

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA İNSTİTUTU

ISSN 2219-9810 (Print)

ELMİ ƏSƏRLƏR

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

2021, №2/37

SCIENTIFIC WORKS

THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

Jurnalın indekslənməsi / Indexed by



Azərbaycan Respublikasının
Prezidenti yanında Ali Attestasiya
Komissiyası



Academia.edu

calaméo



Directory of
Research Journal
Indexing



CiteFactor
Academic Scientific Journals



SCRIBD

International index COPERNICUS

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

ELMİ ƏSƏRLƏR

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

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

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

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

© Elmi əsərlər, 2021

SCIENTIFIC WORKS

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

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

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

© Scientific works, 2021

Təsisçi

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA İNSTITUTU

Baş redaktor

İlham Məmmədzadə - fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Baş redaktorun müavini

Eynulla Mədətli - tarix elmləri doktoru, dosent

Məsul katib

Həbib Hüseynov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent;

Zeynəddin Şabanov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Redaksiya heyəti

Bəxtiyar Əliyev - AMEA-nın müxbir üzvü (Azərbaycan)

Aleksandr Çumakov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Doğan Özləm – professor (Türkiyə)

Rəfiqə Əzimova - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Əli Abasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Əlikram Tağıyev - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Hüseyn Qaraşov – sosiologiya elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Əbülhəsən Abbasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Rəna Mirzəzadə - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan),

Füzuli Qurbanov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Adil Əsədov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Arzu Hacıyeva - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Rafail Əhmədli - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Taxir Mahamətov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Şaban Teoman Durali - professor (Türkiyə)

Nizami Məmmədov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Ramiz Sevdimaliyev – siyasət elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Yuri Popkov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Afaq Rüstəmov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Sakit Hüseynov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Aydın Əlizadə - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Kamilə Əliyeva - psixologiya elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Ksavié Latur - Dr. prof. (Fransa)

Rəşidə Şih - Dr. prof. (Fransa),

Lea Razo - Dr. prof. (Fransa),

Larussi Mizuri - Dr. prof. (Tunis)

Bogdana Todorova - Dr. prof. (Bolqarıstan),

Leyla Xəlifə - Dr. prof. (İordaniya),

Alessandro Fiquis - Dr. prof. (İtaliya)

Quido Amoretti - Dr. prof. (İtaliya)

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

Nikos Leandros - Dr. prof. (Yunanıstan)

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

Zaim Xənşəlovi - Dr. prof. (Əlcəzair),

Mahmud Haydar - Dr. prof. (Livan)

Arif Bünyadov – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Valentina Fedotova - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

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

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

Anar Bağirov - siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan)

Founder

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

Editor-in-Chief

Ilham Mammadzade - Doctor of philosophical sciences, professor

Deputies Editor-in-Chief

Eynullah Madatli - Doctor of historical sciences, associate professor

Executive Editor

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

Zeynaddin Shabanov – Ph.D in Philosophy, associate professor

Editorial Board

Bakhtiyar Aliyev - Associate Member of the ANAS (Azerbaijan)

Alexander Chumakov – professor (Russia)

Aleksandr Chumakov - doctor of philosophical sciences (Russia)

Doghan Ozlem – professor (Turkey)

Rafiga Azimova - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Alikram Tagiyev - professor (Azerbaijan)

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

Husein Garashov - professor (Azerbaijan);

Abulhasan Abbasov- professor (Azerbaijan);

Rana Mirzazada - professor (Azerbaijan)

Fuzuli Gurbanov- doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Adil Asadov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Arzu Hajiyeve - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Rafail Ahmadli - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Takhir Makhamatov – professor (Russia)

Shaban Teoman Duralı – professor (Turkey)

Nizami Mammadov – professor (Russia)

Ramiz Sevdimaliyev - doctor of political sciences (Azerbaijan);

Afag Rustamova -doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Sakit Huseinov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Aydin Alizadeh - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Kamila Aliyeva – professor (Azerbaijan)

Juriy Popkov – professor (Russia)

Ksavie Latur– professor (France)

Rashida Shih– professor (France);

Lea Razo- Dr. (France)

Laroussi Mizuri– professor (Tunisia);

Bogdana Todorova – professor (Bulgaria);

Leyla Khalifa – Dr. (Jordan);

Alessandro Figus - professor (Italy);

Quido Amoretti - professor (Italy)

Zohra Aliyeva - associate professor (Azerbaijan);

Nikos Leandros - professor (Greece);

Abdurrahimal-Alami- professor (Morocco);

Zaim Khanshelevi - professor (Algeria)

Kerem Karabulut - professor (Turkey);

Mahmud Haydar - professor (Lebanon)

Arif Bunyatov - professor (Azerbaijan)

Valentina Fedotova - professor (Russia)

Ahmad Gashamoglu - associate professor (Azerbaijan);

Anar Gafarov - associate professor (Azerbaijan)

Anar Bagirov - doctor of philosophy (Azerbaijan)

MÜNDƏRİCAT

İlham Məmmədşad (Azərbaycan) Mədəni-tarixi epistemologiya məsələsinə dair.....	11
Eynulla Mədətli, Qabil Camalov (Azərbaycan) Təbrizdə Məhəmməd və Hüseyn Naxçıvani qardaşlarının maarifçilik fəaliyyətləri.....	20
Əbülhəsən Abbasov (Azərbaycan) Yeni İpək Yolu global dünya nizamının formalaşması kontekstində.....	29
Cemalnur Sargut (Türkiyə) Samihə Ayverdi's understanding of futuwwa.....	38
Faiq Ələkbərli, Zeynəddin Şabanov (Azərbaycan) XIX-XX əsrlər Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid üçcildlik yeni əsər.....	45
Birgit Biehl (Almaniya) I.V.Fon Hötenin "Şərq-Qərb divanı"na əsaslanan Şərq və Qərb mədəniyyətinə təsiri və qarşılıqlı əlaqəsi".....	58
Aslambek Akayev (Rusiya) Çeçenistanda islam: tarixi-mədəni və müasir vəziyyət.....	69
Əlişirin Şükürov (Azərbaycan) Ehtimal nəzəriyyəsi ilə Qeyri-səlis məntiqin elmi-fəlsəfi müqayisəsi və bədii yaradıcılıqda ifadə konsepsiyası.....	77
Nicat Məmmədov (Azərbaycan) Mir Möhsün Nəvvabın ictimai-siyasi görüşləri.....	85
Rəşidə Çix (Fransa) Kontekstdə sufilik (Osmanlı dövründə Misirin din tarixinə töhfə).....	93
Sabir Behbudov (Azərbaycan) Maarifçilik dönməsində milli və dini dəyərlər.....	103
Nagima Bayteneva (Qazaxıstan) Религиозно-мифологические основания древнетюркского мировоззрения.....	109
Salih Çift (Türkiyə) Tasavvuf araştırmalarının Türkiyə'deki öncü ismi: Süleyman Uludağ.....	123
Mirnazim Cəfərov (Azərbaycan) Müasir dövrdə mədəniyyətlərarası dialoq, multikulturalizm və din məsələləri.....	134
Toğrul Salmanzadə (Azərbaycan) Yeni dünya nizamında sivilizasiya amili.....	140

Xanımağa İsmaylova (Azərbaycan)

Heydər Əliyevin Nizami Gəncəvi irsinə qayğısı.....146

Qoşqar Bağirov (Azərbaycan)

Siyasət və əxlaq münasibətləri problemi dövlətçilik və milli şüur kontekstində.....151

OXUCU RƏYİ

Əziz Məmmədov (Azərbaycan)

Lütfi Zadənin Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin fəlsəfi mahiyyətinin tədqiqinin aktual
istiqlamətlərinə dair.....159

Samira Dadaşova (Azərbaycan)

О книге «Философия взаимодействия культур и Новый Шелковый Путь».....164

CONTENTS

Ilham Mammadzade (Azerbaijan) To the question of cultural-historical epistemology.....	11
Eynulla Madatli, Gabil Camalov (Azerbaijan) Educational activities of Muhammad and Hussein Nakhchivani brothers in Tabriz.....	20
Abulhasan Abbasov (Azerbaijan) A New Silk Road in the light of forming the global world order.....	29
Cemalnur Sargut (Turkey) Samihə ayverdi's understanding of futuwwa.....	38
Faik Alekberly, Zeyneddin Shabanov (Azerbaijan) A new work in three volumes on history of Azerbaijani Turkic philosophical and public thought of the XIX-XX centuries.....	45
Birgit Biehl (Germany) Correlation and interaction between oriental and occidental culture based on J.W. Von Goethe's west-östlicher divan.....	58
Aslambek Akayev (Russia) Islam in Chechnya: historical, cultural and contemporary state.....	69
Alishirin Shukurov (Azerbaijan) Scientific-philosophical comparison between the probable theory and fuzzy logic and conception of applying in work of art.....	77
Nijat Mammadov (Azerbaijan) Socio-political views of Mir Mokhsum Navvab.....	85
Rachida Chih (France) Sufism in context (contribution to a religious history of Egypt in the Ottoman Era).....	93
Sabir Behbudov (Azerbaijan) National and religious values in the age of enlightenment.....	103
Nagima Baitenova (Kazakhstan) The religions and mythical foundations of the old Turkic world outlook.....	109
Salih Chift (Turkey) The basic name of Sufi researches in Turkey: Suleyman Uludag.....	123
Mirnazim Jafarov (Azerbaijan) Intercultural dialogue, issues of multiculturalism and religion in modern world.....	134

Toghrul Salmanzade (Azerbaijan)

The factor of civilization in the new world order.....140

Khanimagha İsmailova (Azerbaijan)

About Heydar Aliyev's attitude to the heritage of Nizami.....146

Qoshgar Baghirov (Azerbaijan)

Problem of politics and moral relations in the context of statehood and national

Consciousness.....151

READERS OPINION

Aziz Mammadov (Azerbaijan)

On the current direction of the study of the philosophical essence of Lutfi Zadeh theory
of fuzzy

logic.....159

Samira Dadasheva (Azerbaijan)

About the book “Philosophy of interaction of cultures and the New Silk Road”.....161

UOT 11

MƏDƏNİ-TARİXİ EPİSTEMOLOGİYA MƏSƏLƏSİNƏ DAİR

İlham Məmmədzadə

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, direktor

Email: ilham_mamedzade@mail.ru

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37)29

Xülasə. Düşüncələrimizin mərkəzində mədəni-tarixi epistemologiya problemləri dayanır. «Fəlsəfə müasirlik, tarix və mədəniyyət haqqında (mədəni-tarixi epistemologiyanın konturları barəsində)» adlı kitabımızda biz bu mövzuya təsviri surətdə müraciət edərək, mədəni-tarixi epistemologiyaya daxil olan problemlərin dairəsini ümumi şəkildə göstərməyə çalışmışıq (1). Epistemologiya məfhumundan bəzi Azərbaycan filosofları artıq çoxdan istifadə edirlər. Lakin onlar çox vaxt onu metodologiya anlayışı ilə dəyişik salır və ya təbiət və ictimai elmlərin arasındakı fərqləri, o cümlədən ictimai və humanitar elmlərin yeni biliklərin meydana çıxması üçün imkan yaratdığını nəzərə almayaraq, ümumiyyətlə, elmi idrakla eyniləşdirirlər. Fikrimizcə, mədəni-tarixi epistemologiya tarixdə biliklərin, elmlərin artmasını və inkişafını fəlsəfə və mədəniyyətlə əlaqələndirir, lakin yalnız sözün tam, ümumi, universal mənasında deyil, həm də konkret mənasında, tarixlə, məsələn, Azərbaycan tarixi ilə, bağlı şəkildə.

Açar sözlər: mədəni-tarixi epistemologiya, epistemologiya, mədəniyyət, tarix, mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri.

THE QUESTION OF CULTURAL-HISTORICAL EPISTEMOLOGY

Ilham Mamedzade

Abstract. At the core of our thinking are the problems of cultural and historical epistemology. In our book "Philosophy on Modernity, History and Culture (On the Outlines of Cultural-Historical Epistemology)", we have tried to give a general description of the range of problems involved in cultural-historical epistemology by addressing this topic in a descriptive way (1). The concept of epistemology has long been used by some Azerbaijani philosophers. However, they often confuse it with the concept of methodology or equate it with scientific understanding in general, regardless of the differences between the natural and social sciences, as well as the fact that the social sciences and humanities allow for the emergence of new knowledge. In our opinion, cultural-historical epistemology connects the growth and development of knowledge, science in history with philosophy and culture, but not only in the full, general, universal sense of the word, but also in a concrete sense, in connection with history, for example, the history of Azerbaijan.

Keywords: cultural-historical epistemology, epistemology, culture, history, interaction of cultures.

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Ильхам Мамедзаде

Резюме. Проблемы культурно-исторической эпистемологии находятся в центре наших размышлений. В нашей книге «Философия о современности, истории и культуре» (О контурах историко-культурной эпистемологии) мы обратились к теме описательно, пытаемся очертить круг проблем, входящих в культурно-историческую эпистемологию (1). Понятие

эпистемологии употребляется некоторыми азербайджанскими философами уже давно. Тем не менее, нередко ими не замечается ее различие от методологии, или сводится к историческому познанию в целом, подчас не выявив, в чем именно разница между естественными и общественными науками, а также и то, каким образом, общественные и гуманитарные науки способствуют стратегии приращения новых знаний. На наш взгляд, культурно-историческая эпистемология связывает накопление и развитие знаний об обществе не только с историей, но и с философией, культурой и не в целом, общем, универсальном смысле слова, а в конкретной связи с историей, к примеру, Азербайджана.

Ключевые слова: культурно-историческая эпистемология, культура, история, взаимодействие культур.

Giriş/ Introduction

Fəlsəfə tarixi bir çox əsrlər boyunca “təfəkkür üslubu” deyilən fenomenə təsir edərək və özü də onun təsirinə məruz qalaraq bir-birini əvəz edən, sonra isə, ola bilər, Azərbaycan tarixi və mədəniyyətinin, ictimai şüurunun bir hissəsinə çevrilən mədəniyyət tipləri kontekstində araşdırılır. Bu, mürəkkəb bir prosesdir və çətin ki, bütün tiplər eyni əhəmiyyətə malik olan izlər qoymuşdur, lakin, bircə, onlar müasir mədəniyyətimizin ayrılmaz hissəsinə çevrilmişlər. Bu mülahizələrimizin əsasında yerləşən həmin fikir birlik (toplum, cəmiyyət) mədəniyyətinin tarixdə necə təşəkkül tapdığını və dəyişdiyini üzə çıxararaq bu və ya digər ölkənin tarixini qarşılıqlı təsirdə olan mədəniyyətlərin bir-birini əvəz etməsi kimi anlamağa imkan verir. Amma onu, mədəniyyətlərin bu qarşılıqlı tarixi təsir prosesini, başa düşmək üçün, görünür, bütün bu “izləri” tədqiq etmək lazımdır. Bu mövzuya daha əvvəl "Mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir fəlsəfəsi və almanların Cənubi Qafqazda məskunlaşması" (2) adlı kitabımızda müəyyən qədər diqqət yetirmişik. Bu yazıda bizi mədəni-tarixi epistemologiyaya yanaşmanın məntiqi və ya metodologiyası maraqlandırır. Bu kontekstdə dörd məsələni təhlil etməyi nəzərdə tuturuq: 1) mədəni-tarixi epistemologiya nədir; 2) M.Fukodan sonra fəlsəfədə epistemologiya necə təhlil edilir və başa düşülür; 3) epistemologiyanın fənlərarası təbiəti necə təzahür edir və 4) onun nəzəri və praktik tətbiqini necə başa düşmək olar.

Tarix mədəniyyətin, mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsi və təsiri sayəsində tərəqqi edir, hətta hər şeyi siyasətçilərin, hökmdarların, kütlələrin həll etdiyi, mədəniyyətin isə lap əvvəldən təsis olunduğu barədə təsəvvür yaransa da. Ona görə də özünü tanımaq üçün hər bir toplum birlik buna hazır olan kimi keçmişə nəzər salmalıdır ki, necə təşəkkül tapdığını, dəyişdiyini, bu və ya digər dövrdə hansı dinə və ya dinlərə mənsub olduğunu, hansı dildə danışdığını, nədən dövrlərin dəyişməsi prosesinin getdiyini və niyə əvvəllər buna əhəmiyyət vermədiyini dərk etsin. Məsələn, vaxtilə ingilislər həm almanca, həm də fransızca danışdılar, ingilis dili isə yalnız V.Şekspirin dövründə, onun əsərlərinin təsiri altında özlüyündə müasir ingilis dili kimi formalaşmağa başladı. Bu aspektdə kelt, İrlandiya və Şotlandiya mədəniyyətlərinin Britaniya və İngilis mədəniyyətləri ilə keçmiş və indiki münasibətləri səciyyəvidir. Məsələ təkcə ekspansiya, işğal və köçmələrdə deyil, həm də ondadır ki, mədəniyyətin inkişafı sabitliyi, xarici aləmdən və başqa mədəniyyətlərdən mühafizəni və mədəniyyətin açıqlığını, dialoqa, müəyyən bir tarixi zamanda vacib, əhəmiyyətli, aktual, zəruri olanları mənimsəməyə meylliliyinitəmin edən amillərin qarşılıqlı təsiri ilə şərtləndirilir. Əgər mədəniyyətdə qoruyucu amillər üstünlük təşkil edərsə, o zaman cəmiyyətin mədəniyyəti üçün təhlükələr qapalılıqdan yaranır, əgər xarici (zahiri) obrazların mənimsənilməsinə yönəlişlik daha qüvvətlidirsə, təhdidlər identikliyin itirilməsi ilə bağlı olur. Bircə, hər bir xalqın tarixində bunların hər ikisinin olub. Əlbəttə, bu özlüyündə çox əhəmiyyətli məsələdir, fəqət həmin məqalədə bizi bir qədər fərqli məqamlar maraqlandırır: bu barədə biliklər necə artır, keçmişə müasir yanaşmalar tarixin müxtəlif dövrlərində mədəniyyət haqqında biliklərimizi dəqiqləşdirmək üçün geri qayıtmağa necə imkan verir, müəyyən bir dövrdə alimlərin bilikləri əldə etmə üsulu mədəniyyətdə hansı rolu oynayır, biz buna nə qədər diqqət yetiririk?Prinsipcə, hazırda mövcud olan cəmiyyətlərin hər biri öz yolunu keçib, bu məsələlərin həllində müəyyən potensial toplayıb,

onların bütöv mentaliteti həm xarici təsirlərdən, həm də ifrat qapalılıqdan mühafizəni təmin edir. Lakin hər bir sonrakı dövr yeni çağırışlar və yeni yanaşma və çağırışların dərk olunması zərurətini yaradır. Və bu gün həm bizdə, həm də başqa birliklərdə belə hallar vardır.

Burada iki məqamı qeyd etmək istədik: Fransanın tarixi barəsində düşüncələrində M.Fuko yalnız bu ölkə ilə məhdudlaşmayan nəticələrə gəlmişdi. Onun epistem haqqında ideyası ona görə əhəmiyyətlidir ki, onda sosial elmlərdəki bilik artımı məhz humanitar biliyin çoxalması prosesi kimi, müəyyən bir dövr haqqında biliklərin təkmilləşdirilməsi məntiqi kimi başa düşülür və eyni zamanda, keçmiş mədəniyyət “arxeologiyasının” tarixin dərkini necə dəyişdirdiyini, izah etdiyini və ya dəqiqləşdirdiyini üzə çıxarır. Və əgər bunda K.Marksın formasiya və iqtisadi amilindəki fərq, qeyri-aşkar, latent şəkildə ifadə olunubsa, onda Fukonun “...biz özümüzü öz biliyimizin subyektləri kimi yaratmışıq” tezi mədəniyyət və tarix haqqında fəlsəfi biliklər xüsusunda tamamilə fərqli bir yanaşma, fikrin başqa cür istiqamətlənməsini şərtləndirir(3).

Mədəni-tarixi epistemologiya nədir?

Keçmişdə baş vermiş hadisələrin idrakında tarixin rolu barədə çox yazılıb, onlardan mühüm hesab etdiklərimizə misal olaraq müasir rus filosofları İ.T.Kasavin, B.İ.Prujinin, V.N.Porus və L.Şipovalovanın kitab və məqalələrini xatırlatmaq, eləcə də onlardan daha əvvəl yazıb-yaratmış bəzi alimlərin, məsələn, M. Polaninin şəxsi iştirak (bilik) və yəhudi əsilli polyak həkim, mikrobioloq və məntiqçi L.Flekin mədəni-tarixi determinasiya mövzularına həsr olunmuş əsərlərini xüsusi olaraq vurğulamaq istədik. Bundan başqa, analitik və qitə fəlsəfəsi ilə bağlı bir sıra tədqiqatlarımızda tarixin idrakda, R.Aron, J.Derrida və J.Delözün əsərlərində tarix fəlsəfəsi məsələlərinin oynadığı rol haqqında yazmışıq və bu silsiləni davam etdirmək olar. R.Aron ondan sitat gətirilən kitabının ön sözündə epistemoloji məqsədi barədə yazırdı ki, o, “...tarixi idrak problemləri ilə tarixdə mövcudluq problemləri arasında əlaqəni” müəyyənləşdirirdi (4; səh. 7). Azərbaycanda bu xüsusda şərh edilmiş mühüm əhəmiyyətə malik baxışlardan akademik R.Mehdiyevin tarixin dərkində fəlsəfi, konseptual metodoloji yanaşmalara əsalanmadan müasir cəmiyyətin mədəni identikliyi anlamağın mümkün olmadığı barədə dəqiq və aydın surətdə əsaslandırılmış ideyalarını xatırlatmaq olar. Prinsipcə, digər müəlliflərimizin, məsələn, Ə.Abasovun, Ə.Abbasovun, F.Qurbanovun yazılarında tarixin mədəniyyətə nisbətən prioritet təşkil etdiyi, bundan əlavə, tarixdə mədəniyyətdən çox şeyin asılı olduğuna, onda əhəmiyyətə malik rasionallıq, irrasionalıq və dominant düşüncə tərzinin siyasət, idarəetmə və əxlaqda qərarların qəbulunu müəyyən etdiyinə, başqa sözlə, bu məsələlərin fəlsəfi dərk olmadan tarixi prosesin dinamikasının başa düşülməsinin mümkün olmadığına və s. bu və ya digər dərəcədə neytral münasibət nəzərə çarpır.

Əsas etibarilə, hazırda Azərbaycan nəzəriyyə və təcrübəsində tarixə bu cür yanaşmanın aktuallığını anlamaq üçün pozitiv şərait yaranıb. Ölkədə multikulturalizm nəzəriyyəsinə maraq Lütfi Zadənin qeyri-səlis məntiq problemlərinin ciddi surətdə dərk edilməsi, fənlərarası tədqiqatlara fəal müraciət, “mədəniyyətin yumşaq güc və sərt güc kimi” mahiyyətinin anlaşılması ilə sinergiya yarada bilər (C.Nay). Ona görə də bizə, şübhəsiz, mühüm və bir-biri ilə bağlı tarixi və mədəni-tarixi epistemologiya anlayışları arasındakı fərqi dəqiqləşdirmək lazımdır. “Tarixçi” adlananların əsərlərində, əsasən, tarix, fakt, tarixi hadisə və s. xüsusi nəzərə çarpdırılır. Mədəni-tarixi istiqamətdə xüsusi diqqət tarixə deyil, zamanın, dövrün, ölkənin konkret anında, şəraitində hansı mədəni kontekst və kontentin həlledici olduğuna və onun necə dəyişdiyinə yetirilir. Bu məqamlar müasir ölçüdə cəmiyyət və ölkələrin mədəniyyətləri və sivilizasiyalarının yaranması, təşəkkülü və inkişafına necə gətirib çıxarır, keçmişdə və indi biliyin inkişafına necə kömək edir? Həmin məsələlərə biz “Etikaya giriş” (2004) kitabımızda müraciət etmişik. O, görünür, məşhur fransız tarixçisi və mütəfəkkiri J.Le Qoffun Avropanın tarixdə bir sivilizasiya və mədəniyyət kimi yaranmasına verdiyi izahla həmahəngdir: o, qeyd edirdi ki, Avropa “... mədəni qarşılıqlı təsirdir...” (5, səh.6). Mülahizə edirik ki, hər bir sivilizasiya tarixdə mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiridir, ola bilər, ona xas olan, lakin Avropadan fərqli olaraq hələ də öz təsviri və təhlilini gözləyən mədəni-tarixi tiplərin qarşılıqlı təsiri, əlaqəsidir.

Həmin yanaşma sonradan keçmiş haqqında müəyyən yeni bilik əldə etmək, indi və keçmişin bütövlüyünü görmək üçün keçmişin nə olduğunu anlamağa imkan verir. Başqa sözlə, məsələn, Azərbaycanın sovet dövrünü başa düşmək üçün onun mədəniyyətini o çağa qədər, həmin zaman və bu gün necə olduğunu, yəni onda hansı dəyərlərin üstünlük təşkil etdiyini, həmçinin nəyin əks-mədəniyyət və ya mədəniyyət kimi çıxış etdiyini bilmək gərəkdir. Aydındır ki, bu qayda ilə biz bütün dövrləri mümkün qədər tam, dolğun şəkildə bərpa etməliyik. Bu zaman bir sıra suallar yaranır: mədəniyyətə nə aiddir; indiki, yaxın və uzaq keçmişin mədəniyyəti hansı aspektlərdə bərpa edilməlidir? Əlbəttə, rejimlərin liderləri, hökmdarları, növləri, hansı sənəd və müqavilələr nə vaxt və hansı şəraitdə imzalanıb – bütün bunlar çox vacib və əhəmiyyətlidir. Fəqət məhz bu bilik və məlumatlar, bir qayda olaraq, elm tarixində yer alıb, dövrün mədəni mənzərəsi, mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri və əlaqəsi, mədəniyyət və fəlsəfədə geosiyasət haqqında biliklərlə bağlı vəziyyət daha mürəkkəbdir (J.Delöz). Burada informasiya və bilik çox azdır.

Bizcə, Qərb tarixşünaslığı bəzən mədəniyyətin kəsb etdiyi əhəmiyyəti vurğulamadan tarixi epistemologiya ilə də kifayətlənə bilər. Elə həmin Fuko Fransa tarixindən ölkənin bütün mədəni izini, ondakı bütün dəyişiklikləri birlikdə əxz edə bilib. Le Qoff onun tarixini Avropa mədəniyyətinin yaranmasında görür, buna görə də onun bütün tarixi qırılmaz surətdə mədəniyyətlə bağlıdır. Fəqət, məsələn, Fuko tarixin müxtəlif dövrlərinin mədəniyyətdə malik olduğu əhəmiyyətin dərkinə yeni xüsusiyyətlər əlavə edir. Axı mədəniyyətdəki bütün dəyərlər müxtəlif dövrlərdə dəyişməyə meyllidir. Hüquq sistemi dəyişir və onunla bərabər mədəniyyət başqalaşır. Beləliklə, bizim üçün qohum və uzaq mədəniyyət və sivilizasiyaların müxtəlifliyi və vəhdətinə yanaşmanın anlayışı yaranır. Bu ideyanın formalaşmasında bizə J.Bodriyarın bəşəriyyətin birliyi haqqında başqa səbəblə bağlı yazdığı “Mükəmməl cinayət” kitabı kömək etdi. (6,səh.10). Amma Rusiyanın və ya Azərbaycanın tarixinə müraciət etdikdə vəziyyət sanki tamam başqalaşır, lakin mədəniyyətimizin necə və hansı sivilizasiya və ya sivilizasiyalarda təşəkkül tapdığını aydınlaşdırmaq üçün bütün cəmiyyətlərdə prosesin özünün təkcə fərqləri deyil, həm də oxşar cəhətlərinə dəlalət edən elə həmin mədəni-tarixi epistemologiyadan istifadə etmək lazım gəlir. Bizcə, mədəniyyətlərin, sivilizasiyaların sərhədində yerləşmiş ölkələr mədəniyyətə bu cür müraciətsiz keçinə bilməz. Dinlər, dillər, sərhədlər dəyişir, xalqların köçü uzaq keçmişdə deyil, lap yaxın keçmişdə baş verirdi. Bir çox almanlar XIX əsrin əvvəllərində Cənubi Qafqaza köçüb gəlmişdilər, o zaman Azərbaycan Rusiya imperiyasının nəzarəti altına keçmişdi və s. Ona görə də mədəni-tarixi epistemologiyanın sayəsində tarix və mədəniyyətin, fəlsəfə və məntiqin, tarix və elm fəlsəfəsinin sintezi zəruridir. Bu nöqteyi-nəzərdən ölkəmizin tarixinə baxışlarımızın həqiqi və obyektiv olmasına yaxınlaşmaq olar. Həm də ki, bu yanaşma cəmiyyəti öz xarakteri, adət-ənənələri, stereotipləri, yəni mentaliteti olan bir tam, bütövlük kimi dərk etdikdə mümkün olur. Bir çox filosoflar, məsələn, bu anlayışdan istifadə edir, amma mentalitetin cəmiyyətin mədəniyyəti ilə dərin əlaqələrini, onun mədəniyyətsiz natamam, hətta mədəniyyətdə formalaşdığının təsdiqlənməmiş olduğunu dərk etmirlər. Burada onu da qeyd etmək əhəmiyyətli olardı ki, bununla bərabər, hələ mədəniyyətin özlüyündə necə olduğu ilə onun nə dərəcədə obyektiv dərkinə hazır olduğumuz arasındakı fərqi də anlamaq lazımdır. Məsələn, XIX əsrdə, azərbaycanlıların rus dilini bilmədiyini dövrdə, cəmiyyətimizdə mədəniyyət necə idi, rasionallığımız və imanımız, o cümlədən mədəni baxımdan, bu yeni üstünlüyü (özü də təkcə hökumət nümayəndələrinin deyil, həm də mədəni nümunələr və davranış növlərinin) necə qəbul edirdi. Yeri gəlmişkən, tariximizdə bu cür, özü də əsaslı, dəyişikliklər çox olub. İndiki qloballaşma yeni təsirlər yaradır və ona görə də problem bu gün də aktualdır. Amma bu tezisimiz həm də ona görə əhəmiyyət kəsb edir ki, o, bizi mədəniyyətin mürəkkəb, çoxtərkibli bir fenomen olduğu barədə düşüncələrə sövq edir. Burada çətinlik ondan ibarətdir ki, biz öz haqqımızda artıq müəyyən stereotiplər yaratmışıq, halbuki, görünür, stereotiplərdən imtina edərək, özümüz haqda biliklərimizi dərinləşdirməliyik. Üstəlik, mədəniyyət həm təsviri, lakin həm də məntiqə uyğun surətdə araşdırılır. Məsələn, onu təsviri etmək üçün bəzən tarixi romanları vərəqləmək yetərlidir, amma onun daha dərin dərki üçün təsvir və romanlar kifayət etməz. Bu məsələyə başqa cür yanaşmaq lazımdır. Məsələn, Nizami dövründə bizdə ana dilimizdə,

həm də farsca və ərəbcə danışdırlar, bəc bu necə uzlaşdırılırdı? Bəs Gəncənin mədəni həyatı necə idi; şəhərlilər necə ünsiyyət saxlayır, özlərini necə hiss edirdilər; bu şəhərdə və ölkədə din və rasionallıq, ideoloji həyat necə idi; o dövrdə şəhərdə, bölgədə, müsəlman dünyasında mədəniyyətlərin, hətta sivilizasiyaların ziddiyyətləri və toqquşmaları nədən ibarət idi və s.? Rasionallığın elmdə və poeziyada, dində qovuşduğu, üstəlik, təhlil edilən poeziya və dindən fərqli olaraq, rasionallığın elmi, eksperimental səciyyə qazandığı zaman bir-birindən ayrılmaz olduğu mədəniyyəti fərqləndirən cəhətlər hansılardır?

Mədəniyyət təkcə dil, əxlaqi prinsiplər, din deyil, həm də vətəndaşların qarşılıqlı münasibətidir, bu səbəbdən rasionallığın ərəb dilində, şeir və elmin isə fars dilində ifadə edildiyi zaman ana dilinin necə inkişaf etdiyi barədə versiya və hipotezlər irəli sürülməlidir. Tədqiqatları dərinləşdirmək üçün mədəniyyətlərin müqayisəli tədqiqi, kross-mədəni təhlili aparılmalıdır. Məsələn, XI əsrdə İngiltərənin normanlar, Fateh I Vilhelm tərəfindən fəthindən sonra müasir ingilis dilini formalaşdırmaq üçün onlara 5 əsr lazım oldu, Tüdoqların hökmranlığı zamanı bu ölkənin milli dövlətçiliyinin müəyyən müddət ayrılmaz surətdə bağlı olduğu din dəyişdi, sonra isə milli ruhun, mentalitetin təzahürünün davamı kimi Britaniya imperiyasının təşkilü, əvvəlcə yalnız xristianlar arasında dinlərarası konsensusun formalaşması və s. başlandı (C. Lokk). Burada hər şey baş verirdi: edamlar, iman və dinlərin dəyişməsi, inqilablar, amma həm də maneələrin aradan qaldırılması (Şimali İrlandiya ilə İngiltərə arasındakı çətin münasibətləri, İrlandiyanın necə parçalandığını və bütün bunların yalnız XX əsrdə olduğunu xatırlayın) və s. Bütün bunlardan baş çıxarmaq üçün təkcə mədəniyyət haqqında faktiki məlumatlara deyil, həm də mədəni çağırışlara cavabların (özü də, müxtəlif və vaxtilə heç də həmişə birmənalı surətdə başa düşülməyən, lakin sonra cəmiyyətin mentalitet və mədəniyyətinin komponentinə çevrilmiş) necə tapıldığı haqda biliklərə ehtiyac vardır.

Fikrimizcə, burada mədəniyyət haqqında təkcə geniş deyil, həm də dərin biliklərə ehtiyac vardır, yəni mədəniyyətin yalnız bu və ya digər tarixi dövr üçün struktur məzmununu qurmaqla kifayətlənməyərək, həm də mədəniyyətin elə elementlərini müəyyən etmək lazımdır ki, onlar, indi hesab etdiyimiz kimi, keçmişin mədəniyyətini anlamağa imkan versin. Bu cür elementlərə, bizcə, iman və din haqqında biliklər, onların dərkinin necə dəyişdiyi, rasionallığın, tarixin müxtəlif dövrlərində elm və rasionallıq arasında qarşılıqlı əlaqələrin özlüyündə necə olduğu və təbii ki, əxlaq, başqalarına münasibət, onlarla dialoqun, onun qavranılmasının, başqa din, irq və əqidə mənsubları ilə davranışın necə olduğu və onlara münasibətin necə dəyişdiyi aiddir. Eyni zamanda, həmin sahədə araşdırmaların aparılması, nəzəri təcrübə toplanması və bu cür təhlilin gerçəkləşdirilməsi üsullarını, hansı əsrdən başlanmasının lazım olduğu, hansı dövrlər xüsusunda kifayət qədər konkret və doğruluğu sübut edilmiş tarixi və fəlsəfi, siyasi və ictimai biliklərimizin olduğu və s. aydınlaşdırılmalıdır.

M.Fukodan sonra epistemologiya necə başa düşülür və onun fənlərarası xarakteri

M.Fukonun epistemlərinə biz əvvəllərdə bir neçə əsərimizdə müraciət etmişik. Ədibdə bu diskurslar diskursiv təcrübələri, mədəniyyət və biliyin tarixi formalarını özündə ehtiva edir və bütün bunlar mədəniyyət, tarix haqqında biliyin necə inkişaf edib artdığını başa düşməyə imkan verən bütöv bir sistem yaradır. Beləliklə, epistem – birliyin (cəmiyyətin) dərin təfəkkür forması və ya strukturudur (düşüncə tərzidir). Qeyd edək ki, Fuko Fransa mədəniyyətinin təşəkkülü tarixində fransızların əxlaqı, təhsili, rejimi, identikliyinə təsir göstərən amilləri aşkar edə bildi. Əslində, fikrimizcə, o, fəlsəfə tarixi deyil, tarix və mədəniyyət fəlsəfəsi, tarixdə mədəniyyətin formalaşmasının metafizikası və məntiqi sahələrində araşdırmalar aparırdı, hərçənd bunu etiraf etməyi heç xoşlamırdı. Hər bir bilik tarixi bilikdir, mədəniyyət haqqındakı bilik də tarixi bilikdir. Amma onun indiki dövr mədəniyyətinə aid bilikləri həm keçmişin, həm də bu günün

mədəniyyətinin inkişaf prosesini anlamağa kömək edirdi. Başqa sözlə, epistemologiya həm də gerçəkliklərin, indi və keçmişin əhəmiyyətli və qeyri-mühüm səciyyəvi xüsusiyyətlərini dəyərləndirməyə, müqayisə etməyə, prosesin dinamikasını görməyə imkan verən qarşılıqlı təsir nəzəriyyəsidir. K.Popperin “tarixiliyin səfaləti”, E.Trelçin isə “bəd tarixilik” haqqında nə yazdıqlarını xatırlayaq. Bunun nə olduğunu çoxdan aydınlaşdırmaq lazım idi. Qeyd edək ki, Fuko və onun müxtəlif ölkələrdəki xələfləri bizə bunu etməyə imkan verir. Tarix yalnız faktlar, hadisələr və arxivlər deyil. Əlbəttə, onlarsız da yaramaz: bəs onda tarixlə tarixiliyi necə uzlaşdırmalı, mədəniyyət və inkişafın müxtəlifliyinə əhəmiyyət verməyən vahid tərəqqi yolunu bütün ölkələrə sırtlayan bəsitləşdirilmiş universal marksist sxemlərinə yuvarlanmaqdan necə qurtulmalı?

Fikrimizcə, burada çox şey tədqiqatçıdan, onun tarix, bu və ya digər birliyin tarixi yaddaşı haqqında yeni biliklərə yiyələnmək, yanlışdan imtina etmək və onu aradan qaldırmaq üçün mədəni-tarixi epistemologiyanın əhəmiyyətini dərk etməsindən asılıdır. Burada “mədəni sintez” anlayışından, müxtəlif mədəniyyətlərdə tarixi dövrləri ayırmaq, müqayisə etmək, sonra isə bir cəmiyyətin mədəniyyətində dövrdən-dövrə keçidləri üzə çıxarmaq bacarığından faydalanmaq olar. Ümumiyyətlə, mədəni sintez həmişə, hətta qapalı cəmiyyətlərdə də baş verir. Bunu siyasi mədəniyyət, dini dəyər, sosial və s. sahələrdə görmək olar. Burada, əlbəttə, müxtəlif sahələr üzrə informasiyanın, biliklərin və fənlərarası yanaşmanın olması gərəkdir. Müxtəlif dövrlərdə mədəniyyətin inkişaf yolunun bərpası üzrə tarix və mədəniyyət fəlsəfəsi sahələrində də ümumiləşdirmələrə, məntiqi sıralara ehtiyac vardır. Məsələn, XIX və XX əsrlər maarifçiliyimiz orta qəhətlərə malik olmaqla yanaşı, müxtəlif cür anlaşılaraq müasir mədəniyyətimizin tərkib hissəsinə çevrilib. Sovetlər çağında bir Maarifçilik var idi, bir dəyərlərə əhəmiyyət verilmirdi, postsovet, müstəqillik dövründə isə başqaları önəmli sayılır (Ильхам Мамедзаде, Земфира Гёюшева. «Модерн, просветительские идеи Гасанбека Зардаби и философия Просвещения» - İlham Məmmədzaadə, Zemfira Göyüşova. “Həsənbəy Zərdabinin modern maarifçilik ideyaları və maarifçilik fəlsəfəsi”) (7). Bu əsərdə biz maarifçiliyə bu iki yanaşmanı, onların arasındakı fərqlərə etinasızlıq göstərməyərək, sintez etməyə imkan verən fenomenləri meydana çıxarmağa çalışmışıq. Fəqət başqa məsələləri də aydınlaşdırmaq lazımdır: maarifçiliyin düşüncə tərzimizdə iz buraxaraq, bizə keçmişdə və indi necə və niyə təsir göstərdiyini izah edərək bu ümumi və fərqli cəhətləri, hadisənin pozitivliyini, nə cür başa düşürük, hansı dərkətmə bizi müasir edir? Yeri gəlmişkən, L.Flek də yazılarında, şübhəsiz, mədəni sintezlə bağlı olan “düşüncə tərz” anlayışını işlədir. Üslub dəyişəndə mədəniyyət də dəyişir, lakin mədəniyyət dəyişəndə üslub da dəyişir. Bu keçidləri necə anlamalı? Tariximizin müxtəlif çağlarında həmin ifadə müxtəlif cür yazılır, yəni əvvəlcə üslub, sonra mədəniyyət ifadə olunur. Mədəni sintezin T.Kunun elmdəki paradigma və inqilabları ilə, C.Delöz və M.Polaninin “qeyri-aşkar biliyi” ilə, hətta siyasi inqilab və müharibələrlə əlaqələri (münasibəti) vardır. Bu haqda Rusiyada V.N.Porus, İ.T.Kasavin, ABŞ-da L.Daston, P.Qalison və b. yazırlar (8). Hazırda isə süni intellekt dövründə onun mədəniyyətə necə qoşulduğuna, onun bizə, tədrisən də olsa, necə təsir göstərdiyinə fikir vermək lazım gəlir.

Fikrimizcə, tariximizə əsaslanaraq bir faktla da məşğul olmalıyıq: söhbət təkcə Azərbaycan ərazisindəki bütün icmaların bizim tariximiz olmasında deyil, həm də hansı etnik qrupların və mədəni cəhətdən mədəniyyətimizin, tariximizin bir hissəsinə necə çevrilməsindən, mədəni sintezin necə baş verdiyindən gedir. Ona görə də bunu dərk və qəbul etmək lazımdır ki, tariximizin hər bir dövrü, hərəsi spesifik tərzdə zəngin mədəniyyətimizin tərkib hissəsinə çevrilmişdir; mədəniyyətdə ən yaxşı kefiyyətləri yaradan yalnız qələbələr və böyük dövlətlər deyil, məğlubiyyətlər də tarix və mədəniyyətimizin bir hissəsidir və mentalitet hər iki halda sınaqlara tab gətirir. Bütün bu refleksiyalarda bizə öz inkişaf yolunu keçmiş tarix, mədəniyyət, əxlaq, identiklik fəlsəfəsi gərəkdir.

Müqayisə üçün Fransanın tarixinə baxsaq, görürük ki, bu tarixin bir hissəsi olmuş Böyük Karl imperiyası, əslində, həm də almanların və italyanların tarixi və mədəniyyətidir. Analogiya üzrə burada ona da fikir vermək olar ki, Çar Rusiyası və ya Sovet İttifaqının və hər hansı başqa imperiyanın tarixi (hələ daha erkən mərhələləri, Xilafəti, monqolları və s. demirik) müxtəlif yollarla onların orbitlərinə cəlb olunmuş xalqların da tarixidir. Bu fransız tarixçi və filosofları da bir

tarixdən o birisinə, bir imperiyadan digərinə, lap Fransa Respublikasına qədər olan keçidləri anlayırlar. Bunu ayırd etmək üçün, bizcə, K.Hübnerin millətin mədəniyyətinin təşəkkülü barəsindəki əsərlərinə və Y.Habermasın ideyalarına müraciət etməliyik. Biz həmin problemləri «О философии. Современные подходы, тенденции и перспективы», 2011 («Fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar, meyillər və perspektivlər», 2011) adlı kitabımızda nəzərdən keçirmişik. Orada kommunikasiya, millət və milli dövlət nəzəriyyəsini təhlil edərkən irəli sürdüyümüz müddəanı burada xatırlatmağı zəruri hesab edirik: millət və milli dövlət yaradıcı fəaliyyətin, məqsədyönlü rasionallığın, millətin kulturoloji və siyasi layihələrinin onda birləşdiyi instrumental şüurun məhsuludur (9,səh.61). Çox baxt Rusiya filosofları bu məqamları lazımı qədər qiymətləndirmirlər, çünki onlar rus mədəniyyətini yalnız rus identikliyi inkişafının nəticəsi hesab edir, rus mentalitetinin bir hissəsinə çevrilmiş əcnəbilərin, başqa xalqların nümayəndələri olmaqda davam edərək onlarla (ruslarla) birlikdə yaşayanların rus mədəniyyətinə töhfəsini isə görmürlər. Fəqət bu, başqa bir tədqiqat mövzudur...

Mədəni-tarixi epistemologiyayı nəzəri və praktiki surətdə necə tətbiq etmək olar?

Bu, böyük, çoxaspektli sualdır. Onun fənlərarası xarakteri, prinsipcə, onun konseptinin tarix, kulturologiya, politologiya, identikliyin təşəkkülü, mənəviyyat, əxlaq, ədəbiyyat, dilçilik, etnoslar və millətlər nəzəriyyəsi və s. sahələrdə biliklərin əldə edilməsi üçün tətbiq edilə biləcəyini nəzərdə tutur. Eyni zamanda, aydındır ki, onun özü həm bu fənlərin, həm də müxtəlif nəzəriyyələrdən alınmış biliklərin inkişafının nəticəsidir. Mədəni-tarixi epistemologiyanın ayrı-ayrı konseptlərinin də tədqiqinin davam etdirilməsi, dəqiqləşdirilməsi məhz bu ziddiyyətli vəhdətdən keçir. Biz bu fikrimizin təsdiqini məşhur fəlsəfə tarixçisi Moris de Vulfun kitabında tapdıq: o, qeyd edirdi ki, yalnız konkret doktrinalara və ya bir filosofla başqası arasındakı əlaqələrə deyil, həm də həmin doktrinaların sivilisasiyanın (biz buna əlavə edərdik ki, mədəniyyət və ya mədəniyyətlərin) özündəki tarixi əhatəsinə də diqqət yetirmək lazımdır (10, səh. 8). Həmçinin qeyd etmək istərdik ki, nəzəriyyə və praktika bir çox əlaqələrlə bir-birinə bağlıdır və hesab edirik ki, onları yalnız şərti olaraq ayırmaq olar. Məsələn, tarixi yaddaş, sözün müəyyən mənasında, bu və ya digər cəmiyyətin, yaxud fərdin keçmiş haqqındakı bilik və təsəvvürlərinin dinamik vəhdətidir. Buna görə də epistemologiyanın mədəniyyətin siyasi-ideoloji tərkib hissəsinə çıxışı vardır və o, siyasətə təsirində mədəniyyət haqqında biliyin rolunu artırır. Məsələn, elə həmin sovetlər dövründə mədəniyyətdə ideologiyanın rolu çox əhəmiyyətli idi, amma mədəniyyətin ideologiya və siyasətdə nüfuzu daha az idi, lakin qeyd etməmək olmaz ki, bu, heç də onun mövcud olmadığı demək deyil. Belə ki, məsələn, 50-ci illərin mülayimliyi, həqiqətən də, bizim üçün, həm də Sovet İttifaqının bir çox xalqları üçün milli mədəniyyətin, milli elmin çiçəklənmə dövrü idi, eyni sözləri XX əsrin 70-ci illəri haqqında da demək olar.

Beləliklə, mədəni-tarixi epistemologiya mədəni-tarixi biliklərdən cəmiyyət, onun nəikni keçmiş və indisi, hətta gələcəyi haqqında biliklərin yalnız dərinləşdirilməsinə deyil, həm də onun öz keçmişini anlamaq üçün məntiqi instrumentarini dəqiqləşdirməsinə imkan yaradır. Keçmişsiz o, inkişafdan qalır, bu isə, məsələn, gənclərin tərbiyəsində ideoloji problemlərə gətirib çıxarır. Arxaik şüura malik qonşularımızın simasında ictimai şüurun arxaikləşməsinin nəyə gətirib çıxardığını çox yaxşı görmək olar. Bu tezis həm də onu göstərir ki, keçmiş, tarix və ideologiya (hələ tarix fəlsəfəsi və fəlsəfə tarixini demirik) həqiqətə can atmalı, biliklərin dürüslüyünü yoxlamalıdır. Mədəni-tarixi epistemologiya öz ideyalarının vasitəsilə bu sərəya daxil olur. O, bundan çıxış edir ki, mədəniyyət və tarix fəlsəfi kontekstdə tarixçilərin tezlərini sınağa, dəqiqləşdirməyə, yeni dərkətməyə yol açmağa, mötəbərlik yoxlamalarından keçirməyə çalışır, mədəniyyətlərin müxtəlif dövrlərdə qarşılıqlı təsiri isə bu cür sınaqlardandır. Belə epistemologiyayı yalnız nəticə deyil, həm də ona aparan yol maraqlandırır.

İndi isə bütün bunların indi nə üçün bu qədər əhəmiyyət kəsb etdiyi barədə. Məsələ təkcə ictimai elmin inkişafında, elmlərin əlaqələrində deyil, həm də süni intellektə, onun imkanlarının, özü də elmi planda problemlərə, rasionallıq və İnternetin (Şəbəkənin), çox vaxt elmi yalnız ictimai rəy, təkcə ictimai şüurun yanılmaları, səhvləri kimi başa düşən ictimai rəyin toqquşmasına gətirib çıxardı. Belə şüur bəzən bilik cəmiyyətindən bəhs edir, fəqət bu zaman onu kimin əldə etdiyini, hasil edib yaymağın nə qədər çətin olduğunu unudur. Bu bloqçu (neologizm) şüur tipi üçün informasiya və bilik arasında fərqi anlamamaq səciyyəvidir. İnformasiya ilə bilik arasındakı bu fərq hər bir alimə məlumdur, bu, məlumatlar (verilənlər), faktlar, hadisələr və ümumiləşdirmələr onlardan çıxarılan nəticə arasındakı fərkdir. Bu, hər hansı tədqiqatçı məlumatlardan ümumiləşdirməyə keçə bilməyəndə və öz fərziyyəsindən əl çəkməyə məcbur olanda üzə çıxır. Burada yuxarıda qeyd etdiyimiz “tarixiliyin səfaləti” özünü göstərir: nəticələr naminə məlumatları qurban vermək lazım gəlir, onlar, sadəcə, kənara atılır. Amma həmin yanaşmanın (sinfivə yaradikalmillətçi) zəifliyi bilik üçün təkcə məlumatların yetərli olmadığını ləğv etmir. Əgər bu bilikdirsə, deməli, natamamdır, kafi deyil, yəni söhbət ancaq məlumatsızlıq dərəcəsindən gedir.

Fəqət biz Şəbəkədə elmi məlumatların populyarlaşdırılmasının yalnız şərh, elminisə başdan-başatəkcə pozitivkimibaşa düşülməsini istəməzdik. Bütün bunlar heç o qədər də sadə deyil. Mədəni-tarixi epistemologiyanın həm nəzəri, həm də praktiki surətdə tətbiq olunması kontekstində alimətikası, onun biliklər və onların tətbiqi üçün daşdığı məsuliyyət xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Aydın ki, elmdə bu etika həmişə əhəmiyyət daşıyır və aktualdır, amma buna baxmayaraq, alimlər onu tez-tez pozurlar. Epistemologiyada məlumatların, fərziyyələrin yoxlanılması (sınanması) məsələsi çox şeyi müəyyənləşdirir, buna görə də alimətikası olmadan bu işi keyfiyyətli surətdə həyata keçirmək mümkün deyil, heç olmasa, bəşəri biliyin ümumiyyətlə yanlışlığa meyilli olduğunu (fallibilizm) xatırlayaq. Bundan əlavə, nəzərə almaq lazımdır ki, alim Şəbəkədə öz nəzəriyyəsini, ideyalarını təbliğ edən zaman şöhrət, gəlir və s. naminə kütləvi şüura, camaata “bəli-bəli” deyə bilər.

80-ci illərin əvvəllərində həmin Yönedzi Masuda informasiya inqilabından, cəmiyyətdən yazır, bəhs edirdi və bu, o vaxt işin lap başlanğıcı idi. Adətən, o zaman bir çoxları informasiya cəmiyyətinə və mədəniyyətinə yalnız heyran olmuşdu. Düzdür, 70-ci illərdə D.Bell “kapitalizmin, postsənaye cəmiyyətinin mədəni ziddiyyətləri” anlayışını dövrüyyəyə daxil edərək gələcək tənqidi araşdırmaların əsasını qoymuş oldu. Yeri gəlmişkən, o, vurğulayırdı ki, nəzəri biliklər bu cür cəmiyyətin fərqləndirici xüsusiyyəti olacaq, o, qərar qəbulunda, idarəetmədə çox mühüm rol oynayacaq və s. (11, səh.43). Daha sonra Bell fərdin yaşadığı cəmiyyəti anlaması üçün mədəni ziddiyyətləri dərk etməyin əhəmiyyətini təhlil etdi. (12). İndi aydın olur ki, insanların sosial şəbəkələrdə din, tarix və s. haqqında məlumat mübadiləsini necə həyata keçirdiyini başa düşmək lazımdır, hərçənd bu heç də həmişə bilik, nəzəri bilik deyil. Buna görə də “informasiya səs-küyü və tullantıları”ndan bəhs etməyə başladılar. Biz hələ əsl məlumat, faktlar, informasiya əvəzinə, feykların (ingiliscə “fake” — saxta), yalanlar təklif olunduğunu demirik.

Və nəhayət, mədəni-tarixi epistemologiya, məsələn, digər xalqların mədəniyyəti üzrə müqayisəli tədqiqatların, səlis — qeyri-səlis məntiqin köməyi ilə mədəniyyət, fəlsəfə və tarixə aid biliklərin sintezinin nəticəsində sosial elmlərdə məlumatlardan (onların axtarışı da elmdir) ümumiləşdirmələrə necə keçməyin, alimlərin çox vaxt yalnız ehtimali bilik əldə etdiklərinin necə düzgün başa düşülməsinin, məlumat və ümumiləşdirmələrin bir-biri ilə necə əlaqəli olmasının, biliyin necə artıq sınaqdan keçmiş olmasının xeyrinə dəlillər təqdim edə bilər. Bəzən mötəbər alimin keçmişin öyrənilməsi nəticəsində əldə etdiyi bilik yalnız müasir bilik səviyyəsinin sınağından çıxmamış informasiya olur. O, öz dövrünə görə maraqlı, dərin ola, lakin müasir bilik səviyyəsinə, ümumiləşdirmələrə uyğunlaşmaya bilər. Bir çox, hətta vaxtilə dərin və ciddi marksist tədqiqatçıların (təkcə onların deyil) əsərləri bu cür idi. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, müasir tədqiqata aparan yoltəkcə rəqəmsallaşma, texnologiya, müasir nəzəriyyə və yanaşmalardan deyil, həm də mədəniyyət, tarix, fəlsəfə arasında əlaqələrin mahiyyətinə dair yeni fərziyyələrdən, müxtəlif elm sahələri alimlərinin yeni təşkilatlanma və əməkdaşlıq formalarından keçir. Məsələn, müxtəlif

xalqların mədəniyyəti və tarixinin öyrənilməsində birgə virtual kollektivlərin yaradılmasında vaxtı artıq çatıb. İctimai və humanitar elm nümayəndələrinin öz tədqiqat və fərziyyələrini sınaqdan keçirməsi üçün onlara fundamental elmlərin təmsilçilərinə təqdim olunan şəraitdən heç də az olmayan imkanlar yaratmış xarici ölkələrin reyting jurnallarında əsərlərin nəşr etdirilməsinə ehtiyac və tələbat da məhz bundan yaranıb.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Ильхам Мамедзаде. Философия о современности, истории и культуре (О контурах историко-культурной эпистемологии). Баку, «Elm və təhsil», 2020
2. İlham Məmmədzaadə. Mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir fəlsəfəsi və almanların Cənubi Qafqazda məskunlaşması. Bakı, 2017.
3. Фуко М. Что такое просвещение // Ступени. Петербургский альманах. №1 (11), 2000, с.136-148.
4. Реймон Арон. Избранное: Измерения исторического сознания. М. РОССПЭН, 2004
5. Жак Ле Гофф. Рождение Европы. Санкт-Петербург, «ALEXANDRIA», 2008
6. Жан Бодрийяр. Совершенное преступление. М. «РИПОЛ классик», 2020
7. Ильхам Мамедзаде, Земфира Геюшева. Модерн, просветительские идеи Гасанбека Зардаби и философия просвещения. Баку, «Тэкнур», 2015
8. В.Н.Порус. Историческая эпистемология – триггер реформы философского познания// «Вопросы философии», № 5, 2021, с.47-57.
9. И.Р.Мамедзаде. О философии. Современные подходы, тенденции и перспективы, Баку, 2011
10. Морис де Вульф. Средневековая философия и цивилизация М. «ЦЕНТРПОЛИГРАФ», 2014
11. Bell, D The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting, Basic Books Inc., 1973.
12. Bell, D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y. 1976.

Göndərilib: 22.09.21 Qəbul edilib: 12.11.21

UOT 101.1

TƏBRİZDƏ MƏHƏMMƏD VƏ HÜSEYN NAXÇIVANI QARDAŞLARININ MAARİFÇİLİK FƏALİYYƏTLƏRİ

Eynulla Mədətli

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
elmi işlər üzrə direktor müavini,
tarix elmləri doktoru, dosent
emadatli@gmail.com
DOI:10.30546/ifs.2021.2(37)20

Qabil Camalov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
direktor müavini

Xülasə. Məqalədə XIX əsrin sonu və XX əsrin birinci yarısında Cənubi Azərbaycanda maarifçilik hərəkatının tanınmış nümayəndələri Məhəmməd və Hüseyn Naxçıvani qardaşlarının fəaliyyətlərindən söz açılır. Azərbaycanın elmi, ədəbi və mədəni irsinin qorunub saxlanması, bu niyyətlə Təbrizdə şəxsi kitabxana, sonra isə dövlət kitabxanası qurulmasında Naxçıvani qardaşlarının fədakar xidmətləri mənbələr və farsdilli ədəbiyyatlar üzrə geniş araşdırılır.

Məqsəd: Məhəmməd və Hüseyn Naxçıvani qardaşlarının elmi-maarifçilik xidmətlərini araşdırıb geniş elmi ictimaiyyətə təqdim etmək.

Metodologiya: tarixi və məntiqi təhlil

Elmi yenilik: Cənubi Azərbaycanda, həmçinin bütün İranda milli-demokratik hərəkatlarda Azərbaycan maarifçi ziyalılarının, o cümlədən Naxçıvani qardaşlarının rolu ilk dəfə açılıb təqdim edilir, Azərbaycan ədəbiyyatı və tarixinin fədakar təəssübkeşləri tanındılar.

Açar sözlər: Təbriz, Məhəmməd Naxçıvani, Hüseyn Naxçıvani, Azərbaycan ədəbiyyatı, əlyazmalar, Təbriz Milli Kitabxanası.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БРАТЬЕВ МУХАММЕДА И ГУСЕЙНА НАХЧЫВАНИ В ТЕБРИЗЕ

Эйнулла МАДАТЛИ

Габиль Джамалов

Резюме. Статья посвящена просветительской деятельности братьев Мухаммеда и Гусейна Нахчывани конца XIX и первой половины XX веков в Южном Азербайджане. Самоотверженный труд братьев Нахчывани для сохранения азербайджанского научно-литературного и культурного наследия с целью создания частной, затем и публичной библиотеки в Тебризе, тщательно исследованы в источниках персидской литературы.

Цель: исследовать научные и научно-образовательные заслуги братьев Мухаммеда и Гусейна Нахчывани для представления широкому кругу научного общества.

Методология: историко - логический анализ.

Научная новизна: раскрыта роль азербайджанских просветителей и братьев Нахчывани в национально-демократическом движении в Южном Азербайджане, а также во всем Иране. Представлены известные самоотверженцы азербайджанской литературы и истории.

Ключевые слова: Тебриз, Мухаммед Нахчывани, Гусейн Нахчывани, азербайджанская литература, рукописи, Тебризская национальная библиотека.

EDUCATIONAL ACTIVITIES OF MUHAMMAD AND HUSSEIN NAKHCHIVANI BROTHERS IN TABRIZ

Eynulla Madatli
Gabil Camalov

Abstract. The article deals with the activities of the prominent representatives of the enlightenment movement in South Azerbaijan in the late 19th and the first half of the 20th centuries Muhammad and Hussein Nakhchivani brothers. The selfless labour of the Nakhchivani brothers in obtaining the manuscripts and books on the scientific, literary and cultural heritage of Azerbaijan from foreign countries and bringing to Tabriz, in their preservation, in establishment with this intention, at first of a private library, then a public library in Tabriz, are widely investigated by sources and Persian-language literature.

Purpose: To study the scientific and educational activities of Muhammad and Hussein Nakhchivani brothers and to present it to the wide scientific community.

Methodology: historical and logical analysis

Scientific novelty: the role of Nakhchivani brothers and their close associates in enlightenment, and in national-democratic awakening in South Azerbaijan, as well as in entire Iran, is presented to the scientific community, and made these selfless advocates of Azerbaijani literature and history to be known to the scientific community.

Keywords: Tabriz, Muhammad Nakhchivani, Hussein Nakhchivani, enlightenment, Azerbaijani literature, manuscripts, Tabriz National Library.

Giriş / Introduction

XIX əsrin ikinci yarısı Şimali Azərbaycanda olduğu kimi, Cənubi Azərbaycanda da yeni nəsil vətənpərvər maarifçi milli ziyalılarımızın yetişib ərsəyə gəldiyi mühüm tarixi mərhələdir. Bu dövrdə tarixi Azərbaycan coğrafi məkanında, hətta onun hüduqlarından kənarda əslən Azərbaycan türkləri olan o qədər görkəmli alimlər, şairlər, ictimai-siyasi xadimlər meydana çıxmışdır ki, onları sadalamaqla bitməz. Məhz bu geniş vüsətli maarifçilik fəaliyyətlərinin məntiqi nəticəsi idi ki, XX əsrin əvvəllərində bütün İranı və Qafqazı hərəkətə gətirən, qonşu müsəlman ölkələrinin ictimai-siyasi həyatına bir qılgı kimi düşən, aparıcı gücü və liderləri Azərbaycan türkləri olan (Səttarxan Sərdari-Milli, Bağırxan Salari-Milli, Siqqətül-İslam və b.) Məşrutə (Konstitusiya) hərəkəti (1906-1911) baş vermişdi. Bundan on il sonra Cənubi Azərbaycanda İranın ərazi bütövlüyü çərçivəsində Azərbaycan (Azadistan) Milli Hökuməti qurulub altı ay fəaliyyət göstərmişdi. Bu hökumətin başçısı, Azərbaycan Demokrat Firqəsinin rəhbəri Şeyx Məhəmməd Xiyabani dövrün Azərbaycan mühitinin yetişdirdiyi mükəmməl ənənəvi təhsilə və müasir dünyagörüşə malik milli ziyalılığın bariz nümunəsi idi. Belə bir şəraitdə görkəmli maarifpərvər ziyalılar nəslinə mənsub olan Məhəmmədəli Tərbiyət, Mirzə Əli Ləli, Seyid Həsən Tağızadə, Ayətullah Hacı Mirzə Abdullah Moctəhidi, Hacı İsmayıl Əmirxizi və başqaları sırasında Hacı Məhəmməd Naxçıvani və qardaşı Hüseyn Naxçıvani də vardır.

Məhəmməd və Hüseyn Naxçıvani qardaşlarının elmi xidmətləri.

Azərbaycan maarifçiliyinin hər biri müxtəlif peşələrin sahibləri olsalar da, onları birləşdirən bir milli hədəf var idi, bu da xalqı maarifləndirib qabaqcıl millətlərin sırasına çıxarmaq, müasir zamanla ayaqlaşdırmaq. Azərbaycanın bu fədakar övladları öz zəhmətləri və vəsaitləri ilə kitabxanalar açır, İranın və dünyanın müxtəlif şəhərlərindən Azərbaycanla əlaqədar vaxtilə ölkədən çıxarılmış kitabları, məqalələri, sənət əsərlərini, xüsusən qiymətli əlyazmalarını Təbrizə gətirirdilər. 1898-ci ildə böyük mütəfəkkir Məhəmmədəli Tərbiyətin və bir neçə həmfikrinin dəstəyi ilə Təbrizdə təsis etdiyi "Tərbiyət" kitabxanası İranda ilk yeni tipli elmi kitabxana kimi ad qazanmışdı. Məhz bu kitabxananın zəminində, əsasən Naxçıvani qardaşlarının dəstəyi və töhfəsi ilə, 1921-ci ildə Təbriz Milli

Kitabxanası qurulmuşdu.

Naxçıvani qardaşlarının Azərbaycanın elmi, ədəbi və mədəni irsinin qorunub saxlanmasında və onun dünyanın müxtəlif ölkələrinin şərqşünaslarına, ədəbi ictimaiyyətinə çatdırılmasında əvəzsiz xidmətləri olmuşdur. Onlar əsas peşələrindən və ictimai fəaliyyətlərindən asılı olmayaraq, böyük vətənpərvərlik və milli qürur hissi ilə həm Azərbaycan, həm də İranın ədəbi, elmi irsinə aid olan nadir əlyazma nüsxələrini və kitablarını böyük zəhmət bahasına dünyanın bir çox ölkələrindən öz şəxsi vəsaitləri hesabına alıb Təbrizə gətirmiş və Təbriz Milli Kitabxanası təsis olunarkən təmənnəsiz olaraq bu kitabxanaya bağışlamışlar. Əlyazma nüsxələrini və nadir kitabları Təbriz Milli Kitabxanasına bağışlayarkən onların yeganə xahişləri və şərtləri bu olmuşdur ki, kitabxananın daxili qayda-qanunlarına uyğun olaraq həmin əlyazma və kitablar oxucuların, tədqiqatçıların ümumi istifadəsinə verilsin, lakin onların Təbriz şəhərindən kənara çıxarılmasına icazə verilməsin.

Məhəmməd Əliabbas oğlu Naxçıvani (fars dilli mənbələrdə *Nəxcəvani* yazılır) 1297-ci ildə (1878-ci il) Təbriz şəhərində ziyalı tacir ailəsində anadan olmuşdur. Atası Hacı Əliabbas Naxçıvaninin Təbrizə nə zaman gəlməsi haqqında hələlik bir məlumata rast gəlinməmişdir. Əliabbas Naxçıvani məşhur Quran qiraətçisi Əbdürrəhman Sultan əl-Qəranın şagirdlərindən idi və dövrünün tanınmış ziyalıları olaraq özünün elmə, dinə və Qurana olan şövqünü övladlarına da irs qoymuşdu və bu da öz bəhrəsini vermişdi. Tanınmış məşrutəçi Hacı İsmayıl Əmirxizi onu dövrünün ustadlarından biri kimi yüksək qiymətləndirir və yazırdı ki, əsas sənəti tacirlik olsa da, o, vaxtaşırı debestana (məktəbə) gəlib orada dərs verirdi və Əmirxizi də həmin məktəbin şagirdi olaraq ondan çox şey öyrənmişdi [1, s.11].

Məhəmməd və Hüseyn Naxçıvani qardaşları dövrün tanınmış həkimi, şairi və filosofu “Şəmsül-Hükəma” “həkimlərin günəşi” adını almış Mirzə Əlixan Ləlinin bacısı oğlanlarıdır. Hüseyn Naxçıvani dayısı haqqında yazır: “ XIII əsrin sonu -XIV əsrin (hicri qəməri təqvim) birinci yarısının ədəbi-fəlsəfi mütəfəkkirlərindən biri Mirzə Əlixan Ləli olmuşdur. Bu böyük alimin təbi ədəbiyyata, şeirə və şairliyə meyilli idi və fəvqəladə fitri istedad sahibi idi. Şeirləri sadə, asan, anlaşqlı, hər cür mürəkkəblikdən uzaq olmaqla, çox böyük məzmun və şivəyə malikdir, qısa müddətdə layiqli şöhrət qazanmışdır” [2, s.334].

Qeyd etmək lazımdır ki, Ləli hicri qəməri təqvim ilə 1252-ci ildə (1836) İrəvanda anadan olmuşdur və 20 yaşında atası Hacı Ağamirzə ilə Təbrizə gəlmişdi, mükəmməl tibb təhsili almışdı, ingilis və fransız dillərini də yaxşı bilir, mütaliə edir, Avropa ölkələrinə səyahətlər edirdi. İranın tanınmış tibb alimi və həkimi kimi də məşhur idi və o vaxt vəliəhd Müzəffərəddin Mirzənin şəxsi həkimi olmuşdur. Onun Məhəmmədəğa Şahtaxtinskiyə “Şərqi Rus” qəzetinin açılması münasibətilə göndərdiyi təbrik-qəsidə olduqca maraqlıdır:

Heyrətdə qoydu aləmi-islami Şərqi-Rus,
Üzdən niqabın açdı bu türki-zəban ərus.
Qoftari sedğ, niyyət-e xales, lesani pak,
Nə əxz, nə təəmi, nə mozəvvər, nə çaplus.
(*Düz sözlərlə, xalis niyyətlə, pak dillə,*
Nə əxz, nə təm ilə, nə də bəzəklə, yaltaqlıqla)
Yol göstərir çöllərdə azanlara çün cərəs,
Bidar edir evlərdə yatanları çün xorus.
Et kəsbi elmü - sənət və fənni ziraəti.
Bəsdir hədisi Rüstəm o Söhrab və Əşkibus.
Simurğ tək əruc eyləyib kuhi Qafdan,
Bu sözləri xitab eylər Şərqi-Rus...
Gül tək ola həmişə həvaxahi sorxrəng,
Bədxahi zərdru qala manəndi sənd Rus [2, s.338].

(ərus – gəlin, cərəs- zəng, əruc- zühur etmək, doğmaq, həvaxahi sorxrəng- xoşüzlülük arzulayan, zərdru-sarısifət, manəndi sənd- haramzada kimi)

Məhəmməd Naxçıvaninin həyatı və fəaliyyəti haqqında bir sıra iranlı və xarici ölkələrin

tədqiqatçıların əsərlərində məlumatlar vardır. Bunların içərisində tanınmış tarixçi alim, ədəbiyyatçı və sənətsünas, publisist və yazıçı Səməd Sərdariniya (1947-2008) daha diqqətəlayiqdir. S. Sərdariniya ilə keçən əsrin 90-cı illərində Təbrizdə başlanan tanışlığımız zamanı o bu sətirlərin müəllifinə (E.Mədətli) Məhəmməd Naxçıvaninin zəngin elmi irsi və xidmətləri barəsində məlumat vermişdi. Yeri gəlmişkən, onun Azərbaycanın məşhur şəxsiyyətlərinin həyat və fəaliyyətlərinə dair geniş tədqiqatları şimalı-cənublu Vətənimizin elm və mədəniyyət tarixinə qiymətli töhfədir. S. Sərdariniya “Məşahir-e Azərbaycan” kitabına M. Naxçıvani haqqında məqaləsini daxil etmişdir. O yazır ki, M. Naxçıvani peşəkar kitabşünas, şair və yazıçı, tərcüməçi olmaqla yanaşı, dərin təfəkkürə malik tədqiqatçı idi. M. Naxçıvani eyni zamanda məşrutəçilər sırasında azad, qanunlarla idarə olunan, demokratik bir cəmiyyətin ölkədə bərqərar olması üçün başlanan mübarizədə də iştirak edirdi. 1921-ci ildə Təbrizdə Milli Kitabxananın qurulmasında yaxından iştirak edən M. Naxçıvani özünün ilk 500 kitab və əlyazmasını hədiyyə etmiş, kitabxananın 14 nəfərlik İdarə heyətinin üzvü olmaqla kitabxananın formalaşmasına da öz bilik, bacarıq və vəsaitini əsirgəməmişdi. 1933-cü ildə Təbrizdə Azərbaycan Maarif və Mədəniyyət Şurası yaradılanda M. Naxçıvani oraya üzv seçilmiş və daha geniş miqyasda öz maarifçi fəaliyyətini davam etdirmişdi.

Azərbaycanın tanınmış tədqiqatçısı Qulam Məmmədli 1941-ci ildə Sovet qoşunlarının və Azərbaycan SSR-in çoxsaylı ziyalı dəstəsinin Cənubi Azərbaycanda yerləşdiyi zaman Təbrizdə Məhəmməd Naxçıvani ilə görüşdüyünü, onun zəngin kitabxanası ilə tanış olduğunu öz xatirələrində bəyan edirdi. Yeri gəlmişkən qeyd edilməlidir ki, əslən təbrizli olan sovet zabiti Q. Məmmədli ədəbiyyat və mətbuatımızda M. Təbiyyət, Salman Mümtaz ənənələrini davam etdirən görkəmli ziyalımız idi və gənc yaşlarından fədakarlıqla ədəbiyyatımıza xidmət edirdi. Bir neçə il bundan əvvəl onun “Ömür dəftərindən xatirələr” adlı əlyazmasını arxivdən tapıb nəşr etdirən tarix elmləri doktoru, professor Solmaz Rüstəmovə-Tohidi həmin kitaba yazdığı çox ətraflı ön sözündə haqlı olaraq vurğulamışdır: “Uzun və məzmunlu həyatı boyu çalışdığı işlərdə, tutduğu vəzifələrdə, ən başlıcası yaratdığı əsərləri ilə Qulam Məmmədli, ilk növbədə, mənsub olduğu o tay-bu tay Azərbaycan xalqına təmənnəsiz xidmət etməklə öz adını hər hansı mükafatların fəvqində duran və “Ömür dəftərində” böyük ehtiramla xatırlanan klassiklərin cərgəsinə yazıb” [3, s.18].

Q. Məmmədli xatirələrində qeyd edir ki, Təbrizdə dəfələrlə Məhəmməd Naxçıvani ilə onun iş yerində və evində görüşmüş, onun zəngin kitabxanası ilə maraqlanmış, xüsusilə də Cənubi Azərbaycanın Mirzə Ələkbər Sabiri sayıla bilən Mirzə Əli Möcüzün yaradıcılığı ilə onun vasitəsilə ətraflı tanış olmuşdu.

M. Naxçıvani Möcüzün Şəbüstərdə kasıbçılıqla yaşadığını, Təbrizə gələndə həmişə onun qonağı olduğunu, evində qaldığını, onun sabirsayağı şəirlərinin xalqın əksəriyyəti tərəfindən çox sevildiyini, lakin əleyhdarlarının da kifayət qədər çox olduğunu bildirmişdi. Onun daim borc içində yaşadığını, axırda Şəbüstərdən köçüb Şahruda getdiyini, bir neçə gün Təbrizdə onun evində qaldığını danışır. Möcüz Şəbüstərdə Xəyyam adlı bir nəfərə borclu imiş, köçəndə pulu olmadığından bütün yazılarını bir qovluqda ona verib ki, halallıq olsun. Möcüzün bu qəmli əhvalatını eşidən M. Naxçıvani Şəbüstərə gedib, həmin adamı tapıb, pulunu verib və Möcüzün əsərlərini öz kitabxanasına gətirib. Lakin o zamankı şəraitdə bu əsərləri nəinki nəşr etmək, hətta oxumaq belə yasaq idi. M. Naxçıvani Q. Məmmədliyə təklif edir ki, həmin qovluqdakı əsərləri Sovet qoşunları Təbrizdə ikən çap etsin, ola bilər ki, bunu etmək sonralar mümkün olmasın. Beləliklə, Möcüzün əsərləri vəfatından on bir il sonra, 1945-ci ildə Q. Məmmədlinin səyi, Mirzə İbrahimovun dəstəyi ilə Təbrizdə iki min tirajla çap edilmiş və dərhal da satılıb qurtarmışdı. Bununla, M. Naxçıvaninin qeyrəti sayəsində xalqımız ikinci “Sabirini” tanımış oldu, ədəbiyyatımız Möcüz möcüzəsi ilə daha da zənginləşdi. İranda xalqımızın qəflət yuxusunda qaldığını, tərəqqi edən xalqların sırasına qoşulmağa səy göstərmədiyini ürək ağrısı ilə ifadə edən Möcüz deyirdi:

Gəldik çıxdıq Mərəndə,
Tamaşadır görəndə.
Millətimiz yatıbdır,
Ayılacaq öləndə.

Qulam Məmmədli yazırdı: “Hacı varlı-dövlətli bir tacir idi. Bu , onun peşəsi idi. Lakin bu tacirin ikinci bir peşəsi də vardı. O da ədəbiyyata, xüsusən, Azərbaycan ədəbiyyatına eşqi, məhəbbəti idi. Onun evində çox zəngin kitabxanası vardı. Buradakı kitablar, əsas etibarilə, əlyazması olan nadir kitablar idi. Mənə sonralar aydın oldu ki, o, bu kitabları toplamaq üçün çox zəhmət çəkmiş, çox da pul sərf etmişdir. Misirdə, Bağdadda, İstanbulda, Parisdə, Londonda olmuş, başqaları İranda ələ gətirdiyi nadir kitabı pul xatirinə, qazanc xatirinə xaricilərə satdıqları halda, o, mümkün olduqca xaricdə ələ keçirə bildiyi qiymətli əsəri alıb öz kitabxanasına gətirmişdir. Həm də bu kitabları kolleksiya xatirinə yox, xalqın malı etmək məqsədilə toplamışdır [3, s.115].

İranda, xüsusilə Cənubi Azərbaycanda bir sıra tədqiqatçılar öz məqalələrində minnətdarlıqla M. Naxçıvaninin maarifçilik fəaliyyətini qeyd etmişlər. Lakin onun həyat və fəaliyyətinə işıq tutan ən ətraflı məlumatlar Tehrandə nəşr edilən məqalələr toplusunda verilmişdir [4].

Məhəmməd Naxçıvani ibtidai təhsilini o dövrün ev məktəblərində almış dövrünün görkəmli ziyalılarından olan Məhəmmədəli Tərtibət, Seyid Həsən Tağızadə kimi, Təbrizin Talibiyyə mədrəsəsində orta təhsil almışdır. Gənc yaşlarından elmə, ədəbiyyata və öz xalqının qədim elmi-mədəni irsinə böyük maraq göstərmişdir. O, mənsub olduğu xalqın qədim tarixinə, ədəbiyyatına və təbiət elmlərinə böyük maraq göstərməklə bu elm sahələrinə aid əlyazmaları, kitabları mütaliə etmiş, onları böyük həvə və zəhmətlə toplamağa başlamışdı.

Məhəmməd Naxçıvani 1936-cı ildə Məkkəyə - Həcc ziyarətinə getmiş və bu müqəddəs ziyarət zamanı İslam ölkələrinin tarixi, mədəniyyəti, qədim elmi irsi ilə daha dərindən tanış olmuşdur. Məhz Məkkə səfəri onun elmi axtarışlara, qədim əlyazma nüsxələrini yığıb toplamağa, onları tədqiq etməyə olan marağını daha da artırmışdır. Şəxsi elmi kitabxana yaratmaq Hacı Məhəmməd Naxçıvaninin həyat qayəsi olmuşdur və bu müqəddəs məqsəd uğrunda o hər cür zəhmətə qatlaşmışdır. Onun yaratdığı kitabxana nəinki İranda, eyni zamanda, ölkənin hüdudlarından kənarda da çox məşhur olmuşdur. Dünyanın müxtəlif ölkələrindən gələn bir çox şərqşünas alimlər onun şəxsi kitabxanasından istifadə etməklə yanaşı, M.Naxçıvaninin elmi məsləhətlərindən də bəhrələnmişlər. Qeyd etmək lazımdır ki, dünyada tanınan iranşünas Edvard Braun özünün məşhur “İran ədəbiyyatı tarixi” əsərini işləyərkən M. Naxçıvaninin kitabxanasından və onun məsləhətlərindən çox faydalanmış, əslində dünyanın müxtəlif ölkələrində dəfələrlə çap edilən bu kitab elə M. Naxçıvaninin zəngin əlyazma və kitab xəzinəsinin sayəsində ərsəyə gəlmişdi. Uzun müddət İranda yaşayıb işləyən E. Braunun kitabında tez-tez mənbə olaraq M.Naxçıvaninin kitabxanasına istinad edilir. Azərbaycan ədəbiyyatına dair bir sıra dəyərli əsərlərin müəllifi olan akademik Aqatangel Krımski onun zəngin kitabxanasından xeyli faydalanmışdı. Şərqşünas alimləri bu kitabxanaya cəzb eləyən amillərdən biri də M. Naxçıvaninin, eyni zamanda, qədim əlyazma nüsxələrinin, təzkirələrin məşhur bilicisi hesab olunmasında idi. Görkəmli Cənubi Azərbaycan tədqiqatçısı Məhəmmədi Müctəhidi yazırdı: “Onun aztapılan əlyazma nüsxələrini yığıb toplamaq həvəsi bir vətənpərvərlik nümunəsidir. Bəzən bir nəfis əlyazmasını əldə etmək üçün İsfəhana, Şiraza səfər edərdi. O, kitabşünaslıqda, nüsxəşünaslıqda böyük mütəxəssis idi. Hər hansı bir əlyazma nüsxəsinə diqqət yetirsəydi onun yazılma tarixini, xüsusiyyətlərini və xətt növünü təyin edərdi. Mərhum Məhəmməd Naxçıvaninin həyatı, böyük səmərəli fəaliyyətindən biri də onun Misir, Hindistan, Pakistan, Əfqanıstan, Türkiyə, Livan, Fələstin və s. ölkələrə işgüzar səfərlər etməsi olmuşdur”.

Qeyd etmək lazımdır ki, M. Naxçıvani xarici ölkələrə səfərləri zamanı həmin ölkələrin görkəmli alimləri ilə görüşlər keçirər, fikir mübadiləsi edər, elmi diskussiyalar aparar, ölkədən çıxarılmış qədim əlyazma nüsxələrini şəxsi vəsaiti hesabına alar və ölkəyə qaytarardı. O, Azərbaycan tarixinin, ədəbiyyatının, Azərbaycan dilinin görkəmli bilicisi idi.

İranda Məşrutə hərəkatı zamanı M. Naxçıvani bu hərəkata qoşulmuş, həmfikirləri ilə birlikdə Məşrutə inqilabında yaxından iştirak etmişdir. O, dövrünün qabaqcıl ziyalısı kimi başa düşürdü ki, azadlıq və həqiqi qanuni hakimiyyət olmadan hər hansı bir cəmiyyətdə elmi, mədəniyyəti inkişaf etdirmək mümkün deyildir. Məhz bu hərəkatda iştirakı onu ictimai fəaliyyətə sövq etmiş və ömrü boyu maarifçilik və xeyriyyə işləri ilə məşğul olmuşdur.

M. Naxçıvaninin dostlarından Ayətullah Hacı Mirzə Abdullah Müctəhidi onun vəfatından sonra

yazırdı: «O mərhumun ən yüksək səciyyəvi xüsusiyyətlərindən, xeyriyyə işlərindən biri heç bir maddi maraq güdmədən göstərdiyi ictimai fəaliyyət idi. Tərcümə mərkəzinin, məhbəslərin himayə cəmiyyətinin yaradılması və milli kitabxananın təsis (1921-ci il) onun böyük həvəslə, ağır zəhmətlə gördüyü işlərdən biridir. Təsis edilməsində iştirak etdiyi Təbriz Milli Kitabxanasına hələ sağ olarkən 500 kitab bağışladı. Yaxın və uzaq ölkələrdən bir çox alimlər, tədqiqatçılar, filosoflar hər hansı bir elmi monoqrafiyanı yazarkən və ya hər hansı bir mövzunu tədqiq edərkən mərhum Naxçıvaninin kitabxanasına müraciət edərdilər. O mərhum yüksək alicənablıqla öz səyi və bacarığını əsirgəməzdi və onların ixtiyarına verərdi. Tehran Universitetinin müəllimlərinin və xarici ölkə şərqşünaslarının onun mənzil kitabxanasında məşğul olması adi bir hal idi [5, s.325].

M. Naxçıvaninin kitabxanasında saxlanılan nadir əlyazmalardan biri XII (h.q.) əsrdə yazılmış Mirzə Məhəmməd Həsən Zenuzinin (Fani) «Riyaz əl-cənnə» və Bəhr əl-ulum» kitablarıdır. Biradək nəfis kitablardan biri böyük özbək şairi Əmir Əlişir Nəvainin (1441-1501) divanıdır. Çağatay türkcəsində yazılmış bu divanın ümumi həcmi 1498 səhifədən və 18 kitabdan ibarətdir. Hər bir kitab 18 sərlövhə ilə nəfis şəkildə bəzədilmişdir. Bu barədə müfəssəl məlumatı Hüseyn Naxçıvani vermişdir. Qeyd edilməlidir ki, bu kitabdakı Əbdürrəhman Cami haqqındakı geniş risaləni M. Naxçıvani çağatay türkcəsindən fars dilinə çevirmişdir. M. Naxçıvaninin kitabxanasında hifz olunan Hafiz Şirazin (1315-1390) divanının əlyazması da ən mükəmməl və mötəbər nüsxələrdəndir. Onun kitabxanasındakı nadir kitablardan biri də VIII (h.q.) əsrdə yazılmış Kamal Xocəndinin (1321 Xocənd- 1400 Təbriz) divanıdır.

M. Naxçıvani min bir əzab-əziyyətlə əldə etdiyi əlyazmalarını mütaliə etməklə yanaşı, onları tədqiq edirdi. Bu əlyazmaların bəzilərinin tənqidi mətnini hazırlamışdır. O, böyük məhəbbətlə xalqımızın görkəmli şairi, farsca və türkcə (azərbaycanca) qəzəllər yazan Saib Təbrizinin (1592-1676) divanının tənqidi mətnini hazırlamış və Təbrizdə nəşr etdirmişdi.

İranın məşhur ədəbiyyat xadimi Əli Əkbər Səba M. Naxçıvaninin yazıçılıq məharətinə yüksək qiymət verirdi və yazıçılıq iddiasında olmadığı halda onun aydın fikirli, sadə dilli yaradıcılığını yüksək qiymətləndirirdi. Diqqətəlayiqdir ki, Məhəmməd Naxçıvani elmi-tədqiqat işləri ilə əsaslı şəkildə məşğul olmuşdur. M. Naxçıvaninin “İbn Sinanın məzarı” məqaləsi İran elmi dairələrində maraq doğurmuşdu. O əsaslı dəlillərlə sübut etdi ki, Əbu Əli İbn Sinanın qəbrinin indiyə kimi İsfahanda olduğu iddia edildiyinə baxmayaraq, o Həmədanda vəfat etmiş, orada da dəfn edilmişdir.

M. Naxçıvani dövrünün həmfikir olduğu yazıçıların və mütəfəkkirlərinin tarixə və ədəbiyata dair əsərlərini nəşr etməyə sövq edir, bir çox hallarda onların nəşrinə kömək göstərirdi. Tədqiqatçı Əbdüləli Karəng yazır ki, Hacı İsmayıl Əmirxizi Hacı Məhəmməd Nəxcəvaninin xahişinə əsasən 1337-ci ildə (1919) “Qiyam-e Azərbaycan və Səttar xan” əsərinin əlyazma nüsxəsini Təbrizə gətirdi və bu kitab nəşr olundu [5, s.333].

M. Naxçıvaninin əvəzsiz elmi xidmətlərindən biri onun 1950-ci ildə tərtib edərək nəşr etdirdiyi və hazırda Təbriz Milli Kitabxanasında saxlanılan əlyazma nüsxələrinin 319 səhifədən ibarət bibliografiyasıdır. Qeyd etmək lazımdır ki, “Təbriz Milli Kitabxanasına mərhum Hacı Məhəmməd Nəxcəvaninin hədiyyə etdiyi əlyazma və kitabların mündərəcatı” adlı ayrıca bir kitab da hazırlanmışdı. Bu kitab Azərbaycanın görkəmli ictimai-siyasi xadimi və tədqiqatçısı Seyid Həsən Tağızadə müqəddimə yazmışdır [6].

Bu əsər əslində çox zəngin bir bibliografik mənbə kimi bütün iranşünaslar və şərqşünaslar üçün bir yol çırağı kimi əhəmiyyətlidir. Bundan yola çıxaraq tarix və mədəniyyətimizin hələ açılmamış neçə səhifəsini üzə çıxarmaq olar.

M. Naxçıvaninin yüksək elmi ustalıqla tədqiq edib yazdığı əsərlərdən “Qətran Təbrizinin divanına müqəddimə”, “Dar ağacından asılmış Seqətül-islam”, “Saib Təbrizi, Məhəmməd bin Əlbəyis və Azərbaycan dili” və Azərbaycan tarixinə, ədəbiyyatına dair çoxsaylı elmi məqalələri bu gün də öz elmi dəyərini saxlayır. Məşhur Azərbaycan şairi Əbu Mənsur Qətran Təbrizinin (1009-1012) divanının tənqidi mətnini ilk dəfə məhz Məhəmməd Naxçıvani hazırlamışdır. Heyran xanım Dünbülünün (1848-də vəfat etmişdir) “Divan”ı da ilk dəfə onun tərəfindən hazırlanıb nəşr edilmişdir. Onun xarici ölkələrin dövrü mətbuatında dərc olunan bir çox tarixi, elmi, bədii əsərləri fars və türk

dilinə çevirməsi də olduqca əhəmiyyətli idi.

M. Naxçıvani Azərbaycanda elm, təhsil və mədəniyyət sahəsində xüsusi xidmətlər göstərmiş, dostu və məsləkdaşı, böyük alim və ictimai-siyasi xadim Məhəmmədli Təbiyyətin (1875-1940) əməyini yüksək qiymətləndirirdi. O, 1941-ci ildə Təbrizdə nəşr edilən “Şəfəq” jurnalında dərc olunan “Mirzə Məhəmmədli xan Təbiyyət” adlı məqaləsində onun elm, təhsil və mədəniyyət sahəsində gördüyü işlərdən ətraflı söz açmış, elmi-bədii yaradıcılığını təhlil etmişdir [7].

Qeyd etmək lazımdır ki, M. Təbiyyət bir neçə məsləkdaşının iştirakı ilə hələ XIX əsrin sonlarında Təbrizdə “Təbiyyət” adlandırdığı müasir tipli özəl kitabxana təşkil etmişdi. Bu barədə maarifpərvər tədqiqatçı Qulamrza Təbatəbai ətraflı məlumat vermişdir [8, s.10].

O, dünyanın müxtəlif ölkələrindən dövrü mətbuatın, kitab və jurnalların bu kitabxanaya göndərilməsini təmin etmiş, hətta Tehrandə bu kitabxananın şöbəsini açmağa nail olmuşdu. Tarixçi Mehdi Məlikzadə “Tarix-e enqelab-e məşrutə-i İran” əsərində onun bu fəaliyyəti barəsində məlumat vermişdir. Ümumiyyətlə desək, həmin dövrün əksər ziyalıları M. Təbiyyət haqqında yüksək fikirdə olmuşlar və onun haqqında çoxlu məqalələr, xatirələr yazmışlar. Onun açdığı “Təbiyyət” kitabxanası, bir sıra müəlliflərin fikrincə, Təbrizin, eləcə də Azərbaycanın digər guşələrindən gələn vətənpərvər ziyalıların toplanıb dünya, ölkə hadisələrini, maarif-mədəniyyət məsələlərini müzakirə etdikləri bir ziya məktəbi idi. Əslində, gələcək məşrutəçilərin əksəriyyəti bu “məktəb”in yetirmələri idi və həmin şəxslər ümumən Cənubi Azərbaycanda milli-demokratik hərəkatlarda fəal iştirak edən, xalqın ictimai şüuruna və əməli hərəkatına yön verən fədakarlar idilər [9, s.5-14].

M.Təbiyyət 1902-ci ildə Təbrizdə Əhməd Xoşnəvisin xətti ilə daş mətbəədə basılmış “Zad-e bum” Ana yurdu əsərində Azərbaycanın tarixi, coğrafiyası, iqtisadi və mədəni həyatı barəsində dəyərli araşdırmalarını ortaya qoymuşdur. O, həmin il eyni zamanda ayda iki dəfə çıxan “Gəncineyi-fünun” (Fənnlərin xəzinəsi) jurnalını nəşr edirdi və bu dərgi hökumət onu bağlayana qədər, təqribən bir il fəaliyyət göstərmişdi. M.Təbiyyət 1929-1931-ci illərdə Təbriz şəhərinin bələdiyyə sədri olarkən Azərbaycanda təhsil və mədəniyyət ocaqlarının inkişaf etdirilməsinə xüsusi önəm verirdi. O bundan əvvəl, 1920-ci illərin əvvəllərində Təbriz Maarif idarəsinə başçılıq etdiyi vaxtlarda da, Milli Şura Məclisinin (Parlamentin) üzvü olduğu zamanlarda da Azərbaycanda təhsilin genişləndirilməsi və keyfiyyətinin yaxşılaşdırılması sahəsində mümkün olan səylərini sərf etmişdi. O,1934-cü ildə bir qrup İran alimləri ilə bərabər Bakıda səfərdə olmuşdu, o zamankı Azərbaycan SSR alimlərinin bir qismi ilə tanış olmuş və elmi əməkdaşlıq etmişdi. O, bütün əsərlərində Azərbaycana, onun tarix və mədəniyyətinə bir bütöv kimi yanaşırdı. Qeyd etmək lazımdır ki, dövrünün dərin zəkalı, istedadlı alimi, yazıçı-publisisti sayılan M. Təbiyyətin “Qədim mədəniyyətlər”, “Təqvim-e Təbiyyət” əsərləri , xüsusilə 1935-ci ildə yazdığı “Daneşməndan-e Azərbaycan” (Azərbaycan alimləri) əsəri əvəzsiz elmi mənbədir. Kitaba ön sözündə tərtibçi yazır: “Məhəmməd Əli Təbiyyətin adı hər bir azərbaycanlı, xüsusən təbrizli üçün kitab və kitabxana, abadlıq və inkişaf sahəsində, yeni üsullu təlim və tərbiyyənin zəmininin qoyulması yolunda onun davamlı və səmərəli çalışmalarını yada salır” [10, s. 655].

Qeyd edilməlidir ki, M.Təbiyyətin bir sıra dəyərli elmi tədqiqatları onun M. Naxçıvaninin hədiyyə etdiyi zəngin əlyazmalar və kitablar sayəsində ərsəyə gəlmişdi və inamla demək olar ki, M. Təbiyyətin vəfatından sonra onun elmi maarifçi fəaliyyətlərini M.Naxçıvani digər həmfikirliəri ilə bərabər davam etdirmişdir.

M.Naxçıvaninin tədqiqatları və tərcümələri haqqında Əli Lək Dizəçi yazırdı ki, tam qətiyyətlə və inamla demək olar ki, sələflərinin əsərlərini tədqiq, tərtib və nəşr etmək üçün zəngin xəzinəyə və coşub- daşan qəlbə malik olan alim həyatı zamanı sakitlik və rahatlıq tapmırdı. Maarifçilik və ədəbiyyat aləmində səyahətə çıxaraq hər bir gül butasından , hər bir başsaq xırmanından sünbül toplayırdı ki, ədəbiyyətə qovuşan zaman müvəqqəti həyat bostanının astanasında qalib olsun, söz sahiblərindən olan gül dəstəsi qoymuş olsun. Buna görə də qətiyyətlə zənn və yəqin etmək olar ki, mərhum nəşr olunmamış elə əsərlərə malikdir ki, hələ də pərdə arxasında qalmış və rüxsarını bir kəsə göstərməmişdir [5, s.331].

M. Naxçıvani 1341-ci h.q. ilində (1962-ci ildə) 84 yaşında çox mənalı və zəngin bir ömür sürdükdən sonra Təbriz şəhərində vəfat etmişdir. O, gələcəkdə şərqşünas alimlərin onun yığib

topladığı elmi irsindən faydalanması üçün bütün kitabxanasının ölümündən sonra Təbriz Milli Kitabxanasına verilməsini vəsiyyət etmişdi. Bu vəsiyyətə əməl olundu və 5000-dən çox nadir kitab və əlyazma Təbriz Milli Kitabxanasına verildi.

M. Naxçıvaninin kiçik qardaşı Hüseyn Naxçıvaninin də öz xalqı və vətəni qarşısında dəyərli xidmətləri olmuşdur. Hacı Hüseyn Naxçıvani də həm sağlığında, həm də ölümündən sonra elm, ədəbiyyat, nüsxəşünaslıq sahəsində göstərdiyi xidmətlərinə görə nəinki Cənubi Azərbaycanda, habelə bütün İranda görkəmli ədiblərdən biri sayılır. O da, böyük qardaşı kimi, gənc yaşlarından ədəbiyyata və müxtəlif elm sahələrinə, dövrün tarixi hadisələrinin izlənməsinə, əlyazma nüsxələrinin toplanmasına böyük maraq göstərmişdi. O müxtəlif elm sahələrinə aid olan kitabları, əlyazma nüsxələrini, hətta yaşadığı dövrdə şahların fərmanlarını, görkəmli siyasi-ictimai şəxsiyyətlərin şəkillərini belə yığıb saxlamışdı. Əldə etdiyi nadir kitab və əlyazma nüsxələrini mütaliə edərək elmi-tədqiqat işləri aparmışdır. O, XX əsrdə İranın böyük ədib və alimlərindən olan Seyid Əli əl-Udəbadan fars və ərəb dillərini öyrənmişdir. O, sonralar Hacı Axund Ağa Mirzə Mehdi Ədib Dadsetanın təsis etdiyi dövlət mədrəsəsində təhsilini davam etdirmişdir.

1941-ci ildən etibarən ticarətlə məşğul olmaqla yanaşı, tarix və ədəbiyyat kitablarını mütaliə etməklə elmi tədqiqat işləri aparmış, böyük ədiblərin, tarixi şəxsiyyətlərin əsərlərini oxumuşdur. Onun əldə etdiyi kitablar Cənubi Azərbaycanın XX əsrdəki keşməkeşli tarixinin öyrənilməsi üçün çox zəngin materialdır. H. Naxçıvani yaşadığı dövrdə baş verən hadisələrə biganə qalmamış, tədqiqat işləri aparmış, müxtəlif dövrlərdə yaşamış padşahların, əmrlərin, tarixi şəxsiyyətlərin, din xadimlərinin, şairlərin hakimiyyət illəri, həyat-yaradıcılığı, həmçinin mühüm tarixi hadisələr haqqında doğru-düzgün məlumatlar toplamış və yazdığı məqalələri toplu şəkildə «Məvad ət-təvarix» ünvanlı kitabda nəşr etdirmişdir. O, Sasanilər dövrünün (226-651) ən mühüm tarixi kitablarından olan «Tousəfi Ənuşirəvan» kitabını əldə etməklə həmin kitabın müəyyən hissələrini böyük şair Əbülqasım Firdovsinin «Şahnamə» əsərində nəzmə çəkdiyi hadisələrdən nümunələr gətirməklə çox dəqiq tədqiqat işi yazmışdır. Bu əsər İranın tanınmış ədibi Müctəbə Minainin müqəddiməsi ilə 1343-cü ildə (1964-cü ildə) nəşr edilmişdir.

H. Naxçıvani 1948-ci ildə Təbrizin Ədəbiyyat Universitetinə dəvət olunmuş, Universitetin elmi Şurasına üzv seçilmiş, mütəmadi olaraq ədəbiyyat haqqında məqalələr yazmış, onları Ədəbiyyat İnstitutunun elmi məcmuələrində nəşr etdirmişdir. Onun yazdığı məqalələrin elmi dəyəri və əhəmiyyəti nəzərə alınaraq toplu şəkildə 1342-ci ildə (1963-cü il) Təbrizdə «Cəhel məqaleyə Nəxçıvani» ("Naxçıvaninin qırx məqaləsi") adı ilə nəşr olunmuşdur. Hüseyn Naxçıvaninin xalqı qarşısında ən böyük xidməti isə böyük qardaşı Hacı Məhəmməd Naxçıvaninin ardınca gedərək ömrü boyu şəxsi vəsaiti hesabına əldə etdiyi 3500 nüsxə nadir kitabları və əlyazmalarını, həmçinin kolleksiyalarını əvəzsiz olaraq Təbriz Milli Kitabxanasına hədiyyə etməsidir.

Bu sətirlərin müəllifləri keçən əsrin sonlarına yaxın xidməti vəzifələrlə əlaqədar İranda çalışdıqları zaman bu kitabxana ilə yaxından tanış olmaq imkanı əldə etmişlər. Tərəfimizdən Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Əlyazmalar İnstitutuna bu kitabxanada Azərbaycan tarixi və ədəbiyyatı ilə əlaqədar çox zəngin və qiymətli materialların olduğu barədə məlumatlar verilmişdi. Burada hifz edilən Mirzə Müslüm Qüdsi İrəvaninin "Divan" ı barəsində tanınmış Azərbaycan tarixçisi Səməd Sərdariniyadan aldığımız bilgi əsasında ölkəmizin tanınmış şərqşünas alimi Möhsün Nağısoyluya (indi Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun direktoru, akademik) məlumat verilmişdi. Təqdirəlayiqdir ki, bir müddətdən sonra zəhmətkeş tədqiqatçı alimimiz Şəmsi Pənahlı professor Möhsün Nağısoylunun elmi rəhbərliyi ilə Qüdsi İrəvaninin Divanı haqqında maraqlı dissertasiya işi hazırlayıb müdafiə etdi və bu sətirlərin müəllifinə də həmin dissertasiya müdafiəsində çıxış etmək nəsim oldu. Beləliklə, M.Naxçıvaninin zəngin xəzinəsindən faydalanmaqla daha bir Azərbaycan şairinin irsi xalqımıza təqdim edilmiş oldu. Yeri gəlmişkən, akademik M.Nağısoylu M.Naxçıvanini görkəmli kitabşünas alim kimi yüksək qiymətləndirərək onun Qətran Təbrizinin və Heyran xanım Dünbilinin divanlarının elmi nəşrlərini həyata keçirdiyini xüsusi vurğulamış, Azərbaycan ədəbiyyatının, elm, təhsil və mədəniyyətinin bu görkəmli nümayəndəsinin elmi fəaliyyətinin elm tariximizdə çox əhəmiyyətli yer tutduğunu qeyd etmişdir [11].

Hal-hazırda Hacı Məhəmməd Naxçıvani və Hacı Hüseyn Naxçıvani qardaşlarının 8500-dən artıq nadir kitab və əlyazmaları Məhəmməd Naxçıvaninin adını daşıyan Təbriz Milli Kitabxanasında saxlanılır, kitabxananın girişində onların büstləri qoyulmuş, adları yazılmışdır. M.Tərbiyətin və Naxçıvani qardaşlarının bu qiymətli irsi bir əsrə yaxındır ki, oxuculara, xüsusən də müxtəlif elm sahələrinin tədqiqatçılarına xidmət edir. Şübhəsiz, onların bu elmi mirası Azərbaycanın tarixinin, dil və ədəbiyyatının, mədəniyyətinin hələ öyrənilməmiş səhifələrinə bundan sonra da işıq tutacaq və Azərbaycan maarifçi-ziyalılarının yeni nəsli də bu zəngin xəzinədən həmişə bəhrələnməkdədir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Hacı İsmayıl Əmirxizi. Nəşriyyə-ye məxsus kitabxanə-ye melli-ye Təbriz be yad-e mərhum Hacı Məhəmməd Nəxcəvani, 1341(1962).
2. Sərdariniya S. Məşahir-e Azərbaycan, cəld-e dovvom, çap-e əvvəl, Təbriz, nəşr-e Şayəste, 1379(2000).
3. Məmmədli Q. Ömür dəftərindən səhifələr. Nəşrə hazırlayan, ön sözün və qeydlərin müəllifi Solmaz Rüstəmovə-Tohidi, Bakı: Təhsil, 2016.
4. Zendeginame və xədemat-e elmi və fərhəngi-ye mərhum Hacı Məhəmməd Nəxcəvani. Məcmuə-ye məğalat. Virastar: Əhməd Qənbəri, Tehran, 1386 (2007).
5. Sərdariniya S. Məşahir-e Azərbaycan, cəld-e əvvəl, Təbriz: Entəşarat-e Daniyal, 1377 (1998).
6. Fehrest-e kitabxanə-ye Melli –ye Təbriz, kotob-e xətti-ye ehdayi-ye mərhum Hacı Məhəmməd Nəxcəvani. Cəld-e əvvəl, neqarəş: Mir Vədud Seyyid Yunesi, Təbriz, 1348 (1969).
7. “Azərbaycan” qəzeti, Təbriz, 30.10.1945, sayı 41.
8. Tərbiyə M. Recal-e Azərbaycan- ədəb, fərhəng və honər. Təbriz, nəşr-e Əbu, ilsiz, s.dəh (on).
9. Salamullah Cavid. Quşə-ye əz xaterat, Tehran, 1353 (1974).
10. Tərbiyə M. Daneşməndan-e Azərbaycan. Be kuşəş-e Qulamrza Təbatəbai Məced, Tehran, Vəzarət-e Fərhəng və erşad-e Eslami, sazeman-e çap və entəşarat, 1378 (1999).
11. AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu. Elmi əsərlər, 2015-ci il, sayı-2.

Göndərilib: 26.09.21 Qəbul edilib: 28.11.21

UOT 101.1

НОВЫЙ ШЕЛКОВЫЙ ПУТЬ В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ГЛОБАЛЬНОГО МИРОПОРЯДКА

Абульгасан Аббасов

Доктор философских наук, профессор,
главный научный сотрудник
Института Философии и Социологии НАНА
abulhasan.abbasov@mail.ru
DOI:10.30546/ifs.2021.2(37)29

Резюме. Необходимость в новом переформатировании мира очевидна. Она, разумеется, обуславливает наличие определенного глобального мегатренда. Господствующий по сей день «геополитический реализм», не может быть приемлемой основой для мегатренда, отвечающей интересам всех людей, народов и стран, ибо по своей сути изначально противоречит принципам справедливости и рациональности. Доктрина геополитического реализма есть, в сущности, разновидность радикального, извращенного социал-дарвинизма. Достойной альтернативой может быть китайский мегатренд, базирующийся на очевидно прогрессивной философии. Проект «Один пояс – один путь» как в реализации этого мегатренда, так и в формировании нового миропорядка, по-моему, сможет сыграть весьма позитивную и продуктивную роль.

Ключевые слова: переформатирование мира, миропорядок, геополитический реализм, олигархический капитализм, Новый Шёлковый Путь, мегатренд, проект «Один пояс – один путь».

YENİ İPƏK YOLU QLOBAL DÜNYA NİZAMININ FORMALAŞMASI KONTEKSTİNDƏ

Əbüllhəsən Abbasov

Xülasə. Dünyanın yenidən formatlaşdırılması zərurəti göz qabağındadır. Bu, aydındır ki, müəyyən qlobal meqatrendin olmasını şərtləndirir. İndiyə qədər hökmranlıq edən “geopolitik realizm” bütün insanların, xalqların və ölkələrin maraqlarına cavab verən meqatrend üçün məqbul sayılacaq əsas ola bilməz. Belə ki, geopolitik realizm, bir doktrina olaraq, mahiyyətə, ədalət və rəşadət prinsiplərinə ziddir. Bu doktrina, əslində, ifrat sosial-darvinizmin bir növüdür. Layiqli alternativ qismində diqqət çəkən meqatrend – açıq-aşkar mütərəqqi fəlsəfəyə söykənən Çin meqatrendidir. Yeni İpək Yolu təşəbbüsünü dəstəkləyən “Bir kəmə – bir yol” layihəsi isə həm bu meqatrendin gerçəkləşməsində, həm də yeni dünya nizamının formalaşmasında əhəmiyyətli rol oynaya bilər.

Açar sözlər: dünyanın yenidən formatlaşdırılması, dünya nizamı, geosiyasi realizm, oliqarxiy kapitalizm, Yeni İpək Yolu, meqatrend, “Bir kəmə – bir yol” layihəsi.

A NEW SILK ROAD IN THE LIGHT OF FORMING THE GLOBAL WORLD ORDER

Abulhasan Abbasov

Abstract. The necessity of reforming anew the world is obvious. Of course, this conditions an existence of a certain global megatrend. “Geopolitical realism”, ruling up to present, can not be admissible ground for megatrend, answering interests of all men, peoples and countries, for in its essence, initially opposes the principles of justice and rationality. The doctrine of geopolitical realism is in essence, variety of radical, distorted social Darwinism. The worthy alternative might be Chinese megatrend based on obviously progressive philosophy. The project “The belt-the road” will be, to my opinion, able to play highly positive and productive role both in bringing to life this megatrend and the formation of a new world order.

Keywords: reforming the world, world order, geopolitical realism, oligarchic capitalism, the New Silk Road, megatrend, the project “The belt and the road”.

Введение

Современный мир нуждается в коренной реконструкции, в новом форматировании. Это единственный путь выхода из всеобщего кризиса и нарастающего хаоса, чреватое гибелью человеческой цивилизации. Но, встает вопрос: на базе какой парадигмы, каких идейно-теоретических, духовных и материально-практических оснований осуществить это необходимое форматирование и обеспечить качественно новое (приемлемое с позиции справедливости и гуманности, всеобщего прогресса и благоденствия) состояние глобального миропорядка?

Руководствуясь, как и прежде, идеологией «геополитического реализма» невозможно успешное решение этой судьбоносной глобальной задачи, ибо порождаемая ею интеллектуально-мыслительная и практическо-деятельная установка изначально отменяет принципы всеобщего мира и согласия, равноправия и справедливости, синергетического общежития и рациональности. Доминирующий по сей день в международных и межгосударственных отношениях «геополитический реализм» с присущими ему элементами эгоистичности, оправдания субъективной воли и права избранных, есть, в сущности, разновидность социал-дарвинизма и диктует примат сильнейшего.

«Геополитический реализм» – это парадигма обеспечения выживаемости и процветания для меньшинства, изначально привилегированных семейств, народов и государств. В этом смысле он олицетворяет собой парадигму не взаимосогласия, солидарности и единения, а эпистемологическую базу для разобщения, раздробления и дискриминации, беспощадного противостояния и ещё большего хаоса. Продолжение концепции геополитического реализма и её экстраполяция в будущее – это путь саморазрушения и гибели человечества.

Необходима иная, качественно другая альтернатива – такая дееспособная парадигма, которая своим эпистемологическим и праксиологическим набором качеств обеспечивала бы равноправное соучастие и сотрудничество для всех людей, народов и государств в общем деле созидания, строительства нового мира, служила бы высшей идее единого человечества. Сопутствовала бы развитию культуры мира, толерантных качеств и синергетических начал общежития.

В качестве такой приемлемой альтернативой, на мой взгляд, является китайский общественный мегатренд и базирующаяся на нем геостратегическая парадигма переустройства глобального миропорядка. Думается, что китайскую концепцию «Один пояс – один путь» можно рассматривать именно как важнейшую составляющую такой парадигмы, отвечающей требованиям исторического времени и перспективам человечества. Она открывает возможности для всех и каждого, изначально преследует цели, достойные человека и человечества.

Основной текст

Проект Нового Шелкового Пути, впервые озвученный руководителем Китая 7-го сентября 2013-го года во время выступления в университете Казахстана, преследует реализацию высшей идеи единения человечества, всеобщего благополучия и прогресса, когда народы смогут мирно и счастливо сосуществовать, развиваясь в условиях взаимовыгодного сотрудничества. Предложенная президентом Китая Си Цзиньпином инициатива «Один пояс – один путь» является, по сути, приоритетом внешней политики Пекина. Эта инициатива преследует цель расширить сеть связей Китая за счет инвестиций в порты, железные дороги, электростанции и другую инфраструктуру во многих странах мира.

Проект «Один пояс – один путь» является, на мой взгляд, совершенно новой моделью международных отношений, призванной сменить старую систему геополитических и торгово-экономических противостояний, порождающих острые конфликты, войны, истребление безвинных людей, народов. Исходя из философско-этических, духовно-нравственных императивов данного проекта, а также бесспорных преимуществ его научно-технического и технологического, материально-финансового обеспечения, можно уже сегодня с уверенностью говорить о плодотворности и значимости ожидаемых результатов.

Примечательно, что вера в неограниченные возможности человеческого разума, в креативность интеллекта и его самоотверженность (как основы рационального переустройства настоящего и построения будущего!) составляет стержневую идею китайского проекта. Поэтому проект по всем своим измерениям являет собой качественно приоритетную инновацию. Причём, здесь инновация – всеобщее (глобальное) общественное достояние. В качестве существенного идейно-теоретического позитива можно выделить и то, что философский дух китайской парадигмы не замкнут в самом себе, а открыт для иных (некитайских) культурно-философских традиций, в том числе для европейской гуманистической традиции. Вдумчивый анализ философского, идейно-политического содержания китайской концепции показывает, что здесь много элементов, созвучных воззрениям таких мыслителей как: Платон, Н. Кузанский, Г. Лейбниц, И. Кант, Ф. Шиллер, И. Фихте, В. Вернадский, В. Франкл.

Видимо, не случайно, что с середины 90-х годов прошлого столетия именно Международный Шиллеровский Институт, созданный в 1984-м году, начал активно развивать и продвигать идею «Нового шелкового пути», тесно взаимодействуя с китайскими политическими и экономическими кругами. Уже тогда в работах таких известных учёных, как Линдон Ларуш и Хелга Цепп-Ларуш отводилась ведущая роль продуктивной физической экономике – экономике, основанной на материальном производстве и составляющей ядро предполагаемого будущего проекта. Сам проект, говоря словами самих авторов, «был задуман как альтернатива несущей войны и разрушения спекулятивной финансовой империи Сити и Уолл-стрит» (1).

Согласно Линдон Ларуш, партнерство между ведущими странами мира – это не просто особое соглашение, а необходимое взаимодействие и взаимоподдержка такого экономического сотрудничества, в котором нуждается любая страна, чтобы она смогла противостоять натиску урагана, несущего в себе глобальное крушение мировой валютно-финансовой системы. Справедливое и плодотворное международное сотрудничество, как ведущий принцип, был заложен в основание созданного Ларушем нового научного направления, названного им «физическая экономика». Этот принцип, естественно, определял лейтмотив конференций, организованных Институтом Шиллера, на которых обсуждалась роль Китая и его инициативы «Один пояс – один путь» в рамках прогрессивного развития мира и создания взаимовыгодного сотрудничества (2).

Неолиберальная глобалистская парадигма, претворяемая в жизнь спекулятивно-финансовой империей в последние десятилетия, показала полную свою несостоятельность.

Она не решила ни одну злободневную задачу, стоящую перед человечеством, не сыграла сколь-нибудь позитивной роли в укреплении всеобщего мира, согласия и порядка, в развитии суверенных прав индивида, народов, наций и государств. Наоборот, еще больше усугубила общее состояние человечества и показала полную свою несостоятельность и неприемлемость.

Глобализм, в лице его рьяных адептов и приверженцев, гиперболизирующий место и роль индивидуального, единичного и частного вопреки единому, целому, утвердил, в сущности, диктатуру мирового финансово-спекулятивного олигархата – безгранично полномочного и полноправного меньшинства, преследующего тотальное порабощение и эксплуатацию людей, стран и народов. Для этой диктатуры приемлем весь набор античеловеческих средств и методов, начиная от поддержки радикального национализма и сепаратизма, разжигания этнических и религиозных конфликтов до формирования марионеточных правительств, мощной сети агентов влияния, интеллектуального обескровливания и духовного разложения.

Естественно, что все эти методы и средства служат одной главной цели – безмерному накоплению мировых богатств в руках узкого круга лиц и семейств глобального капиталистического олигархата, а следовательно, беспощадной эксплуатации стран и народов, их природных и человеческих ресурсов. Собственно, иначе и быть не может, ибо неолиберальная глобализация, предложенная преторами глобального финансово-спекулятивного капитализма в качестве мегатренда для всего человечества, изначально тесно сопряжена с доктриной так называемого «геополитического реализма» и руководствуется отнюдь не идеями всеобщего благоденствия и процветания, равноправного сотрудничества и гуманизма. Мотивы наживы, прибыли, порабощения и эксплуатации с самого начала являлись неотъемлемыми составляющими, детерминантами этого античеловеческого мегатренда под названием «глобализация».

Этот мегатренд в кратчайший срок (за какие-то два-три десятилетия!) фактически сумел нанести непоправимый урон и самому западному миру, доселе привлекательной и во многом даже образцовой культуре Европы и США. Чем больше глобализация набирала обороты, тем больше Запад утрачивал былую славу в качестве достойного примера общежития, почитания и подражания. Неолиберальная глобализация, внесла существенную лепту в подрыв доверия к Западу, а также тем общечеловеческим ценностям, которые, прежде всего, так или иначе связывались с ним (имею в виду отношение к таким общечеловеческим ценностям как демократия, правовое государство, открытое гражданское общество, права человека и гражданина).

Неолиберальная глобализация, ради собственного торжества, подмяла под себя все эти ценности, перечеркнула образцовые наработки человечества в течении многих столетий. Рыночный фундаментализм и геополитический реализм, как основные доктрины глобализации, сняв моральные обязательства и ответственность за экономические и политические действия, ввергли человечество в состояние еще большей деморализации и деструкции, придали невиданный импульс росту турбулентности в мире (3, с.14-71).

Плачевные последствия глобализации еще больше обостряют необходимость поиска и реализации иной альтернативы, качественно другой всеобщей парадигмы действия, свободной как от евроцентризма, так и от американоцентризма. Важно, чтобы эта парадигма действия отнюдь не базировалась на доктринах геополитического реализма и рыночного фундаментализма. Это положение, заодно, предполагает ослабление и последующее снятие диктата таких международных финансовых институтов как Международный Валютный Фонд, Всемирный Банк, явно ущемляющих экономический и политический суверенитет государств, их право строить собственную политико-экономическую жизнь исходя из национальных интересов.

Деятельность, например, МВФ организована и проводится таким образом, что Центральный Банк даже такой огромной страны, как Российская Федерация, фактически функционирует вне контроля российского государства и руководствуется указаниями извне,

то есть, того же самого МВФ. Замечу, что известный российский экономист, советник президента В.В. Путина по экономическим вопросам, академик Сергей Глазьев неоднократно резко критиковал такое положение дел. Но, к сожалению, в результате его критики ничего не изменилось и ЦБ России продолжает функционировать по предписанной ему схеме. Дело в том, что такое поведение ЦБ определен тем его статусом, который зафиксирован самой нынешней Конституцией России, принятой в 1993-м году. И все это не случайно: многим давно известно, что в составлении и принятии такой конституции немаловажную роль сыграли западные специалисты, в частности из США.

В своих предыдущих работах, учитывая исключительную важность проблематики для жизнедеятельности постсоветских (и не только!) республик, я уже касался вопросов, связанных с неоднозначной деятельностью МВФ и Центральных Банков. Более подробно эти проблемы освещены в моей монографии «Новый мировой порядок: политика и управление» (4), изданной в 2019-м году (интересующийся читатель может обратиться к этой работе. Здесь же, я хочу подчеркнуть исключительную значимость суверенной деятельности экономических и финансовых структур государства, в случае участия в международных проектах и в различного рода мегатрендах). Изначальная неосмотрительность в этих вопросах – то есть, в проблемах обеспечения и укрепления государственного суверенитета может привести к самым неожиданным негативным последствиям. Они важны и с точки зрения участия в Новом Шелковом Пути. Отсутствие каких-либо рисков, вызовов никто нам не может гарантировать. Защита от рисков, опасностей – это, прежде всего, наша собственная задача, требующая высокой квалифицированности и ответственности, как в вопросах теории, так и практического действия.

Понятно, что главным и ведущим государством в Новом Шелковом Пути является Китайская Народная Республика. Это государство – претор, определяющее лицо данного проекта. В таком случае, естественно, что особенности собственного общественного мегатренда КНР во многом будут сказываться на результатах реализации проекта, да и не только на результатах. Особенности китайского мегатренда будут влиять, прямо или косвенно, на сам процесс реализации проекта, на ход локальных, региональных и глобальных преобразований (как на экономическую, социальную, духовную, идейно-политическую жизнедеятельность примкнувших государств, так и на их геополитическую и геостратегическую ориентацию, на их самоопределяемость в контексте глобального миропорядка).

Откровенно говоря, в таком масштабном и действенном влиянии я не вижу сколь-нибудь серьезной угрозы ни для самих стран-участников, ни для будущей судьбы человечества в целом. Более того, будучи убежденным сторонником китайского общественного мегатренда, начиная еще с конца 80-х годов прошлого столетия, я упорно и последовательно подчеркивал в своих работах значимость китайского опыта реформ как для отдельных стран, так и для глобального миропорядка, общей судьбы человечества (5, 6). По крайней мере, общественный мегатренд КНР может служить полезным и достойным примером для конструктивно-творческого переустройства государственной и общественной жизни, оптимизации системы управления во многих странах евразийского пространства.

За последние четыре десятилетия китайский мегатренд, собственно, полностью доказал свою состоятельность и продуктивность. И причина в том, что этот мегатренд (как в теории, так и на практике) больше согласуется с требованиями разума, рациональности, справедливости и ответственности. Он изначально был разработан как действенная парадигма, предназначенная служить интересам всех и каждого (в строгих рамках господства права и верховенства закона!). В качестве новейшей парадигмы переустройства общественной и государственной жизни, обеспечения полнокровного управления и функционирования страной китайский мегатренд отменяет монопольное право узкого меньшинства, всевластия так называемой касты избранных. Заодно, устанавливает твердые запреты и надёжные ограничители на пути разгула диктатуры капитала. Той диктатуры, которая в последние

десятилетия установилась в ряде постсоветских республик под трезвон обманчивых разглагольствований о демократии, либеральных ценностях и правах человека.

Сегодня можем сказать: за последние десятилетия, благодаря такой «заботы» в отношении демократии и прав человека, диктатура капитала превратила жизнь подавляющего большинства населения, как многих постсоветских стран, так и всего мира, в сущий ад. Что, в свою очередь, не может не быть дополнительным бурным источником роста социально-экономических, политических, этнонациональных, религиозных противостояний и конфликтов. Диктатура капитала, давшая предпочтение олигархическому варианту развития под лживой маской расширения и углубления демократии, защиты прав человека, фактически, сузила и обескровила до невозможности суверенитет личности, права людей и народов. Тем самым она нанесла смертельный удар по реальному суверенитету в целом, ибо личностный и народный суверенитет есть неотъемлемое составляющее как государственного, так и национального суверенитета. Без полнокровного обеспечения прав людей и народов государственный суверенитет не может быть незыблемым, устойчивым и живучим.

Эту неопровержимую истину прекрасно понимали и неуклонно следовали ей в своей теоретической, идейно-политической и государственной деятельности, отцы-основатели США: Джон Адамс, Бенджамин Франклин, Александр Гамильтон, Джон Джей, Томас Джефферсон, Джеймс Мэдисон и Джордж Вашингтон. Мне представляется, что именно в этом заключалась одна из причин силы и могущества США. Достойная и сильная государственность в их понимании и реализации, есть, помимо всего прочего, продукт свободной, самоценной, инициативной личности, уважающей права и свободы других, способной жить в условиях господства закона и быть творческим, созидательным участником общественной жизни. Общая, единая мощь государства и нации, имеется в силе индивидов, народа в целом, в рациональном обеспечении и развитии их суверенитетов, в позитивной организации и продуктивном синергизме деятельности всех участников общественной жизни.

Откровенно говоря, в этом, то есть, в рациональном обеспечении личностного суверенитета я усматриваю главное достоинство либеральной мысли, в ее нацеленности на развитие созидания и творчества путем действенной защиты гражданских свобод. И это достоинство отнюдь не сопряжено с какой-либо диктатурой и не есть её продукт, включая диктатуру капитала, транснациональных корпораций и международных финансовых структур. Любая форма диктата не совместима с рациональностью и непременно приводит к плачевным результатам, ибо выхолащивает, омертвляет общество, его экономические, политические и социальные институты. Кризис современного глобального капитализма отчасти (причем, в немалой степени!) связан именно с этим. Вернее, с полнейшим погружением в стихию нерациональности, алогичности и несправедливости. Естественно, что в такой своей погруженности в нерациональность глобальный капитализм, не правомочен и не может определять вектор развития человечества, его будущую судьбу.

То единственное, что фактически предлагает, иницирует и поддерживает современный глобальный капитализм в течении последних десятилетий – это олигархические варианты развития для стран, оказавшихся после распада СССР, а также социалистического лагеря на распутье и не определившихся в выработке собственных трендов развития. В ряду стран, которым был навязан олигархический вариант функционирования, Россия занимает, естественно, особое место, как базовая и несущая составляющая бывшего Советского Союза. Она играет роль влиятельного ядра в системе постсоветских республик, особенно – стран СНГ. Иной раз складывается впечатление, что олигархические варианты развития этих стран СНГ есть производная от российского тренда, в становлении и укреплении которого непосредственную роль сыграл тот же Запад во главе с США – в качестве основного претора глобального неолиберального капитализма. Словно России был дан карт-бланш для трансфера и закрепления олигархического мегатренда в соседних с ней странах – в постсоветских республиках. Многие из этих постсоветских республик и сегодня тесно связаны с Россией

общностью олигархического пути функционирования, вдобавок, самым настоящим образом контролируются ею, вплоть до подбора ключевых кадров в структурах власти подконтрольных стран.

Мне представляется, что именно этот уже сложившийся олигархический мегатренд будет существенным препятствием в процессе реализации Нового Шелкового Пути. Этот прозападный мегатренд, согласимся, пока что отвечающий меркантильным интересам глобального капитализма, неумным аппетитам его транснациональных корпораций и банков, никак не сможет состыковаться с китайским мегатрендом, разработанным и функционирующим на основе совершенно иной экономико-политической и управленческой философии, качественно отличных идей и ценностных принципов. Маловероятно, что прозападный капиталистический мегатренд когда-то будет действовать в унисон китайскому мегатренду. Следовательно, обострение противостояний и рост геополитических противоречий неизбежны.

Подробно особенности китайского мегатренда освещены мною в ряде предыдущих работ, в частности, в монографии «Философия сложности» (6). Там же я касался олигархического варианта развития в качестве неприемлемого выбора. Например, касаясь политики президента В.В. Путина, подчеркивал: «Об успешном экономическом и социальном развитии общества в случае олигархического варианта не приходится. Экономика сохранит свой хищнический характер, природные богатства полноводной рекой польются за рубеж, а социальный разрыв между верхами и низами общества превратится в непроходимую пропасть. В этом случае естественно ожидание дальнейшего роста девиантности, распространения и превращения в социальную норму самых различных форм внеправового и аморального поведения индивидов, организаций и групп. В пределе же это грозит превращением в полукриминальное государство» (6, с. 199).

Олигархическому варианту «развития» органично присущи следующие тенденции: сознательное разрушение институциональной, материально-финансовой, кадровой базы развития науки, образования и культуры; углубляющаяся сегрегация разных слоев общества, т.е. возрождение и укрепление сословности; резкое снижение общественной морали и нравственности, в результате чего «личная выгода все чаще ставится выше доводов совести, неуклонно падает авторитет закона и права, вульгаризуется повседневная массовая культура» (7); агрессивно-циничное распространение массовой поп-культуры и шоуменизма, оболванивающих людей и тормозящих их трансформацию из бесправных подданных в активных и деятельных граждан; умертвление потенциальных способностей и желаний членов общества «переступать границы», дать реакцию на недостатки, а следовательно, созидать во имя общественного блага – в конечном счете, утрата и полная потеря конструктивно-деятельного потенциала общества.

Излишне, думается, добавлять к этим «достоинствам» такие атрибутивные свойства олигархического мегатренда, как широкомасштабная коррупция и взяточничество, подкуп и шантаж, дискриминация и преследования по политическим мотивам, репрессии и произвол чиновников, загадочные (нераскрываемые) убийства и покушения. Разумеется, в таких условиях ни о каком развитии человеческого потенциала говорить не приходится. А следовательно, не может идти речь о достойном выживании общества и укреплении им своей жизнеспособности. Тем более в условиях, когда на «повестке дня» остро стоит вопрос о глобальном миропорядке.

Как легко видеть, олигархический мегатренд по совокупности своих сущностных элементов диаметрально противостоит китайскому мегатренду. Они принципиально чужды друг другу как по своему философскому ядру, так и в плане своих основных идей и специфических особенностей. Дело в том, что философское ядро олигархического тренда есть чистейшая разновидность извращенного фундаментализма, когда самым грубым образом изначально искажается диалектика взаимосвязи единичного, частного (особенного) и общего.

В олигархическом варианте примат особой субъективности, единичного и частного абсолютизируется в ущерб общему, целому, то есть, изначально закладывается основа для жесткого доминирования и диктата.

Понятно, что продвижение этого мегатренда подразумевает все большее и циничное усиление диктатуры капитала, что и происходит в реальности. Разумеется, любая форма и разновидность диктатуры, будь она буржуазная, пролетарская, фашистская или еще какая, неуютно чувствует себя с настоящей демократией и свободой слова. И тем больше, чем больше происходит отход от подлинных общечеловеческих ценностей, спекуляция и манипулирование демократической фразеологией в угоду меркантильным интересам. Справедливости ради замечу, что эти симптомы глобального капитализма, навязывающего миру олигархический дрейф, отмечались не только противниками капитализма, но и отдельными его известными представителями, в частности, Джорджем Соросом (8).

Одним из стержневых носителей китайского мегатренда является принцип: не социализм должен быть на службе капитализма, а капитализм со своими бесспорными элементами развития должен служить прогрессу социализма; в любом случае, лучшее общественное устройство то, которое обеспечивает и развивает социальную справедливость, равноправное участие всех социальных групп и категорий в общественной жизни, в управлении государством. Говоря конкретно, в КНР изначально был отвергнут и пресечен так называемый олигархический вариант развития, что, безусловно, не могло не привести свои плоды.

Всесторонний экономический рост, бурный научно-технический прогресс, достижения в сфере современных технологий, существенное повышение уровня благосостояния народа, фактическое превращение КНР в супердержаву и влиятельного актора мировой политики – явное доказательство преимуществ и оптимальности китайского мегатренда. Понятно, что такое последовательное и устойчивое продвижение Китая на определяющие позиции в мировой политике не может не беспокоить США и его ближайшего геостратегического союзника Англию. Нынешний торгово-экономический конфликт и геополитическое противостояние между США и Китаем во многом связан с этим беспокойством. США делают и будут делать все возможное, чтобы и в будущем сохранить свое лидерство. Замечу, что есть специалисты-эксперты, которые высказывают явное сомнение в успехах США и предрекают бесспорное завоевание Китаем статуса мирового лидера уже в ближайшие полтора десятилетия.

Разумеется, что такая динамика развития, обостряющая геостратегическое противостояние между США (вместе с традиционными союзниками) и Китаем усиливает эскалацию напряженности в мире и становится препятствием на пути разработки качественно нового кодекса поведения, оптимизации глобальной политической и экономической архитектуры. Более того, логично предположить, что Соединенные Штаты будут делать все возможное против реализации Нового Шелкового Пути, вплоть до открытого давления на правительства государств-участников проекта. Собственно, мы это наблюдаем уже сегодня. Естественно, что такое поведение США создает для этих стран-участников весьма серьезные угрозы и риски. И здесь, зачастую, США использует в своих целях различного рода международные общественные, политические, торгово-экономические, медийно-информационные структуры и финансовые организации. В том числе – Международный Валютный Фонд и Всемирную Торговую Организацию.

Заключение

В контексте этих суждений, то есть, очевидного факта геополитического противостояния США и Китая логично предположить следующее: США вместе со своими стратегическими союзниками будет делать все возможное, дабы расширить и укрепить ареал функционирования олигархического капитализма. Особенно – в странах-участниках проекта Новый Шелковый Путь, ибо геостратегический мегатренд Запада, как я аргументировал выше, входит

в явный диссонанс с китайским мегатрендом, должным выступить (и выступающим!) определяющей и направляющей силой проекта НШП. На сегодня Новый Шёлковый Путь – это, фактически, продуктивное ядро и несущий стержень для реализации китайского мегатренда.

Грабительский характер олигархического капитализма по своей природе противоречит и противостоит китайскому мегатренду переустройства мира и составляющих его обществ. Современному финансово-спекулятивному капитализму, несмотря на все потуги, трудно, да и невозможно быть генератором прогресса и процветания для всего человечества, источником справедливости и равноправия. Он, по существу, основной генератор и трансформатор сегодняшних противоречий и острых конфликтов, турбулентности и духовной деградации. Соединенные Штаты и его союзники до конца будут пользоваться этими противоречиями и конфликтами (в основном созданными ими же самими!) в собственных интересах. Что будет в будущем, покажет время. Но, все-таки, надеюсь, что победит разум и справедливость, общечеловеческая вера в надёжное, прогрессивное будущее. – за счет той рациональности и конструктивности, которую продуцирует китайский опыт реформ и китайский мегатренд в целом.

Считаю целесообразным завершить свою статью суждениями выдающегося философа Карла Поппера по поводу рационализма. Итак, он писал: *«Вера в разум есть не только вера в наш разум, но также – и даже более того – вера в разум других. Поэтому рационалист, даже если он уверен в своем интеллектуальном превосходстве над другими, будет отвергать все призывы к авторитаризму, поскольку он сознает, что если его интеллект и превосходит другие интеллекты (о чем трудно судить), то лишь настолько, насколько он способен учиться под воздействием критики, учиться на своих собственных ошибках и ошибках других людей. Учиться же в этом смысле можно лишь тогда, когда принимаешь всерьез других людей и их аргументы. Рационализм, следовательно, связан с представлением о том, что другой человек имеет право быть услышанным и отстаивать свои доводы. Он, таким образом, предполагает признание права на терпимость, по крайней мере, среди тех, кто сам не является нетерпимым... Мы должны не просто выслушать аргументы, мы обязаны нести ответственность, отвечать за то, как наши действия влияют на других людей. В конечном счете, рационализм обуславливает признание необходимости социальных институтов, защищающих свободу критики, свободу мысли и, следовательно, свободу человека» (9).*

Использованная литература

1. <https://rossaprimavera.ru/news/cbc4faa1>
2. <https://findchina.info/chinas-belt-and-road-initiative-has-found-a-new-friend-in-the-schiller-institute>
3. Abbasov Ə.F. Geosiyasi və sosial fəlsəfə: ədalətli nizam və tərəqqi naminə. Bakı: “Zərdabi LTD” MMC, 2017, s. 14-71.
4. Abbasov Ə.F. Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə. Bakı: “Zərdabi Nəşr”. 2019
5. Аббасов А.Ф. Сложность. Время. Синергетика: общетеоретический анализ проблем сложности и развития сложных систем. Баку: «ЭЛМ». 1991
6. Аббасов А.Ф. Философия сложности. Баку: «MBN». 2007
7. Заславская Т.И. Человеческий потенциал в современном трансформационном процессе // «Общественные науки и современность». 2005, № 4, с. 20
8. Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. Пер. с англ. – М.: Некоммерческий фонд «ПКО и НИТ». 2001
9. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II, М., 1992, с. 275-276

Göndərilib: 13.01.21 Qəbul edilib: 07.10.21

UDC 1(09)

SAMIHA AYVERDI'S UNDERSTANDING OF FUTUWWA

Dr.Prof.Cemalnur SARGUT (Turkey)

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37)38

Abstract. The word futuwwa has been defined comprehensively in Sufi circles. According to Jafar as-Sadiq, futuwwa means preferably offering whatever comes to you to the benefit of others and thanking Allah for whatever is not coming to you. Abu Bakr al-Warraq states that futuwwa means one having no enemies; that is, being on good terms with everyone and not discriminating between believers and unbelievers when they both eat at one's table together. Another meaning accorded by Sufis to the word futuwwa is the relationship between themselves and their egos. According to Qushayri, the fata is the brave one who can resist the exaggerated wishes of her/his ego. According to Ibn Arabi, futuwwa does not denote a specific group or a viewpoint in Sufism and religion. Futuwwa is the station of power and might.

Keywords: Sufism, tawhid, futuwwa, murshid, Samiha Ayverdi

“FUTUVVA” MƏFHUMU SAMİHA AYVERDİNİN ANLAMINDA

Prof.Cemalnur Sarqut

Xulasə. “Futuvva”nın mənası sufi dairələrində kifayət qədər çoxtərəfli və geniş anlamda təyin edilmişdir.

Cəfər əl-Sadiqə görə, “futuvva” sizə gələn nəyinsə başqasının xeyrinə könüllü olaraq verilməsi, ötürülməsi və buna görə Allaha Onun verdiyi nemətə görə şükranlıq edilməsidir. Əbu Bəkr əl-Varrağ təsdiq edirdi ki, futuvva gəncliyin keyfiyyət göstəricisidir, yəni sənənin heç bir düşmənin yoxdur; sən hamı ilə eyni münasibətdəsən; sən imanlı ilə dinsiz arasında fərq qoymadan onlarla bir masa arxasında yemək yeyə bilərsən.

Sufilərin “futuvva”ya verdikləri mənələrdən biri də insanla onun Eqosu arasında xüsusi əlaqənin olmasıdır. Kuşayranın fikrincə, “fata” elə bir bacarıqlı, dəliqanlı gəncdir ki, aşırı istək və arzularını boğaraq öz Eqosuna qarşı çıxı bilər. İbn Ərəbiyə görə, futuvva sufilikdə və dində hər hansı bir spesifik qrupu və ya nöqteyi-nəzəri təmsil etmir, o, ruhun gücü və iradəsi pozisiyasıdır.

Açar sözlər: sufizm, tövhid, futuvva, mürşid, Ego.

ФУТУВВА В ПОНИМАНИИ САПИХИ АЙВЕРДИ

Др. проф. Джемалнур Саргут

Резюме. Слово «футувва» обстоятельно определено в суфийских кругах. Согласно Джафару аль Садику, «футувва» означает «предпочтительно, передачу чего-либо приходящего Вам на благо другому и благодарность Аллаху за то что приходит Вам». Абу Бакр аль-Варраг утверждал, что «футувва» означает «качество молодости» и тех «у кого нет врагов; кто находится в хороших отношениях с каждым; кто не проводит различия между верующими и неверующими, принимая пищу за одним столом с ними». Другое значение, придаваемое суфистами слову «футувва» – это связь между самим человеком и его Эго. По мнению Кушайра, «фата»- это смельчак, молодец, юноша, который сопротивляется преувеличенным своим желаниям и своему Эго. Согласно Ибн Араби, «футувва» не представляет специфическую группу или точку зрения в суфизме и религии. «Футувва» - это позиция силы и мощи.

Ключевые слова: суфизм, таухид, футувва, муршид (проводник), Сапиha Айверди

The root of the word *futuwwa* is *fata* in Arabic. One of the meanings of *fata* is the chivalrous one and *futuwwa* means chivalry.¹

According to Ibn Arabi, *futuwwa* does not denote a specific group or a viewpoint in Sufism and religion. *Futuwwa* is the station of power and might. “*Futuwwa* is something in which no weakness exists.”² Ibn Arabi also states in his *Fusus al-Hiqam* that, “The friend of Allah (*arif*) is the one who knows Allah with all parts.” In other words, as one’s faith becomes more abundant, that servant witnesses friendship with the entire heart, intellect, *nafs* and body, eventually becoming the Friend. The Friend serves each and every created being without discriminating between believers and unbelievers, or good and bad ones and attempts to maintain justice. At no time does s/he give the sense that s/he is the vessel for justice. The Friend is total mercy. Ibn Arabi’s words remind us of Kharaqani saying, “Allah Almighty bestowed such a thought on me that I saw all His creatures in Him. I remained with Him; day and night I was fully engaged with Him, and my thought transformed into innersight, insolence into affectionate love, majesty and dignity. With that thought I grasped His Oneness and attained such a level that thoughts transformed into wisdom, into a straight path and a state of affection towards the created. I have seen no one more affectionate to His creatures than myself.”

Here is what Kharaqani states about friendship, “Allah makes friends with a group of humans and due to this friendship asks them to give His servants their rights. He sends some of his friends to palaces and asks them to give His servants their rights. He sends some to plains and tells them, ‘Do not betray my servants!’ Allah says to some others, ‘Have a friend and behold Me!’ We know so many people as alive but in reality they are dead. And we think people are dead under the earth but some are actually alive. So one can see that the attribute of a friend is providing service to the created and being eternally and endlessly alive.”

Within the timeless and spaceless understanding of *futuwwa*, I know very closely someone that I can say is a true *fata*: Samiha Ayverdi. She was the answer to those saying *futuwwa* cannot be experienced in our time through the example of her life as a living Qur’an. She was the spiritual guide of my mother, Meshkure Sargut for 40 years, who says the following about Samiha Ayverdi: “She is a sincere human being in constant attempt to fulfill all the required tasks for the good of humanity and to lead the society towards advancement and maturation.”

In Surah Baqara, Allah tells us to keep our promises so that He keeps His. One of the greatest features of friendship and *futuwwa* is to show loyalty – can it be anything other than to show effort? The greats of the past have shown us that it is only possible to be a living *fata* by adopting the beautiful conduct (*ahlaq*) of Prophet Muhammad (pbuh), who is the real *fata*.

Let us turn back to the meaning of *futuwwa*. Similarly, Süleyman Uludağ explicitly places its meaning in terms of Sufi terminology and points out that its meaning alludes to the qualities of beautiful conduct in a Sufi such as sacrifice, altruism, goodness, help, love of humans, welcoming manner and curbing one’s *nafs*.³ These states are apparent in Samiha Ayverdi. All these have become possible probably due to her practicing the understanding of unity (*tawhid*) as expressed by the mother of her murshid Ken’an Rifai to her son, stating, “You must love humans. Your illuminated heart should be filled with the treasure of ever-lasting welcoming manner, forgiveness and love. Besides loving humans you should love all the created with the same ever-lasting love. You should not only love them but also be friends with them, be warmhearted and merciful to them. By putting yourself in others’ shoes, you should feel happy because of their success and feel sad because of their failure. You should become united with them in such a way that you feel pleased by their birth and upset by their death.” My teacher Samiha Ayverdi adopted this state which her teacher Ken’an Rifai

¹Uludağ, Süleyman (1996). *Fütüvvet*. Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islam (DİA), 13, 259-261. Istanbul: ISAM, p.259.

²el-Hakim, Suad (2005). *İbn Arabî Sözlüğü*. Istanbul: Kabalcı Publishing, p.207.

³Uludağ, Süleyman (1996). *Fütüvvet*. Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islam (DİA), 13, 259-261. Istanbul: ISAM, p.260.

lived. She expressed her gratitude for her teacher to Allah in the following, “If people say it wasn’t you, then from who else could I have learned how to go from one distant corner to another and to get dressed up and moulded from one color to another? Were it not you, from whom else could I have learned to mingle with 72 peoples and 70 sects; with dignity, chastity and calamity; with unity and multiplicity, and with longing, longing and longing...?”

The word *futuwwa* has been defined comprehensively in Sufi circles. According to Jafar as-Sadiq, *futuwwa* means preferably offering whatever comes to you to the benefit of others and thanking Allah for whatever is not coming to you. Abu Bakr al-Warraq states that *futuwwa* means one having no enemies; that is, being on good terms with everyone and not discriminating between believers and unbelievers when they both eat at one’s table together.⁴

Kharaqani stated, “Whoever comes to this abode, welcome them without questioning their religion or name; whoever is worthy of having a spirit in the lodge of Allah obviously deserves to eat bread at the table of Kharaqani.”

Sâmiha Ayverdi explains the meaning of this same statement in her book *Hancı* (Inn Keeper):

“They said, you are a fire worshipper.

I said, yes. I have the same wishes as the Salamander (the mythical lizard).

They said, you are a Zoroastrian.

I said, yes. I worship the fire in my illuminated heart.

There are also those who say that you are a pagan.

I said: What be in denial? I have been an infidel since my faith fell in love with you and escaped from me.

They say you cry while reading parts from the Book of David.

Ah, of course I cry. David also shed tears for me some time ago.

We heard them say that you always side with Moses.

I said, how can I not, when he consulted with me while resisting Pharaoh.

They say, there is no contradiction to this, you are a Christian.

I said: Yes, yes, I have been connected with Jesus since eternity.

They say, there are even some who consider you a Muslim.

*Oh, that is exactly true. I am a unifier (muwahhid). What task do I have in this Universe other than to unify You my Allah.”*⁵

In another explanation, Qushayri states that *futuwwa* is to not escape when one sees a beggar or those who seek help; being careful about not troubling people and offering abundantly.⁶

According to another definition from Sulami's book *Fütüvvet* (*Futuwwa*), one’s regard for the rights and interests of another as being the priority is through tolerating the ill will and deeds that are done upon them by others, ignoring mistakes, avoiding actions that will require apologies, knowing oneself to be lower and that others are more valuable, keeping one’s word, being loyal, and being true to oneself.⁷ The way Sâmiha Ayverdi lived her life explains Sulami’s words – she based her life on faith in Allah, a faith constructed on the beautiful conduct of the Prophet Muhammad (pbuh). She always stated, “The perfect point of beautiful conduct is to love creation.” This statement points to the truth that must be known by all: that creation is not separate from the Creator. Some think that creation is separate from the Creator. Some think the exact opposite. Those who can be considered lucky are those who are aware that they are in relation with Allah when they are dealing with people. In short, this group who loves Allah has no sadness or fear. In this way, they interact with all of creation compassionately, patiently, by forgiving, caring, and loving them.

Another meaning accorded by Sufis to the word *futuwwa* is the relationship between

⁴Kuşeyrî, Abdülkerîm (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*. Istanbul: Maun Publishing, pp. 473-474.

⁵Ayverdi, Sâmiha (2007). *Hancı*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.10.

⁶Kuşeyrî, Abdülkerîm (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*. Istanbul: Maun Publishing, p.474.

⁷es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân (1977). *Tasavvufî Fütüvvet*. Süleyman Ateş (Editor), Ankara: Ankara University Faculty of Divinity Publishing, p.183, 436 vd.

themselves and their egos. According to Qushayri, the fata is the brave one who can resist the exaggerated wishes of her/his ego. It is stated that the “Fata breaks the ego idol.” The fata dominates her/his willpower, “For the Lord, s/he is the adversary of her/his ego.”⁸

In her book *Son Menzil* (Last Destination), Sâmiha Ayverdi explains her meaning in the following way: “The one who doesn’t heal her-his innerself is not a completed one no matter who they are, be they scholar, judge, artist, or whatever kind of clothes they wear; it doesn’t matter. The completed human is the one who has control over her/himself and owns her-his inner world’s order and willpower.”

Another Sufi, Hallaj al-Mansur, approaches the notion of futuwwa from the angle of perseverance and defines it as, “having a quest and not changing course no matter the cost.” According to Hallaj, even Shaytan (*devil*) is considered to have futuwwa because he never backed down from his word even at the cost of being damned. On this subject, Sâmiha Ayverdi says, “What kills a nation is not famine but purposelessness; when Islam’s purpose was to glorify Allah’s words, it didn’t have any trouble connecting continents through the web of oneness.” As per Uludağ,⁹ futuwwa became a fundamental word of tasawwuf since it symbolized beautiful conduct. The importance and scope of the word of futuwwa can be understood by the definition of Sulami, “Futuwwa is apologizing like Adam, being good like Noah, loyal like Abraham, honest like Ishmael, sincere like Moses, patient like Job (*Ayyub*), generous like David, compassionate like Prophet Muhammad (pbuh), benevolent like Abu Bakr, just like Omar, modest like Othman and knowledgeable like Ali.”¹⁰ According to Sulami, futuwwa is beautiful conduct and a *fata* is full of love for the Creator and creations. It is possible to see all the intricacies of beautiful conduct and well behavior arising from the love of Allah. They would not oppose their loved ones on things they like or dislike, they forgive their friends and do not scold them, hold positive presumptions and respect for the public.¹¹

As we can see ahl al-futuwwa is the one who has reached the station of the perfect man. The answer of Samiha Ayverdi to the question, “Who is the true spiritual teacher (*murshid*)?” is “It is not the one who deals with the philosophy of tasawwuf, it is the one who brings tasawwuf consciousness into action.” proves how she lived the beautiful conduct of the Prophet. In that sense she states: “Man of this century is in the misconception of seeing himself as just flesh, blood and bone thus serving just his flesh and bone. So, he doesn’t ask or search for the truth he holds and not even notices it. As a result this person who is a stranger even an enemy to himself has forgotten about love, is unaware of faith, sincerity, and ends up surrendering to his own egoism and challenging the world at its command. However, there are feelings in human nature which are confined to stay as slaves such as grudge, hatred, revenge and slander. When societies give these slaves freedom, the order of life in that society is bound to turn upside down. Positive and negative forces exist together in the dough of man. As long as negative forces are in the control of the positive energy. So, that the slave doesn’t sit in the master’s position. The whole world needs this realization not only us Turkish people.”¹²

As we understand fata is a real person who lived in all times just like Hazrat Ali who was under the gown of the Prophet, was carried on his shoulders and he gained this through the love of Allah. Mother Sâmiha expresses how her teacher Hazrat Ken’an Rifâi expresses the role of love in the understanding of futuwwa as: “My Lord first of all made me forget to want. If I have a slight thirst and drink some water, I feel the taste of love. Love rescues one from the restriction of bitter and sweet. Worship without love is useless. There is a difference between worship because it is the

⁸Kuşeyrî, Abdülkerîm (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*. İstanbul: Maun Publishing, p.473.

⁹Uludağ, Süleyman (1996). *Fütüvvet*. Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islam (DİA), 13, 259-261. İstanbul: ISAM, p.260.

¹⁰Uludağ, Süleyman (1996). *Fütüvvet*. Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islam (DİA), 13, 259-261. İstanbul: ISAM, p.260.

¹¹es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân (1977). *Tasavvufta Fütüvvet*. Süleyman Ateş (Editor), Ankara: Ankara University Faculty of Divinity Publishing, p.26, 49.

¹²Ayverdi, Sâmiha (2006). *Âbide Şahsiyetler*. İstanbul: Kubbealtı Publishing, p.26.

command of Allah and worship by seeing the His beauty”.¹³ Sâmiha Ayverdi describes her own understanding of love as: “The burning of wood in the stove with its cracking sound and bright flames is very pleasant but if the wood stays as wood, nothing is obtained from that. That is, the room doesn’t get hot, whereas that is the real benefit just like the fact that we should be for the universe not for ourselves. It is pleasant when the wood becomes ember after the flames just as the soothing of the lover and giving himself to the service of people is the pleasure and the purpose.”¹⁴

It is understood that Sâmiha Ayverdi has learned the beautiful conduct of futuwwa which she practiced in her life from her spiritual teacher (*murshid*), Hazrat Ken’an Rifai. She describes this superior moral quality witnessed in her and the beauty that comes with it: “He has shown amazing fortitude and courage fighting in the line of society voluntarily not expecting anything from the world or hereafter and he is an idealist, is fond of forbearance and loves people. He unconditionally unites all the realm of creation in the pot of love. He is more compassionate than a mother, more tender than a forefather, more faithful than a friend. He is an understanding brother, comrade and mediator. He doesn’t hurt or get hurt. He has lavish grace and forgiveness, finds the ones who wait for it and even the ones who don’t. His all embracing love that discriminate between gender, nation, sect, and race as well as his faith in and understanding of every created particle made him a great person who was unconditionally loved.”¹⁵ just like Hazrat Haraqanî saying “ If only I was called for all the people’s account so that nobody had to give an account for anything, if only I was punished for all people’s charges so that people didn’t have to see the hell.”

This situation reveals the secret of Urfi, “be so kind to the good and the bad that when you die, Muslims want to wash you with Zamzam and Hindus want to burn you in fire.” As a result, this great fata, Sâmiha Ayverdi is so together and one with everybody that she is the one who is ashamed of our sins. We repeat; she forgives and in a time when we forget about her and give her pain, it is her forgiving that deals with our sorrow. We are washed from our mistakes by her mercy.¹⁶

In his related work when Hazrat Sulemi explains this topic, he points out that ahl al-futuwwa never complains when trouble comes and welcomes it with a peace of heart. As Hazrat Haraqanî says; “Even when there is a wind that pulls off all the trees, tears down all the buildings, knocks down all the mountains and overflows all the seas, that wind can’t move a person hanged from the sky by a silk thread. It is then that person’s right to talk about annihilation in Allah (*fana*) and subsistence (*baqa*).” As seen among the ahl al-futuwwa, for Ken’an Rifai and Samiha Ayverdi the notions of right given by Allah (*haqq*) and patience (*sabr*) are like twins. This is the attribute which differentiates believer and unbeliever. The unbeliever also inevitably complies with faith and destiny, but is constantly tortured and keeps looking for reasons and blames others, stuck in an endless struggle and unable to be happy. The believer, on the other hand, has the ability to be content with what Allah gives. My teacher describes the notion of patience as follows: “patience is not a passive endurance, it is an active radiance (*nur*) coming off of ethical depth of Islam”.¹⁷ According to my teacher Samiha Ayverdi, the deplorable torment – that which gives the highest pain – is being away from Allah. Being away from Allah is to be in ignorance, unable to see Allah in incidents, looking for reasons, blaming others and remaining constantly in unrest. However, the one with Allah does not burn, die or rot. As Derdimend Husnu says:

“My teacher’s name is Abdal Musa.
Set afire, his body unburned”¹⁸

In a similar vein, my teacher would show us the bayleaf as a sample of what appears whether during grief or grace, and say: “The same fresh beauty whether in summer or winter... Here the

¹³ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.231.

¹⁴ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.232.

¹⁵ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, pp.250-251.

¹⁶ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.253.

¹⁷ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.307.

¹⁸ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.309.

sample which holds grief and grace equally.. I suppose we need to take that as an example”.¹⁹

Therefore, the ahl al-futuwwa are both in peace with nature and society. They are not anxious, they do not resist aging, and are ready for death. While the temporary self is filled and overflows with pain and pleasure, the real self, free from pain or pleasures, is in highest contentment without judgement or comparison. For example, when they are hit, they resist but without destructive influence of neither winning nor losing. They live their personal lives as anyone but they have a life within life in them; they are very far away from the designations and desires of incidents. While getting married, they marry on the order of Allah ordered and the utterance of the Prophet. They maintain their lives by giving to people what they get from Allah. They are always dynamic and very energetic. They like struggles.²⁰

Ahl al-futuwwa know that surrender and consent come with effort. Their tongues, hearts, and states are always in a state of gratefulness. My teacher explains the topic by responding to the question: “What is Gratefulness?” by saying, “Being grateful by tongue is not complete gratefulness. Working, being in the service to one’s family, seeing the magnificence of Allah everywhere, not hearing anything that relates to evil or the illicit by ear, not holding anything without Allah’s consent by hand, and not heading to any place to which Allah has not given consent by feet. In sum, spending all the feelings and power at Allah’s consent is gratefulness. Accordingly, gratefulness is not being arrogant or vain, it is being patient, welcoming both joy and hardship.” When asked “What is the most significant sign of virtue and completion?” she states, “Not to see and tell anyone’s shame.”²¹ According to my teacher, another attribute of ahl al-futuwwa is working not to please people but to please Allah.

Ahl al-futuwwa believe that cleansing the heart is more important than worldly material cleansing. For example, the Imam al-Azam stated, “They heal a boil with ointment, medical dressing, medicine, but after a while, it comes out again somewhere else. They cannot fix it with medicine but can only displace it. Fully healing is by discharging the blood. Interim precautions; salaah, fasting, zakat, can cover bad morals only for certain extend. Morals (*ahlak*) are not corrected unless the heart is cleansed.”²²

Again my teacher says, “The ones who want to be in Heaven all the time do not bear grudges, do not threaten others, and in principle are those who know external and internal powers are with Allah; their actions are all for Allah.”²³ For this state, they blind their eyes that see imperfections, like the greatest *fata*, Ali. My teacher writes: “For example, you are in gossiping and you see another’s shame and imperfection, you commit double the sin. Seeing someone’s shame is to put on the armor of evil by then also contending that you are better.”²⁴ My teacher did not like cursing, saying that it was to be the object of Allah saying, “have you given up hope towards my mercy to my subjects?”²⁵ Again among ahl al-tasawwuf, justice is the course/direction. They are steady on the same path to Allah without going off. This is why it is stated, “direction (*istikamet*) is miracle”.

Ahl al-futuwwa are those close to Allah regardless of their gender from among the completed human beings. In this context, Necip Fazil describes Samiha Ayverdi as follows: “In Samiha Ayverdi’s lines, I have seen all the signs of the noble ordeal of ability. In contrast to grifters’ short term hold and fame hunters’ jazzy, catchy ordinary hocus pocus, she has a deep metaphysical understanding, an interest beyond what eyes see, a real human move to search the knots of events in the spirit and in the owner of all the work which shapes the mihrab of her pen’s weaving. Samiha Ayverdi is a brave soul in a world adjacent to the point where the material world is finished, incidents

¹⁹ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.310.

²⁰ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.311.

²¹ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.333.

²² Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.359.

²³ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.361.

²⁴ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.367.

²⁵ Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing, p.368.

over the skin are concluded, and external horizons are ended. She is the true human.²⁶

How delightful for those who live with them and try to emulate them...

References

- Ayverdi, Sâmiha (2003). *Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*. Istanbul: Kubbealtı Publishing.
- Ayverdi, Sâmiha (2006). *Âbide Şahsiyetler*. Istanbul: Kubbealtı Publishing.
- Ayverdi, Sâmiha (2007). *Hancı*. Istanbul: Kubbealtı Publishing.
- el-Hakîm, Suad (2005). *İbn Arabî Sözlüğü*. Istanbul: Kabalcı Publishing.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân (1977). *Tasavvufta Fütüvvet*. Süleyman Ateş (Editor), Ankara: Ankara University Faculty of Divinity Publishing.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm (1999). *Kuşeyrî Risâlesi*. Istanbul: Maun Publishing.
- Sargut, Cemâlnur (2009). *Sırta Yolculuk*. Istanbul: Nefes Publishing.
- Uludağ, Süleyman (1996). *Fütüvvet*. Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islam (DİA), 13, 259-261. Istanbul: ISAM.

Göndərilib: 16.04.21 Qəbul edilib: 08.11.21

²⁶Sargut, Cemâlnur (2009). *Sırta Yolculuk*. Istanbul: Nefes Publishing, p.170-171.

UOT(09)

Faiq Ələkbərli

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
aparıcı elmi işçi
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
faikalekperov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

Zeynəddin Şabanov

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
aparıcı elmi işçi
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
zeynaddin.shabanov@gmail.com
DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).45

XIX-XX ƏSRLƏR AZƏRBAYCAN TÜRK FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ FİKİR TARİXİNƏ AİD ÜÇCİLDLİK YENİ ƏSƏR

Xülasə. Məqalədə son üç il ərzində nəşr olunmuş “Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər” adlı əsərin əsas mahiyyətindən və məzmunundan bəhs olunur. Birinci cildi 2018-ci ildə, ikinci cildi 2020-ci ildə, üçüncü cildi isə 2021-ci ildə işıq üzü görmüş bu üçcildlikdə əsas məqsəd XIX-XX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi və ictimai fikir tarixində yerini araşdırmaq, həmin dövrün ictimai-siyasi və mədəni mühitini əks etdirmək olmuşdur. Məqalədə göstərilir ki, XIX-XX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi və ictimai fikir tarixi sistemli, tam şəkildə elmi tədqiqata cəlb olunmaqla yanaşı, bir çox məsələlər yeni prizmadan dəyərləndirilmişdir.

Məqalədə qeyd olunur ki, üçcildliyin əsas xarakterik cəhətlərindən biri də Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin Bütöv Azərbaycan şüuru əsasında araşdırılması olmuşdur. Belə ki, son iki əsrdə bir-birindən ayrı yaşamağa məcbur olan Quzey Azərbaycan və Güney Azərbaycan xalqının fəlsəfi təfəkkürünün, müəyyən ziddiyyətlərə baxmayaraq, bir bütünün parçası kimi görülməsinin zəruriliyi ehtiva olunmuşdur.

Məqsəd: XIX-XX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi və ictimai fikir tarixində yerini və rolunu araşdırmaq.

Metodologiya: Sistemli yanaşma, fəlsəfi tarixilik metodu, milli fəlsəfi metod.

Elmi yenilik: İlk dəfə olaraq XIX-XX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi və ictimai fikir tarixi sistemli və tam şəkildə ortaya qoyulmuşdur.

Açar sözlər: fəlsəfə tarixi, Azərbaycan türk mütəfəkkirləri, Quzey Azərbaycan türk fəlsəfəsi, Güney Azərbaycan türk fəlsəfəsi, milli fəlsəfə.

Фаик Алекперли

Зейнадин Шабанов

АЗЕРБАЙДЖАНО-ТУРЕЦКИЙ НОВЫЙ ТРЕХТОМНИК ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ XIX-XX вв.

Аннотация. Книга «История азербайджано-турецкой философской и общественной мысли XIX-XX вв.» опубликована в последние 3 года. В данной статье обсуждается основная суть самой мысли и содержание работы. Первый том был опубликован в 2018 году, второй - в

2020 году, а третий - в 2021 году. Основная цель трехтомника - отразить общественно-политическую и культурную среду того периода. В статье показана история философской и общественной мысли азербайджано-турецких мыслителей, живших в XIX-XX вв., наряду с их систематическим, всесторонним участием в научных исследованиях, оценены с новой точки зрения решение многих вопросов. В частности, в этой трилогии история национальной философии вышла на первый план, отойдя от западных методологий.

В статье отмечается, что одной из главных особенностей трилогии стало изучение истории азербайджано-турецкой философской и общественной мысли на основе целостности азербайджанского сознания. Таким образом, философское мышление народов Северного и Южного Азербайджана, которые были вынуждены жить раздельно в течение последних двух столетий, необходимо рассматривать и как часть единого целого, несмотря на определенные противоречия.

Цель: изучить место и роль азербайджано-турецких мыслителей в истории философской и общественной мысли XIX-XX вв.

Методология. Системный подход.

Научная новизна: впервые систематически и объёмисто раскрыта история философской и общественной мысли азербайджано-турецких мыслителей XIX-XX вв.

Ключевые слова: история философии, азербайджанские и турецкие мыслители, северо-азербайджанская тюркская философия, южно-азербайджанская тюркская философия, национальная философия.

A NEW WORK IN THREE VOLUMES ON HISTORY OF AZERBAIJANI TURKIC PHILOSOPHICAL AND PUBLIC THOUGHT OF THE XIX-XX CENTURIES

Faik Alekberly
Zeyneddin Shabanov

Abstract. The article considers an essence and content of the work titled “History of Azerbaijani Turkic philosophical and public thought, the XIX-XX c.c.”. The main purpose of this work, the first volume of which published in 2018, the second in 2020, and the third one in 2021, is to study a place of Azerbaijani Turkic thinkers lived in the XIX-XX centuries, in history and public thought, to reflect a socioeconomic and cultural environment of that period.

The article shows that side by side with attracting systematic, entirely complete analysis of history of philosophical and public thought of Azerbaijani Turkic thinkers lived in the XIX-XX centuries, many problems were estimated in the new light.

It is noted in the article that one of the main features of three-volume work history of Azerbaijani Turkic philosophy and public thought has been studied grounding as a whole on Azerbaijani consciousness. Thus, despite in recent two centuries there were observed some contradictions in philosophical thinking of Guzey Azerbaijani and Guzey Azerbaijani people forced to live apart, the necessity of comprehending them as a part of one whole is perceived.

Purpose: to study a place and role of the Azerbaijani Turkic thinkers lived in the XIX-XX centuries in history of philosophical and public thought.

Methodology: system approach, method of philosophical history, method of national philosophy.

Scientific novelty: for the first time the history of philosophical and public thought of Azerbaijani Turkic thinkers lived in the XIX-XX centuries has been suggested in a system and complete form.

Keywords: history of philosophy, Azerbaijani Turkic thinkers, Guzey Azerbaijani Turkic philosophy, national philosophy.

Giriş / Introduction

Bu yaxınlarda Azərbaycan türk fəlsəfi fikir tarixinin son dövrləri ilə bağlı olan üçcildlik “Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər” adlı əsər (əsrin müəllifi, eyni zamanda məqalənin müəllifi fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Faiq Ələkbərlidir) elmi ictimaiyyətə və ümumilikdə geniş oxucu kütləsinə təqdim olundu. Əgər nəzərə alsaq ki, bu vaxta qədər “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” 4 cildliyinin hələlik yalnız iki cildi işıq üzü görüb, bu kitabların əhəmiyyəti xüsusi qeyd olunmalıdır. Doğrudur, “Azərbaycan fəlsəfə tarixi”nin XIX-XX əsrləri özündə əhatə edəcək 3-4-cü cildlər üzərində işin getdiyi barədə məlumatlar var. Ancaq faktiki olaraq həmin kitabların ortada olmadığı bir dövrdə bu mühüm işin görülməsinə başlamaq təsadüfi deyildir.

Bu baxımdan kitabın birinci cildinin nəşr olunmasının elm-mədəniyyət aləmində ciddi əks-səda doğurması, kitabla bağlı həm İnstitut daxilində, həm də ondan kənarda diskussiya xarakteri daşıyan müzakirələrin keçirilməsi təbii idi. Kitabın bu qədər əks-səda doğurması onun adının, həm də mahiyyətinin türk mədəniyyəti, türk fəlsəfəsi ilə bağlılığı olmuşdur. Bir qədər də dəqiqləşdirsək, kitabın “Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi” adlandırılması və kitabın məzmununda türk dünyagörüşünün önə çəkilməsi bəzilərinin narahatlığına səbəb olmuş, bunu millətçilik kimi izah edənlər belə tapılmışdır.

Xüsusilə, kitabın ilk cildinin giriş bölümündə Azərbaycan xalqının nüvəsində, o cümlədən fəlsəfi dünyagörüşündə türk faktorunun dayanmasının önə çəkilməsi bəziləri tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdır. Halbuki diqqətli oxucu kitabın birinci cildinin giriş bölümünü diqqətlə incələdikdə görür ki, müəllif yerli və xarici ədəbiyyatlarda Azərbaycan xalqını bir neçə xalqın qarışığı kimi təqdim olunub, onun fəlsəfəsinin də hibrid bir xalqın fəlsəfəsi kimi verilməsinə etiraz etmişdir. Kitabda göstərilir ki, Azərbaycan xalqının da, onun fəlsəfəsinin də nüvəsində türk faktoru dayanır. Bu anlamda bəzi müəlliflərin, Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, Azərbaycan xalqını irandilli, qafqazdilli və türkdilli xalqların qarışığı kimi qələmə verib, daha sonra da onun fəlsəfi fikir tarixini də bu fonda təqdim etməsi qətiyyənlə doğru deyildir. Bizcə, Azərbaycanda (özü də Bütöv Azərbaycanda) irandilli, qafqazdilli etnosların varlığı inkar olunmasa da, buradakı fəlsəfi fikir tarixi qədim dövrlərdən günümüzədək, əsasən türk fəlsəfəsi və türk mütəfəkkirləri ilə bağlı olmuşdur.

Əsas hissə / Main Part

XIX əsr Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin əsas mahiyyəti və məzmunu

Birinci cildə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yolları üç istiqamətdə təhlil edilmişdir:

1. Azərbaycanda Şərq-İslam-türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı, sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş: Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Zeynalabdin Şirvani, Qasım bəy Zakir, Mir Möhsün Nəvvab, Seyid Əbülqasim Nəbati, Heyran xanım, Əbuturab Axundoglu, Mir Həməzə Nigari və başqaları.

2. Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü, avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru: Mirzə Şəfi Vazeh, Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundzadə, Nəcəf bəy Vəzirov, Zeynalabdin Marağalı və başqaları.

3. Azərbaycanda Şərq-İslam-türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin “sintezi” problemi və həll yolları: Cəmaləddin Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə və başqaları [24, s. 9-11].

Kitabın birinci cildinin ilk fəslində Qacarlar dövlətində, o cümlədən Azərbaycanda ictimai-siyasi və mədəni mühit hərtərəfli şəkildə tədqiq olunmuş, bir sıra yeni mülahizələr ortaya qoyulmuşdur. Yeni mülahizələr isə ondan ibarətdir ki, Qacarlar dövlətinə, o cümlədən də Əfşarlar dövlətinə “İran” adı altında düşmən kimi baxmaq, onun dövlət başçılarını düşmən gözündə görmək kökündən yanlışdır [7, s.476-477]. Çünki həmin dövlətlərin əsas qurucusu olan qacarlar və əfşarlar

Azərbaycan türkləri olduğu üçün onların qurduğu dövlətlər də Azərbaycan türklüyü, başqa sözlə, azərbaycanlılıq və türklüklə bağlı olmuşdur. Səfəvilər kimi, Qacarları da, bir çox tarixçilər, o cümlədən Qarabağnamə müəllifləri Qızılbaşlar kimi qeyd etmişlər ki, Qacarlar dövləti də, birmənalı olaraq, özünü onun varisi olaraq görmüşdür [14, s.86; 15, s.39]. Bu anlamda XVIII əsrin sonu - XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan torpaqları uğrunda müharibələr Rusiya-İran deyil, Rusiya-Qacarlar arasında getmiş, bu müharibələrin sonunda da Qacarlar dövləti yalnız Azərbaycanın quzeyini deyil, bütövlükdə Güney Qafqazı itirmişdir [27, s.263]. Üstəlik, zamanla Qacarlar dövləti İslam şiəçiliyi pərdəsi altında Böyük Britaniya, çarlıq Rusiyası tərəfindən farslaşdırılmağa çalışılmışdır. Bununla da Ağa Məhəmməd şah Qacarın, daha sonra Abbas Mirzənin dövlət daxilində həyata keçirmək istədiyi islahatlar yarımçıq qalmışdır [19, s.116; 40, s.21].

Eyni zamanda kitabın müəllifinə görə, Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi Azərbaycan xalqının bir millət kimi formalaşmasını XIX əsrin ikinci yarısı ilə bağlamaq, üstəlik onu türk nüvəsindən uzaq tutmaq qətiyyəən doğru deyildi. Belə ki, 7 cildlik “Azərbaycan tarixi” kitabında XIX əsrin ikinci yarısında Quzey Azərbaycanda baş verən ictimai-siyasi proseslər, xüsusilə Azərbaycan türklərinin milli istiqlal mücadiləsi yolunda daha sıx şəkildə birləşməyə başlamaları Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra da, dünyada yeni bir millətin təşəkkülü kimi dəyərləndirilməkdədir [8, s.331]. Müəllifə görə, məsələnin bu cür qoyuluşu, yəni SSRİ dövründə “Azərbaycan milləti”nin təşəkkülünün ortaya atılmasında əsas məqsəd Azərbaycan türklərinin keçmişinin üstündən xətt çəkmək olmuşdur. Başqa sözlə, çar Rusiyası Azərbaycan türklərinin tarixini, dilini, mədəniyyətini imperiya maraqlarına uyğun metodla saxtalaşdırdığı kimi, onun davamçısı olan Sovet Rusiyası da eyni mahiyyətli, ancaq fərqli bir üsulla bu işi davam etdirmişdir.

Kitabın birinci cildinin ikinci fəslində isə XIX əsr Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin Şərq mədəniyyəti, o cümlədən də əsasən İslam mədəniyyəti və türk mədəniyyəti-fəlsəfəsi ilə bağlılığı tədqiq olunub. Burada göstərilir ki, əvvəlki dövrlərlə müqayisədə XVIII əsrin sonu - XIX əsrin əvvəllərindən başlayaraq Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin dini-fəlsəfi məsələlərlə müqayisədə ictimai-siyasi problemlərə diqqət yetirməsi təsadüfi olmamışdır. Bu dövrdən etibarən fəlsəfənin əsas məsələsindən daha çox ictimai-siyasi mövzulara diqqətin artmasına səbəb müsəlman xalqlarının, onlara aid dövlətlərin tənəzzülü ilə bağlı olmuşdur [24, s.92-93].

Müəllifə görə, XIX əsrdə yenidən: 1) dünyəvi mahiyyətli İslam dininə, 2) milli-mənəvi xüsusiyyətlərə və 3) yenilikçi - azad ruhlu fəlsəfi məsələlərə qayıdış məsələsində Azərbaycan türk mütəfəkkiri Abbasqulu Ağa Bakıxanov ilk yerlərdən birini tutur. Həmin dövrdə yaşamış Seyid Əbülqasim Nəbati də, A.A.Bakıxanov kimi, İslam dininin şiə məzhəbinin təsiri dairəsində olsa da, ümumilikdə, dünyagörüş baxımından İslam dininin dünyəvi-yenilikçi-hürr mahiyyətini dərinlən dərk etmiş [31, s.4], milli kimliyini dini kimlikdən fərqləndirməyi bacarmış və ən əsası, yenilikçi ruhlu bir mütəfəkkirimiz olmuşdur. Eyni zamanda, bu dövrdə Qasım bəy Zakirin yaradıcılığında da feodal cəmiyyətində baş verən dini fanatizmin, dini mövhumatın tənqidi ilə yanaşı, milli dəyərlərə sədaqət və yeniləşməyə meyillilik də olmuşdur.

Müəllif doğru qeyd edir ki, XIX əsrə qədər İslam Şərqi xalqlarının, onlara aid dövlətlərin tənəzzül içində olması çox da hiss olunmur, eyni zamanda bunun müqabilində Qərb dövlətlərinin inkişafı isə çox da nəzərə çarpmırdı. Ancaq müsəlman ölkələri arasında böyük dövlətlər hesab olunan Osmanlı və Qacarların, o cümlədən digər müsəlman dövlətlərinin bütün sahələrdə (hərbi, iqtisadi, texnoloji və s.) geriləməsi müqabilində Qərb dövlətlərinin tərəqqi etməsi ictimai-siyasi ya da sosial-fəlsəfi məzmunlu əsərləri daha aktual etməyə başladı. Bu baxımdan Bakıxanovun, Zakirin, Vazehin, Nigarinin, Nəvvabın, Ə.Axundoğlunun və başqa mütəfəkkirlərimizin yaradıcılığında fəlsəfənin əsas məsələləri ilə yanaşı, ictimai-siyasi ya da sosial fəlsəfəyə aid məsələlər də mühüm yer tutmuşdur [24, s.498].

Burada göstərilir ki, Azərbaycanda Şərq-İslam-türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamçıları arasında sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini tənəzzüldən dünyəvi tənəzzüldən dönüş (A.A.Bakıxanov, H.Z.Şirvani, Q.Zakir, M.M.Nəvvab, S.Ə.Nəbati, Ə.Axundoğlu, Nigari və başqaları) arasında müəyyən fərqliliklərin olması danılmazdır. Əslində XIX əsrdə Azərbaycan türk

mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin təşəkkülündə sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə dönüşdə ortaya çıxan ziddiyyətlər, fərqliliklər onun yeni bir mərhələyə keçməsinin təməlini qoymuşdur. Başqa sözlə, artıq Bakıxanovların, Zakirlərin, Nigarilərin, Nəbatilərin dini, sufi görüşləri ilə yanaşı, ictimai-siyasi və sosial fəlsəfəyə daha çox diqqət yetirmələri, üstəlik lokal-ehkamçı-mühafizəkar qüvvələri tənqid atəşinə tutmaları doğrudan da yeni bir mərhələyə keçidə mühüm təkan vermişdir. Bizcə, bütün bunlar Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrində sxolastik fəlsəfi təfəkkürdən dünyəvi fəlsəfi təfəkkürə keçiddə birinci inkişaf yolu olub lokal-ehkamçı-mühafizəkar dünyagörüşünə müəyyən qədər qarşı çıxması və Qərb mədəniyyətinə isə həddən artıq ehtiyatlı yanaşması xüsusiyyətlərinə görə fərqlənmişdir.

Kitabın birinci cildinin ikinci fəslində o da qeyd olunur ki, ilk dövrlərdəki fəlsəfi inkişaf yolu özü ilə bərabər daha iki fəlsəfi xəttin meydana çıxmasına təkan vermişdir. Həmin fəlsəfi inkişaf yollarından biri Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü ilə bağlı olub avropaçılıq təsiri altında radikal-inqilabçı fəlsəfənin ortaya çıxması ilə müşayiət olunmuşdur. Müəllifə görə, Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində bu fəlsəfi inkişaf yolunu tutanlar (Mirzə Şəfi Vazeh, Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundzadə, Nəcəf bəy Vəzirov, Zeynalabdin Marağalı və başqaları) bir tərəfdən Şərq-İslam-türk mədəniyyətinə-fəlsəfəsinə münasibətdə ifrat tənqidi baxışları ilə yanaşı, Qərb mədəniyyətinə isə həddən artıq aludəçiliyi ilə seçilmişlər. Hər halda onlardan bəziləri: Vazeh, Vəzirov, Marağalı [30, s.9-10] və başqaları İslam dininə, milli mədəniyyətə münasibətdə nisbətən tənqidi mövqe tutduqları halda, digərləri, məsələn, Axundzadə, Kazımbəy açıq - aşkar şəkildə əsasən İslam fəlsəfəsini, qismən də türk mədəniyyətini-fəlsəfəsini ifrat formada tənqid edərək [4, s.128; 5, s.212], bunun müqabilində Qərb mədəniyyətini və onun tərkib hissəsi kimi Hind-Ari mədəniyyətini təbliğ etmişlər.

Müəllifə görə, XIX əsrdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrini özündən əvvəlki iki inkişaf xətti ilə müqayisədə daha dolğun şəkildə əks etdirənlər Şərq-İslam-türk mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyəti arasında orta q nöqtələri tapıb “sintez” etməklə bu problemi həll etmək istəyən mütəfəkkirlərimiz (C.Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə, Ə.Gorani və başqaları) olmuşlar. Müəllifə görə, fəlsəfi fikrin inkişafında “orta” və “rəasional” düşüncədən çıxış etməkdə ən böyük pay sahibi C.Əfqani və H.Zərdabi olmuşdur [28, s.32]. Çünki həmin dövrdə, indi olduğu kimi, müsəlman ölkələri xalqlarının antiislam, antiinsani qüvvələrə qarşı qoya biləcəyi iki əsas silahı var idi: 1) İslam dini ya da İslam fəlsəfəsi; 2) milli özünüdərk ya da milli oyanış. Ancaq biz onu da yaxşı bilirik ki, antiislam, antiinsani qüvvələrin hər iki məsələdə, özünəməxsus planları var idi. Məsələn, antiislam, antiinsani qüvvələr İslam dini məsələsində, xüsusilə də türklər, farslar və ərəblər arasında bir-birindən tamamilə fərqli olan təbliğat aparmışlar.

Müəllif bütün bunların sonucu olaraq hesab edir ki, XIX əsr Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində ən doğru yol üçüncü inkişaf yolunun təmsilçilərinə (Əfqani, Zərdabi, Talıbzadə və b.) məxsus olmuş, XX əsrin əvvəllərindən etibarən isə bu yolu Hüseynzadələr, Rəsulzadələr, Topçubaşovlar, Yusifbəylilər, Ağaoğlular və başqaları davam etdirərək Azərbaycan Cümhuriyyətinin timsalında müəyyən qədər də olsa, öz məntiqi yekununa çatdıra bilmişlər. Əlbəttə, XX əsrin əvvəllərində və sonrakı dövrlərdə Azərbaycan türk mütəfəkkirləri arasında bu yeganə xətt olmamış, digər inkişaf yollarına da ciddi meyillər olmuşdur [24, s.504].

XX əsr Quzey Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin əsas mahiyyəti və məzmunu

“Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər” adlı üçcildliyin ikinci cildində isə XX əsr Quzey Azərbaycan türk fəlsəfi fikrinin inkişaf yollarından və bu fəlsəfi fikrin tanınmış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərindən bəhs olunur. Müəllif bu cildə Quzey Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yollarını üç istiqamətdə təhlil edib:

1. Milli-demokratik və siyasi-fəlsəfi ideya cərəyanları: türkçülük/azərbaycançılıq, müasirlik və islamçılıq (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, F.B.Köçərli, Ə.Tobçubaşov, M.B.Məhəmmədzadə, Ü.Hacıbəyli, N.Yusifbəyli, H.Bayqara və başqaları).

2. Marksizm-leninizm ideologiyası: milli təmayülçülük və beynəlmiləçilik (N.Nərimanov,

S.M.Əfəndiyev, R.Axundov, H.Hüseynov, C.Nağıyev və başqaları).

3. Milli maarifçilik fəlsəfəsi: realizm və romantizm (C.Məmmədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, M.Ə.Sabir, H.Cavid, A.Şaiq, A.Səhhət, M.Hadi və başqaları) [25, s.5-26].

Kitabın ikinci cildinin ilk fəslində də öncə, XX əsrdə Quzey Azərbaycanın ictimai-siyasi və mədəni mühiti milli metodologiya və obyektiv şəkildə hərtərəfli tədqiq olunmuşdur. Xüsusilə də Azərbaycan Cümhuriyyəti qurulana qədərki müstəmləkəçilik və Cümhuriyyət dövrü bütün yönləri ilə ələ alınmışdır. Həmin dövrdə Quzey Azərbaycanda mövcud olan ictimai-siyasi və fəlsəfi-mədəni cərəyanlar (türkçülük, islamlıq, sosial-demokratizm, liberalizm, milli maarifçilik, demokratik maarifçilik və b.) təhlil edilmişdir [25, s.27-53]. Daha sonra kitabda Quzey Azərbaycanın 1920-1991-ci illərdə mövcud olan sosial-siyasi və mədəni mühitinə ətraflı nəzər salınmış, bu dövrdəki problemlərə (milli sosializm, beynəlmiləl sosializm, milli məsələ, dissidentlik və s.) diqqət yetirilmişdir [25, s.54-85].

Kitabın bu cildinin ikinci fəslində isə XX əsr Quzey Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin irsindəki dörd problem: 1) Türklük (türk dünyagörüşü); 2) İslamlıq (İslam dini); 3) Sosial-demokratiya (marksizm); 4) İnsanlıq (İnsan problemi) tədqiqatına cəlb edilmiş, onların hər biri fəlsəfi, ən azından sosial - fəlsəfi və siyasi- fəlsəfi araşdırılmış və bütün bunların fonunda Quzey Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin irsinə geniş yer ayrılmışdır.

Müəllifə görə, türklük ya da türk dünyagörüşü heç də bir çoxlarının indiyə qədər şüurlarımıza yanlış olaraq yeritdiyi kimi, yalnız bir milliyyətçilik ya da millətçilik məsələsi deyildir. Türklük özü fəlsəfi bir dünyagörüş olmaqla ideyadır, təlimdir, məfkurədir. Ələkbərliyə görə, bunu bir qədər dolğun formada Azərbaycan Cümhuriyyətinin banisi, ictimai-siyasi xadim, mütəfəkkir Məhəmməd Əmin Rəsulzadə “Azərbaycan şairi Nizami” əsərində ifadə edə bilmişdir [25, s.295-300]. Yəni Nizami Gəncəvinin sözü ilə Rəsulzadə də ifadə etmişdir ki, əslində türklük, hər şeydən öncə, bir türk fəlsəfəsi və türk dünyagörüşüdür [41, s.169-176]. Əlbəttə, Rəsulzadədən öncə böyük mütəfəkkirimiz, filosofumuz Əli bəy Hüseynzadənin türk ya da Turan fəlsəfəsinə aid çalışmaları da qətiyyənlə gözdə tutulmalıdır [25, s.149-186]. Hüseynzadənin çox böyük ustalıqla islamlıq fəlsəfəsi ilə yanaşı, türklük/Turançılıq fəlsəfəsini yenidən gündəmə gətirməsində rolu əvəzsizdir [20, s.151-153]. Onlarla yanaşı, türk fəlsəfəsini ifadə edənlər arasında Əhməd bəy Ağaoğlu, Mirzə Bala Məhəmmədzadə, Hüseyn Cavid, Abdulla Şaiq və başqa bilgilərimizin də mühüm rolu olmuşdur. Məhz Hüseynzadələrin, Rəsulzadələrin, Ağaoğluların, Cavidlərin, Şaiqlərin və başqalarının verdikləri misilsiz əmək sayəsində son əsrlərdə unudulmuş türk fəlsəfəsi, Tanrıçılıq fəlsəfəsi, türk dünyagörüşü ortaya qoyulmuş, onun milliyyətçiliyin, millətçiliyin, islamçılığın və digər ideyaların kölgəsində qalmasına yol verilməmişdir [25, s.854].

Müəllifin fikrincə, bu məsələ ilə bağlı təəssüf doğuran hal odur ki, onların sonrakı davamçıları türk fəlsəfəsini, türk dünyagörüşünü yetərincə ortaya qoya bilmədilər. Türkçülüyn, Turançılığın davamçıları əsasən türklüyü milliyyətçilik, vətənçilik ya da qan-gen anlamında başa düşüb (bilərəkdən ya da bilməyərəkdən) yalnız bu yöndə inkişaf etdirdilər. Xüsusilə də Türkiyədəki türkçülərin (türk-İslam məfkurəsinin daşıyıcılarının) xeyli bir qisminin “türklük bədənımız, islamlıq ruhumuzdur” kimi yanlış mülahizəsi, bugünkü Azərbaycan türk aydınlarının xeyli bir qisminə də öz mənfi təsirini göstərmişdir. Halbuki Hüseynzadələr, Rəsulzadələr, Ağaoğlular, Cavidlər, Şaiqlərin dünyagörüşündə türklük bir bədən, gen-qan məsələsindən daha çox fəlsəfədir, dünyagörüşdür, ideyadır [25, s.854].

Müəllif hesab edir ki, türklüyün bir fəlsəfə, ideya, dünyagörüş olmasını ortaya qoymaq üçün, ilk növbədə, onu dinlər, o cümlədən də İslam dini çərçivəsində məhdudlaşdırmaqdan vaz keçməliyik. Nə zamana qədər türklüyü ancaq İslam dinindən, xristianlıq dinindən, buddizm dinindən sonra, yəni ikinci olaraq görəcəyiksə, təbii olaraq onu, ən yaxşı halda, milliyyətçilik (yəni bədənənin daşdığı gen-qan), milli kimlik kimi başa düşüb çox uzağa gedə bilməyəcəyik. Bir çoxları hesab edirlər ki, türklüyü bir ideya, fəlsəfi təlim, dünyagörüş kimi qəbul etməklə səmavi dinləri, xüsusilə də İslam dinini (çünki türk xalqlarının əksər qismi istər inanlı, istərsə də formal olaraq müsəlmandırlar) inkar edib Allah ideyasına qarşı çıxmış oluruq. Bizcə, bu cür düşüncənin heç bir əsası yoxdur və ola da

bilməz. Çünki türklüyü ancaq İslamla ya da xristianlıqla bağlamaq, əslində, onun İslama və xristianlığa qədər bir bədəndən ibarət olub ruhsuz yaşaması anlamını qəbul etməkdir. Hesab edirik ki, bunun belə olmadığını anlamaq üçün XX əsr Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin (Hüseynzadə, Rəsulzadə, Cavid, Ağaoğlu və b.) fəlsəfi və ictimai fikir tariximizə aid əsərlərini oxumaq yetərlidir [25, s.855].

Kitabın ikinci cildindəki Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin islamlıq ideyasına münasibəti məsələsinə gəlincə, müəllif hesab edir ki, İslam dininin dövrünün şərtlərinə görə dəyərləndirilərək onda islahatlar aparılmasının zəruriliyi məsələsində də 20-ci əsrdə yaşamış Azərbaycan türk aydınlarının əməyi danılmazdır. Hələ XIX əsrdə bu işə başlamış C.Əfqaninin, H.Zərdabinin və başqa bilgələrimizin ideyalarını çox doğru şəkildə davam etdirən və tamamlayan Hüseynzadələr, Ağaoğlular, Rəsulzadələr, Məhəmmədzadələr, Cavidlər oldular. Onların əsas vəzifəsi müsəlman türk xalqları, o cümlədən Azərbaycan türkləri arasında ifrata yuvarlanmış islamlığın yenidən nəzərdən keçirilib öz ilkin çərçivəsinə və mahiyyətinə qaydırılması (yəni əlavələrdən arındırılması), eyni zamanda mövcud şərtlərə (hazırkı dövrün tələblərinə) uyğunlaşdırılması olmuşdur... Bizcə, islamlıq ideyasının yenidən sərf-nəzərdən keçirilməsi, onda ciddi islahatların aparılması məsələsində ən doğru və mötədil yolu məhz Azərbaycan türk aydınları və dövlət xadimləri tutmuşlar. Hər halda bu məsələdə Nadir şah Əfşar, Ağa Məhəmməd şah Qacar, Abbas Mirzə, Mirzə Tağı xan, C.Əfqani, H.Zərdabi və başqaları ilə yanaşı, XX əsrdə də bu yolu daha çox uğurla davam etdirən Ağaoğlu, Hüseynzadə, Rəsulzadə, Məhəmmədzadə, Cavid, Şaiq, Səhhət və başqaları olmuşdur. Məsələn, Ağaoğlu əvvəlcə bütün müsəlman xalqları (ərəb, fars, türk, urdu və b.) “İslam millətçiliyi” ideyası ətrafında toparlamağa çalışsa da, daha sonra bir az da gerçəkçi yol tutaraq türklüklə islamlıq dünyagörüşləri arasındakı ziddiyyətlər arasında uzlaşdırıcı yol aramaqla, üzünü daha çox müsəlman türklərinin milli oyanışına çevirmişdir [25, s.187-240]. Etiraf etmək lazımdır ki, XX əsrdə islamlıq fəlsəfəsini bütün müsəlman xalqlarının birliyi anlamında xarakterizə etməyə çalışan Ağaoğlunun çox keçmədən üzünü əsasən müsəlman türk xalqlarına tutmasına əsas səbəb islamlıq məsələsində, əsasən, farslarla ərəb aydınlarının, onun bu mücadiləsinə rəğmən birləşdiricilikdən daha çox ayrıcalıq mövqe tutmaları olmuşdur [3, s.16-17; 2, s.191]. Məhz bunu zaman-zaman daha dərinlən dərk etməsinin nəticəsi olaraq ömrünün daha kamil çağlarında Ağaoğlu islamlıq ideyasını əvvəlki qətiyyətlə müdafiə etməmişdir [1, s.28-29; 25, s.856].

Müəllifə görə, Ağaoğlundan fərqli olaraq Hüseynzadə islamlıq ideyasını vaxtında real dəyərləndirmiş, onun türk xalqlarının həyatında oynadığı rolun çərçivəsini daha doğru cizməyə çalışmışdır. Hər halda bütün yazılarında islamlığa böyük dəyər verən Hüseynzadənin bütün bunlarla yanaşı, türk dünyagörüşünü açıq-açıqla təbliğ etməsi, türklüyün dinlərlə məhdudlaşdırılmasının əleyhinə çıxması təsadüfi deyildi. Deməli, Hüseynzadə nə qədər mömin bir müsəlman olsa da, bir o qədər də inancılı bir türk bilgini idi. Başqa sözlə, Hüseynzadə üçün İslam dini bir dünyagörüşü olduğu qədər türklük, Turançılıq ondan az olmayacaq qədər bir inanc, fəlsəfi təfəkkür idi. Bunu anlamaq üçün Hüseynzadənin “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?” başlıqlı silsilə yazılarını oxumaq yetərlidir [21, s.129]. Çünki Hüseynzadə bu əsərində çox incə şəkildə türklüyün yalnız bədən, gənqan daşıyıcısı anlamındakı milliyyətçiliyi deyil, eyni zamanda tarixi daha qədim dövrlərə gedib çıxan bir dünyagörüş, bir fəlsəfə olduğunu da ortaya qoymuşdur. Bir sözlə, Ağaoğlu islamlığın tarixini, mədəniyyətini, fəlsəfəsini ortaya qoyduğu bir zamanda Hüseynzadənin türklüyün tarixini, fəlsəfəsini, mədəniyyətini ortaya qoyması, bizcə çox şeyi ifadə edir [25, s.857].

Müəllif hesab edir ki, türklük, islamlıqla yanaşı, sosial-demokratiya (marksizm) təlimində də Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin, çox böyük ölçüdə olmasa da, müəyyən qədər özünəməxsusluqları olmuşdur. Hər halda islamlıqla sosial-demokratiya, türklüklə sosial-demokratiya arasında oxşarlıqlar və ziddiyyətləri ortaya qoymağa çalışanlar yenə də Hüseynzadələr, Ağaoğlular, Rəsulzadələr, Nərimanovlar idilər. Bizcə, sosial-demokratiyanın dini və milli özünəməxsusluqlarla uzlaşdırılması məsələsində daha çox uğurlu yol cızan M.Ə.Rəsulzadə olmuşdur. Onun milli həmrəylik (solidarizm) ideyası ilə bağlı düşüncələri marksizmlə bağlı gəlidiyi mülahizələrin yekunu idi [38, s.58-59; 25, s. 293-295]. Eyni zamanda, Ə.Hüseynzadə və Ə.Ağaoğlu da bu və ya digər formada Marksın

ideyalarına bağlı, yəni rus bolşevizmindən uzaq sosial-demokratiya haqqında gəldikləri qənaətlər daha rəşional xarakter daşımışdır. Ancaq marksizmin istər dinlərə, istərsə də millətlərə münasibətdə ifratlaşdırılması, üstəlik ailə dəyərlərinə münasibətdəki nöqsanları onlar tərəfindən birmənalı şəkildə qəbul edilməmişdir.

Müəllif hesab edir ki, türklük, islamlıq, sosial-demokratiya və digər ideyalar, təlimlərlə yanaşı, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin əsas problemlərindən biri İnsanlıq fəlsəfəsi olmuşdur. Ələkbərlinin fikrincə, İnsanlıq fəlsəfəsi Azərbaycan türk aydınları üçün bir qırmızı xətt üzərində inkişaf etmişdir. İnsanlıq fəlsəfəsi ideyası ilə bağlı biz yalnız Hüseynzadələr, Ağaoğlular, Rəsulzadələr deyil, onlarla yanaşı Cavidlər [11, s.58; 12, s.69], Səhhətlər [43, s.34], Şaiqlər [46, s.13], Köçərililər, Hadilər [16, s. 24-25] və başqalarının da adlarını çəkməliyik. Bizcə Azərbaycan türk bilgələrinin türklük, islamlıq, sosial-demokratiya, liberalizm və başqa təlimlərlə yanaşı, İnsanlıq üzərində də dayanmaları təsadüfdən çox zərurətlə bağlı olmuşdur. Hər halda bu təlimlərin özü bu və ya digər formada insanlığın təbliği üzərində qurulmuşdur. Sadəcə, onlar müxtəlif səbəblərə görə siyasiləşdiyi, hətta dövlətçilik fəlsəfəsinin bir parçasına çevrildiyi üçün insanlıq məsələsinin ayrıca dəyərləndirilməsi, bəzi mütəfəkkirlərimizin fikrincə, daha məqsədəuyğun olmuşdur. Başqa sözlə, Dünya, Yaradan, Cəmiyyət və İnsanla bağlı olan fikir və düşüncələrini bir çox səbəblərə görə türklük, islamlıq, sosial-demokratiya və digər təlimlər üzərindən ifadə edə bilməyən bəzi aydınlarımız bunu insanlıq çərçivəsində əks etdirməyə çalışmışlar.

XX əsr Güney Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin əsas mahiyyəti və məzmunu

Kitabın üçüncü cildində XX əsr Güney Azərbaycan türk fəlsəfi fikrinin inkişaf yollarından və bu fəlsəfi fikrin tanınmış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin dünyagörüşlərindən bəhs olunur. Müəllif burada Güney Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin inkişaf yollarını üç istiqamətdə təhlil etmişdir:

1. Milli-demokratik və siyasi-fəlsəfi ideyaların sintezi (Ş.M.Xiyabani, S.C.Pişəvəri, Məhəmməd Biriya, Firudin İbrahimi, Tağı Ərani, Tağıxan Rəfət, Əlirza Nabdil və başqaları).
2. Milli maarifçilik və ictimai-fəlsəfi ideyalar (M.Ə.Şəbüstəri, M. Təbiyyət, M.Şəhriyar, Səhənd, H.Billuri, Həbib Sahir, Həmid Nitqi, Əli Təbrizli, M.Zehtabi, Cavad Heyət və başqaları).
3. İslam fəlsəfəsi və islamçılıq (Əbülqasim əl-Xoyi, M.Təbatəbai, M. Şəriətmədari, M.Cəfəri, Cəfər Sübhani və başqaları) [26, s.5-19].

Üçcildliyin üçüncü cildinin ilk fəslində dövrün ictimai-siyasi, mədəni-fəlsəfi mənzərəsi hərtərəfli şəkildə işıqlandırılmışdır. Müəllif, kitabda Güney Azərbaycanın, bütövlükdə İranın ictimai-siyasi və mədəni mühitini çox zəngin mənbələrə əsaslanaraq ətraflı təsvir edib. Həm Quzey Azərbaycanda, həm Güney Azərbaycanda, həm də Türkiyədə son dövrün müasir tələbləri baxımından yazılan əsərlərin əksəriyyətini incələyib, onlardan iqtibaslar gətirib, istinad edib. Müəllif vaxtilə yazılmış əsərlərə, o cümlədən 7 cildlik “Azərbaycan tarixi”nə, keçmiş konsepsiyalara da cəsarətlə öz münasibətini bildirib.

Bu kitaba qədər Azərbaycanın Güneyində XIX-XX əsrlərdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid nəinki ümumi (Bütöv Azərbaycan), heç xüsusi (Güney Azərbaycan) əsərlərə də rast gəlmək mümkün deyil. Sadəcə, Azərbaycanın Güneyində son iki əsr Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinə aid yalnız ayrı-ayrı tədqiqatlar olmuşdur. Şübhəsiz, Azərbaycanın Güneyində fəlsəfi və ictimai fikir tariximizin daha dərin və əhatəli şəkildə tədqiqatlara cəlb olunmaması təsadüfi olmamış, həm İran Pəhləvilər, həm də İran İslam rejimlərinin bu məsələdə Azərbaycan türklüyünə və onun mədəniyyətinə, fəlsəfəsinə şovinist, irqçi basqıları, təqibləri, bir sözlə, assimilyasiya siyasəti mühüm rol oynamışdır [26, s.10-11].

Bu baxımdan XX əsr Güney Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrinə Qərb mədəniyyəti, Qərb fəlsəfəsi (sosial-demokratizm, liberalizm və s.), İran mədəniyyəti, irançılıq (zərdüştlük, farsçılıq) və İslam fəlsəfəsi (İslam dini, şiəçilik) xeyli dərəcədə təsir göstərmişdir. Deməli, XX əsrdə Azərbaycan türk aydınlarının irsində əsas məsələ türk dünyagörüşü, türk mədəniyyəti ilə qərbçilik, irançılıq və islamlıq (o cümlədən şiəliyə) münasibətdə milli fəlsəfəni nə dərəcədə ifadə etmələri olmuşdur.

Beləliklə, Azərbaycan türk mütəfəkkirləri son əsrlərə, xüsusilə də XX əsrə qədər daha çox türk dünyagörüşü, türk fəlsəfəsi ilə İslam fəlsəfəsi, islamçılıq, İran fəlsəfəsi, irançılıq arasında uzlaşmalara çalışıb, bu yolda müxtəlif dini-fəlsəfi, siyasi fəlsəfi cərəyanlar ortaya qoyduqları halda, son yüzillikdə Qərb fəlsəfəsi (sosial-demokratizm, liberalizm, pozitivizm və s.) də əsas fəlsəfi və ictimai-siyasi problemə çevrilmişdi.

Üçildlikdə Güney Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrində Qərb mədəniyyəti, Qərb fəlsəfəsinin (sosializm, sosial-demokratizm, demokratizm, liberalizm və s.) yerini və rolunu, eyni zamanda bu fəlsəfəyə meyilli Güney Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin irsi tədqiq edilmişdir. Məlum olduğu kimi, Qərb mədəniyyəti, Azərbaycanın quzeyindəki mütəfəkkirlərimiz kimi, Azərbaycanın güneyindəki aydınlarımızın şüurlarına, onların yaradıcılıqlarına xeyli dərəcədə təsir göstərmişdir. Xüsusilə də, Avropada meydana çıxaraq dünyaya yayılan sosializm, sosial-demokratizm, demokratizm, liberalizm kimi cərəyanlar XX əsrin əvvəllərində Qacarlar dövlətində, o cümlədən Azərbaycanın güneyində geniş yayılmışdır.

Azərbaycanın güneyində Qərb cərəyanları arasında ən populyarı sosial-demokratizm olmuş, bu təlim uzun müddət Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən xeyli bir qisminin dünyagörüşündə əsas yer tutmuşdur. Qərb mədəniyyətinə, o cümlədən sosial-demokratizm cərəyanına meyil göstərən aydınlarımızdan Ş.M.Xiyabani, T.Rəfət, T.Ərani, S.C.Pişəvəri, M.Biriya, Ə.Oxtay və başqaları bəzən onları həddən artıq ideallaşırsalar da, əsasən türklük, müəyyən qədər də islamlıq düşüncələrindən tamamilə uzaqlaşmayıblar. Ancaq bütövlükdə sosial-demokratizm cərəyanında milli-dini dəyərlər arxa plana keçirilib, sinfi məsələ ön plana çıxarıldığı üçün bütün bunlar Güney Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinə də ciddi təsir göstərmişdir. Şübhəsiz, sosial-demokratizmlə müqayisədə, Rusiyada bir qədər fərqli formada ortaya çıxan marksizm-leninizmin milli-dini məsələlərə daha radikal yanaşması da burada mühüm rol oynamışdır. Çünki Azərbaycanın quzeyində olduğu qədər olmasa da, Azərbaycanın güneyində də uzun müddət Sovet Rusiyasına aid marksizm-leninizm təlimi aparıcı mövqe tutmuşdur.

Güney Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrində milli fəlsəfənin, eyni zamanda milli fəlsəfəmizə fars mədəniyyəti, irançılığın (zərdüştlük, farsçılıq) təsiri də tədqiq edilmişdir. Milli fəlsəfi və ictimai fikir XX əsrə qədər olduğu kimi, XX əsrdə də daha çox irançılıq və islamçılıqla münasibətlər əhatəsində özünü ifadə etmişdir. Əslində, milli fəlsəfi və ictimai fikrin XIX əsrdən geniş yayılan Qərb mədəniyyətinə, Qərb fəlsəfəsinə münasibəti ilə, irançılığa və islamçılığa münasibətini eyniləşdirmək olmaz. Çünki əgər milli fəlsəfi və ictimai fikrimiz təxminən ancaq son iki əsrdə Qərb mədəniyyətilə mücadilə içində olduğu halda, irançılıq və islamlığa münasibətdə bunun tarixi daha qədim dövrlərə gedib çıxır [26, s.14].

Müəllifə görə, ümumiyyətlə, milli maarifçilər, yəni sosial-demokratizmdən xeyli dərəcədə uzaq olan ya da ona az bağlı olan mütəfəkkirlərin həm türk dünyagörüşünə, türk mədəniyyətinə, həm də buna paralel olaraq İran mədəniyyətinə, İran fəlsəfəsinə münasibəti bir qədər fərqli olmuşdur. Ələkbərli yazır: “Milli maarifçilər, ilk növbədə, türk fəlsəfi dünyagörüşünə, türk mədəniyyətinə əsaslanmağa çalışmış, bu zaman ona xeyli dərəcədə yad gördükləri İran mədəniyyətini, İran fəlsəfəsini milli mədəniyyətdən, milli fəlsəfədən mümkün olduqca uzaq tutmağa çalışmışlar. Əlbəttə, bu məsələdə milli maarifçilərimizin heç də hamısı uğurlu bir yol izləyə bilməmişlər. Belə ki, milli maarifçilərimizdən bəziləri Qərbdən gələn ideoloji görüşlərin təsiri altında, ya da məcburiyyətdən zaman-zaman İran mədəniyyətini, İran fəlsəfəsini də təqdir etmişlər. İlk baxışda həm türk fəlsəfəsini, türk mədəniyyətini, buna paralel olaraq da İran mədəniyyətini tutmaq yaxud da onun təbliğatçısı olmaq çox da anlaşılan görünməsə də, ancaq dövrün şərtləri və tələbləri altında bu kimi hallarla qarşılaşmağımız qeyri-adi hesab oluna bilməz. Üstəlik, bəzi Azərbaycan türk kökənli ziyalılar da olmuşdur ki, türk mədəniyyətini, türk fəlsəfəsini ümumilikdə, türklüyü inkar etmək yolunu tutmuş, bunun əvəzində İran mədəniyyəti, İran fəlsəfəsini qəbul edərək arıçılığın, farsçılığın təbliğatçıları olmuşlar” [26, s.15].

Müəllifə görə, milli maarifçilikdən çıxış edən aydınlarımızdan Səhənd, H.Nitqi, Şəhriyar, S.Behrəngi, C.Heyət və başqalarının fəlsəfi və ictimai-mədəni irsinin də bütün hallarda Azərbaycan

türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi baxımından əvəzsiz olması inkar olunmazdır. Milli maarifçilərin başlıca amalı və məqsədi türk mədəniyyətini, türk tarixini, türk adət-ənənələrini, türk dilini bir sözlə, türk varlığını qorumaq, mühafizə etmək və inkişaf etdirmək olmuşdur. Bu baxımdan milli maarifçilərin dünyagörüşlərində Azərbaycan xalqının azad, hürr yaşaması ilə yanaşı, türk varlığına sahib çıxmaq və onu daima müdafiə etmək əsas yer tutmuşdur. Bizcə, milli maarifçiləri milli demokratlardan fərqləndirən əsas faktor da, onların türk varlığını müdafiə etmələri və türklüyə, türk dünyagörüşünə daha çox əsaslanmaları olmuşdur.

Müəllif hesab edir ki, uzun müddət Azərbaycan xalqının qabaqcıl mütəfəkkirlərinin bir çoxu Milli hərəkatın qalib gəlməsi üçün sosial-demokratizmə və demokratizmə böyük ümidlər bəsləmişlər. O yazır: “Şübhəsiz, Güney Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin xeyli bir qisminin sosial-demokratizm və demokratizm əqidələrinə meyil göstərmələrində ya da inanmalarında Quzey Azərbaycanın Sovet Rusiyasının tərkibində olması da öz təsirini göstərmişdir. Hər halda Quzey Azərbaycanda mövcud olan sosializm sistemi, üstəlik güneyli ziyalılardan bir qisminin ömürlərinin son dövrlərini məhz burada yaşaması da bu məsələlərdə xeyli dərəcədə önəmli əhəmiyyət daşımışdır. Ancaq zamanla həm sosial-demokratizm və demokratizmlə hərtərəfli tanışlıq, həm də Sovet Rusiyasının ya da rus bolşevizminin əsl mahiyyətinin aşkara çıxması ilə Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin xeyli qismi, xüsusilə də, marksizmdən uzaqlaşmış və 1960-cı illərdən etibarən başlayan “İslam hərəkatı”na və digər ideyalara ümidlər bəsləməyə başlamışdır” [26, s.679].

Ümumiyyətlə, milli maarifçilərimizin Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində mühüm yer tutmaları ilə yanaşı, yeni nəslin milli ruhda formalaşmasında əvəzsiz rol oynamışlar.

Üçüncü cildə Güney Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrində milli fəlsəfənin, eyni zamanda milli fəlsəfəmizə İslam mədəniyyəti, islamlığın, o cümlədən şiəliyin təsiri də tədqiq olunmuşdur. Müəllifə görə, XX əsrdə Güney Azərbaycanda milli fəlsəfi və ictimai fikrimizin inkişafında islamlığın yeri və rolu bir neçə mərhələdə dəyərləndirilə bilər: 1) Qacarlar dövlətinin tənəzzülü dövründə islamlıq; 2) İran Pəhləvilər rejimi dövründə islamlıq; 3) İran İslam rejimi dövründə islamlıq.

Beləliklə, onu deyə bilərik ki, milli demokratlar, milli maarifçilər və islamçılar XX əsrdə yalnız Güney Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində deyil, bütövlükdə bölgənin mədəni-fəlsəfi və ictimai mühitində mühüm rol oynamışlar. Ümumiyyətlə, bu bölgənin istər fəlsəfi-mədəni, istərsə də ictimai-siyasi mühitinin şəkillənməsində əvvəllər olduğu kimi son əsrdə də və hazırda da Azərbaycan türk mütəfəkkirləri mühüm rol oynamaqdadırlar. Bu da ondan irəli gəlir ki, bu bölgədə türk varlığının neçə minillikdən gələn tarixi bir damğası vardır. Ona görə də zaman-zaman ictimai-siyasi, dini-fəlsəfi mühitdə hər hansı dəyişikliklərin, sıçrayışların olması türk varlığını, türk damğasını aradan qaldıra bilməmişdir və bilməyəcək də [26, s.683].

Biz, kitabın üçüncü bölümündə Güney Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin yalnız yaradıcılıqlarını və dünyagörüşlərini deyil, eyni zamanda onların daima dəyişən regionun və dünyanın elmi mühitində necə əhəmiyyətli yer tutduğunu da ifadə etmək istəmişik. Zərrə qədər də olsun şübhə etmirik ki, yeni nəsillər türk aydınları da, sələfləri kimi, hər hansı cərəyanlara və ideyalara tapınmalarından asılı olmayaraq əsas türk çəyirdəyindən, türk nüvəsindən, türk dünyagörüşündən heç bir zaman uzaqlaşmayacaqlar. Bu baxımdan tədqiq etdiyimiz dövrdə yaşayıb yaratmış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin mədəni-fəlsəfi irsi hər birimiz üçün çox önəmlidir.

Nəticə / Conclusion

Bizcə, bu kitabların dəyəri ondadır ki, zəngin Azərbaycan türk düşüncə tarixi dərinlən araşdırılıb. Eyni zamanda, bu üçcildlik mədəniyyət hadisəsi olmaqla yanaşı, mədəniyyətin çox mühüm bir aspektini təşkil edən fəlsəfə hadisəsidir. Bu kitabın belə rezonans əldə etməsinin bir səbəbi də indiyə qədər Azərbaycan fəlsəfə tarixinin 3-cü və 4-cü cildlərinin yazılmamasıdır. Deməli, kitab Azərbaycan türk fəlsəfəsinin daxili tələbatına, ehtiyacına uyğun olaraq ortaya çıxmışdır. Üçcildlikdən hiss olunur ki, müəllif yaradıcıdır, müstəqil fikirləri var və fikirlərini sıraya düzməyi bacarır. Ona görə də bu kitabları bir mənbə kimi qəbul etmək olar. Bütövlükdə hər üç cild çox dəyərli, zəngin bir əsərdir və böyük bir elmi uğurdur, elmi-fəlsəfi hadisədir. Ən əsası Azərbaycan

fəlsəfə tarixinin yazılmamış bir dövrünə işıq salan dəyərli əsərlərdir.

Unutmaq olmaz ki, türk tarixinin, türk fəlsəfə tarixinin öyrənilməsinə maraq müstəqilliyimiz bərpa olunduqdan sonra yenidən başlayıb. Ancaq təxminən 30 il müddət keçməsinə baxmayaraq Azərbaycanda türk xalqlarının tarixini, türk xalqlarının fəlsəfi fikir tarixini ortaya qoyan sanballı əsərlər çox azdır, hətta yox dərəcəsindədir. Özü də təkcə Azərbaycanda deyil, Qazaxıstan, Qırğızıstan, Özbəkistan, Türkmənistan və hətta Türkiyədə də belə əsərlər çox azdır və ancaq son illərdə bəzi cəhdlər edilir. Ona görə də etiraf etməliyik ki, bu üçcildliyi XIX-XX əsrlərlə bağlı Azərbaycanda türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin yazılmasını ilk cəhd kimi qiymətləndirmək olar.

Üçcildliyin üstün cəhətlərindən biri odur ki, müəllif Azərbaycanın fəlsəfəsini də, tarixini də, mədəniyyətini də bir bütöv şəkildə tədqiq etmişdir. Kitablarda ən böyük və önəmli əhəmiyyəti ondadır ki, Azərbaycan tarixinə, ədəbiyyatına, fəlsəfəsinə, mədəniyyətinə, ümumiyyətlə, ictimai-siyasi fikir tarixinə bütöv bir yanaşma vardır. Biz bilirik ki, XIX-XX əsrlər fəlsəfi fikir tarixinə aid daha çox Quzey Azərbaycan türk mütəfəkkirləri araşdırılmış, Güney Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinə isə çox az yer verilmişdir. Müəllifin bu kitablarda bu dövrdə yaşamış yalnız Quzey Azərbaycan deyil, Güney Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinə də geniş yer verməklə bir ilkə imza atmışdır.

Digər tərəfdən kommunizm dövründə, yəni Sovetlər Birliyi sistemində, bildiyimiz kimi dini fəlsəfə ilə məşğul olan türk-azərbaycanlı böyük ilahiyyatçılara müraciət edilmirdi. Müəllif kitablarda bu işi də öz öhdəsinə götürmüşdür. Burada tanınmış Azərbaycan türk ilahiyyatçılarından Əbutorab Axundov, Əbdüssəlam Axundzadə, Axund Pəşnamazadə və başqalarına geniş yer verilmişdir.

Kitabda Azərbaycan türk mütəfəkkirləri arasında qadın, xanım düşüncə sahiblərinə yer vermək də təqdirəlayiq haldır. Xüsusilə də Tahirə Qürrətül-Eyn, Fatma Kəminə, Natəvan, Məziyyə Üskiyi, Heyran xanımın yaradıcılığının ayrıca araşdırılması müsbət haldır.

Burada bir faktor da var ki, bizim üçün çox əhəmiyyətlidir: fəlsəfi fikrin təkamülü, transformasiyaları və fəlsəfi refleksiya. Əgər fəlsəfi fikrin transformasiyalarına müasir və ya qeyri-müasir fəlsəfi yanaşma çərçivəsində baxılırsa, bu artıq fəlsəfidir. Bu mənada kitablarda fəlsəfi refleksiya məsələsi çox prinsipial əhəmiyyət daşıyır. Azərbaycan fəlsəfi fikrini göstərmək üçün “Azərbaycan fəlsəfəsi”, “Azərbaycan türk fəlsəfəsi” anlayışlarına fəlsəfi məzmun vermək lazımdır. F.Ələkbərliyə qədər qədər həmin anlayışlara hələ heç kim fəlsəfi məzmun verməyib. Deməli, buradan bir qənaətə gəlik ki, bütövlükdə indiyə qədər daxilə hesablanmış fəlsəfi refleksiyamız zəif olmuşdur və F.Ələkbərli ilk dəfə bunu gücləndirməyə cəhd göstərüb. Başqa sözlə, müəllif indiki vəziyyətimizə və keçmişimizə münasibətdə sırf fəlsəfi refleksiyayı, fəlsəfi münasibəti önə çəkməyə çalışmışdır. Ələkbərli Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinə münasibətdə hər birinin tarixi zaman, məkan kontekstində, Azərbaycan türk fəlsəfi fikrinin təkamülündə, yerində rolunu nəzərə almağa çalışmışdır. Deməli, kitabda metodologiya ilə yanaşı, fəlsəfi refleksiya da doğru müəyyənləşmişdir.

Bütün bunların fonunda Faiq Ələkbərlinin bu kitablalarının nailiyyət olduğunun bir aspektini də deyə bilərik ki, o da kitabın məzmunu ilə bağlıdır. Kitablarda çox zəngin bir material var, dərin elmi bir təhlil vardır. Faiq müəllim o mənada fəlsəfi fikir tarixinə xidmət edir ki, onların hamısını sistemləşdirib bir araya gətirib. Bu kitablarda məzmunca da, mahiyyətcə də çox uğurludur.

Kitabla bağlı mühüm məsələlərdən biri də, anlayış və kateqorial aparatın müəyyənləşdirilməsi və irəli sürdüyü ideyaları ilə elm sahəsində geniş müzakirələrə meydan verməsidir. Müəllif metodologiya ilə yanaşı, tədqiqat sahəsinə aid olan anlayışlara da çox doğru yanaşmışdır. Başqa sözlə, kitabda müəllifin özünəməxsus metodologiyası var ki, bu, bütün ictimai elmlərin (tarix, ədəbiyyat, fəlsəfə və s.) təftişi və fəlsəfi fikir tarixinə yeni yanaşmadır. Ən əhəmiyyətlisi də odur ki, üçcildlik Azərbaycanın fəlsəfi fikir tarixinə ilk sistemli baxışdır, olduqca aktualdır və yenilikçidir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. Ağaoğlu Ə. Üç mədəniyyət. Bakı: Mütərcim, 2006.

2. Ağaoğlu Ə. Qafqazda milli məsələ. Bakı: Mütərcim, 2019.
3. Ağaoğlu Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Şərq-Qərb», 2007.
4. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı: «Şərq-Qərb», 2005.
5. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı: «Şərq-Qərb», 2005.
6. Axundov R. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1977.
7. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı: Elm, 2007.
8. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. IV cild (XIX əsr). Bakı: "Elm", 2007.
9. Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya-Press, 2005.
10. Biriya M.B. Əsərləri. Bakı: "Elm", 2010.
11. Cavid H. Əsərləri. Beş cildə. I cild. Bakı: «Lider nəşriyyat», 2005.
12. Cavid H. Əsərləri. Beş cildə. II cild. Bakı: «Lider nəşriyyat», 2005.
13. Caferi A.M. Taki. Evrensel İnsan Hakları. İslam ve Batı Düzenlerinin Mukayesesi. İstanbul: Kevser, 2016.
14. Qarabağnamələr. I kitab. Bakı: "Şərq-Qərb", 2006.
15. Qarabağnamələr. II kitab. Bakı: "Şərq-Qərb", 2006.
16. Hadi M. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Şərq-Qərb», 2005.
17. Heyət C. Dilimiz, ədəbiyyatımız və kimliyimiz uğrunda (məqalələr toplusu 1). Bakı: Elm və təhsil, 2011.
18. Heyət C. Dilimiz, ədəbiyyatımız və kimliyimiz uğrunda (məqalələr toplusu 2). Bakı: Elm və təhsil, 2014.
19. Hüseynzadə Ə. Siyasəti-Fürusət. Bakı: Elm, 1994.
20. Hüseynzadə Ə. Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. Bakı: Azərnəşr, 1996.
21. Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı: Mütərcim, 1997.
22. Hüseynov H. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı: «Şərq-Qərb», 2007.
23. Xiyabani Ş.M. Azərbaycan və Azərbaycan demokratik qüvvələri. Bakı: "Müəllim", 2010.
24. Ələkbərli F. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). I hissə. Bakı, Elm və təhsil, 2018, 504 səh.
25. Ələkbərli F. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Bakı: Elm və təhsil, 2020, 864 səh.
26. Ələkbərli F. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). III hissə. Bakı: Elm və təhsil, 2021, 684 səh.
27. Ələkbərli F. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və Tanrıçılıq. Bakı: "Xan" nəşriyyatı, 2017, 512 səh.
28. Əfqani C. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Azərnəşr, 1998.
29. Əfəndiyev S.M. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. 2-ci cild. Bakı: Azərnəşr, 1990.
30. Marağalı Z. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı: «Avrasiya press», 2006.
31. Nəbati S.Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: "Şərq-Qərb", 2004.
32. Nərimanov N. Məqalələr və nitqlər. I c, II cildə, Bakı: Azərnəşr, 1977.
33. Nərimanov N. Seçilmiş əsərləri. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2004.
34. Nitqi H. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya press, 2005.
35. Oxtay Ə.N. Əsərləri. Bakı: "Qoliot Qkup", 2009.
36. Pişəvəri S.C. Məqalələri. Bakı: Azərnəşr, 2016.
37. Pişəvəri S.C. Xatirələr. Bakı: ADF-nin nəşri, 2005.
38. Rəsulzadə M.Ə. Milli birlik. Bakı: «Çıraq» nəşriyyatı, 2009.
39. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı: Gənclik, 1990.
40. Rəsulzadə M.Ə. İran Türkləri. Bakı: "Təknur", 2013.
41. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı: «Çıraq» 2008.
42. Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı: Təknur, 2012.

- 43.Səhhət A. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Lider nəşriyyatı», 2005.
- 44.Səhənd. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2006.
- 45.Sübhani U. C. İslamda əqidə əsasları. Bakı: “Qələm” nəşr., 2003.
- 46.Şaiq A. Seçilmiş əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı:Avrasiya press, 2005.
- 47.Şəhriyar M. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya press, 2005.
- 48.Tabatabai A. S. M. H. El-Mizan Fi Tefsiril-Kuran. 1-ci cild. İstanbul: Kevser, 2017.
- 49.Tərbiyə M. Danışməndani-Azərbaycan. Bakı: Elm, 1987.

Göndərilib: 01.05.21 Qəbul edilib: 19.07.21

UDC 1(09)

**CORRELATION AND INTERACTION BETWEEN
ORIENTAL AND OCCIDENTAL CULTURE BASED
ON J. W. VON GOETHE'S WEST-ÖSTLICHER DIVAN**

Dr. Birgit Biehl (Germany)

Studies in Germanic and Romance philology,
Islamic and African Studies,
literary scholar and author of poetry and prose works
DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).58

Abstract: In 19th Century Europe, advances in Oriental research as well as various art-forms such as the visual arts, literature, music, and architecture, aroused high esteem and even outright enthusiasm for the Orient. In this context, a particularly strong impulse was set by Johann Wolfgang von Goethe and his astonishing work *West-Östlicher Divan*.

Using the term 'divan' as a starting point, the paper first outlines the long tradition of cultural and political relations between people and nations. Goethe's work plays a highly significant role in the portrayal of these relations: With his intense closeness to the poet Hafiz (his 'twin'), Goethe invokes the mutual permeation of Orient and Occident. The presentation provides an introduction to the genesis of the work after 1814, describing its structure, analyzing the themes and leitmotifs of the poetry collections, and, drawing on the various types of relationships, revealing the significance both cultures held for each other. The tremendous impact of these ideas during the 19th and 20th centuries will be demonstrated by examining significant developments including the problematic forms of political interaction.

Goethe's aspirations for the relationship between orient and occident served as an impulse: The idea is to enhance the cultural activities between oriental and occidental countries, as building a bridge facilitates a better understanding of each other, and to develop further economic and political relations.

Keywords: orient, Occident, L.W. von Goethe, relationship, West-Ostlicher Divan, cultural relations.

**İ.V.FON HÖTENİN “ŞƏRQ-QƏRB DİVANİ”NA ƏSASLANAN ŞƏRQ VƏ QƏRB
MƏDƏNİYYƏTİNƏ TƏSİRİ VƏ QARŞILIQLI ƏLAQƏSİ**

Dr.Birgit Biehl

Xülasə. XIX-cu əsrdə Avropa tədqiqatlarında, eləcə də təsviri incəsənət, ədəbiyyat, musiqi, memarlıq kimi müxtəlif incəsənət növləri üzrə irəliləyişlər Şərqdə yüksək hörmət və hətta açıq həvəs oyatdı. Buna Volfonq fon Höte və onun heyratəmiz əsəri “Şərq-Qərb divanı” xüsusilə güclü təkan verdi.

Məqalə «divan» terminindən başlanğıc nöqtəsi kimi istifadə edərək, insanlar və millətlər arasında uzun müddət davam edən mədəni-siyasi münasibətlərin ənənəsini göstərməklə başlayır. Hötenin yaradıcılığı bu münasibətlərin təsvirində çox mühüm rol oynayır. Şair Hafizlə (onun əkizi) Hötenin sıx yaxınlığı Şərq və Qərbin qarşılıqlı nüfuzuna təsir edir. Təqdim olunan məqalədə 1814-cü ildən sonra əməyin genezisi haqqında giriş verilir, onun strukturu təsvir edilir, mənsub olduğu mədəniyyətlərin birinə olan əhəmiyyəti üzə çıxarılır.

Bu ideyaların XIX-XX əsrlərdə böyük təsiri mühüm hadisələrin, o cümlədən siyasi qarşılıqlı əlaqənin problemlili formalarının öyrənilməsi ilə nümayiş etdirilir.

Hötenin Şərq və Qərb arasındakı əlaqəyə dair istəkləri bir təkan rolunu oynadı. İdeya Şərq və

Qərb arasında mədəni fəaliyyəti inkişaf etdirməkdir, çünki bir körpünün bir-birini daha yaxşı başa düşməyi və gələcək iqtisadi və siyasi əlaqələrin inkişafına kömək edir.

Açar sözlər: Şərq, Qərb, İohan Volfonq fon Höte, əlaqə, «Qərb-Şərqi Divan», mədəni əlaqələr.

ВЗАИМОВЛИЯНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ МЕЖДУ ВОСТОЧНОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРАМИ ОСНОВАНО НА «ЗАПАДНО-ВОСТОЧНОМ ДИВАНЕ» И. В. ФОН ГЁТЕ

Др. Бригит Биехл

Резюме. В Европе XIX века достижения в исследованиях Востока, также как в различных формах искусства: литературе, музыке и архитектуре, вызвали крайнее уважение и даже открытое увлечение Востоком. В этом контексте, особенно мощный импульс исходил от Иоганна Вольфганга фон Гёте и его изумительного произведения «Западно- восточный Диван».

Используя термин «диван», как отправную точку, статья в начале описывает в общих чертах давнишнюю традицию культурных и политических отношений между людьми и нациями. Произведение Гёте играет очень важную роль в описании этих отношений. Своим интенсивным сближением к поэту Хафизу (его «близнецу»), Гёте вызывает к взаимному проникновению между Востоком и Западом. В представленной статье дается вступление к генезису труда после 1814 года, описывая его структуру, анализируя темы и лейтмотивы поэтических сборников, и приводя различные типы взаимоотношений, раскрытие их значения для каждой из культур, которой они принадлежат. Громадное влияние этих идей в XIX и XX веках продемонстрировано исследованием значительных событий, включая проблематичные формы политического взаимодействия.

Сильное желание Гёте, взаимоотношения между Востоком и Западом, послужило импульсом. Идея заключается в том, чтобы усилить культурную активность между восточными и западными странами, так как строительство моста способствует лучшему пониманию друг друга и развитию дальнейших экономических и политических отношений.

Ключевые слова: Восток, Запад, взаимодействия, Иоганн Вольфганг фон Гёте, «Западно-восточный Диван», культурные отношения.

Ösas hissə/Main part

With my presentation, I hope to contribute to an improved understanding of Oriental cultures. Nowadays, from a so-called Western point of view, the sheer wealth of these multi-faceted cultures is frequently sidelined by political conflict or violent acts of terrorism. As a result, it is easily forgotten, that Oriental cultures strongly affected a wide range of people in Germany as early as in the Middle Ages, and particularly during the 18th Century. In 19th Century Europe, advances in Oriental research as well as various art-forms such as the visual arts, literature, music, and architecture, aroused high esteem and even outright enthusiasm for the Orient. In this context, a particularly strong impulse was set by Johann Wolfgang von Goethe and his astonishing work *West-östlicher Divan*.

My presentation focuses on this work. The occasion for this is the upcoming official opening of a 'Divan' in the former Villa Calé in Berlin, established by the Qatari government. The Villa Calé, a prime example of neoclassicist architecture, was built for the publisher Franz Calé between 1904 and 1907. After the global economic crisis in 1929, it became a state-owned property and was subsequently used in a variety of ways. It was ultimately threatened by decay, before being extensively restored to its former glory. The 'Divan' is launched as a place for dialogue and interaction, as a forum for both the exploration of Arabic cultures and the broadening of the already existing cultural, political, and economic ties between Germany and the Arabic World: In 2017, the Embassy of the State of Qatar in Berlin hosts exhibitions and festivals in said 'Divan' to celebrate the

Year of Culture in Germany.

What exactly is a “Divan”?

The term **diwan**, presumably of Persian origin, initially referred to the assembly of Muslim armies and the register for the armed forces. It was later used for a developing administrative structure, for a council board, a public authority, a law firm, or an office recording data such as the tribal affiliations and the pension entitlements of Muslims. This fiscal authority asserted itself in all the conquered territories. From the 10th Century onwards, divans took on all relevant tasks of a public administration.

The meaning of ‘divan’ was further expanded towards the treasury, the customs office, the ministry, the council chamber, and not to forget, the settee and the sofa bed. As such, the term has also found entry into European languages – think of the French *douane* and the Italian *dogana*, both meaning “customs”. Further- more, the divan as a sofa is familiar to German speakers – upholstered benches were commonly found along the walls of oriental council chambers.

In all Muslim empires using Persian as their official language, communal halls and opulent audience halls were called divan. It was this particular meaning – an Oriental assembly hall – that, in the wake of the aforementioned 19th Century European enthusiasm for the Orient, found its way into many Western languages.

With its double meaning of assembly and register, divan also described literary collections by one or more authors on a shared subject, and, in particular, anthologies of poetry.

If, nowadays, one does a Google search for the word divan in German, one still encounters the already mentioned sofa; however, the more frequent results include websites of restaurants, all types of shops, neighborhood centers, and – in large cities – intercultural district centers.

Considering all these glossary elements concerning divan, we have reached the core of our subject: Goethe published a collection of poems titled divan. In Berlin, the State of Qatar opens a divan as a place of assembly for German-Arabic cultural exchange. His Excellency Saoud Bin Abdulrahman Al-Thani, ambassador to the State of Qatar in Berlin, described the objective for Berlin’s new **Divan** as follows:

The idea is to enhance the cultural activities between the two countries because through building a bridge between cultures you can have a better understanding of each other, and develop further economic and political relations.

J.W. von Goethe’s *West-östlicher Divan* plays an important part in the genesis of this idea. I would now like to introduce this work to you, and illustrate its en- during influence by means of selected examples.

1.Let us go back to the year **1814**: Goethe, born in Frankfurt in 1749, lives in Weimar, at the court of Grand Duke Carl-August, his patron and friend. The latter had sided with Prussia against France during the Napoleonic Wars in 1806. Goethe feels strongly involved and becomes a close observer of the armed conflicts. After Napoleon’s victory near Jena and Auerstedt, the duchy came under considerable political and financial pressure. Napoleon’s rule did not end until 1813, with the decisive battle of nations taking place near Leipzig. After years of suffering heavy losses, Europe now finds itself in a phase of reformation. During the *Wiener Kongress*, the major powers rearrange the continent’s borders. In the shadow of the French Revolution lurk social upheavals. Sachsen-Weimar-Eisenach is declared a grand duchy. Goethe is 65 years old; a famous writer holding high offices, he is appointed secretary of state soon after. His literary work is determined by retrospection: in 1814, he publishes the third part of his autobiographical work *From My Life: Poetry and Truth*.

In these turbulent times, Goethe immerses himself in oriental cultures. His *Divan* begins with the following words:

“Nord und Süd zersplittern, Throne bersten, Reiche zittern, Flüchte du, im reinen Osten Patriarchenlust zu kosten...”

‘North and West and South up-breaking! Thrones are shattering, Empires quaking; Fly thou to

the introubled East,

There the patriarchs' air to taste!'

(all English quotations are taken from: Johann Wolfgang von Goethe, *West-Eastern Divan* in twelve books, translated by Edward Dowden, London and Toronto 1914)

Goethe had been drawn to oriental poetry and culture since his youth. Early on, the Quran was the main focus of his interest – for instance, he translated individual suras and incorporated them in his drama *Mahomet*, which remained a fragment. Based on its English translation, he transferred a part of the Arabic work *Muallaqat* into German. He explored the books of Moses which time and again he integrated into his own works, and translated Voltaire's drama *Mahomet* as well as the *Song of Solomon*. In 1813, Goethe participated in an Islamic service at a Weimar secondary school; the following year, an art dealer from Leipzig sent the Weimar court library 'a camel-load of papers and volumes' predominantly consisting of oriental literature.

The most profound inspiration for his own work, however, came in 1812 in shape of the poetry by the Persian poet Mohamed Shams ad- din **Hafiz**. Its translation had been completed by the orientalist Joseph von Hammer-Purgstall. In 1814, Goethe read the more than thousand pages of the two volume work, responding with tremendous enthusiasm.

There are many parallels between Goethe and the life and work of this poet, who early on was granted, in his name affix, the characteristic of a *hafiz*, someone who preserves (the Quran). Born in 1320 in Shiraz, he spent his entire life in this city, working as a theologian and teacher, and, following a religious epiphany, living in mystical orders. Where Goethe could rely on the support from Grand Duke Carl-August, Hafiz had Schah Schudscha as a patron. Towards the end of his life, he witnessed conflicts similar to those Goethe would later experience, for instance, when the invasion of the Mongolian warlord Timurleng (German malapropism: Tamerlan) took place; according to legend, the two men met in person.

Hafiz's main topic is love. He sings of it with multilayered erotic imagery, predominantly using the form of the Ghazel (i.e. a love poem based on an interlaced rhyme scheme). Goethe, who was known to keep his distance from Christian doctrine, valued the complete absence of doctrinal attitude in Hafiz's self-perception as a poet. The Islamic mysticism, the Sufism, exerts formative influence over him: All things secular are an expression of divine being; all shapes of love a path to paradise.

This worldview, shared by these two unorthodox freethinkers, constitutes the leitmotiv of Goethe's *West-östlicher Divan*. Full of enthusiasm, the poem **Unbegrenzt** from the *Buch Hafis* states:

“Und mag die ganze Welt versinken, Hafis, mit dir, mit dir allein,

Will ich wetteifern! Lust und Pein Sei uns, den Zwillingen, gemein! Wie du zu lieben und zu trinken,

Das soll mein Stolz, mein Leben sein.”

Limitless

‘Ah! Let the whole world slide and sink, Hafiz, with thee alone the strife

Of song I seek. Twin-brothers we, Our pain, our pleasure common be! To love like thee, like thee to drink, Shall be my pride, shall be my life.’

Thus, Goethe's *Divan* becomes both homage to the Persian poet laureate, and a poetic dialogue across centuries and cultures.

Marked by these impressions, Goethe undertakes two journeys from Weimar to the vicinity of Frankfurt as well as the Rhineland, the first in July 1814 followed by the second during the spring of 1815 – a carriage ride from East to West. He is 66 years old. Already the first days of travel were filled with enormous productivity. Freed from everyday life's burdens and full of anticipation to revisit the landscapes of his youth, which he hasn't seen for 17 years, the poems virtually pour into his quill. Much later, he will liken these days to the creative power of his youth, highlighting them as a singular blessing of life at old age. In Wiesbaden, he meets his acquaintance Johann Jacob von Willemer who is accompanied by his future wife Marianne Jung. During his second voyage, Goethe stays at the Willemers' country estate near the river Main. The man, an elderly banker, has since

married his Marianne, a young spirited woman. A festive birthday celebration is held for Goethe on 28 August. Marianne sings, accompanied by a guitar, while Goethe reads drafts of his poems to Jussuf and Zuleika, the pair of lovers from his west-eastern collection of songs, which is extended on a daily basis. Goethe, delighted to discover Marianne's talent for poetry, writes: 'But that you are sending me glowing glances of youth / [...] my songs shall praise, / to me your name Zuleika stays.' (*Invitation*) Then Marianne, in reference to several of Goethe's love poems, responds by assuming the role of Zuleika: 'Overjoyed at your love...' (*Night of a Full Moon*) An amorous play between the two is set in motion, encrypted in its use of quotations from Hafiz. What follows in the *Book of Love* and the *Book of Zuleika*, is a web of intimate and mutually interdependent motives, a dialogue that abruptly breaks off when Goethe departs. Goethe is forced to flee; the court in Weimar and his wife Christiane await him. His letters and diaries give testimony to the extent of the wistfulness his 'renunciation' caused. Marianne will suffer considerably from this separation. Goethe never returns, however, in 1819, he sends the Willemers the first copy of the complete *West-östlicher Divan*.

Goethe's literary departure towards the East, towards the 'original home of humankind', therefore owes its existence to an impulse caused by the intense experience of love. It took until the mid-19th Century for this connection to be revealed, and Marianne's poetic contribution to the *Divan* thus finally acknowledged.

I. Shortly after the first journey in 1814, Goethe **publishes** a collection titled *Poems to Hafiz*, followed by an extended version called *German Divan – An Assembly of German Poems with Constant Reference to the Divan of the Persian Bard Mohamed Schemseddin Hafiz*, released during winter of the same year.

In 1816, Goethe issues a greatly expanded edition titled *West-Eastern Divan or An Assembly of German Poems with Constant Reference to the Orient*. In those days, it is no longer sufficient to him to exclusively focus on Hafiz, as he had familiarized himself with the classical Oriental epic and lyric by then. He announces his collection in the latest edition of *Morgenblatt*, a journal widely read by intellectuals and ladies, and offers explanations of his agenda and the arrangement of his poems into volumes:

'The poet considers himself a traveler. Already, he has arrived in the Orient. He can take pleasure in the habits and customs, the objects, religious creeds and opinions, yes, he doesn't reject the suspicion, he himself might be a Muslim. His own poetic is interwoven with such general affairs, and poems of this type constitute the first book called *Moganni Nameh, Book of the Singer*. This is followed by *Hafis Nameh*, dedicated to the characterization, appraisal, and worship of this extraordinary man...' etc

Goethe subdivides his collection into twelve volumes. Central to his poetry is the leitmotiv of love: the love for oriental literature, the love between two people, love in the sense of faith in a 'Mahometan paradise', love as a 'joyous exchange of worldly against heavenly bliss'. He describes the attitude of his lyrical subject as a 'cheerful happiness within rejuvenated age'.

His inspiration seems inexhaustible: as years go by, his collection is further expanded, and in **1819** he issues yet another new edition, this time under the now familiar title ***West-Eastern Divan***. This edition provides the basis for my presentation.



The **title page** consists of two parts:

On the right hand side, we see the title as we have come to know it; on the left, it is printed as a vignette with beautiful Arabic calligraphy:

„Ad-diwan aş-šarqī li'l-mu'allif al-garbī“, 'the Eastern Divan by the Western Author'. These two titles each emphasize different aspects. The German wording poetically links, within an oriental genre (divan), two parts of the world, whereas the Arabic title merely denotes a poetic work by a Western author making use of Oriental forms, without referring to the link between the

two worlds, without indicating their spatial and temporal interconnection.

The division of the book resembles the one from the previous edition in 1816. The collection is subdivided into twelve volumes, each of which is provided with a caption in both Persian and German language:

1. Moganni Nameh – Book of the Singer
2. Hafis Nameh – Book of Hafiz
3. Uschk Nameh – Book of Love
4. Tefkir Nameh – Book of Reflections
5. Rendsch Nameeh – Book of Ill Humor
6. Hikmet Nameh – Book of Maxims
7. Timur Nameh – Book of Timur
8. Suleika Nameh – Book of Zuleika
9. Saki – Nameh – Book of the Cupbearer
10. Mathal Nameh – Book of Parables
11. Parsi Nameh – Book of the Parsees
12. Chuld Nameh – Book of Paradise

Here ends the anthology of poems. Goethe, however, considered it necessary to add an appendix with a length of a hundred-fifty pages: ***Notes and Treatises for a Better Understanding of the West-Eastern Divan***:

The poet is aware of the fact, that the readers of his time had hardly any knowledge about the Orient – at most, they would have been familiar with travel reports and/or the German Hafiz-translation. He wants to draw attention to the Orient and promote understanding for his journey to another world. By means of selected examples, we are presented with an illustration of the history of the monotheistic religions, content and structure of the Quran, a biography of Muhammad, a description of the Five Pillars of Islam, the history of the caliphs and the Orient, an appreciation of the treasures in Arabic and Persian literature, a separate illustration of the great works by Ferdausi, Anwari, Nisami, Rumi, Saadi, Hafiz, and Djami, all of which Goethe evidently knows. We are offered an introduction to the world of oriental allegories, and an examination of how the lyrical forms and metaphorical language of the orient can be interwoven with the conditions of the German language. The poems' unusual linguistic extravagance is determined an oriental characteristic.

This way, each of the Divan's twelve books is explained, at times even down to the smallest detail, such as individual metaphors. Goethe not only reveals a remarkable knowledge of the orient, Islam, and the literature from earlier times, but also demonstrates a profound understanding of the latest oriental and theological research. To communicate this understanding to his readers is paramount to the author.

II. The ***West-eastern Divan*** is Johann Wolfgang von Goethe's most comprehensive collection of poems, which, given the limited scope of this presentation, makes it impossible to provide a detailed examination. Instead, I would like to try to give you an understanding of the themes the *Divan* contains by means of significant examples, thereby illustrating the singular character of this work, which lies in a special kind of combination between Orient and Occident.

The *Divan's* twelve volumes could roughly be subdivided into groups of three. The first three, *Book of the Singer*, *Book of Hafiz*, *Book of Love*, predominantly broach the issues of singing (i.e. writing poetry), love, and drinking. The following three books, *Book of Reflections*, *Book of Ill Humor*, and *Book of Maxims*, focus on reflection of and re- action to the world. Three volumes are dedicated to individual figures, *Book of Timur*, *Book of Zuleika*, and *Book of the Cupbearer*. The final three books, *Book of Parables*, *Book of the Parsees*, and *Book of Paradise*, emphasize the religious realm.

Let us begin with this **religious realm**. As already mentioned, Goethe did not mind being

called a Muslim. His lyrical subject is a Muslim. The initial poem of the *Book of the Singer*, given the symbolic title *Hegire* (referring to the Arabic *higra*, Muhammad's move from Mecca to Medina in the year 622), begins with the image of flight from a bat- tleground toward the East, and "Unter Lieben, Trinken, Singen Soll dich Chisers Quell verjüngen."

'What with love and wine and song Chiser's fount will make thee young.'

[Chiser, actually Al-Chidr (Arabic الخضر al-Hidr or al-Hadir, "the Green") is an esteemed figure in Islam. According to widespread be- lief, al-Chidr is a man of pre-Islamic times, whose life God extended beyond normal measures, meaning he will not die before the end of time. As to the reason for this prolongation of life, there exist different legends. Goethe follows the motive of the fountain of youth, al-Chidr supposedly drank from.]

The aging Goethe's lyrical subject experiences a rejuvenation (re- member the love to Marianne during his travels), prompting it to at- tempt its journey towards the East, towards the origin:

"Dort, im Reinen und im rechten, Will ich menschlichen Geschlechten In des Ursprungs Tiefe dringen,

Wo sie noch von Gott empfangen Himmelslehr' in Erdensprachen Und sich nicht den Kopf zerbrachen.

Gottes ist der Orient! Gottes ist der Okzident!

Nord- und südliches Gelände Ruht im Frieden seiner Hände.

Er, der einzige Gerechte,

Will für jedermann das Rechte. Sei von seinen hundert Namen Dieser hochgelobet! Amen."

'There, 'mid things pure and just and true, The race of man I would pursue

Back to the well-head primitive, Where still from God did they receive Heavenly lore in earthly speech,

Nor beat the brain to pass their reach.

God's very own the Orient! God's very own the Occident!

The North land and the Southern land Rest in the quiet of His hand.* Justice apportioned to each one

Wills He Who is the Just alone.

Name all His hundred names, and then

Be this name lauded high! Amen!'

Regarding the unity of a God with a hundred names as the origin of everything worldly, Goethe follows Islamic doctrine in the same manner as with the conviction that the words of the Quran are of divine origin. All his images for the Muslim stance of the Self are most likely modeled on the Muslim mysticism of Hafiz. For instance, he frequently uses the metaphor wine as a symbol of God's love, which intoxicates the dervish:

"So, Hafis, mag dein holder Sang, Dein heiliges Exempel,

Uns führen bei der Gläser Klang Zu unsres Schöpfers Tempel!"

'Thus, Hafiz, may thy singing sweet And thy devout example,

Lead us, while clinking glasses meet, Into our Maker's temple.'

Goethe's image of Islam must be understood in philosophical rather than strictly religious terms. To him, all monotheistic religions are symbolical, in other words, they convey poetic messages from the "Singular", which are poetically ascertainable also in Islam.

In the *Book of the Singer*, Goethe defines the role of the poet, always with reference to the revered Hafiz, even describing himself as the latter's twin. The singer, who uses an oriental reed as his writing tool, must be able to comprehend the incomprehensible. His language lends a voice to the unspeakable. This way, even the writing (singing) constitutes a religious path. Writing poetry is a gift granted by Allah and is therefore free; Love and wine, symbols of religious truth in devotion and inebriation, are the poet's elixir of life.

This brings us to the most extensively elaborated subject: **love**.

Love is the all-dominant metaphor within the *Divan*. The pairs of lovers in the text are symbolic as well: two people, sun and moon, rose and nightingale, word and spirit, East and West... Through the example of seven oriental pairs of lovers, Goethe chooses the classical tradition as a template for his all encompassing role of love. Whether it be Zal and Rudabe in Ferdousi's *Schahname*, Jussuf and Zuleika in the Old Testament and the Quran, Nizami's Schirin and Farhad, Dschami's Leila and Madschun, Dschamil and Badina, Rumi's Bilqis and Solomon, or the lost couple Wamik and Asra – for the most part, their love came to a tragic end. All seven couples typify forbidden, un- happy, or exceptional love, yet they also exemplify the inseparable union of the souls.

Only in the *Book of Zuleika* does the love of two people steer towards fulfilled devotion. The poet Hatem, representing Goethe's lyrical subject, and his beloved Zuleika share their longing, love, and devotion in the form of dialogues. Goethe declared the *Book of Zuleika* the only truly finished center of his *Divan*. The eternity of God rests in the transience of man, symbolized by the unification in love. Hatem and Zuleika represent divine love. At the same time, Goethe experiences the failure of his own untenable love to Marianne.

If we combine Goethe's leitmotifs poetry/song, love, and wine as main constituents of his path to the Orient, we can postulate the following:

Life is love, to live love is spirit. If one were to separate lovers like the Orient and the Occident, the heart would wither in the desert. Violence, as symbolized by the belligerent Timur, must be renounced, while Zuleika's love must be lived.

The path to the East is the path of love. Orient then implies a divine route towards a spiritual world bound to love, drink, and song. The presence of God is received through the wine; the soul thus attains eternal youth. Through the language of his divine soul the poet is granted closeness to the prophets. Within the world of images, and by virtue of the plethora of lyrical forms, Goethe's work epitomizes the magnificent, magical Orient. The Orient is poetry, and poetry is 'heaven's teaching in worldly tongue'.

Goethe's *Hegire*, his *higra*, is a journey towards the loved one. By merging with her, the poet establishes the divine unity. The path to the Orient is a return to God, to paradise. A final poem from the 'literary remains' may serve as evidence to support this claim:

'Who knows himself and others, Will recognize here, too:

Orient and Occident can no longer be separated.

Aptly between both worlds To sway, I shall allow;

Hence between East and West To move shall be best!'

From Goethe's point of view, the *West-Eastern Divan* had remained unfinished. After the release of the 1819 edition, he continued to work on it, even pondering a future new *Divan*. His final version was published in 1827.

Goethe's openness towards other cultures, their philosophies, religions, and art forms, was unparalleled in his day. Today, his respect for the unfamiliar and his acceptance of different viewpoints appear highly relevant. The way the poetry of the *Divan* levitates between the cultures, facilitates the dissolution of previously fixed boundaries. Even though the knowledge about the Orient had its basis in both the colonialism of the Goethe era, and the 19th Century state of knowledge, Goethe's oriental play illustrates the possibility of a dialogue not bent on conquest and exploitation. The *Divan* could therefore be viewed as a utopia exemplifying unrestricted dealings with foreign cultures. With regard to form and language, the work could be described as a passionate experiment on fictional experience with foreignness.

III. Reception history: At all times, experiments eventually come to an end. For twelve years, Goethe transformed himself within his poetry, in which he consistently lived this imaginary Orient. Even though he managed, owing mainly to the added *Notes and Treatises*, to develop a strategy making the *Divan* accessible also to the unacquainted reader, the *West-Eastern Divan* did not turn out

a literary success during the 19th Century. Critics described it, for instance, as a *riddle without key*, as a work that simply failed to meet the taste of the contemporary readership, which was used to and therefore expected light reading. The sales figures confirm this assessment: Unsold volumes of the first edition from 1819 could still be found gathering dust on the shelves of book stores at the beginning of WWI. Poets and scholars, by contrast,

seemed to have no difficulty finding the key to this riddle. Out of the group of renowned orientalist, one man deserves particular mentioning:

Friedrich Rückert (1788-1866), a linguistic genius and polyglot, and highly familiar with the works of Goethe, Hafiz, and the great Persian epic and lyrical poets, exerted significant influence on spreading knowledge about oriental cultures by providing translations as well as by creating his own poetic works. In 1818, while Goethe was preparing his *Divan* edition, Rückert commenced his studies of oriental languages in Vienna, which he mastered in the shortest of times. He was afterwards appointed professor for oriental languages in both Erlangen and Berlin. A poet and philologist himself, he recognized the complex mesh of traditions, handed-down images, and forms within oriental literature. He preserved these traditions, without conforming to the romantic, emotional German taste, and therefore left us an invaluable heritage. Rückert believed that the language of poetry (the eternal language of paradise) lent expression to the initial unity of humankind. Each Arabic or Persian verse, reshaped into German verse, thus served as a small step towards mutual understanding of the peoples.

IV. Orient and Occident during the 19th and 20th Centuries From the 15th Century onwards, the subject of the “opulent Orient” has been popular in Western European painting. Stimulated by works such as *The Arabian Nights* (alf layla wa layla) or accounts of courtly life in the Orient, all fantasies and longings are projected onto the East. Out of this, a truly distinctive genre emerges, in particular during the 19th Century – **orientalism** – which features prominently in the paintings of Delacroix as well as in the works by Matisse, Kandinsky, and Picas- so, in which the exotic appears in form of abstract renderings. In the literary works of this era, the topic is often either subject to wild fantasies regarding the roles of Hammam and Harem, or being submitted to strong romanticizing, as in the case of Karl May’s novel *Through De- sert and Harem*, published in 1892.

Nowadays, the relations between the West and the East during the 19th and 20th Centuries are usually summed up under the designation **Orientalism-debate**. Early on, these romanticizing and overtly exotic tendencies gave reason for criticism from informed circles across the Orient, as they were perceived as a purely Western, Eurocentric view on Arabic societies, as an expression of their superiority over the Orient. The West thought of itself as an enlightened civilization possessing a modern political culture, whereas the Orient was considered mysterious and dangerous. That is why 19th Century orientalism could be interpreted as a mirror image of the Western states’ colonial efforts, whose hegemonic interests were frequently characterized by openly displayed racism and Islamophobia.

With this assessment I don’t mean to diminish the extraordinary scientific and cultural achievements accomplished by German orientalist re- search. The **Deutsche Morgenländische Gesellschaft** for instance, accrued great merits with their tremendous dedication towards a better understanding of the oriental cultures. Founded in Leipzig in 1845, it remains to this day the most distinguished scientific association of German orientalists. Its areas of research include the languages and cultures of the Orient, Asia, Oceania, and Africa, as well as their mutual relations. Reopened in Mainz in 1948, its present location is in Halle/Saale. In 1961, the Orient-Institute was founded in Beirut, with branches located in Cairo and Istanbul. This research community developed the essential method of transcribing Arabic into German; Arabic manuscripts were catalogued, and charts for the respective calendars compiled. In order to be able to meet at eye level, large-scale dictionaries were issued.

When founding, by Imperial Act, the *Seminar for Oriental Languages* in Berlin in 1887, Emperor Wilhelm I. complied with the arising desire for deeper knowledge of the Orient. Already the following year, the **German Orient-Society** was established in Berlin. Its areas of research include archaeology and languages; its objective is to awaken the public's interest in oriental classical studies and the cultures of the Middle East up until the Islamic time.

Relations between Orient and Occident at government level were mostly determined by strategic and commercial interests. Emperor Wilhelm II's legendary journey to the Orient in 1898 may serve as a case in point. In accordance with the Helgoland-Zanzibar-Treaty of 1890, this journey was devoid of colonial bias; after the expansion of its East-African colonial territory, Germany kept away from the Islamic dominion. Wilhelm II hence undertook a highly acclaimed "pilgrimage" to various countries of the Middle East: after the construction of the Hedschas-railway, the development of the Baghdad-railway was forged ahead and its terminal station erected in Istanbul. Shortly after he had visited Jerusalem and Beirut, the Emperor traveled to Damascus, where he delivered a startling address: He ensured the friendship between Germans, Muslims, and the Ottoman Sultan, citing the growing political and economic role of the Young Turks. A planned subsequent visit to Cairo had to be canceled due to the anarchist machinations in Egypt at the time.

In 1929, **King Fuad of Egypt** undertook a remarkable journey to Berlin. Due to previous wars, both countries found themselves in an emaciated condition. For Germany, the Paris Peace Conference had resulted in the Treaty of Versailles, while Egypt remained British protectorate until 1922. In both countries, strong nationalist currents were at work. While King Fuad's visit, intended as a policy of pinpricks against Great Britain, was successful, the onset of the global economic crisis as well as the rise of the NSDAP in Germany put a quick end to the rapprochement of both countries.

During the past 50 years, intercultural relations between Orient and Occident have clearly intensified. New perspectives have expanded current research on Goethe's *West-Eastern Divan*. Owing to, for instance, Katharina Mommsen's works, Goethe's long overlooked commitment to making world literature – notably oriental literature – available to German readers, was finally recognized. Our motto, stated at the beginning of this analysis, therefore seems more significant than ever: 'Orient and Occident can no longer be separated.'

Since its inception under the Presidents Valéry Giscard d'Estaing and Francois Mitterand, the **Institut du Monde Arabe (IMA)** in Paris has implemented this idea in an exemplary manner. It is supported by both the state of France and the Arab League. The institute's main objective is to improve relations with the Arabic world, mainly by means of intercultural exchange (sciences and arts). Its scope is by no means limited to the Islamic Community; instead, it represents the diversity of religions and cultures within this particular realm, thereby providing a nodal point between Orient and Occident.

Meanwhile, a wide range of intensive ties between East and West has evolved in research and teaching in **Germany**. The **Heidelberger Vorträge zur Kulturtheorie** in 2013/14 serve as a representative example: 'West-Eastern reflections' in music and literature are presented in form of a dialogue. This motif of the mirror explicitly references Goethe's *Divan*. The scientific network **Orient und Okzident** adopts interdisciplinary approach at all cultural levels. The enhancement of knowledge through international exchange is made possible by cross-cultural comparisons in the fields of archeology, classical studies, ethnology, theology, etc.

As if Goethe's experiments with foreignness in his *Divan* had sent a signal for a cultural-political program, Daniel **Barenboim**, together with Edward Said, establishes his own Divan-project in 1999. Weimar is the European Capital of Culture, and the conductor and pianist founds his *West-Eastern Divan Orchestra* to signal the desire for peace between Israel and the Arabic countries. The musicians' differing cultural backgrounds are expected to merge in the realm of music – yet another wonderful experiment. According to Barenboim, however, this will not become reality until all borders are opened.

One year later, the **Goethe-Hafiz-Monument** is erected on Beethovenplatz in Weimar:



Two granite chairs face each other, aligned in West-Eastern directions. If one were to combine the two chairs, one would end up with the intact granite block, out of which both chairs were initially sculpted. The unity of Orient and Occident appears conceivable.

When comparing this to Barenboim's vision of merging two heterogeneous worlds by means of music, it becomes clear that with the Goethe-Hafiz-Monument, the focus rests on another aspect: instead of advocating amalgamation and elimination of borders, the art work rather suggests the establishment of a dialogue with respect for existing borders. During its official inauguration, Persian and German presidents Muhammad Khathamy and Johannes Rau both emphasized, that dialogue is the basis for managing human and social relations. To communicate at eye level requires clear geographic and cultural knowledge of the world as well as a critical view of oneself and others. Any attempt to preserve cultural heritage must be tied to a quest for new experiences. Goethe's image of the inseparable twins finds its expression in the monument's counterparts reflecting one another – two differing viewpoints, but not necessarily mutually exclusive.

Conclusion: So where do we stand today in Germany, regarding the intercultural relations between Orient and Occident? Let us hear a final example from **Rudyard Kipling's *The Ballad of East and West***. It seems like the author anticipated the Weimar monument:

Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet, Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat; But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!

Goethe's *Divan*, depicting Orient and Occident as twins, is undoubtedly unique. Much would be gained though, if we could abide by Kipling's ballad and Goethe's and Hafiz's monument in Weimar.

Göndərilib: 15.07.21 Qəbul edilib: 11.10.21

UDK 101.1

ИСЛАМ В ЧЕЧНЕ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНАЯ И СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ

Асламбек Акаев

Магистрант кафедры философии и
социально-политических наук
факультета психологии и философии ДГУ

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).69

Резюме. В представленной публикации ставится вопрос о времени, исторических условиях принятия ислама чеченцами, отражаются разные периоды исламизации чеченцев, роль ислама в их духовно-культурном развитии. История распространения ислама среди чеченцев до сих пор не имеет однозначной интерпретации, поэтому как в прошлом, так и сегодня имеет место распространения различных версий, недостаточно обоснованных, а порою имеющих сенсационный характер. Такая позиция не может быть приемлема, ибо нужны твердые факты, документальная база, основанная на арабо-графических текстах. В данной статье раскрываются особенности бытования ислама среди чеченцев, его консолидирующий характер, радикалистские и экстремистские проявления среди мусульман, подвергающиеся критике. Отмечается роль руководства Чеченской Республики в укреплении ислама и объединения верующих.

Ключевые слова: ислам, чеченцы, процесс исламизации, Термаол, Берса, шариат, суфизм, шейх Мансур, А.-Х. Кадыров.

ISLAM IN CHECHNYA: HISTORICAL, CULTURAL AND CONTEMPORARY STATE

Aslambek Akayev

Abstract. The presented publication raises the question of the time, historical conditions of the adoption of Islam by the Chechens, reflects the different periods of Islamization of the Chechens, the role of Islam in their spiritual and cultural development. The history of the spread of Islam among Chechens still does not have an unambiguous interpretation, therefore, both in the past and today, there is a spread of different versions, insufficiently substantiated, sometimes having a sensational character. Such a position cannot be acceptable, for the necessary hard facts, a documentary base based on Arabic-graphic texts. This article reveals the peculiarities of the existence of Islam among the Chechens, its consolidating nature, criticizes radical and extremist manifestations among Muslims. The role of the leadership of the Chechen Republic in strengthening Islam and uniting believers is noted.

Keywords: Islam, Chechens, the process of Islamization, Termaol, Bersa, Sharia, Sufism, Sheikh Mansur, A-Kh. Kadyrov.

ÇEÇENİSTANDA İSLAM: TARİXİ-MƏDƏNİ VƏ MÜASİR VƏZİYYƏT

Aslambek Akayev

Xülasə. Təqdim olunan məqalədə çeçenlərin islamı qəbul etdiyi zaman kəsiyi (və ya dövr) və buna zəmin yaradan tarixi şərit və s. bu kimi məsələlər, həmçinin çeçenlərin müsəlmanlaşması prosesinin müxtəlif dövrləri və islamın onların mənəvi-mədəni inkişafındla rolu araşdırılır. Belə ki,

çəçenlər arasında islamın yayılması məsələsi bu günə kimi hələ də birmənalı şəkildə qəbul edilmir (və ya təsbit olunmamışdır). Çünki elm aləmində bir çox əsassız, hətta sensasiya xarakterli fikirlərin, versiyaların irəli sürülüb yayılması həm keçmişdə, həm günümüzdə geniş yer almışdır. Belə bir vəziyyət əlbəttə ki, məqbul sayıla bilməz və qəbuledilməzdir. Çünki bu kimi məsələlər mütləq ciddi faktlara, sənədlərə – ərəb mətnlərinə söykənən bazaya əsaslanmalıdır.

Məqalədə çəçenlər arasında islam məişətinin xüsusiyyətləri, onun – islamın birləşdirici xarakteri, müsəlmanlar arasında radikal və ekstremist təmayüllərin üzə çıxması və s. bu kimi aspektlərə də toxunulur. Həmçinin Çeçenistan Respublikası rəhbərliyinin islamın möhkəmləndirilməsində və möminlərin birləşməsi məsələsində oynadığı mühüm rol vurğulanır.

Введение

Существуют разные версии о времени и исторических условиях принятия ислама чеченцами. Так еще в советский период этнограф А.И. Шамилев считал, что в XIV-XV вв. «следует искать корни основательного внедрения ислама среди чеченцев» [1, с. 101]. В постсоветский период в исследованиях чеченских авторов высказывалось мнение о том, что сравнительно быстрое распространение ислама в Чечне началось во второй половине XVIII века, что было сопряжено с колониальной политикой царизма на Северном Кавказе [2, с. 8]. В этот период большую роль в исламизации чеченцев, ингушей, осетин сыграл известный исламский проповедник шейх Мансур из чеченского аула Алды, который активно добивался утверждения шариата среди горских народов.

Сегодня религиозными деятелями, в частности, членами муфтията Чеченской Республики, высказывается идея о том, что чеченцы приняли ислам еще во времена пророка Мухаммада. Между тем эта идея получила развитие в историческом романе А.Окунчаева. Он пишет, что «все разговоры о том, что мы «нохчи» (чеченцы-авт.), приняли ислам 200-300 лет назад - недостоверны. Ислам пришёл к нам ещё при жизни Пророка Мухаммеда [3]». В романе утверждается, что 200 чеченцев посетили Мекку, чтобы встретиться с Пророком и ознакомиться с его учением. Эта сенсационная версия лишена документальной основы и строгой научной обоснованности. Она мифологична, ибо нет ни одного документа, арабско-графического источника подтверждающее это.

Вместе с тем, признавая, что вопрос исламизации чеченцев является нерешенной в научном плане проблемой, выскажем нашу позицию и проанализируем историко-культурные и современные аспекты бытования ислама среди чеченцев.

1. Об исламизации чеченцев.

Процесс исламизации чеченцев не был одномоментным, он был достаточно длительным и противоречивым. Его начало сопряжено с арабскими завоевательными походами на Кавказ, когда арабы принуждали к принятию ислама народов региона, оказывавших им сопротивление. Чеченцы, отстаивая свои обычаи, древние религиозные традиции, оказывали сопротивление иноземцам, навязывавшим новые для них религиозные ценности. Сказанное не означает, что среди них не было и тех, кто не принимал ислам. Но само явление принятие ислама чеченцами не было массовым, оно было дисперсным [4, с. 60].

Массовая исламизация чеченцев, судя по историческим источникам, началась в конце XVI в начале XVII вв. Как утверждает чеченский этнограф У. Лаудаев, живший в царское время, этот процесс связан с деятельностью первого чеченского проповедника исламизма, каким был Термаол [5, с. 54]. Он отличался «красноречием и жестокостью» [там же]. Окружив себя усердными последователями, он стал смелее обращать чеченцев в ислам, а противящихся убивал, называя их врагами божьими (дели-мастахой) [там же]. После смерти Термаола, использовавшего насильственные меры при исламизации чеченцев, этот процесс приобрел более спокойный характер. Как считает У. Лаудаев, при окончательном утверждении исламизма среди чеченцев во главе народа стоял Берса (Берсан) [там же], принадлежащий чеченскому тайпу курчал. Термаол и Берса жили примерно в одно и то же время. Если Термаол

силой принуждал чеченцев принимать ислам, то Берса придерживался методов убеждения, склоняя чеченцев к исламу. И. Попов пишет, что по преданиям гуноевцев [6, с. 13], Берса родился в ауле Курчали и он был родственником гуноевцам по матери, обучился арабской грамоте в Кази-Кумухе (Дагестан). Берса в стычке с дагестанским проповедником ислама Гада (возможно, его еще называли и Абу-Муслим, живший в Хунзахе), угонявший со своими сторонниками скот чеченцев, убивает его [там же]. Погибая от руки Берса, Гада завещал ему обращать чеченцев в мусульманство, прежде потребовав, принять самому ислам [там же]. И. Попов дает скудные сведения об Берсане, но у него нет никаких сведений об Термаоле.

Следующий этап исламизации чеченцев, а точнее укрепление шариата среди них, сопряжен с деятельностью Ушурмы (позже названный шейхом Мансуром), который был родом из чеченского селения Алды и принадлежал к тайпу элистанжи. К началу его религиозной деятельности ислам был известен среди чеченцев. Так, в ауле Шали к этому времени бытовали начальные исламские школы (*хьуьжар* – чеч.), в которых дети, обучались чтению Корана. В целом духовная ситуация в Чечне к этому времени имела противоречивый характер, ибо ислам здесь не был укоренен. Отношения между мусульманами регулировались на основе древних адатов, возникших в период бытования язычества. В целях исправления ситуации Ушурма начал призывать чеченцев к отказу от языческих обрядов, строгому следованию принципов шариата. Эту духовную ситуацию У. Лаудаев описывает следующим образом: «У Мансура имелся план собрать все горские племена и совместно действовать против русских, которые постепенно осуществляли колониальную политику на Северном Кавказе. В целях единения чеченцев и других народов региона он обращался к учению ислама, навещал аулы, совершая зикр». По утверждению У. Лаудаева, «его влияние было настолько сильным, что жители каялись перед ним в грехах и обращались к *тоба* (покаяние), при этом обязывались не красть, не спорить, не курить табак, не пить крепких напитков, усердно молиться Богу, не пропуская назначенные для этого сроки». За такую религиозную, миротворческую деятельность чеченцы Мансура стали признавать «своим устазом», т. е. ходатаем перед Богом. Люди прощали друг другу долги, прекращали тяжбы, прощали кровную месть (*ци* – чеч.). Люди открывали друг другу свои сердца, изгоняя из них злобу, зависть, корысть и пр. [4, с. 60]. Эта ситуация показывает, что деятельность шейха Мансура была направлена на консолидацию разрозненного чеченского общества, используя духовно-нравственные ценности ислама.

Добившись преодоления архаичных норм адата (особенно кровной мести среди чеченцев), настойчиво утверждая шариат, шейх Мансур подвергся преследованиям со стороны царской власти. В Чечню направили агентов с целью его убийства, а затем были отправлены и войска во главе с полковником де Пьери, который, напав на Алды, сжег родное село Мансура дотла. Попав в окружение, русские войска были разгромлены, а Пьери – убит. С этого момента мирная деятельность Мансура, направленная на исправление своего народа и его объединение – прервалась, царская власть же усилило его преследование.

Мансур рассылает по всем горским селениям прокламации и письма, призывая горцев не верить царским властям, проклиная всех, кто «слушается и повинуетя последним» [7, с. 61]. В течение 2 лет он распространял шариат среди ингушей, осетин, кабардинцев. По мнению П.Г. Буткова, планы христианизации горцев Северного Кавказа (кабардинцев, осетин, ингушей и чеченцев) были ослаблены шейхом Мансуром, который «старался посеять всюду, в сей стране, семена магометанской веры», а также и «войною с турками, и оставлением Владикавказа» [8, с. 261].

Оказавшись на западе Северного Кавказа, среди черкесов-натухайцев, он добивался среди них укрепления ислама, принимал участие в их борьбе против русских войск. О нем до сих пор среди натухайцев слагаются песни. Шейх Мансур был арестован 22 июня 1791 года в турецкой крепости Анапа вместе с ее комендантом Мустафа пашой трехбунчужным. Если Мустафа паша после установленного мира между Турцией и Россией был освобожден, как

турецкий поданный, то шейха Мансура, как поданного России (хотя он таковым и не являлся), заточили в Шлиссельбургскую крепость, где он скончался 13 апреля 1794 года.

Следующий этап исламизации чеченцев сопряжен с деятельностью дагестанского суфия Мухаммада Ярагского, распространявшего в Южном Дагестане тарикат накшбандийа-халидийа, а также его учеников Гази-Мухаммада и Шамиля. Учение М. Ярагского через его учеников стал проникать и среди чеченцев. Выступая перед мусульманами, М. Ярагский призывал их быть свободными людьми, не позволять превращать себя в рабов, бороться против собственных ханов и русских военных чиновников за свою независимость. Его идеи распространялись учениками, утверждавших шариат в Дагестане и Чечне. Об этом пишет Мухаммад Тахир аль-Карахи, личный секретарь Шамиля. Так, Гази-Мухаммад, следуя учению М. Ярагского, в 1826 году потребовал от Тарковского шамхальства установления шариата в своем «вилайете» [9, с. 14]. Автор подробно описывал и духовную деятельность Шамиля, распространявшего шариат среди дагестанцев, чеченцев и западных черкесов.

Гази-Мухаммад и Шамиль, провозгласив газават, поднимают горцев Дагестана и Чечни на борьбу с завоевательной политикой русского царизма, который, по их мнению, стремился укрепить позиции христианства среди народов Северного Кавказа, устанавливая военно-политические порядки. В этих условиях возникло движение мюридизма, призывающее дагестанцев и чеченцев объединиться в газавате против царизма. Они призывали горцев объединиться под знаменем газавата. Тем самым ислам на Северном Кавказе приобретает политический характер, а газават горцев за свою свободу и независимость русские историки называют фанатизмом. В частности, об этом писал Р. Фадеев в своей книге «60 лет Кавказской войне». Так он по этому поводу пишет: «Мюридизм выключил из жизни человека все человеческое и поставил ему два правила: ежеминутное приготовление к вечности и непрерывную войну против неверных» [10, с. 49]. Далее он сообщает, что «поборники мюридизма вырезали наследственных старшин, людей уважаемых родов. В горных селах на время установилось совершенное равенство, а пляски, игры, игры на музыкальных инструментах, светские обряды объявлены достойными смерти» [там же]. С точки зрения царского офицера, воевавшего с горцами, сопротивление мусульман Северного Кавказа является фанатизмом, а сами они варвары далекие от цивилизации.

Конечно же война чеченцев и других горцев с царской властью была изнурительной, да и Шамиль осуществлял жестокость через своих наибоов. В конце Кавказской войны среди горцев-мусульман появляются специально написаны прокламации. Так, в прокламации наместника Кавказа генерала Воронцова отмечалось, что «русский царь обещает сохранить шариат, адат, землю, имения, все имущество горцев». Отмечалось, что начальство будет заботиться о народном благоденствии и народ «не встретит нужды и никогда его не постигнет никакое бедствие».

Если Шамиль призывал горцев сражаться с царизмом до победного конца за свою Родину и веру, то Кунта-Хаджи призывал прекратить сопротивление во имя спасения мирных мусульман и их детей. С его именем связан тарикат кадирийа, отличающийся осуждением насилия и кровопролития. Он призывал чеченцев к прекращению войны во имя сохранения народа от полного физического уничтожения. Кунта-Хаджи, совершая пешие переходы с посохом и четками в руках, распространял ислам среди ингушей. И сегодня среди ингушей он один из самых почитаемых местных исламских святых.

Н.Ф. Грабовский пишет, что «джераховцы, кистинцы и галгаевцы считают себя магометанами, но вместе с тем у них встречаются некоторые христианские и языческие обряды; особенно резко выдаются последние» [11, с. 16]. Окончательное принятие ислама ингушами (галгаевцы), народом родственным чеченцам, считается вторая половина XIX века. Но в конце этого века ингуши праздновали языческий обряд в честь Матцели, хотя ингуши прежде и были христианами к этому времени у них господствовал ислам [12, с. 44]. Прочитанный выше Н.Ф. Грабовский писал, что еще в 1865 году среди ингушей можно

было встретить жрецов, исполняющих различные религиозные церемонии [11, с. 16]. К указанному времени религиозная ситуация среди ингушей не была однозначной в силу того, что у них сохранялись языческие обряды, которые постепенно вытеснялись.

2. Традиционные особенности местного ислама.

Ислам, утвердившийся после Кавказской войны, в Чечне имеет свои особенности, сопряженные с появлением тарикатов накшбандийа и кадирийа. В свою очередь эти тарикаты в конце XIX века сегментируются, появляются множество религиозных групп – *вирды*, образовавшиеся из этих тарикатов. Так, сегодня общее число вирдов, принадлежащих обоим тарикатам, достигает числа 32. Эта сегментация связана с тем, что чеченцы-мусульмане, последователи тарикатов, нуждались в религиозных авторитетах и не могли свободно осуществлять свое вероисповедание, поскольку преследовались царской властью как фанатики. Они предпочитали совершать религиозные обряды тайно, скрываясь от власти, запрещавшей публичные религиозные сборы мусульман. В царское время мусульмане Чечни, особенно сторонники Кунта-Хаджи, именуемые зикристами, подвергались жестоким преследованиям. Они были вынуждены тайно исполнять религиозные обряды (схваченные на месте, наказывались вплоть до ссылок в Сибирь) и это продолжалось до установления советской власти. Сторонники Кунта-Хаджи, представляющие в социальном отношении бедный слой населения, в годы советской власти рассматривались как союзники пролетариата, опора власти. Кунтахаджинцев часто привлекали на сторону власти, а отдельные его представители поступали на государственную службу.

Сторонники тариката накшбандийа, после поражения движения Шамиля, царской властью были приняты на службу, сохранив должности наибов, кадиев, шариатских судей. В советское же время последователей накшбандийа, которые были более состоятельными в материальном плане не допускали к власти, ибо в них видели классового противника. Однако, начиная с 70-х годов XX столетия в ЧИАССР, духовная и политическая позиция последователей тариката накшбандийа (особенно сторонников вирда шейха Дени Арсанова), возросла как среди чеченцев, так и ингушей. В силу своих деловых и коммерческих качеств, связей во властных структурах, они (последователи) были востребованы в решении конфликтов между мусульманами, минимизации кровной мести, продолжавшей существовать среди чеченцев и ингушей.

Мусульмане Чечни подверглись жестокому испытанию в период Гражданской войны на Тереке, они сражались на стороне большевиков против белогвардейцев. Под влиянием большевиков чеченцы объявили газават белогвардейцам, это происходило под руководством накшбандийского шейха Узун-Хаджи, мюридами этого шейха, а также Али Митаева, сына кадирийского шейха Бамат-Гирей-Хаджи, умершего в 1911 г. в царской ссылке. Белогвардейцы были разгромлены в Чечне. Несмотря на боевые заслуги, большевики расстреляли Али Митаева, а шейха Узун-Хаджи спасло от этой участи лишь то, что он умер своей смертью.

Сталинские репрессии 30-40-х годов XX столетия привели к тому, что аресту и расстрелу в Чечено-Ингушетии подверглись более 600 мулл, пострадали десятки тысяч простых мусульман. В результате осуществления атеистической пропаганды в Чечено-Ингушетии были закрыты мечети, исламские школы, было запрещено обучение детей арабскому языку и Корану. Некоторые мечети, построенные на народные деньги, были превращены в клубы, зернохранилища.

23 февраля 1944 года, ложно обвиненные в предательстве родины, более 340 тыс. чеченцев и ингушей были погружены в железнодорожные эшелоны и отправлены к местам нового расселения [13, с. 50]. Они были отправленные в ссылку навечно в Казахстан и Среднюю Азию. Вопреки насилию со стороны властей чеченские мусульмане, становясь ссыльнопоселенцами, не принимали культурную ассимиляцию, не отказывались от ислама,

сохранив свой язык, обычаи и традиции, духовную культуру, формировавшуюся в рамках освоенного ислама.

После ссылки чеченцев, атеистическая власть выкапывала надмогильные плиты (*чурты* – чеч.) с надписями на арабском языке и использовала их для строительства коровников, свинарников, бордюров на дорогах (например, в центре г. Грозный). С возвращением на свою историческую родину чеченцы восстанавливали разрушенные кладбища, зияраты святых, подпольно изучали Коран, вопреки запретам (но часто эта ситуация завершалась арестами тех, кто проявлял такую инициативу).

3. Политизация ислама.

До 80-х годов XX столетия Чечено-Ингушетия была единственной республикой с преобладающим мусульманским населением, в которой не было ни одной мечети, где мусульмане могли бы совершать религиозные обряды. Мусульманам ЧИАССР приходилось ездить в Махачкалу, где имелась центральная мечеть, чтобы совершить пятничный намаз. Запрещалось публичное исполнение исламских обрядов. Религиозную активность мусульман партийные органы оценивали, как пережиток прошлого и призывали членов КПСС и комсомола, осуществлять непримиримую борьбу с этим явлением, которое считалось «тормозом» на пути строительства коммунизма. В ЧИАССР такая борьба велась с особо изощренными, поистине иезуитскими методами.

Однако чеченские мусульмане оказывали молчаливое сопротивление, которое ощущало коммунистическая власть. Свою неспособность решать социальные и экономические проблемы, власть сваливала на так называемых сектантов, тунеядцев, шабашников, не желавших строить светлое будущее. Ислам в Чечне, как и во всех регионах СССР, находился под жестким давлением власти, особенно ее идеологических структур, спецслужб.

В ЧИАССР власть находилась в состоянии вражды с мусульманами, наиболее активные среди них, нередко привлекались к судебной ответственности за нарушение советского закона о религиозных культах. На основе этого закона привлекались к судебной ответственности мусульмане, которые подпольно обучали своих детей чтению Корана, совершенно не имея при этом открытой возможности (таких случаев в Чечне было немало).

Только в период горбачевской перестройки и гласности, в середине 80-х гг., у мусульман появилась возможность строить мечети, издавать исламскую литературу, совершать хадж в Мекку, открывать исламские школы и вузы, отправлять учиться студентов в зарубежные мусульманские страны (Египет, Сирия, Иордания, Саудовская Аравия, Тунис и др.) и получать качественное исламское образование. Сегодня в России сложилась другая ситуация, более терпимая к исламу. Активно развивается исламское образование, культура. Эта ситуация заметна и в Чеченской Республике, где построена 1101 мечеть, функционирует Российский исламский университет им. Кунта-Хаджи - ректор Абдурахим Мутушев (университет открыт при прямой поддержке Президента России В.В. Путина). В университете готовят мусульманское духовенство с высшим образованием и обучается более 800 студентов и магистров из Чечни, а также из других регионов России. В этом вузе изучается ислам в соответствии со сложившейся системой образования в египетском университете Аль-Азхар, университет успешно окончили целый ряд преподавателей чеченского исламского университета им. Кунта-Хаджи. Вместе с тем, значительное внимание здесь уделяется тем традициям исламского образования, которые исторически сложились на Северном Кавказе, в том числе и в Чечне, в частности, изучению суфизма, жизни и деятельности чеченских устазов, распространивших ислам среди чеченцев, призывая их к миру, духовно-нравственному совершенству.

Исламское возрождение в Чечне сопряжено не только с описанными выше процессами, но и усилением политических процессов в исламе. Это проявлялось в возникновении исламских партий, призывах к мусульманам принять активное участие в политической жизни России, появлении и распространении нетрадиционных для региона исламских течений,

создании в 1990 году в г. Астрахань «Исламской партии возрождения» (рук. А. Ахтаев, Г. Джемаль, В. Садур). В программе этой партии ставилась цель возрождения ислама среди народов бывшего советского политико-географического пространства, которые традиционно считаются мусульманскими, очищение мусульманской религиозной практики от всего привнесенного и возвращения ее к первоисточкам мусульманского вероучения – Корану и Сунне [14, с. 176].

Сторонники этой партии в Дагестане, Чечне простые мусульмане стали называться «ваххабитами». В начале своей деятельности они осуществляли просветительскую работу, издавали литературу, в которой разъяснялись принципы *таухида*, *джихада*, велась критика многобожия (под последними они считали представителей местного ислама, исторически сложившегося в регионе). Часто они вступали в конфликты с просвещенными представителями традиционного духовенства в Дагестане и Чечне. Представители «северокавказского ваххабизма» (Б. Кебедов, А. Матаев, И. Халимов и др.) стали заявлять, что традиционное мусульманское духовенство на Северном Кавказе, в том числе и в Чечне, находится в заблуждении, а местный ислам необходимо заменить «чистым исламом», который существовал во времена пророка Мухаммада и праведных халифов. Споры между традиционалистами и нетрадиционалистами нередко перерастали в конфликты. А в период правления А. Масхадова в Чечне религиозные радикалы – «ваххабиты», призывавшие к замене местного ислама «чистым исламом», сумели оттеснить традиционное духовенство на периферию общественно-политической жизни. Против политики, которая осуществлялась сторонниками «чистого ислама» решительно противостоял муфтий Ичкерии А.-Х. Кадыров, считавший, что религиозные радикалы приносят чеченскому народу не чистый ислам, а значительный вред. Он не раз подвергал критике идеологию и практику ваххабизма, предупреждал об угрозе, исходящей от него всему чеченскому народу. Активно мобилизовал мусульман Чечни и Северного Кавказа на борьбу с религиозными экстремистами, последние, видя в нем своего врага, не раз совершали на него покушения с целью убийства [15, с. 50-51].

Дальнейшее развитие религиозно-политической ситуации в Чечне, Дагестане, Ингушетии, Кабардино-Балкарии подтверждали прогнозы А.-Х. Кадырова, которые он высказывал в отношении экстремисткой деятельности исламских радикалов. «Находясь на государственных должностях А.-Х. Кадыров (глава администрации ЧР и Президента ЧР), решая сложнейшие задачи восстановления республики, обеспечивая безопасность ее граждан, значительное внимание уделял противодействию экстремизму и терактам ваххабитов, разоблачению их деятельности» [16, с. 29].

Деятельность религиозных экстремистов, которая была направлена на разжигание вражды между мусульманами региона, придерживающихся разных течений и направлений в исламе, а также ориентировавших мусульман на всемирный джихад, создание исламского халифата на Кавказе, посредством вытеснения России, была пресечена в ходе военных действий в Чечне в 1999-2003 гг.

Огромное внимание успешному функционированию ислама среди чеченцев уделяет Глава Чеченской Республики Р.А. Кадыров, успешно реализовавший в республике многие идеи, которые вынашивал его отец А.-Х. Кадыров. В республике с 2008 по 2021 гг. построены сотни мечетей, исламских школ, вузов, школ хафизов, проводится целенаправленная работа по преодолению среди молодежи экстремистских, радикалистских тенденций, в которой эффективное участие принимают представители традиционного духовенства, а также учителя, ученые, журналисты, практические работники. При этом значительное внимание уделяется мобилизации этнокультурного ресурса – народных обычаев, традиций, исламских, суфийских ценностей, осуждающих несправедливость, насилие и кровопролитие. Уделяется внимание духовному совершенству верующих молодых людей.

Заклучение

Религиозная ситуация в современной Чеченской Республике имеет свои местные особенности, сложившиеся исторически, связанные с тариками накшбандийа и кадирийа, их сегментацией на вирдовые братства, которые часто автономны в решении своих духовных запросов. Но все они в своей деятельности опираются на Коран и Сунну, которые в решении религиозных проблем остаются непререкаемыми. Вместе с тем, важно отметить и то, что современная чеченская молодежь, ориентированная на ислам, несколько критически относятся к традициям предков, часто среди них встречаются сторонники так называемого салафизма, которые своё вероубеждение не демонстрируют. Эта особенность показывает противоречивый характер ислама среди мусульман современной Чеченской Республики. Преодоление этой ситуации – достаточно сложный, возможно, и болезненный процесс.

Библиография

1. Шамилев А.И. Пути проникновения ислама к чеченцам и ингушам // Известия Чечено-Ингушского НИИИЯЛ. Т.3. Вып.1. – Грозный, 1963
2. Яндаров А.Д. О времени, условиях и причинах распространения ислама в Чечено-Ингушетии // Из истории ислама в Чечено-Ингушетии / НИИ Гуманитарных наук Чеченской Республики. – Грозный, 1992
3. Окунчаев Ш.З. Хождение нахов к Пророку. Интернациональный Союз писателей, 2020
4. Акаев В.Х., Акаев А.В. Арабские завоевание и распространение ислама на Кавказе // Вестник Академии наук Чеченской Республики. – 2013 - № 1(18)
5. Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск VI. - Тифлис, 1872
6. Попов И.М. Ичкерия (историко-топографический очерк) // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск IV. - Тифлис, 1870
7. Ахмадов Ш.Б. Имам Мансур (Народно-освободительное движение в Чечне и на Северном Кавказе под руководством имама Мансура в 1785-1791гг.) – 2-е изд., перераб. и доп. – Элиста: ЗАОР «НПП «Джангар», 2010
8. Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 гг. Часть вторая. – Санкт-Петербург, 1869
9. Аль-Карахи Мухаммад-Тахир. Блеск горских сабель в некоторых шамилевских газаватах. – Махачкала, 2018
10. Фадеев Р. Кавказская война. – М.: Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005
11. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск III. - Тифлис, 1872
12. Албогачиева М. С.-Г. Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. – СПб.: МАЭ РАН, 2007
13. Репрессированные народы России: чеченцы и ингуши. Сост. Н.Ф. Бугай. – М.: ТОО «Капъ», 1994
14. Игнатенко А. Исламская партия возрождения // Ислам в России и Средней Азии. Восточный сборник «Лотос». - №1. – М.: «Лотос», 1993
15. Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике. – М.: «Лотос», 2008
16. Акаев В.Х., Нанаева Б.Б., Акаев А.В. Религия в традиционной культуре чеченцев: миротворческие и толерантные отношения. – Махачкала: АЛЕФ, 2020

Göndərilib: 02.09.21 Qəbul edilib: 19.11.21

UOT 16

**EHTİMAL NƏZƏRİYYƏSİ İLƏ QEYRİ-SƏLİS MƏNTİQİN
ELMI-FƏLSƏFİ MÜQAYİSƏSİ VƏ BƏDİİ YARADICILIQDA
İFADƏ KONSEPSİYASI**

Əlişirin Şükürov (Azərbaycan)

Riyaziyyat üzrə fəlsəfə doktoru, fəxri professor,

DİM, Ali təhsil üzrə sektorun müdiri

E-mail: ali_shirin@mail.ru

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).77

Xülasə. Məqalədə Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi və Ehtimal nəzəriyyəsinin təbiət elmləri olaraq fəlsəfəsinə nəzər yetirilir, bu nəzəriyyələrin fərqli tərəfləri ilə yanaşı, oxşar cəhətləri də elmi-fəlsəfi düşüncə bucağından araşdırılır. Hər iki nəzəriyyənin fəlsəfəsindən intellektual təmayüllü bədii yaradıcılıq nümunələrinin yaradılması zamanı əsas vasitə-körpü olaraq istifadə texnikası ilə bağlı konsepsiya təqdim olunur.

Məqsəd. Hər iki elmi nəzəriyyənin fəlsəfəsinin tədqiqi və ədəbiyyat kontekstində öyrənilməsi.

Metodologiya. Hər iki nəzəriyyəyə elmi-fəlsəfi düşüncə sistemindən yanaşma.

Elmi yenilik. Hər iki nəzəriyyənin elmi-fəlsəfi baxımdan müqayisəli təhlili və intellektual bədii mətnlərin yaradılması üçün təqdim olunan modeldə bu nəzəriyyələrin fəlsəfəsindən istifadənin əsaslandırılması.

Açar sözlər. Qeyri-səlis məntiq, çoxluq, universal, stoxastik eksperiment, ehtimal, elementar hadisə, təsadüfi hadisə, fəza, suprematizm.

**SCIENTIFIC-PHILOSOPHICAL COMPARISON BETWEEN THE
PROBABLE THEORY AND FURRY LOGIC AND CONCEPTION
OF APPLYING IN WORK OF ART**

Alishirin Shukurov

Abstract. The article considers philosophy of Furry logic theory and Probability theory as natural sciences, side by side with differing features of these theories, their similar aspects are also studied from the philosophical point of view. Using mechanism of intellectual foundation of philosophy of both theories as a mean – bridge at creating the pieces of art works and related to it conception are suggested.

Purpose: study of philosophy of two scientific theories and examining it in the literary context.

Methodology: approach to both these theories from the point of view of philosophical-scientific system.

Scientific novelty: arithmetic analysis of both theories from scientific-philosophical point of view and grounding the use of philosophy of these theories in proposed model for creation of intellectual texts of art.

Keywords: Furry logic, multitude, inversional, stochastic experiment, exent, space, suprematism.

НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОЕ СРАВНЕНИЕ НЕЧЕТКОЙ ЛОГИКИ С ТЕОРИЕЙ ВЕРОЯТНОСТЕЙ И КОНЦЕПЦИЕЙ ВЫРАЖЕНИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ

Алиширин Шукуров

Резюме. В статье рассматриваются, теория нечеткой логики и философия теории вероятности, как естественные науки. Помимо различных аспектов рассматриваются также сходства этих теорий с точки зрения научной и философской мысли. Из философии данных теорий представлена концепция использования и создания интеллектуально-ориентированных технологий в произведениях искусства.

Цель: исследование философии данных научных теорий и изучение их в контексте литературы.

Методология: подход к обеим теориям со стороны системы научно-философской мысли.

Научная новизна: сравнительный анализ теорий с научно-философской точки зрения и обоснованное использование философии этих теорий в представленной модели, создание интеллектуально-художественных текстов.

Ключевые слова: нечеткая логика, множество, универсальный, стохастический эксперимент, вероятность, элементарное событие, случайное событие, пространство, супрематизм.

Giriş

Çox zaman müxtəlif elm sahələrinin inkişafı, onların bir-birinə integrasiyası hadisələrə, predmetlərə yeni fəlsəfi baxış formalaşdırır və bunun sayəsində yeni fəlsəfi dünyagörüş, yeni fəlsəfi sistemlər yaranır. Eyni zamanda yaranan yeni fəlsəfi sistemlər də müxtəlif elm sahələrində yeniliyə zəmin yaradır. Bu mənada zaman-zaman elmi sahələrlə fəlsəfi dünyagörüş arasında körpü mövcud olmuş və bu əlaqə həyatın bir çox sahələrinə — elmi, elmi-texnoloji, sosial-mədəni, iqtisadi və s. sahələrin dinamikasına müsbət təsir göstərmişdir.

Bu baxımdan təbiət elmlərinin də fəlsəfi aspektdən araşdırılması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. A.Şopenhauer yazırdı ki, təbiət elmlərinin bizim yüzillikdə insanlar arasında qazandığı parlaq mövqe və şüurlardakı hakimiyyəti o qədər böyükdür ki, bu elmlərlə sıx əlaqədə olmayan heç bir fəlsəfi sistem əsli təsir gücü qazana bilməz [4]. Hesab edirik ki, dahi filosofun bu fikri çağdaş dövrümüzdə də müəyyən mənada öz aktuallığını itirməyib.

Hazırkı mövzu bəşəriyyət tarixində, elmi və elmi-texnoloji, sosial və iqtisadi sahələrdə, ümumiyyətlə, bütün düşüncə müstəvisində xüsusi dönüş yaratmış iki nəzəriyyənin müqayisəli şəkildə fəlsəfəsinə nəzər salmaqdan, bu bilik sahələrinin elmi-fəlsəfi prizmadan müqayisəsini apararaq bədii yaradıcılıqda rolundan bəhs edir: Qeyri-səlis məntiq (Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi) nəzəriyyəsi və Ehtimal nəzəriyyəsi. Hər iki nəzəriyyəyə aid və bu bilik sahələrinin fəlsəfəsi barədə xeyli sayda elmi və elmi-populyar üslubda yazılmış əsərlər mövcuddur. Elə yaxın vaxtlarda Qeyri-səlis məntiq və süni intellekt barədə dəyərli məqalələrin yer aldığı AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun nəşri olan almanax buna yaxşı nümunələrdən biridir [1].

Elə elmi kəşflər var ki, onlar nəinki elmin və onun tətbiq sahələrinin, həm də bədii-fəlsəfi təfəkkürün predmetinə çevrilir. Məqsədimiz də bu müstəvidə, yəni elmi-fəlsəfi duyum məkanında bədii yaradıcılıq sahəsinə səyahət etmək, elmi-fəlsəfi fikirlərdən bədii ifadə vasitəsi kimi istifadə texnikasına yiyələnməkdir. Bu məqamda Haydeggerin bir fikri yerinə düşür: “Şairlər — poetik düşünən filosoflardır. Doğrudan da, yaradıcı şəxsin ətrafa fəlsəfi baxışı, dünya fəlsəfi sistemlərindən bəhrələnməsi bədii mətn yaratmaq prosesində vacib amillərdir. Hadisələrə fəlsəfi yanaşma təsvir olunan hadisələrə dərin mənə çalarları gətirməklə yanaşı, mövzu seçimində də əhəmiyyətli rol oynayır. Bu düşüncə adi görünən, yaradıcı təfəkkür üçün sanki ögey hadisələrə belə, bədii don biçə

bilir. Nəticədə, ənənəvi olmayan mövzular yaranır. Və ya bu düşüncə vasitəsilə populyar mövzular da yeni bədii biçimdə ərsəyə gəlir. İstər ənənəvi, istər populyar mövzulara fərqli yanaşma nəticəsində yeni ədəbiyyat hadisələri baş verir. Ciddi yaradıcılığın əsas xüsusiyyəti yenini yaratmaq olduğundan, bu sferada fərqliliyi doğuran elmi-fəlsəfi düşüncənin rolu xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Yəni elm, fəlsəfə və ədəbiyyat birgəliyi intellektual bədii mətnlərin yaranması ilə nəticələnir ki, bu sahə ədəbiyyatın xüsusi qolunu təşkil edir [7].

1.Ehtimal nəzəriyyəsi

Məqsədimizdən biri bu iki elm sahəsinin müqayisəli elmi-fəlsəfi təhlilini aparmaq olduğundan, əvvəlcə Ehtimal nəzəriyyəsinin predmetini və fəlsəfəsini nəzərdən keçirməyi məqsəduyğun sayırıq. Ehtimal nəzəriyyəsi stoxastik (təsadüfi) eksperimentlərin (sınaqların) riyazi modelini öyrənən elmdir. Stoxastik sınaq nəticəsi əvvəlcədən birqismətli təyin olunmayan (nəticəsi təsadüfi olan) sınaqlardır. Yəni, bu nəzəriyyə stoxastik sınağın nəticəsi ilə bağlı təsadüfi hadisə və proseslərin kəmiyyət xüsusiyyətlərini – riyazi qanunauyğunluğunu öyrənən elm sahəsidir.

Təsadüfi hadisə nədir? Elmi-fəlsəfi düşüncə tarixində təsadüfi hadisəyə müxtəlif münasibətlər mövcud olmuşdur. İlk növbədə, fəlsəfi yanaşmalara qısa nəzər salaıq. Bəzi yanaşmalardan aydın olur ki, hadisə, ümumiyyətlə, təsadüfi xarakter daşıya bilməz, çünki hər bir hadisəni doğuran səbəb olduğundan bütün hadisələr qanunauyğun baş verir. Sadəcə, hadisələr arasında səbəb-nəticə əlaqəsi qurula bilmədiyindən, yəni bilməzliyin nəticəsində təsadüfi hadisə anlayışı meydana gəlir. Bir sözlə, təsadüfi hadisə bilməzliyin nəticəsidir. Əgər hər hansı hadisənin başvermə səbəbi bilinsəydi, bu zaman hadisə təsadüflik kimi xüsusiyyət daşımaz və zəruri hadisə sayılardı. Böyük Azərbaycan filosofu Bəhmənyar yazır ki, heç bir hadisə və predmet insan biliyindən kənarda qalmasaydı, onun üçün heç nə təsadüfi olmazdı, hər şey zəruri olardı. O, bir nümunə göstərir: bir adam yol ilə gedərkən xəzinə tapır. Onun xəzinə tapması təsadüfi sayılır. Amma onu xəzinəyə aparan səbəb olmuşdur. Onu xəzinəyə aparan səbəb olduğu üçün təsadüfi sayılan hadisə (adamın xəzinə tapması), əslində, zərurətdən baş vermişdir.

Deməli, təsadüfi hadisə sırf subyektiv xarakter daşıyır və insan bilməzliyinin nəticəsi olaraq ortaya çıxır. Həyatda nə baş verirsə, qanunauyğun şəkildə baş verir. Təsadüfi hadisə anlayışı tək cə fəlsəfi düşüncəni deyil, elmi təfəkkürü də məşğul edən anlayışlardan biridir. Ehtimal nəzəriyyəsi elə təsadüfi hadisələri öyrənir ki, onlar hər hansı qanunauyğunluqlara tabe olur və bu qanunauyğunluqlar “ehtimal qanunauyğunluqları” adlandırılır. Deməli, təsadüfi hadisələr də hər hansı bir qanunauyğunluğa tabedir. Ehtimal nəzəriyyəsinə görə, təsadüfi hadisə o hadisədir ki, eyni şərtlər hər dəfə ödəndikdə baş verə də bilər, baş verməyə də. Yəqin (zəruri) hadisə isə eyni şərtlər ödəndikdə hər dəfə baş verən hadisədir. Hadisənin ehtimalı bu nəzəriyyənin əsas anlayışlarından biridir, hətta belə demək mümkünsə, bu nəzəriyyənin mahiyyətinin daha dolğun ifadə edən riyazi aparatdır: hadisənin ehtimalı hadisənin başvermə mümkünlüyünün dərəcəsini ifadə edir [5,6].

Ümumiyyətlə, Ehtimal nəzəriyyəsinin bir çox anlayışları və məsələləri fəlsəfi düşüncəni işə salır, maraqlı olduğu qədər də gözlənilməz yozumlar ərsəyə gətirir. Hər bir hadisə ətrafında fərziyyələr, eyni zamanda nəticələr şəbəkəsi yaradır. Məsələn, hər hansı bir hadisə ilə üzləşən şəxs onu bu hadisəyə düçar edən səbəblər barədə düşünür, nəticəni dəyişə bilən müxtəlif variasiyalar ağılından keçir, müxtəlif ehtimallar qurur.

2.Qeyri-səlis məntiq

Bu məntiq illərin sınağından çıxmış Binar məntiqə (“Aristotel məntiqi” də deyilir) alternativ yeni düşüncə şəbəkəsi formalaşdıraraq həyatın bir çox sahələrində, o cümlədən yaradıcı sahələrdə də yeni intellektual təmayüllü əsərlərin meydana gəlməsinə zəmin yaradır. Həmçinin ədəbiyyatda. Nədir “Qeyri-səlis məntiq”?

Binar və ya Aristotel məntiqinə görə, bir mülahizə ya doğrudur, ya da səhvdir. Göründüyü kimi, yalan və doğru arasında aralıq dərəcələr, aralıq vəziyyətlər nəzərə alınmır. Fikrimizi bir qədər genişləndirərək izah məqsədi ilə bu kimi mühakimələr irəli sürə bilərik: bu məntiqə görə, bir mülahizə doğru deyilsə, yalandır, bir şey ağ rəngdə deyilsə, qaradır, insan xoşbəxt deyilsə, bədbəxtdir,

hər hansı şəxs dost deyilsə, düşməndir, adama olan hiss sevgi hissi deyilsə, nifrətdir və s. Bu mühakimələrdən sonra bu məntiqin mahiyyəti anlaşılar, yəqin ki.

Lakin uzun müddət düşüncə adamlarını çoxölçülü məntiq düşündürmüş, Aristotel məntiqinin (ikili məntiqin) tarix boyu bir çox sahələrdə səmərə verməsinə baxmayaraq, çatışmazlıqlarını, qüsurlarını anlamışlar. Bu məntiqə görə, iki əks mülahizə arasında qalan nüanslar nəzərə alınmadığından, bu nüansların, belə demək mümkünsə, hüquqları “tanınmamış” olaraq qalırdı.

İlk dəfə Lütfi Zadə tərəfindən 1965-ci ildə irəli sürülən Qeyri-səlis məntiq (Qeyri-səlis çoxluqlar) nəzəriyyəsi elmi şəkildə çoxölçülü məntiq məsələsini həll etmiş oldu. Bu məntiqə görə, mütləq heç nə yoxdur və var olan hər şey dərəcəsi ilə mövcuddur. Ağ və qara rəng, yalan və doğru, sevgi və nifrət, xoşbəxtlik və bədbəxtlik və s. müxtəlif bir-birinə əks mülahizələr arasında sonsuz sayda aralıq kateqoriyalar, nüanslar mövcuddur; ağ rəng də dərəcəsi ilə mövcuddur, qara da. Xoşbəxtlik də, bədbəxtlik də, sevinc də, kədər də elə. Yəni, bir daha qeyd edirik, bu məntiqə görə, yaranan nə varsa, yalnız dərəcəsi ilə mövcuddur.

Anlaşılan dildə qısa elmi-kütləvi izahını da verməyə çalışaq. Binar məntiqə aid məsələlərdə iki qiymət mövcuddur: 0 və 1. Yəni hər bir mülahizənin doğruluq qiymətini iki məntiqi səviyyə müəyyən edir: doğru – 1 (vahid), yanlış – 0 (sıfır). Qeyri-səlis məntiqə aid məsələlərdə isə qiymət 0 və 1 arasında olan bütün ədədlər ola bilər. Yəni hər hansı bir mülahizənin doğruluq qiyməti bu iki səviyyə – 0 (yanlış) və 1 (doğru) – arasında sonsuz qiymətlər çoxluğu ilə müəyyən edilir. Bu qiymətlər çoxluğu isə, qeyd olunduğu kimi, varlığın mövcudluq dərəcəsini ifadə edir.

Çoxölçülü məntiqin yaranması elmi və praktiki əhəmiyyəti ilə yanaşı, düşüncə sferasında da inqilab yaratdı. Bu inqilab isə digər elmi-fəlsəfi inqilablar kimi yaradıcı sahələr üçün yeni imkanlar açır. Bu imkanlar hadisələrə fərqli yanaşma tərzini aşılamaqla, istər-istəməz, fərqli bədii əsərlərin doğrulması üçün bir baza, sanballı düşüncə şəbəkəsidir. Bu məntiqə bələd olan yaradıcı şəxs dost olmayanı həmişə düşmən hesab etmir. Anlayır ki, sevgi və nifrət arasında çoxlu aralıq mərhələlər, vəziyyətlər var. Bilir ki, ağ və qara rəng arasında sonsuz çalarlar mövcuddur. Dərk edir ki, xoşbəxt olmamaq hələ bədbəxt olmaq deyildir.

Yəni, içində olduğu hadisələri fərqli idrakla qavrayır, hadisələrə fərqli fəlsəfi düşüncə ilə və eyni zamanda tolerant yanaşa bilir. Bu məqamda Stoistlərə məxsus bir tezisə xatırlamadan keçmək istəmədim: “İnsan istəyinə uyğun olaraq hadisələri dəyişə bilməz, amma hadisələrə münasibətini dəyişə bilər və dəyişməlidir” [3]. Fəlsəfəsi dərin olan nəzəriyyələr, elmi kəşflər müəyyən hadisələrə qarşı düşüncə tərzini dəyişir və həyatın müxtəlif sahələrinə tətbiqi baxımından faydalılıq əmsali də yüksək olur. Bu məntiqin formalaşdırdığı fəlsəfi düşüncə, həm də tolerant münasibət yaradıcı sahələrdə informativliklə yanaşı, gözlənilməzlik də yarada bilir ki, bu da əsərin bədii dəyərini, fəlsəfi yükünü artırmaqla, yeni ədəbi-bədii estetikanın da yaranmasına təkan verir.

Qeyri-səlis məntiq bizi öyrədir ki, mövcud olan nə varsa, dərəcəsi ilə mövcuddur. Dərəcəsi ilə mövcuddursa, demək, həm də özündə müəyyən qədər tərsini saxlayır. Tərsini saxlayarsa, demək, mövcud olan nə varsa, müəyyən həddən sonra öz tərsinə də çevrilə bilər: sevgi nifrətə, nifrət sevgiyə, bədbəxtlik xoşbəxtliyə, xoşbəxtlik bədbəxtliyə, sevinc kədərə, kədər sevincə.

3. Qeyri-səlis məntiq və Ehtimal nəzəriyyəsi: oxşar və fərqli xüsusiyyətlər

Hesab edirik ki, bu məqamda artıq hər iki bilik sahəsini birlikdə nəzərdən keçirməyin vaxtıdır.

Bəzi elmi mühakimələrdə bu iki nəzəriyyəni bir-birilə səhv salır və yaxud eyniləşdirməyə cəhdlər olur. Bu, kökündən yanlışdır. Artıq yuxarıda hər iki nəzəriyyə barədə verdiyimiz elmi-fəlsəfi məlumatlar bu iki elm sahəsinin bir-birindən fəqləndiyini isbat edir.

Elmi ədəbiyyatlarda daha çox bu iki nəzəriyyənin fərqli elm sahələri olub, heç bir kəsişməsinin olmadığını iddia edirlər. Bu iki nəzəriyyənin tamamilə fərqli elm sahələri olduğunu, onlar arasındakı tutarlı fərqlərin Zadənin “İmkanlar” nəzəriyyəsi əsasında sübutunu nümunə olaraq göstərmək olar [2]. Lakin bu nəzəriyyəyə qədər istər Ehtimal nəzəriyyəsinin, istərsə də Qeyri-səlis məntiqin predmeti, işlənən riyazi aparat, elmi metodologiya özü sübut edir ki, bu elm sahələri riyaziyyata əvəzsiz töhfələr bəxş edən fərqli nəzəriyyələrdir. Amma qeyd etmək yerinə düşər ki, bu iki nəzəriyyənin oxşar

cəhətləri də vardır. Bu iki elm sahəsinin müqayisəli təhlili, oxşar və fərqli cəhətlərini daha geniş təfəsilatlara varmadan aydınlaşdırmaq məqsədilə müəyyən ümumiləşmələr aparaq.

Oxşar xüsusiyyətlər nədən ibarətdir:

Hadisənin ehtimalı və Qeyr-səlis çoxluq ədədi funksiya olub, həqiqi qiymətlər alan funksiyalardır və hər ikisinin qiymətlər çoxluğu – $[0,1]$ parçasıdır. Bu məqamda bir analogiya da yerinə düşər. Hər iki funksiyanın ədədi qiyməti qiymətlər çoxluğunun uc nöqtələrində bərabərdir. Qeyri-mümkün hadisənin ehtimal funksiyası sıfır, mütləq (zəruri) hadisənin ehtimal funksiyası isə vahidə bərabərdir. Qeyri-səlis çoxluq sıfır bərabədirsə, klassik çoxluq anlayışı baxımından bu, elementin çoxluğa daxil olmaması, vahidə bərabədirsə, elementin çoxluğa daxil olması deməkdir.

Hər iki elmi anlayış funksiya olaraq çoxluğun funksiyasıdır. Məlum olduğu kimi, Qeyr-səlis çoxluq universal çoxluğun (universal çoxluq – istənilən təbiətə malik çoxluq bu çoxluğun altçoxluğu kimi qəbul edilir) funksiyası kimi, Hadisənin ehtimalı isə elementar hadisələr fəzasının (elementar hadisələr fəzası elə çoxluqdur ki, onun hər bir elementi stoxastik sınağın yalnız bir nəticəsini təyin edir) altçoxluğu – təsadüfi hadisənin funksiyası kimi təyin olunub [5,6].

Fərqli xüsusiyyətlər:

Oxşar xüsusiyyətlər, göründüyü kimi, yalnız bu elm sahələrində istifadə olunan əsas riyazi aparat olan funksiyaların (hadisənin ehtimalı və qeyri-səlis çoxluq) müəyyən oxşarlığından ibarətdir. Amma bu elm sahələrinin öyrəndiyi obyektlərin (predmetlərin) elmi mahiyyəti və fəlsəfəsi tamamilə fərqlidir.

Hər iki funksiya hadisəyə münasibətdə dərəcə (dərəcə - burada mümkünlük dərəcəsi mənasında işlədilir) ölçüsünü müəyyən edir. Bu, doğrudur. Amma fərq nədədir?

Ehtimal nəzəriyyəsinin əsas anlayışı (və necə deyirlər, “nüvə”si sayılan) budur ki, hadisənin ehtimalı hadisənin baş verməsi mümkünlüyünün dərəcəsini ifadə edir.

Qeyri-səlis çoxluq isə hadisənin “necə olması” dərəcəsini qiymətləndirir.

Bu iki nəzəriyyə arasında əsas fərqi müəyyənləşdirməklə bağlı aydın təsəvvür yaratmaq məqsədilə bir neçə nümunə göstərək.

Nümunə 1: Qutuda n sayda ağ, m sayda qara kürəcik var. Təsadüfi qaydada bir kürəcik çıxarılır. Qutudan ağ kürəciyin çıxarılması hadisənin mümkünlük dərəcəsini hadisənin ehtimalı müəyyən edir. Çıxan ağ kürəciyin bəyazlıq dərəcəsini (yəni nə dərəcədə ağdır) isə Qeyri-səlis çoxluq qiymətləndirir.

Nümunə 2: A. adlı şəxsin Bakı şəhərində yaşayan qohumları bu şəxsin həmin şəhərdə yaşayan qohumlarından ibarət bir çoxluq təşkil edir. Bu şəxsin şəhərdə gəzərkən qohumlarından birinə rast gəlməsi hadisəsinin mümkünlük dərəcəsi bu hadisənin ehtimalı vasitəsilə qiymətləndirilir (Ehtimal nəzəriyyəsi). Amma qeyri-səlis çoxluq isə o şəxsin A.-ya qohumluq dərəcəsini təyin edir: övladıdır, nəvəsidir, əmisidir, əmioğludur və s. (Qeyri-səlis məntiq).

Nümunələrdən də göründüyü kimi, bu elm sahələri hadisələrə tamamilə fərqli elmi prizmadan yanaşır və hər iki elm sahəsinə məxsus qiymətləndirmə aləti mahiyyətə tamamilə fərqli olub, ayrı-ayrı ölçü vahidləri olaraq müəyyən edilmişdir.

Bu iki elm sahəsinin fəlsəfəsi ilə yanaşı, oxşar və fərqli tərəflərinin müqayisəli təhlili həm də intellektual səciyyəli bədii yaradıcılıq nümunələrinin ərsəyə gəlməsi ilə bağlı konsepsiyamızın əsaslandırılmasında da xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, bir çox elmi nəzəriyyələrin, elmi anlayışların fəlsəfəsinin oxşar cəhətlərilə yanaşı, onların fərqlinin aydınlaşdırılması intellektual bədii mətnlərin yaranması zamanı belə anlayışların dəqiq elmi-fəlsəfi fakt olaraq istifadəsini təmin edir ki, bu da həmin formatda mətnlər üçün çox vacib məsələdir.

4.Elmi informasiyanın fəlsəfəsinin bədii yaradıcılıqda ifadəsi

İntellektual səciyyəli bədii mətnlərin yaranması üçün təqdim etdiyimiz model üç komponentdən ibarətdir: **elmi informasiya, fəlsəfi düşüncə, bədii təfəkkür ($Eİ - FD - BT$)**. Bu konsepsiyaya uyğun hazırladığımız **Ədəbi suprematizm** nəzəriyyəsinin [7] əsasını həmin model təşkil edir və elmi informasiyanın fəlsəfi düşüncə vasitəsilə bədii mətnə gətirilməsi texnikası bu modelin köməyiylə həyata keçirilir. Bəs bu cür mətnlərin yaranması hansı mərhələlərdən keçir, bu mətnlərin yaranması

üçün təqdim etdiyimiz model hansı halda işlək vəziyyətə gəlir? Bu məsələlərlə bağlı fikirlərimizi sistemləşdirməyə çalışaq.

Ümumiyyətlə, bədii mətnlərin ərsəyə gəlməsi, fikrimizcə, əsasən, aşağıda göstərilən iki mərhələdən keçir: 1. Mövzu kimi seçilmiş hadisə; 2. Mövzu üzərində yaradıcı təfəkkürün funksionallığı.

Əvvəlcə təqdim etdiyimiz modelin (*Eİ – FD – BT*) qurulması mexanizmindən başlayaq. Bu məqsədlə yuxarıda qeyd etdiyimiz mərhələlərə nəzər salaq. Hər hansı hadisənin mövzu seçilərək bədii mətnə çevrilməsi üçün, təbii ki, ilk növbədə yaradıcı təfəkkür işə düşür. Həm də əksinə, yaradıcı təfəkkürün mövzu seçimində də məxsusi rolu vardır. Çünki bu iki mərhələ arasında həmişə korrelyasiya – asılılıq və əlaqə mövcuddur. İkinci mərhələdə bədii mətnin, bir növ, taleyi həll olunur. Bu mərhələdə hadisəyə təkcə adi (hiss, duyğu ilə yüklü) yaradıcı təfəkkürlə yanaşılan zaman müəyyən bədii mətnlər yaranır ki, onlar intellektual xarakter daşımır. İntellektual təmayüllü bədii mətn yazılan zaman təfəkkürü duyğudan ayırmaq (ya da qismən ayırmaq) lazımdır. Yaradıcı təfəkkür elmi faktlarla zəngin olduğu – rəşadət xarakter daşdığı halda, intellektual mətnin yaranmasını şərtləndirir. Yəni əsas məsələ qələmə alınan mövzunun elmi-bədii laboratoriyadan keçib bədii mətnə çevrilməsidir. Məhz yaradıcı təfəkkürün rəşadət xarakterli funksionallığı bədii mətnlərin yaranması prosesində **elmi informasiya (Eİ), fəlsəfi düşüncə (FD) və bədii təfəkkürdən (BT)** ibarət komponentləri bir sistem halına gətirərək idarə edə bilər. İntellektual bədii mətnin yaranması üçün təqdim etdiyimiz **model** elə bu üç komponentin bir sistem halında idarə olunmasıdır: **Eİ – FD – BT**.

Qeyri-səlis məntiq ədəbiyyatda. Elmi faktlar fəlsəfi düşüncəyə yol açmaqla ədəbiyyatdan, bədii mətnlərdən də yan keçmir. Həm də bu məqsədlə yuxarıda nəzəriyyənin elmi-kütləvi izahına və fəlsəfəsinə nəzər saldıq ki, bu nəzəriyyənin intellektual bədii mətnlərlə əlaqəsindən və əhəmiyyətindən bəhs etməyə cəhd edək.

Hər hansı bir elmi nəzəriyyənin, elmi anlayışın mahiyyətini, fəlsəfəsini anladıqda, onun üzərində və ya ondan bədii vasitə olaraq istifadə edilməklə, qurulan bədii mətnin ötürdüyü informasiya anlaşıla bilər. Və yalnız bundan sonra bu mətnlərdən bədii həzz alınması mümkündür. Adətən, belə hallarda həzzi bədii mətnlər üzərində düşünməyi sevən, bədii mətnlərdə informativlik axtaran oxucular yaşaya bilərlər.

Çoxölçülü məntiq düşüncə sistemində əsaslı dəyişikliyə səbəb olan digər sanballı elmi nəzəriyyələr kimi, bədii-fəlsəfi düşüncə, ümumiyyətlə, yaradıcı təfəkkür üçün çoxölçülü imkanlar açır, hadisələrə, predmetlərə olan münasibət sferasını genişləndirməklə, həqiqətən, sərbəst düşüncə meydanını da genişləndirir. Hesab edirik ki, bu məqamda mövzuya adekvat bədii mətn söylədiklərimizi, qismən də olsa, tamamlaya bilərik. Və bu nəzəriyyənin düşüncə sistemindəki rolunu və möhtəşəmliyini bədii mətndəki təsvir və ifadələrdə, az da olsa, hiss etmək mümkündür.

Şair-filosof

Şair-poetik düşünən filosofdu – deyir Haydegger.

Mən də düşünürəm neçə illərdi:

yaranan nə varsa,

tələbdən doğar,

şəkli əks olunur düşüncədə,

sonra yavaş-yavaş istəyə dönər.

Həyat var a, asta-asta ölümdü elə, düşünsən dərinə,

düşünsən dərinə,

sevgi – bir az da nifrətdi, nifrət – bir az sevgi,

sevinc – bir az kədərdi, kədər – bir az sevinc,

xoşbəxtlik – bir az bədbəxtlikdi, bədbəxtlik – bir az səadət.

qələbə - məğlubiyyətədi həm də,

məğlubiyyət – qələbə.

(Hər şey ifratda öz tərsinə çevrilər). Elə çevrilər,

bir də görərsən, sevinc kədərə dönüb,
 səadət acıya, qələbə məğlubiyyətə,
 ya da tərsinə, Odur ki, gəlin şükür edək tale verənə.
 Var olan – yox olandı,
 Yox olan – var olan.
 Ölüm – həyatın davamı; yoxolma deyil,
 şüurun məhsulu – bu yerdə, dəyəsen, səhv edər şüur.
 Şair – poetik düşünən filosofdu.
 Mən də
 düşündüm, düşündüm, düşündüm ...
 və şeir yazdım:
 Payız gəldi. Saralan yarpaq
 elə həmin yarpaqdı,
 rəngini dəyişib sadəcə.
 Payız gəldi yenə də,
 saralan yarpaq
 endiyi budaqdan uçmaz uzağa.

Ehtimal nəzəriyyəsi və ədəbiyyat. Deməli, elmi təfəkkür hadisənin fəlsəfəsinə daha dərinləndirən baş vurmağa imkan yaradır. Lakin elmi anlayışlar, o cümlədən təsadüfi hadisə, ehtimal haqqında söylədiklərimiz düşüncə bədii mətnlərin yaranmasına xidmət etməlidir. Yəni nə qədər fərqli ifadə tərz, üslub, forma yaratsa da, bədii mətnin düşüncə, məna qatına xidmət edib, onun bədiiliyinə xələl gətirməməlidir.

Ehtimal nəzəriyyəsinin başqa bir çox anlayışlarını və ayrı-ayrı məsələlərini şərh etməklə, onların bədii mətnlərdə bədii vasitə olaraq istifadəsi texnikasından söz açmaq mümkündür, lakin bunlar bu sahə barədə bir qədər dərin məlumatlara malik olmağı tələb edir. Belə olan halda, həmin məsələlər üzərində qurulmuş bədii mətnlər daha yaxşı anlaşılır və onlardan bədii həzz alınması mümkün olar. Əks halda, o mətnlər yalnız oxucunu düşünməyə vadar edər ki, əslində, bu da heç də səmərəsiz deyil.

Ehtimal nəzəriyyəsinin bəzi maraqlı məsələləri üzərində elmi-bədii təfəkkürün sayəsində bədii mətnlər qurmaq və onları intellektual bədii mətnlərə yaxşı nümunə adlandırmaq olar. Hətta bunlardan bəzi poeziya nümunələrinə çəkinmədən “elmi şeir” də deyə bilərik.

İşi asanlaşdırmaq deyər, məqsədimiz bu nəzəriyyə haqqında ümumi məlumat verməklə, bu elm sahəsinin əsas iki anlayışı – təsadüfi hadisə və ehtimal anlayışlarının intellektual bədii mətnlərlə doğrulmasını aydınlaşdırmaqdan ibarət idi. Belə cəhdlər isə, hesab edirik ki, təkcə bu elm sahəsinin deyil, ümumiyyətlə, elm sahələrinin “düşüncə ədəbiyyatında” istifadə texnikası barədə müəyyən bilik və səriştə qazanmağa vasitə ola bilər.

Bir də, Ehtimal nəzəriyyəsinə bələd olmaqla, müşahidə oluna bilən hər hansı bir hadisənin baş verməsi haqqında bütün mümkün fərziyyələri (ehtimalları) bir araya gətirmək olar. Məsələn:

Üç fərziyyə

Bir neçə günlük yoxluğun
 bir həqiqəti anlatdı mənə:
 varlığın yox olması deyilmiş ölüm,
 ölüm – yoxolmanın varlığı imiş.
 Sonra üç fərziyyə gəlir ağıma:
 I fərziyyə: Mən yoxam.
 Sən gözləyirsən. Qadın daha çox gözləntidi axı.
 Çox gözləyirsən dönüşümü, lap çox. Anlayanda dönüşüm
 hər dəfə dönüşüdü yoxluğumun, uzun-uzadı şəkillərimə
 baxmağa başlayırsan gözüyaşlı, sığal çəkirsən bəzən
 paltarlarıma. Gecələr bəgərinə basıb yastığımı hönkürürsən, –

*belə olur, adətən. Sonra yavaş-yavaş yoxluğumla danışmağa,
dərdləşməyə alışırsan ... hər nəşə.
Əməlli-başlı öyrəşirsən Yoxluğuma.
II fərziyyə: Sən yoxsan,
daha doğrusu, varsan, yoxluq şəklində.
Qayıdıram hardansa, fərqi yox, işdən, gəzintidən
və sairə. Kişi də ki, daha çox qayıdırdı axı – bunu
deməmişəm, deyəsən. Açarı uzadıram qapının kilidinə ...
yoxluğun açır qapını, əlimi uzadıram – yoxluğun yandırır işığı.
Masanın arxasına keçmirəm. Hələ bir müddət alışa bilmirəm
yad olan Yoxluğuna – isinişmək lazımdı, görünür, onunla.
Yatağıma uzanıram, qollarım çarpazlanır sinəmdə məsafə olmadığından
sinəmlə qollarım arasında; yoxluğunu qucaqlayıram hər gecə beləcə.
III fərziyyə: Mən də yoxam, sən də.
Nə sən gözləyirsən dönüşünü yoxluğumun,
nə də mən qucaqlayıram yoxluğunu.
Ya əbədi itiririk bir-birimizi,
ya da əbədi qovuşur bir-birinə
varlığı yoxluğumuzun.
Hər üç fərziyyə bu qədər bəsit, sadəcə;
bütün yoxluqlarla olduğu kimi. Amma
anladığım həqiqət çox dahiyənə idi, əzizlərim:
varlığın yox olması deyilmiş ölüm,
ölüm – yoxolmanın varlığı imiş.*

Nəticə

Təbiət elmlərinin fəlsəfəsinin öyrənilməsi elmin fəlsəfəsi baxımından çağdaş dövrdə də öz aktuallığını saxlayır. Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi və Ehtimal nəzəriyyəsinin təbiət elmləri olaraq fərqli tərəfləri ilə yanaşı, oxşar cəhətlərinin də elmi-fəlsəfi düşüncə bucağından araşdırılması bu elm sahələrinə düzgün fəlsəfi yanaşmanı təmin edir. Eyni zamanda intellektual təmayüllü bədii yaradıcılıq nümunələrinin yaradılmasında elmi informasiyanın fəlsəfəsinin ədəbiyyat kontekstində araşdırılması və bu fəlsəfənin bədii əsərlərin məna qatının zənginləşməsində istifadə konsepsiyasının əsaslandırılması bu istiqamətdə atılan zəruri addımlardan biridir. Bu araşdırmalar elmi informasiyaların fəlsəfəsinin ədəbiyyat kontekstində məhz bu məqalədə təqdim olunan model əsasında nəzərdən keçirilməsi bir mərhələ rolunu oynaya bilər.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. “Süni intellekt, Qeyri-səlis məntiq və Fəlsəfə” elektron almanax. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya institutu. Bakı 2021.
2. Məmmədov Ə., Qurbanov F. Lütfi Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin məntiqi-qnoseoloji təhlili. BMM. “Metafizika” jurnalı 2019, cild 2, say 1, sıra 5.
3. Философия. Москва: Эксмо, 2019
4. Şopenhauer A. Müxtəlif predmetlər haqqında düşüncələr. Bakı: “Qanun” nəşriyyatı, 2018.
5. Скороход А.В. Элементы теории вероятностей и случайных процессов. Киев: «ВИЩА ШКОЛА» 1980
6. Şükürov Ə.S. Ehtimal nəzəriyyəsinin elementləri. Metodik vəsait. Bakı: Mütərcim, 1999.
7. Şükürlü Ə. Ədəbi suprematizm və dünyaya yeni baxış. Bakı: Vektor, 2019.

Göndərilib: 03.10.21 Qəbul edilib: 19.11.21

UOT 1(09)

MİR MÖHSÜN NƏVVABIN İCTİMAİ-SİYASİ GÖRÜŞLƏRİ

Nicat Məmmədov

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

aparıcı elmi işçi, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Email: nicatmk@mail.ru

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).85

Xülasə. Təqdim olunmuş məqalədə XIX əsrdə Avropada baş qaldıran maarifçi fəlsəfi fikrin tədricən Azərbaycanda da yayıldığı bir şəraitdə bu fikirlərin XIX əsrin axırları - XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan mütəfəkkiri M.M.Nəvvabın yaradıcılığında özünəməxsus bir formada inikası tədqiq olunur. M.M.Nəvvabın əsərlərində geniş surətdə tərənnüm olunan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirləri istər Qərb, istərsə də Şərq fəlsəfi fikir tarixi kontekstində təhlil olunaraq bu günümüz üçün də aktualıq kəsb edən bir çox siyasi problemlərə aydınlıq gətirilir. M.M.Nəvvabın bədii yaradıcılığında (lirikasında) gözəlliyin tərənnümü, məhəbbət mövzuları ilə yanaşı, ictimai-siyasi məzmunlu şeirlər də mühüm yer tutur. Onun əsərlərində yaşadığı dövrün və mühitin bir çox həlli vacib problemləri öz əksini tapır.

Məqsəd: M.M.Nəvvab yaradıcılığında təqdim olunan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirləri araşdırmaq.

Metodologiya: Müqayisəli - sistemli yanaşma, tarixilik metodu.

Elmi yenilik: M.M.Nəvvab yaradıcılığında tərənnüm olunan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirlərin onun XVIII əsr Qərb etik-estetik və maarifçilik dünyagörüşündən faydalanaraq özünəməxsus surətdə yeni, orijinal fikir və mülahizələr kimi təqdimatının tədqiqi.

Acar sözlər: M.M.Nəvvab, ictimai-siyasi, maarifçi-realist, demokratik, region, erməni-müsəlman davası.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

МИР МОХСУМ НАВВАБА

Ниджат Мамедов

Резюме. В данной статье представлена постепенно распространившаяся в Азербайджане философско-просветительская мысль, возникшая в Европе в XIX веке и его своеобразное отражение в творчестве Азербайджанского мыслителя конца XIX - начало XX века М.М.Навваба. Анализируются в работах М.М.Навваба социально-политические идеи, широко воспеваемые в контексте истории как Западной, так и Восточной философской мысли - поясняющие политические проблемы, которые актуальны и на сегодняшний день. В художественном (в лирике) творчестве М.М. Навваба рядом с восприятием красоты и темами любви также исследуются его стихи с общественно-политическим смыслом и многие проблемы, отражающие решения важных проблем.

Цель: исследование социально-политических и философских идей, представленные в трудах М.М.Навваба.

Методология: системный подход, исторический метод.

Научная новизна: исследование социально-политических и философских идей, прославленных в работах М.М.Навваба и его изложение как новых, оригинальных соображений с точки зрения Западного этико-эстетического и просветительского мировоззрения XVIII века.

Ключевые слова: М.М.Навваб, общественно-политический, просветительно-реалистический, демократический, регион, армяно-мусульманская война.

SOSIO-POLITICAL VIEWS OF MIR MOKHSUM NAVVAB

Nidjat Mammadov

Abstract. In the present article philosophical enlightenment thought emerged in Europe in the XIX century, spread in Azerbaijan and its original reflection in the creative work of Azerbaijani thinker of the end of the XIX and beginning of the XX century M.M. Navvab, is presented. An analysis is made of socio-political ideas in works by M.M. Navvab, widely glorified in the light of both Western and Eastern philosophical thought, explaining political problems that actual up to present as well. In works of art (lyric poetry) by Navvab, side by side with comprehending the beauty, and themes of love, there are also studied his poetry with socio- political sense and majority of his problems expressing solution of these important problems.

Purpose: study of socio- political and philosophical ideas, presented in M.M. Navvab`s works.

Methodology: system approach, historical method.

Scientific novelty: investigation of socio-political ideas, presented in M.M. Navvab`s works and his statement of as new original opinions from the point of view of the Western athic-aesthetic and enlightened world outlook of the XVIII century.

Keywords: M.M. Navvab, socio-political, enlightener-realist, democratic, region, Armenian-Moslem conflict.

Giriş / Introduction

XIX əsr Azərbaycan fəlsəfəsi qədim və zəngin ictimai-fəlsəfi fikir tariximizdə, mədəniyyətimizdə millilik və müasirlik meyilləri əsasında yaranan, mahiyyətə köklü bir dönüş, məzmunca yeni bir dövr kimi əvəzsiz yer tutur və mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

XIX əsr Azərbaycan xalqının tarixinə ən faciəli, ziddiyyətli və həm də təzadlı bir dövr kimi daxil olmuşdur. Bu xalqın 1828-ci ildə Rusiya ilə İran arasındakı Türkmənçay müqaviləsi ilə torpaqlarının bölüşdürülməsi və milli-müstəmləkə zülmünə məhkum edilməsi bu günün özündə belə öz təsirini hələ də göstərməkdədir. Lakin tariximiz, eləcə də mənəvi irsimiz haqqında əsl həqiqətləri üzə çıxarıb geniş ictimaiyyətə tam obyektivliyi ilə çatdırmaq bizə indiki milli müstəqillik dövründə nəsib olmuşdur. Bu baxımdan zəruri elmi araşdırmaların aparılması öz aktuallığı ilə daim gündəmdədir.

XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəllərində Avropada baş qaldıran maarifçi fəlsəfi fikrin tədricən Azərbaycanda yayılması və təsir göstərməsi ilə Azərbaycanda da maarifçilik ideyaları təşəkkül tapmağa başladı. Qərb ölkələrinə və Rusiyaya nisbətən Azərbaycanda maarifçilik ideyalarının bir qədər gec meydana çıxması o zamankı Azərbaycanın konkret siyasi-iqtisadi, sosial-mədəni mühiti ilə əlaqədar olmuşdur.

Mir Möhsün Nəvvab (1833-1919) məhz bu dövrdə həmçinin Azərbaycan ədəbiyyatının, ictimai və ədəbi-estetik fikrinin yetişdirdiyi görkəmli şəxsiyyətlərdəndir. XX əsr Azərbaycan mədəniyyəti, ədəbiyyatı və elmi Şərq-Qərb mədəniyyəti ənənələrindən, mənbələrindən bəhrələnərək yaranmışdısa, M.M.Nəvvabın yaradıcılığı XIX əsr Azərbaycan ictimai və ədəbi-bədii düşüncəsinin məhsulu kimi formalaşmışdı.

Əsas hissə / Main Part

Mir Möhsün Nəvvabın ictimai-siyasi və maarifçilik görüşləri başlıca olaraq «Kəşfül-həqiqə» («Həqiqətin kəşfi»), «Nurül-ənvər» («Nurlar işığı»), «Nəsihətnamə» əsərlərində və bir sıra digər şeirlərində öz əksini tapmışdır. Sənətkarın maarifçi dünyagörüşünün formalaşmasında qabaqcıl Qərb fikri ilə yanaşı, Şərq-İslam mədəniyyəti də əhəmiyyətli rol oynamışdır. Nəvvabın yaradıcılığında İslam etikasının və ümumilikdə İslam dünyagörüşünün ciddi təsiri aydın nəzərə çarpır. Onun yaradıcılığında mükəmməl maarifçilik meyilləri ilə yanaşı, sağlam zəminə əsaslanan dini məqamların mövcudluğu heç də təəccüb doğurmamalıdır. O, bəzi əsərlərində «Quran»da səslənən fikirlərə

müraciət edir. Nəvvab «Quran» surələri və Peyğəmbər ə.s. hədislərindən müxtəlif iqtibaslar gətirir. Ədibin belə iqtibaslara müraciəti daha çox onun «Nurül-ənvar», «Kəşfül-həqiqə» əsərlərində təsadüf olunur. Ümumiyyətlə, onun yaradıcılığına İslami dəyərlər sisteminin güclü təsiri digər əsərlərində də nəzərə çarpır.

Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikri formalaşdırən ədəbiyyat öz çalarlarının müxtəlifliyi ilə beynəlmiləlçi ədəbiyyat idi; milli məhdudluq ona yad idi. XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan maarifçi-realist yazıçıları dünya ədəbiyyatının nailiyyətləri ilə tanış olan, rus, Şərq və Qərb klassiklərini sevən, öyrənən yazıçılar idilər. Azərbaycan ədəbiyyatı o zaman başqa xalqların ədəbiyyatı ilə çoxcəhətli əlaqələrə malik olub.

Milli ədəbiyyatın məzmununa dünya ədəbiyyatı ilə əlaqəyə xələl gətirmirdi, əksinə, Azərbaycan həyatının, xalqın milli xarakterinin, problemlərinin ədəbiyyatda daha dolğun ifadəsinə imkan yaradırdı. Mollanəsrəddinçilərin realizm, xalqilik uğrunda mübarizədə nəinki klassik Azərbaycan, eləcə də Şərq, rus və Qərbi Avropa ədəbiyyatı ənənələrindən və nümunələrindən bacarıqla istifadə etmələri çox təqdirə layiq idi.

M.M.Nəvvabın bədii yaradıcılığında (lirikasında) gözəlliyin tərənnümü, məhəbbət mövzuları ilə yanaşı ictimai-siyasi məzmunlu şeirlər də mühüm yer tutur. Ədibin bu qəbildən olan əsərlərində yaşadığı dövr və mühitin bir çox həlli vacib problemləri öz əksini tapmışdır. Şair özündən bir qədər əvvəl yazıb-yaratmış və ya onunla eyni dövrü paylaşan bir çox ədiblərdən (Q.Zakir, S.Ə.Şirvani, M.M.Şükürlü, M.İ.Qasir və s.) fərqli olaraq cəmiyyətdaxili sosial ziddiyyətlər problemini diqqətdən kənarda qoymuşdur. Nəvvabın bu həssas məsələyə toxunmamasının əsas səbəbi zənnimizcə, onun maarifçilik görüşlərinə də ciddi şəkildə təsir etmiş ruhani təhsili, o cümlədən mühitin diktə etdiyi bir çox səbəblər üzündən ehtiyatlı mövqe tutmasıdır. Görünür, şair İslam etikasının din xadimləri tərəfindən çox vaxt hakim sinif üçün əlverişli şəkildə izah edilən fikirlərinə laqeyd qalmamışdır. Əgər "Kəşfül-həqiqə" əsərində "ideal şah" üçün vacib olan keyfiyyətlərdən danışarkən müəllifin nəzərləri müəyyən mənada "yuxarı" yönəlmişsə, lirikadakı təhlil və tənqid hədəfləri şairə nisbətdə üstün silki mövqedə deyillər, onun, belə demək mümkünsə, sinfi mənsubiyyət baxımından "tay-tuşları"dır. Ehtimal etmək olar ki, dövr üçün populyar olan üslubda - şeir şəklində yazılan əsərlərin geniş auditoriya qazana bilməsi, tənələrdən ehtiyatlanan və ümumilikdə yaradıcılığının təhlili zamanı gəldiyimiz qənaətə görə də təbiətən ehtiyatlı olan, etidala riayət etməyə çalışan Nəvvabı, özünün sözügedən düşüncələrini gələcək nəsillərə çatdırmaq üçün başqa janra üstünlük verməyə vadar etmişdir. Hər halda mütəfəkkirin yaradıcılığının müxtəlif cəhətlərinin müqayisəli təhlili bunu deməyə əsas verir ki, "Kəşfül-həqiqə" məsnəvisində sosial təbəqələr arasındakı münasibətlərin təhlili ilə bağlı kövrək cəhətlərə baxmayaraq, lirikada anoloji fikirlər öz inikasını tapmamışdır. Maraqlıdır ki, Nəvvabın bu mövzu ilə bilavasitə bağlı olduğu düşünülməli şeiri də tamamilə əks mövqedən yazılmışdır. Şair "dinə ziyan vuran və yenilik yaradanlara" ünvanladığı şeirini həcv janrında qələmə almışdır və ən qəribəsi də Nəvvabın həcv etdiyi şəxslər sırasında adları keçən millət xəyanətkarlarının kimliyinin izahı ilə bağlıdır. Müəllif onların hakim rejimə qarşı çıxanlar olduğunu bildirir. Şeir elə beləcə də adlanır: "Dinə ziyan vuranların və yenilik yaradanların, şəriətdə və dində ayrı-seçkilik yaradanların, dövlət və millətə xəyanət edənlərin (padşaha ağ olanların) həcv" [1, s.341-342]. Həcvin həmin şəxslərə ünvanlanan bölümündə oxuyuruq:

O şahənşah ki, xəllaq özü nəsb qılıb,

Fikri zikri o şahin şərə himayət edən əst [1, s.342].

Başqa sözlə, mütəfəkkir burada şahların "Allahın kölgəsi" altında olan şəxslər olduğu barədə həmin dövr çar Rusiyası və şah İranında ən müxtəlif dinlərə məxsus ruhani şəxslərin təbliğ etdikləri və nəticə etibarilə imperialist rejimin üzünömürlüyünü təmin etməyə yönəlmiş yaygın fikirləri dolayısı ilə dəstəkləmiş olur. Daha sonra oxuyuruq:

Xain olmaq necə insafdı bir böylə şahə?

Millətə ömri-giranmayəsini sərf edən əst [1, s. 342].

Ömrünü xalqının tərəqqisi yolunda sərf edən hər hansı bir şəxsə onun tutduğu vəzifədən, rütbəsindən asılı olmayaraq əks olmaq, əlbəttə, heç kəsə, xüsusilə də millətpərvər şəxslərə yaraşan iş

deyil. Lakin burada nə millət o millətdir, nə də şah o şahdır. Çünki İran hökmdarı öz rus həmkarından daha çox bir millətin ikiləşmiş yurdu olan Cənublu və Şimallı vətənimizin tərəqqi və inkişafında ən az maraqlı olan şəxslərdən idi və şairin "Maarifçi Monarx" ideyasını dəstəklədiyi üçün müdafiəsinə qalxdığı şah millətin bir olma arzularını puç edən istibdadın canlı simvolu idi.

Ümumiyyətlə, millətin tərəqqisi ilə bağlı fikir və mülahizələr Nəvvabın ictimai-siyasi məzmunlu lirikasında önəmli yer tutur. M.M. Nəvvab və onun rəhbərlik etdiyi məclis üzvləri tərəfindən onun bu səpkili şeirlərinə öləri nəzər salındığından, şairin yaradıcılığında problemin qoyuluşunun təhlili də məqsədə müvafiq olardı. O, XX əsrin astanasında soydaşlarının hələ də cəhalətdən qurtula bilmədiklərindən acı təəssüf hissi ilə yazır:

Cümlə millətlər tapdılar rifət,
Saldılar ələ şən ilə şəvkət,
Cümləsi edər bizlərə töhmət,
Ayılın, millət, xabi-qəflətdən,
Qurtarın, qardaş, bu cəhalətdən [2, s.82].

Nəvvabın bu sözləri Azərbaycanda inqilabi satiranın banisi M.Ə.Sabirin fikirləri ilə həmahəng səslənir:

Başqalar çox da balonlarla edir seyri-həva,
Biz bu seyri edirik xəbdə hər sübhü məsa,
Qövli - axundu unutdunmu ki, vəz etdi sənə:
Dəhr faindir, əzizim, ona uyma əbəda! [3, s. 190].

Bu problemə Sabirdə olduğu kimi radikal yanaşma Nəvvab lirikası üçün xarakterik xüsusiyyət olmasa da, şairin çağırışının əsas leytmotivi xalqı qəflət yuxusundan oyatmaq, ona rəzalət və gerilik bataqlığına düşdüyünü izah etmək və gözlərini real gerçəkliyə açaraq əməli tədbirlərə sövq etməkdir. Bəs millətinin geriliyini aradan götürmək, onun "cümlə bədərman qalan dərdi" nə əlac tapmaq üçün Nəvvab nə təklif edir? Bunun cavabını axtaran şair durumu başqa millətlərin vəziyyəti ilə müqayisə edir:

Millətlər hamı ittifaq alıb,
Aləm əhlinə vəlvələ salıb,
Bizim əhlimiz mat olub, qalıb,
Ayılın, qardaş, xabi-qəflətdən,
Əl çəkin bir dəm bu cəhalətdən [2, s.83].

Bu sözləri ifadə edən şair xalqının cəhalət buxovundan qurtulması üçün yeganə yolun milli birlikdən keçdiyini söyləyərək yazır:

İttifaq edib eyləyin səvab,
İftiraq etməyin manəndi-dəvab,
Doğru yoldur kim, göstərir Nəvvab,
Ayılın, qardaş, xabi-qəflətdən,
Əl çəkin bir dəm bu cəhalətdən [2, s.83].

Təxminən həmin dövrdə oxşar çağırışlar romantizmin görkəmli nümayəndəsi Məhəmməd Hədinin yaradıcılığında da özünü büruzə verir:

Gəlin tövhidə, ey millət, amandır,
Nifaq isə böyük bir xəsmi-candır [4, s.68].

M.M.Nəvvabın haqqında danışdığımız bu şeiri bir çox müasirlərini, konkret olaraq dövrünün mütərəqqi düşüncəli ziyalılarından olan S.Ə.Şirvanini laqeyd qoymamışdır. Rəhbərlik etdiyi "Beytüs-səfa" ədəbi məclisi ilə "Məclisi-fəramuşan" arasında əlaqələr mövcud olduğundan şamaxılı söz ustası qarabağlı həmkarının əsəri ilə tanış olmaq imkanında idi və o, sonuncunun səsləndirdiyi fikirlərə həmrəyliyi ifadə edərək:

Ey bizə xeyirxah olan Möhsün,
Əhli-ehsani xoşnişan Möhsün [5, c. II, s.121] sözləri ilə başlayan şeirini qələmə almışdır.

Bu iri həcmli şeir Həsən bəy Məlikova ünvanlansa da, məzmunundan anlaşıldığı kimi, Nəvvab

şairinin təsiri altında yazılmışdır.

Əgər Nəvvab:

Ayılın millət, xabi-qəflətdən,

Qurtarın, qardaş, bu cəhalətdən [2, s.82-83] deyirsə, S.Ə.Şirvanidə oxuyuruq:

Ayılın bircə xabi-qəflətdən,

Geri qaldıq təmam millətdən [5, c II, s.121].

Göründüyü kimi Şirvani Nəvvab şeirindəki ideya ilə həmahəng səslənən fikir söyləmişdir. Şeirdən həmçinin S.Ə.Şirvaninin qarabağlı şairi yüksək qiymətləndirdiyi bəlli olur. Şirvani Nəvvaba müraciətlə onu "güruhi-bəşər", "yeganəyi-dövrən", "qərini-şərəf" adlandıraraq yazır:

Millətin qeyrətin çəkən qardaş,

Toxmi-xoşbəxtlik əkən qardaş.

...Möhsünə, ey fəda olum sənə mən!

Etdiyin fikri-bikrə əad əhsən! [5, c. II, s. 122].

M.M.Nəvvab yaradıcılığı ilə bağlı bu fakt Azərbaycanın ictimai-siyasi fikir xadimlərinin və ədəbiyyatının ölməz klassikləri sırasında dayanan S.Ə.Şirvani kimi şairin Nəvvab yaradıcılığına böyük hörmət və heyranlıqla yanaşması, mütəfəkkirin o dövr ziyalıları arasında yetərinə nüfuz sahibi olduğunu sübut edir.

Mir Möhsün Nəvvab həmçinin şahidi olduğu erməni-müsəlman davasının tarixi hadisələrini "1905-1906-cı illərdə erməni-müsəlman davası" əsərində qələmə alıb gələcək nəsillərə ibrət qaynağı kimi faydalanmağı tövsiyə etmişdir. Lakin mütəfəkkirin şair təbi də xalqımıza qarşı törədilmiş bu qətliama laqeyd qalmamışdır. O, özünün "Şuşa qalasında baş vermiş erməni-müsəlman münaqişəsi münasibətilə" adlı şeirində hadisələrin hansı şəraitdə meydana gəlib hansı məcrada inkişaf etdiyini şeir dili ilə izah etmişdir:

Müsəlmana ermənilər durdu sataşmağa,

Qarınca tək Qalada qatışib qaynaşmağa,

Qırallığın yolların üzərinə asmağa,

Başlarına böyüklük ciqqəsini saşmağa [2, s. 89].

M.Möhsün mürəbbə janrında qələmə aldığı bu şeirində qanlı çaxnaşmalara məkan olan şəhərdə və ətraf kəndlərdə (şeirdə Köçərli, Xəlfəli, Kərkicahan, Daşaltı, Şahini kəndlərinin adları çəkilir) ermənilərin özbaşınalıq törətdiklərini, dinc yerli sakinləri qətlə yetirərək qarət və talanla məşğul olduqlarını yazır. Şair baş verənlərdən hiddətlənərək silaha sarılan azərbaycanlıların (şeirdə müsəlmanların) şücaətini bəlağətli bir dillə təsvir edir:

Görən vaxtı bu zülmü ermənidən müsəlman,

Difayə hazır olub cümləsi pirü cavan,

Nərə çəkib hər biri manəndi-şiri-juyan,

Əllərində tüfənglər başladı atışmağa [2, s. 89].

Maraqlıdır ki, eyni mövzuya həsr etdiyi nəsr əsərində olduğu kimi, müəllif bu şeirində də rusların qanlı hadisələrdəki mövqe və iştirakını diqqətdən kənarda qoymamışdır. Şeirdən aydın olur ki, rus qoşunu yalnız "Rüstəmi-Zal tək hər biri şiri-juyan" olan azərbaycanlıların azğın ermənilərə dərs verməsindən sonra məsələyə qarışmışdır. Başqa sözlə, ruslar azərbaycanlılara qarşı törədilən qətliamda müşahidəçi qismində çıxış etmiş, sonra isə erməniləri daha da acınacaqlı aqibətdən qorumaq üçün öz "sülhpərvər" missiyası ilə işə girişmişlər.

Nəvvabın diqqətindən yayınmayan digər bir cəhət hadisələrin sonunda imzalanmış sülhlə bağlıdır. Belə ki, boynu kəndirli erməni keşişləri müsəlmanların yanına gəlib sülh yolunu tutmağı təklif edərkən sonuncular da "bu davadan nə gəlir, yaxşı olur qarışaq, həmdəm olaq, yar olaq, hörmətlə danışaq" məntiqi ilə olanları unutmaq qərarına gəlirlər. Daha sonra müəllif bu sülhün narazılıqla qarşılandığını bildirərək yazır:

Aqibətin olmayıb bir-birini yağladı,

Bu bimövqe barışmaq aləmləri dağladı,

Şad olmayan şəxslər qeyzə gəlib ağladı,

Qeyrətü namusdan az qaldı odlaşmağa [2, s. 91].

Sonrakı illərdə baş vermiş qanlı iğtişəşlər və müasir gündəməmizin ən global problemi bir daha sübut edir ki, Nəvvabın bu sülhün əbədiyyəti ilə bağlı şübhələri əsaslı imiş. Onun "İkinci dəfə baş vermiş erməni-müsəlman münaqişəsinə həsr edilmiş şeir"ində hadisələr təxminən yenə eyni formada inkişaf edir. Lakin bir önəmli fərq nəzərdən qaça bilməz: bu dəfə ruslar ermənilərin passiv müdafiəçiləri deyil, bu azğın əməllərində onların silahdaşları, həmfikirləridirlər. Nəvvab rusların on iki min erməni ilə əlbir olaraq beş gün, beş gecə Azərbaycan kəndlərinə basqın etdiyini, onlarla günahsız insanı qətlə yetirib evlərinə od vurduqlarını yazır:

Qalayaşovun (Qalaşapovun-N.M) boyunduruğuyla ruslar, kazaklar,

Neçə əyan evlərinə od vurub yandırdılar.

Ermənilə yüğrüşüb həm məscidə od vurdular,

Şöləsin qalxızdılar, ta dərgahi-sübhanə bax [2, s. 84].

Mir Möhsün Nəvvab 26 bəndlik bu mürəbbesinin də sonunda bağlanan sülhdən narahatlığını dilə gətirərək yazır:

Barısqı saldı belə zülmü sitəmlərdən sora,

Bir bu qədri qanları nahaq tökənlərdən sora,

Bir bu qədri zülm toxumunu əkənlərdən sora,

Cövrə cari olan minlərcə nahaq qana bax [2, s. 86].

Şahidi olduğu erməni vəhşətinin Nəvvabın yaddaşında dərin iz buraxması labüd idi. Bu səbəbdən də "üzü qonaqlar"ın bəzən etik çərçivədən kənar şəkildə mütəfəkkirin lənətinə tuş olmalarını anlamaq mümkündür:

Ermənilər xar olsun, mürdərdir, mürdər olsun,

Dünya durduqca görüm onları xunbar olsun... [2, s. 76].

M.M.Nəvvab tək Azərbaycanda baş verən proseslərə deyil, dünya dövlətlərində, o cümlədən yaxın və qonşu ölkələrdə cərəyan edən hadisələrə də laqeyd qalmamışdır. Onun 1880-ci illərdə Türkiyə və İran ərazilərində baş verən kürd üsyanları ilə bağlı yazdığı irihəcmli (36 bəndlik) şeiri də müəllifin yaşadığı regionun məhəlli problemlərinə biganə qalmadığının, ən müxtəlif məzmunlu hadisələrə bir ziyalı kimi öz münasibətini bildirməkdən çəkinmədiyinin əyani sübutudur.

Nəvvab bu şeirində Kiçik Asiya regionunu qarışdıran üsyanın inkişaf dinamikasını izləməyə, bu dəhşətli hadisələrin iştirakçılarının - istər üsyan rəhbərlərinin, istərsə də dövlət xidmətində olan şəxslərin kimliyi haqqında ümumi, lakin yerindəcə qənaətləndirici məlumat almağa kömək edir. Şeirin müxtəlif məqamlarında Nəvvabın hadisələrə və onların iştirakçılarına münasibəti də öz ifadəsini tapmışdır. Şair gah tənə edir, gah lənətlər yağdırır, gah da ehtiramını dilə gətirir, bəzən də bu hadisələri qiymətləndirməyi oxucusuna həvalə edir.

Nəvvabın bu əsəri ilə tanış olan hər bir kəsdə belə bir təəssürat yaranır ki, müəllif bu üsyanın qəti əleyhinədir. Şairin mövqeyinin nə dərəcədə doğru olub-olmadığını müəyyənləşdirmək üçün bu problemə dərinlən nəzər yetirmək lazımdır. XIX əsrin ortalarında Osmanlı imperiyası böyük çətinliklərlə qarşılaşmışdır. Yalnız kürdlər yaşayan ərazilərdə deyil, bütün ölkədə aclıq və səfalət hökm sürürdü. Belə bir şəraitdə türk dövlətinin tamamilə çöküb dağılmasını istəyən qüvvələr də bu ölkəni daxildən parçalaya biləcək amil axtarırdılar. Bu zaman onların diqqəti kürd və erməni milli azlıqlarına yönəlir. Ağır şəraitdə yaşayan, hətta "acından ölməmək xətrinə öz övladlarını beş quruşa satan" [6, s. 74] kürdlər isə "azadlıq" hərəkatına qalxmaq iqtidarında deyildilər. Bu məqamda tarix səhnəsinə Şeyx Übeydullah çıxdı. Übeydullahın üsyana hazırlığının Rusiya və Qərbin birbaşa nəzarəti altında getməsi də qətiyyətlə təsadüf sayıla bilməz (D.Cəlili ingilis konsulunun bu işdə yaxından iştirak etdiyini qeyd edir) [6, s. 76].

Bununla da ətraflı hazırlıqdan sonra Osmanlı imperiya tarixinin ən qanlı üsyanlarından biri başlanır. Kürdlərin müsəlman əhəmələrinə sadıqlığını nəzərə alan Übeydullah türklərin "din yolunu sapmışlar" olduğunu bildirir. Bu halda Nəvvabda oxuyuruq:

Özünü had bilib, bulmaz hidayətdən xəbər,

Xəlqi irşad eyləyir, irşaddən bilməz əsər,

Oxuyur Quranu, Quran əhlinin qanın tökər,
Alimi-biəlmə gör, bir qalibi-bicəna bax [1, s. 346].

Nəvvab Şeyx Übeydullahın "hadilik" (doğru yol göstərən) iddiasının onun törətdiyi əməllərlə tamamilə ziddiyyət təşkil etdiyini önə çəkərək yalançı xilaskarı ifşa edir. Göründüyü kimi, mütəfəkkirin neqativ münasibətinin kökündə dayanan səbəblərdən biri Quranla pərdələnən üsyançıların, əslində, müsəlman ümmətinə yaraşmayan əməllər törətməsidir.

Göründüyü kimi, mütəfəkkir hələ o zaman baş verənləri düzgün dəyərləndirərək bu hərəkatın "aclar" üsyanından başqa bir şey olmadığını, onun iştirakçılarının əsas məqsədininə qarət və talançılıq olduğunu bildirir. Maraqlıdır ki, "azadlıq hərəkatı"nın tədqiqatçıları da etiraf edirlər ki, hərəkatın zəifləməsinin əsas səbəbi qarət və talanlarda varidat toplamış "acların" öz yurd-yuvasına geri qayıtmasıdır [6, s.82]. M.S.Lazarev Übeydullahın nizamsız dəstələri tərəfindən 600 kəndin qarət edilməsi faktını qeyd etmişdir [7, s.31]. Üsyançılar öz var-dövləti ilə tanınan Cənubi Azərbaycanı, xüsusilə də Təbrizi qarət edərək xarabaya çevirmişlər. Bu fakt Nəvvabın şeirində öz əksini belə tapır:

Baqisi gərdin olub cümlə həzimət eylədi,
Rumiyə, Təbrizə şeyx ol dəm əzəmət eylədi,
Təbrizin fərzanə əhli xeyli vəhşət eylədi,
Seyldən vəhşət edən dəryayi-bipayana bax! [1, s.348].

Kürd millətinin tarixən öz dövlətinin olmaması bir çox hallarda həmin üsyanlar zamanı haqsız ərazi iddialarının səslənməsinə də səbəb olmuşdur. Nəvvabın gedişatını böyük maraq və həyəcanla izlədiyi üsyan zamanı da bu cür fikirlər ortaya atılmışdır. Übeydullah elan etmişdir ki, "zəifləməkdə olan İrani məğlub etdikdən sonra Azərbaycan kimi varlı və münbit torpaqlı ölkənin sahiblərinə çevrilərək biz düşmənimiz osmanlılarla müharibə üçün bitib-tükənməyən mənbə əldə etmiş olacağıq" [6, s.77]. Ehtimal ki, kürd liderin xəstə təxəyyülünün məhsulu olan iddiaların əks-sədası Şimali Azərbaycana da çatmışdır. Çox güman ki, Nəvvabın bu üsyana haqlı olaraq neqativ münasibət bəsləməsinin digər səbəbi də budur.

M.M.Nəvvab yaradıcılığı özündə ehtiva etdiyi bir çox cəhətlərinə görə XIX əsr Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrində, ümumilikdə cəmiyyətdə baş vermiş hadisələrin ədəbi-bədii zəminə "oturdulmuş" inikası kimi dərk olunmalıdır. M.M.Nəvvabın çoxsahəli fəaliyyəti təəssüf ki, yalnız onun musiqişünaslıq fəaliyyəti istisna olunmaqla, öz dolğun və hərtərəfli təhlilini tapmamışdır. Nəvvabın zəngin və müxtəlif çalarlı əbədi-bədii irsi isə diqqətdən kənarda qalmış və ayrıca tədqiqat obyektı olmamışdır.

Nəticə / Conclusion

M.M.Nəvvabın əsərlərində geniş surətdə tərənnüm olunan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikirlərin istər Qərb, istərsə də Şərq fəlsəfi fikir tarixi kontekstində təhlili bunu deməyə əsas verir ki, o hələ Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında rüşeym halında mövcud olmuş, XVIII əsrdə Qərbdə formalaşmış etik-estetik və maarifçilik dünyagörüşündən faydalanaraq bir çox bədii əsərlərində yeni, orijinal fikir və mülahizələr irəli sürmüşdür. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, M.M.Nəvvabın ictimai-siyasi və fəlsəfi dünyagörüşü zaman bölgüsü etibarlı ilə II nəsil Azərbaycan mütəfəkkirlərinə aid edilməli olduğu halda, düşüncə tərzində və dünyagörüşündəki bir çox mühafizəkar xüsusiyyətləri ilə I nəsil mütəfəkkirləri ilə bir sırada durduğunu söyləməyə əsas verir.

Çoxsahəli Nəvvab yaradıcılığı tək ictimai, fəlsəfi və ədəbi-bədii irslə məhdudlaşmayaraq təbabət, coğrafiya, astronomiya kimi təbiət elmlərinin, həmçinin musiqişünaslıq və tariximizi tədqiq edən araşdırmaçılar üçün də bir çox maraqlı məqamlarla zəngindir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. Nəvvab M.M. Təzkireyi-Nəvvab, Bakı, Azərbaycan, 1998, 560 s.
2. Nəvvab M.M. Divan, Bakı, Şuşa, 1999, 192 s.
3. Sabir M.Ə. Hophopnamə, Bakı, Yazıçı, 1992, 558 s.
4. Hadi M. Seçilmiş əsərləri, Bakı, ADU nəşriyyatı, 1957, 374 s.

5. Şirvani S.Ə. Əsərləri I c., Bakı, Azərbaycan SSR EA, 1967, 741 s., II c., Bakı, Azərbaycan SSR EA, 1969, 650 s., III c., Bakı, Elm, 1974, 499 s.

6. Джалиле Д. Освободительное движение курдов под руководством Шейха Обейдуллы против турецких и иранских поработителей. Краткие Сообщения Института Народов Азии (Иранский сб.). М., Из-во Восточной литературы, 1963, № 39, с.72-85. Calile D. Osvoboditelnoe dvijenie kurdov pod rukovodstvom Şeyxa Obeydullı protiv tureçkix i iranskix poraboditeley. Kratkie Soobşeniya İnstituta Narodov Azii (İranskiy sbornik). M. İz-vo Vostoçnoy Literaturı, 1963, № 39, s.72-85.

7. Лазарев М.С. Курдистан и курдская проблема, М., Наука, 1966, 458 с. Lazaryev M.S. Kurdistan i kurds kaya problema, M., Nauka, 1966, 458 s.

Göndərilib: 15.08.21 Qəbul edilib: 02.11.21

UDC 1(09)

**SUFISM IN CONTEXT (CONTRIBUTION TO A RELIGIOUS
HISTORY OF EGYPT IN THE OTTOMAN ERA)**

**Rachida Chih
Cetobac-EHESS-Paris
(France)**

**KONTEKSTDƏ SUFİLİK (OSMANLI DÖVRÜNDƏ
MİSİRİN DİN TARİXİNƏ TÖHFƏ)**

**Rəşidə Çix
DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).93**

Xülasə. Məqalədə müəllif Osmanlı dövlətinin Misiri fəth etməsinin dini mədəniyyətə, dini təlimlərə və ibadət qurumlarına necə təsir etdiyi barədə məsələləri araşdırır. Müəllif Osmanlı Misirinin din tarixinin yazılma üsullarına diqqət çəkərək qeyd edir ki, Fransa elmi ictimaiyyətində müqəddəs kitabların tədqiqi İslam dininin iki fərqli rəqəsdən araşdırıldığını üzə çıxarmışdır: bir tərəfdən islam alimləri tarixi konseptuallaşdırma olmadan filoloji və doktrinal yanaşmaya üstünlük verirlər, digər tərəfdən isə siyasi alimlər və antropoloqlar hakimiyyəti və inancları rədd edirlər.

Açar sözlər: din, İslam tarixi, Quran, mədrəsə, məscid, Osmanlı Misiri.

**СУФИЗМ В КОНТЕКСТЕ
(ВКЛАД В ИСТОРИЮ РЕЛИГИИ ЕГИПТА В ОТТОМАНСКУЮ ЭПОХУ)**

Рашида Чих

Резюме. В статье автор задаётся вопросом, как повлияло Османское завоевание Египта на религиозную культуру, религиозное учение и институты богослужения. Автор указывает на методы написания истории религии Османского Египта и замечает, что изучение священных книг во французской научной среде обнаружило именно два подхода или две стороны в исследовании Ислама: с одной стороны, исламоведы, предпочитающие филологический и доктринный подход без исторической концептуализации, и с другой стороны, политические ученые и антропологи, отвергающие представительства и верования.

Ключевые слова: религия, история ислама, Коран, медресе, мечеть, Османский Египет.

Abstract: What impact did the Ottoman conquest of Egypt have on its religious culture, that is on institutions for worship and religious learning, the social status of religious scholars, writings and their diffusion, scholarly debates and polemics and, finally, on rituals and celebrations? Before we begin to answer a question that has been little-explored and yet has broad ramifications, let us indicate our methods and stake out the territory we are examining: how to write a religious history of Ottoman Egypt? Religious history is not a well-developed domain in Egypt; some work has been published on Sufism in the Ottoman period, but all of this adopts an ideological reading of the religious beliefs and practices of that period, described in terms of decadence in comparison to an ideal dating back to some original time or golden age 1.

This stance is contrary to historical method, the aim of which is not to apply a value judgement, but to read the texts in the light of their social context. Reading the Quran and the Sunna is not the same today as it was during the Ottoman period; these experiences of reading bring about interpretations that are coloured by the social and political contexts in which they occur. As a result,

everything connected to the sacred must be studied in a manner that is at once synchronical – as an ensemble of ideas and practices – and diachronical, reading all of the ideas from a historical viewpoint, each moment according to its social and political contexts within human groups. For a long time, orientalists in France worked on texts only, preferring the medieval period and considering anything that happened later, especially in the ottoman era, to be just a pale imitation of an earlier, classical, age. Some of them placed the beginning of this notional long and inexorable decline in the thirteenth century, while others dated it as far back as the eleventh century (I can refer you, for example, to the collective volume published in French in 1957, *Classicism and cultural decline in the history of Islam*).

During the 1980s political scientists, ethnologists and anthropologists sought to study Islam from the point of view of the social sciences and in opposition to the orientalists, who had understood it purely through the study of sacred texts. And ultimately, in the French academic milieu, we have found ourselves in a situation where Islam has been studied from two distinct angles, to the detriment of religious history. Islamologists, on the one hand, prefer the philological and doctrinal approach, with no historical contextualisation, whereas political scientists and anthropologists put politics, structures and institutions first, neglecting representations and beliefs. Real advances were brought about by historians who chose to learn Arabic in order to write specialist histories. During the 1950s and '60s, while orientalists were debating the decline of Islam with a capital²⁷, Claude Cahen (d.1991), a renowned French specialist in the economic and social history of the medieval Muslim world, instigated a changed approach that sought to break with orientalism. In 1955, in the journal *Studia Islamica*, he published a methodological manifesto on 'The Economic and Social History of the Medieval Muslim Orient', in which he underlined the extent to which Arabists and Islamicists were unprepared to practice correctly as historians within the new perspectives that had been opened up by l'École des Annales: rather than focussing on dates and events l'École des Annales sought to move the attention of historians towards economic, social and cultural phenomena studied over the historical *longue durée*.

Claude Cahen²⁸ was the thesis supervisor of André Raymond and the mentor of Jean-Claude Garcin. Though there were many historians who were trained or influenced by Claude Cahen I mention these two specifically, not so much because I attended their courses at the University of Aix-en-Provence, but because their pioneering work on Egypt's economic, social and urban history, followed by the work of their students and disciples, of Nelly Hanna and of a whole historical school in Egypt²⁹, focusing on the ottoman period, has opened up completely new perspectives for religious history. As for the Anglo-Saxon historical trend of global history, or connected history, which studies the modes of interaction and interdependence between societies across state boundaries and on different scales, this has also produced a new historiography of the Arab provinces during the ottoman period, in which the focus is placed on circulations, contacts and exchanges within and beyond the Empire³⁰. Demonstrating the links between the local, regional and international conditions that affect religious culture allows the historian to show the specific factors at play in each country – for these do exist and relate to the differing socio-cultural contexts in place.

²⁷ Al-Tawīl, T., *Al-Sha'rānī imām al-tasawwuf fī 'asri-hi*, Cairo, 1945; Al-Tawīl T., *Al-Tasawwuf fī Misr ibbāna al-'asr al-'uthmānī*, Cairo, 1946; Sabrī, M., *Dawr al-mutasawwifa fī tārikh Misr fī-l-'asr al-'uthmānī*, Cairo, Dār al-taqwā, 1994.

²⁸ Cahen, C., « L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval », *Studia Islamica*, 3 (1955) 93-115.

²⁹ Garcin, J. C., *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale: Qūs*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 1976; Garcin, J.C., 'Pour un recours à l'histoire de l'espace vécu dans l'étude de l'Égypte arabe', *Annales ESC*, 35, 3/4 (1980), pp. 436-451; Garcin, J. C., 'Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte. Histoire du soufisme et histoire globale', McGregor, R., Sabra, A. (eds.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 2006, pp. 11-40; Raymond, A., *Artisans et commerçants au Caire au XVIII e siècle*, Damascus, IFEAD, 1973; Cairo, IFAO-IFEAD, 1999.

³⁰ Hathaway, J., 'Rewriting Eighteenth Century Ottoman History', *Mediterranean Historical Review*, 19, 1 (June 2004), pp. 29-53; Philipp, T., 'Early Modern History of Ottoman Bilād al-Shām', *Arabica* 51, 4 (2004).

It is now just a question of broadening the amount of space that we are observing, as suggested by Nelly Hanna in her book, *Ottoman Egypt and the Emergence of the Modern World*³¹. Having put forward these methodological considerations, let us now approach the crux of the subject. Jacqueline Chabbi, a historian of the beginnings of Islam whose teacher was Claude Cahen, said during a conference: 'For the study of history the method is simple; one requires three essential elements: a time (a chronology), a well-delineated space, and a society in which human beings think, act, represent themselves and believe.'

Keywords: religion, history of Islam, Koran, Madrasas, mosques, zâwiyas, Ottoman Egypt.

Chronology and Spaces In 1517 Cairo lost its status as the capital of the medieval great power of the Mameluks, and Egypt under the Ottomans became a far-flung province of a vast empire with its own capital, Istanbul. We have not yet established a fine-grained chronology of religious history in Egypt for this lengthy period, which lasted several centuries. Religious history rarely follows the rapid twists and upsets of political history; this is a history that is situated in the long term and seeks out transmissions, exchanges, interactions, accumulations, acculturations and, finally, re-appropriations. The arrival of the Ottomans does not instigate a rupture in this religious domain; the Ottomans continued the politico-religious approach of the Mameluks, with some new developments, linked to novel factors that we will examine.

I wrote a book about Sufism in Egypt during the seventeenth and eighteenth centuries, the subheading of which is 'Circulation, Renewal and Authority'³². My choice to focus on these two centuries was guided by the source that served as a departure point for my research: a manuscript in three volumes on the history of Jirjâ in Upper Egypt, written by a native of the town, Muhammad al-Marâghî, and called *Ta'tîr al-nawâhî wa l-arjâ' bi-dhikr man ishtahara min 'ulamâ' wa a'yân madînat al-Sa'id Jirjâ* (The regions and lands embalmed with the memory of the ulemas and notables of the town of Jirjâ in Upper Egypt)³³.

This is at once a work of historical topography (Khitat) and a biographical dictionary: its author presents the history of the foundation of religious edifices in the town, the political elites that financed these foundations, the local ulamas who were educated there and who undertook work of various sorts there, and the holy men around whose tombs ancient or recent pilgrimages were established. The manuscript covers a period extending from the fifteenth to the nineteenth centuries, drawing on archives that have now disappeared. On reading the manuscript one can observe that there was an increase in building construction in Jirjâ during the seventeenth century, and to a lesser extent in the eighteenth. Edifices were founded by emirs who had taken up residence in Jirjâ and invested a part of their wealth in the construction of mosques, zâwiyas, sabil-kuttâb (public fountain/elementary school) and public baths.

During the eighteenth century the names of local ulamas who were responsible for the foundation of more modest edifices, mostly zâwiyas, appear. Before al-Marâghî, 'Alî pacha Mubârak (d.1893) had counted twenty ottoman-period mosques in Jirjâ, 'that resemble those of Cairo', he writes. In Asyût, the biggest town in Upper-Egypt, during the same period there were only half a dozen mosques offering teaching that, for some, was a preparation for entry into al-Azhar³⁴.

The mosques of Jirjâ trained the ulamas that every town needed: the long lists of names furnished by al-Marâghî (in 455 notices) shows what an impact these mosques had on all of the surrounding countryside; many of the names listed indicate tribal or village origins.

³¹ Hanna, N., *Ottoman Egypt and the Emergence of the Modern World, 1500-1800*, Le Caire, New York, AUC Press, 2014.

³² Chih R., *Sufism in Ottoman Egypt: Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Abingdon, Routledge, 2019.

³³ Al-Marâghî, Muhammad, *Ta'tîr al-nawâhî wa l-arjâ' bi-dhikr man ishtahara min 'ulamâ' : its author wa a'yân madînat al-Sa'id Jirjâ*, Ms. Dâr al-kutub, târikh, 5517.

³⁴ 'Alî pacha Mubârak, *Al-Khitat al-tawfiqiyya, Al-Hay'at al-misriyya al-'amma li-l-kitâb*, 1981, XII, 103-104.

These mosques and zâwiyas provided positions for men of religion, from the most modest in functions and pay, requiring minimal instructions, such as those of muezzin, imam and Quran reader, to the most prestigious, such as positions for teachers, the judiciary and preachers in the town's largest mosques; these positions were monopolised by a few families, among whom they were transmitted in a quasi-hereditary fashion. These same families sent their children to study at al-Azhar. The movement of provincial students towards the capital city was observed by Jean-Claude Garcin to have begun as early as the fifteenth century; whereas during the time of the madrasas culture and teaching were dominated by foreign students and teachers (Syrians, Iraqis and Iranians...), the 'ruralisation' of the city of Cairo and its new openness to provincial people, especially those from the Delta, resulted in the welcoming of an increasing number of Egyptian students at al-Azhar. Jean-Claude Garcin, when speaking of al-Azhar mosque, refers to a 'figure of Egyptian-ness' that will influence vast swathes of the Muslim world during the ottoman period³⁵.

The ottomans continued the religious politics of the Mameluks and attributed to the university of al-Azhar numerous waqfs, which confirmed its international status and permitted it to continue attracting students – from other countries but also more and more often from rural parts of Egypt. In the middle of the eighteenth century, the emir 'Abd al-Rahmân Katkhudâ al-Qazdughli (d. 1776) founded the first college (riwâq) for students from Upper Egypt, who had previously been lodged in the maghrebi riwâq.

In Cairo as in the provinces, religious edifices were built by the ottoman elites, but also by tribal chiefs and ulamas, for purely economic reasons, and for reasons relating to social promotion and integration, prestige, legitimacy and piety. This proliferation of private mosques and zâwiyas (edifices that were not sponsored by the state) was to have consequences for religious life. One must now ask what these spaces were for, that is, what one did inside them.

Defining religious spaces and their functions: Madrasas, mosques and zâwiyas The distinctions that existed between madrasa, mosque and zâwiya in Egypt during the Mameluk period disappeared as early as the fifteenth century; little by little the Sufism of the zâwiya penetrated the madrasa and the mosques This phenomenon continued and became more wide-spread throughout the ottoman period³⁶.

Under the Ottomans, with the decline of the Mamluk madrasa, all forms of religious activity were concentrated in the mosque and (to a lesser extent) the zâwiya: worship, teaching, and sufi practices such as the dhikr (collective remembrance of the names of God) were supported by the waqfs assigned to these edifices.

There were no institutions specific to Sufism, and the zâwiya in Egypt was in this respect completely unlike the Maghrebi zâwiya, which was given its generic name by historians and anthropologists of the Maghreb, who used it to refer to a complex religious and social phenomenon that spread out across space and time. In Cairo as in the provinces, the zâwiya was generally a space for prayer, quite small and sometimes having lost its status as a mosque (jâmi') when the revenues accrued were no longer sufficient to employ an imam/preacher (imam/khatîb). In a rural setting the zâwiya is a simple space for prayer, dedicated to a saint whose tomb it shelters, comparable to the country oratory in modern France³⁷.

Sufism was integrated socially and religiously in Egypt between the end of the Mameluk and the beginning of the Ottoman period, as demonstrated by Éric Geoffroy. It penetrated into mosques and zâwiyas, as into salons of private houses³⁸.

³⁵ Garcin, J-C., « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte », 24 and 39.

³⁶ Berkey, J., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 49-50 and pp. 56-59.

³⁷ Cousin, B., *Ex-voto de Provence. Images de la religion populaire et de la vie d'autrefois*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

³⁸ Geoffroy, É., *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Damascus, Institut français d'études arabes de Damas, 1995.

But what exactly is one to understand by sufism in the ottoman period? For an anthropological approach to the sacred in ottoman Egypt Sufi Islam is thus a major player in ottoman Egypt: scholarly milieu were deeply penetrated by the ideas of the greatest of Masters (Shaykh al-akbar), Ibn ‘Arabî (d. 1240), whose work was popularised in part by the Egyptian sufi scholar ‘Abd al-Wahhâb al-Sha‘rânî (d. 1565) in his many writings³⁹.

As for the Sufi brotherhoods that claim descent from the four saints of the twelfth and thirteenth centuries, Ahmad al-Badawî (d. 1276), Ibrâhîm al-Disûqî (d. 1296), Ahmad al-Rifâ‘î (d. 1182) and ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî (d. 1166), that is, the Ahmadiyya, the Burhâmiyya, the Rifâ‘iyya and the Qâdiriyya, they wove a dense network of mosques, zâwiya and small domed shrines (qubba) over the entire Delta region thanks to the attribution to them of agricultural lands that were not liable for land taxes (rizaq ihbâsiyya)⁴⁰.

The common thread running through my book on Sufism in Egypt is the expansion of a Sufi brotherhood that was latecomer in Egypt, the Khalwatiyya. I had studied the spread of this Sufi Path in the nineteenth and twentieth century Nile valley for my doctoral thesis⁴¹.

The impulses behind this expansion, rooted in the university of al-Azhar, go back to the eighteenth century when this Sufi Path, originating in Turkey, was brought to Egypt by a Syrian Sufi, Mustafâ al-Bakrî (d. 1749)⁴².

During a stay in Cairo, al-Bakrî initiated an azharî, Muhammad al-Hifnî (d. 1767). Eight years later, the latter became Shaykh of al-Azhar. Al-Hifnî was a master proselytiser. He initiated the students of al-Azhar and sent them back to their hometowns or villages to spread the Path, which expanded very rapidly and had particular success in Upper Egypt. This success was directly linked to the nomination of a close disciple of shaykh al-Hifnî, Ahmad al-Dardîr al-‘Adawî (d. 1786), to be dean of the college of the students from Upper Egypt, and Malekite muftî after the death of ‘Alî al-Sa‘îdî al-‘Adawî (d. 1775), who was a follower of the Ahmadiyya Sufi path. During the nineteenth century the Khalwatiyya supplanted all the other Sufi Paths of the region⁴³.

Still today, the shaykh of al-Azhar, Ahmad al-Tayyib (b. 1946), is a khalwatî from Upper Egypt. Thus, the expansion of this ottoman Sufi brotherhood was made possible because the provincial towns contained teaching institutions that offered young boys and men a basic training sufficient to enable them to pursue higher education at al-Azhar; because al-Azhar was transformed afresh under the Ottomans and could therefore welcome these students and continue to be an instrument of education for rural people; and finally, because Cairo attracted numerous foreign scholars, especially from the near east and the Maghreb, whose knowledge and company were sought out. Mustafâ al-Bakrî travelled to Cairo in the company of Raghîb pacha (d. 1763), who was governor of Egypt in 1746 and then Grand Vizier of the ottoman Sultan and an intimate of the Sufis. The Yemeni of Indian origin, Murtadâ al-Zabîdî (m. 1791), wanted to travel to Cairo after having heard the praises lavished on Cairo’s political elite and their patronage of scholars, its prestigious mosques and great mausoleums of saints and of members of the Prophet’s family (Ahl al-bayt), by his master, also a Yemeni, ‘Abd al-Rahmân al-‘Aydârûs (d. 1778).

³⁹ Chodkiewicz, M., ‘La réception de la doctrine d’Ibn ‘Arabî dans le monde ottoman’, Ocak, A. Y. (ed.), *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, Ankara, Türk Tarih Kurumu (Turkish Historical Society), 2005, pp. 97-120.

⁴⁰ Mayeur-Jaouen, C., Michel, N., « Cheikhs, zâwiya-s et confréries du Delta central : un paysage religieux autour du XVI e siècle », dans Afifi, M., Chih, R. et alii (éds), *Sociétés rurales ottomanes/Ottoman Rural Societies*, p. 139-162.

⁴¹ Chih, R., *Le soufisme au quotidien. Confréries d’Égypte au XX e siècle*, Paris, Actes-Sud, 2000.

⁴² The Khalwatiyya first arrived in Egypt at the end of the fifteenth and the beginning of the sixteenth centuries.

⁴³ De Jong, F., *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*, Leiden, Brill, 1978, p. 124.

These foreign scholars, al-Bakrî, al-‘Aydarûs and al-Zabîdî, received their numerous visitors in their own homes. Al-Zabîdî had a salon in his house in the Khân al-Khalîlî quarter, near al-Azhar; he was at the centre of a book culture that extended as far as the Maghreb⁴⁴.

The transmission of the science of Islam was not attached to a specific institution, but to a master/teacher who was at the centre of a larger or smaller circle of students/disciples. Thus it was not only at al-Azhar that meetings occurred and knowledge was transmitted – on the contrary, it was most often in the majlis (salons) held in private homes that people heard the masters/teachers. Nelly Hanna, in her article “Culture in Ottoman Egypt” has already underlined the necessity of avoiding limiting oneself to the study of institutions, particularly al-Azhar, when one wants to examine culture in ottoman Egypt; this culture is transmitted through many channels⁴⁵.

Sufism, like all the ‘isms’ invented by orientalism, sounds like an ideological current, but being a Sufi was neither a status nor a title, but rather a way of reading and interpreting sacred texts, and of putting into practice one’s faith, a faith that impregnated the society of the period at all its levels. Sufism (tasawwuf), for those that followed it, represented the superior science, that of the acquisition of spiritual values that came to crown the knowledge of the sharî‘a.

It was not acquired by study, as was the case for the law (fiqh), but inspired by God in those who approached Him through their actions (a‘mâl) and their virtues (akhlâq). In manuals of Sufi ethics (âdâb) from all periods, this intuitive science is not defined by a single term but in various ways: the science of spiritual wayfaring (‘ilm al-sulûk), the science of the acquisition of noble virtues (‘ilm al-akhlâq), the science of disciplining the ego (‘ilm âfât al-nafs), and of its spiritual training (‘ilm al-riyâda), the science of realities, of the stations and of spiritual states (‘ilm al-haqâ’iq wa l-manâzil wa l-ahwâl), the science of hearts (‘ilm al-qulûb), the science of inner knowledge (‘ilm al-ma‘ârif), the science of secrets (‘ilm al-asrâr), the science of allusive signs (‘ilm al-ishâra)⁴⁶.

Following this Path towards God leads one to a spiritual openness (fath) and to an inner understanding of revelation, including its legal dimension. This being the case, one can understand the opposition to Sufism among jurists (fuqahâ’) who are attached to a literal understanding of the Quran and the Sunna; inspiration is considered by Sufis to have a legitimate and superior role in knowledge and the ever-renewed understanding of the revelation and the laws it contains. This manner of reading and interpreting the sacred texts impregnated the major religious sciences, such as dogmatic theology (tawhîd), which was revitalised in the eighteenth century because of Sufi influence. In his study on the professions of faith taught at al-Azhar during the eighteenth and early nineteenth centuries, Jacques Jomier observes that many authors of glosses on the professions of faith (‘aqîda) were Sufis⁴⁷.

This was also the case in the legal domain: the jurist Ibn Hajar al-Haythamî (d. 1567), a disciple of Suyûtî (d.1505), went even further than his master in using Sufism in the field of legal opinion (fatwâ); in the same way as did Sha‘rânî, at the beginning of the ottoman period, who showed his originality in this domain with his theory of the equality among the four schools of jurisprudence, developed in the framework of Sufism⁴⁸.

⁴⁴ Atiyeh, G., ‘The Book in the Modern Arab World: The Cases of Lebanon and Egypt’, in Atiyeh, G. (ed), *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, SUNY Press, 1995, pp. 233-255.

⁴⁵ Hanna, N., ‘Culture in Ottoman Egypt’, Daly, M. W. (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 87-112.

⁴⁶ Al-Khânî, Qâsim, *Al-Sayr wa l-sulûk ilâ malik al-mulûk*, edited and annotated by Ibrâhîm Shams al-dîn, Beyrouth, Dâr al-kutûb al-‘ilmiyya, 2005, introduction.

⁴⁷ Jomier, J., ‘Un aspect de l’activité d’al-Azhar du XVIIe aux débuts du XIXe siècle : les ‘aqâ’id ou professions de foi’, *Colloque international sur l’histoire du Caire*, Cairo, Ministry of Culture, 1969, p. 251.

⁴⁸ Geoffroy, É., ‘Le soufisme au verdict de la fatwâ, selon les Fatâwâ hadîthiyya d’Ibn Hajar al-Haytamî’, in Chih, R., Mayeur-Jaouen, C. (ed.), *Le soufisme à l’époque ottomane*, pp. 118-128 ; Pagani, S., ‘The Meaning of the “ikhtilâf al-madhâhib” in ‘Abd al-Wahhâb al- Sha‘rânî’s “al- Mîzân al-kubrâ” ’, *Islamic Law and Society*, XI, 2 (2004), pp. 177-212.

The ideal scholar, as put forward by the chronicle of Jabartî and the biographical dictionaries of that period, is the one who makes the link between exoteric science and mysticism. There are differences among ulamas between those who are essentially inclined towards the law and those who are inclined towards the spirit, but these differences tended to diminish, without altogether disappearing, with the influence of the great Egyptian Sufi jurists of the fifteenth century⁴⁹.

Any distinction between the group consisting of ulamas, trained by jurists, and Sufis themselves makes little sense for this period. In fact, one can certainly ask oneself whether use of the term 'Sufi' has any pertinence here. In my book I prefer to speak of men of religion, sufi scholars, or simply of ulamas (alongside the juridical and sufi affiliations that make up parts of their names).

Sufism also impregnated popular piety, which tended towards devotion to the Prophet and the saints. The doctrinal concept at the heart of sufi reading on the Prophetic revelation is that of *walâya* ('God's friendship and divine protection'), translated into English as 'sainthood', 'holiness'. Every Sufi is a *walî* ('God's friend'). The first known to us to undertake an elaboration of the concept of *walâya* was al-Hakîm al-Tirmidhî (d. 879), during a period of weakness for the Abbasid Caliphate: Tirmidhî assigned the *walî* prerogatives similar to those of the Prophet, of whom he was the heir on earth. During the twelfth and thirteenth centuries, Ibn 'Arabî developed this concept into a hierarchical system of sainthood at the apex of which is the supreme pole, the *qutb*, additionally called the *recourse* (*ghawth*)⁵⁰.

In an article published in 2006 Jean-Claude Garcin attempts an approach to a global history of Sufism⁵¹.

He notes the presence of Sufis in the city of Cairo during the medieval period and attempts to evaluate their qualitative and quantitative importance by looking at the built environment and the sometimes monumental constructions that are reserved for them (*ribât*, *khânqâh* and *zâwiya*). Jean-Claude Garcin also observes that Sufis are more visible in later periods when they often appear as a recourse against an unjust system; he asks whether there is a link between Sufism and political evolution. The abandonment of the land and the mass arrivals in fifteenth century Cairo of rural people, who brought with them their more demonstrative forms of piety and their genealogical families of saints, had important consequences that were felt in a cultural life that had been characterised by a greater openness to the provinces and the countryside. This was the beginning of the mass movements of large numbers of urban people at the time of pilgrimages and *mawlid* around rural sanctuaries: the work of C. Mayeur-Jaouen on Ahmad al-Badawî, confirms that devotion to this great saint of the Delta increased in importance in the first half of the fifteenth century. 'Alî bey al-Kabîr, who ruled over Egypt from 1760 to 1772, built a mosque near the tomb of Ahmad al-Badawî, thus increasing the legitimacy of pilgrimage to the saint of Tantâ and giving it a near-national amplitude⁵².

The medieval concept of 'invisible government' (*dawla bâtiniyya*) – the hidden hierarchy of saints that presides over the destinies of the world – takes on a growing importance during the ottoman period in many parts of the Muslim world, from the Maghreb to central Asia, and attests to the very concrete power that saints had acquired in society⁵³.

⁴⁹ Éric Geoffroy described this in outline in his thesis; *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*.

⁵⁰ Chodkiewicz, M., *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1986 (English translation, *The Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993).

⁵¹ Garcin, J.-C., « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte : histoire du soufisme et histoire globale », *op.cit.*

⁵² Mayeur-Jaouen, C., *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ*, Paris, Aubier, 2004, p. 141-144.

⁵³ Amri, N., « Le pouvoir du saint en Ifrîqiyya aux VIII e -IX e /XVI e -XV e siècles : le « très visible » gouvernement du monde », in H. Besc, G. Dagher et C. Veauvy (eds.), *Politique et religion en Méditerranée, moyen âge et époque contemporaine*, Paris, Éditions Bouchène, 2008, 165–96; Geoffroy, É., *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, 11-112.

Hagiographies refer to this occult assembly (dîwân), the composition of which varies across different regions of the Muslim world. In the seventeenth century one characteristic of Egyptian Sufism was put into writing, the legendary hierarchy of the four poles (al-aqtâb al-arba'a); in transhistoric hagiographical tellings the two Egyptian patron saints Ahmad al-Badawî and Ibrâhîm al-Disûqî are placed alongside the Iraqi saints 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî and Ahmad al-Rifâ'î in the celestial assembly that governed the world at the moment when their brotherhoods were sharing out Egyptian territory among themselves. These four saints were said to have been present throughout eternity, as shown by their cosmic and eschatological roles⁵⁴.

The hagiography of Shaykh al-Hifnî which was written during his own lifetime, and possibly under his supervision, responded to specific social and religious needs and motivations: it was a question of embedding the social and religious legitimacy of the Khalwatiyya, which was a new feature in the ancient brotherhood landscape that had been stable since the middle ages; it was also necessary that the Khalwatiyya and its shakh, Ahmad al-Hifnî, impose themselves in the face of Egypt's greatest saint, Ahmad al-Badawî. Al-Hifnî's hagiography essentially reconstitutes the sacred history of the brotherhood through the descent of its founder from the Prophet and the great saints of Islam. The life and destiny of Shaykh al-Hifnî are based on those of the Prophet whose model he embodied – a saint from birth, founder and saviour, he was confirmed in his status as supreme pole by the Messenger of God and by Egypt's greatest saint, Ahmad al-Badawî.

Sufi sociabilities Like all hagiographies, that of Shaykh al-Hifnî shows that men accept submission to the saint less for the model of moral perfection that he represents than for his baraka, the divine benediction given to those who have followed the Path towards God and come back down to human beings to guide and intercede for them. The saint as earthly patron and messenger of eschatological hope was a collective creation, an image, a model that was fully integrated into history – knowing what mankind was seeking in his company tells us much about the hopes and expectations of his contemporaries, and also about their fears⁵⁵.

One must recall the flexibility and adaptability of the modes of sufi sociabilities in order to understand their success throughout their history: the peasant or the city-dweller could simply participate in the daily dhikr sessions, or choose to follow the more serious spiritual discipline, or else merely to attend the saints' festivals (mawlid). The people around the shaykh follow a code of behaviour towards him the rules of which have been put into writing in the manuals of âdâb; this ancient literary genre underwent a renewal in the ottoman period, a phenomenon that helps explain the reproaches sometimes cast by orientlists on Sufi scholars for not having produced any original doctrinal material. It is more important to ask oneself why Mustafâ al-Bakrî, a lettered and cultured man of his times and a great connaisseur of the works of Ibn 'Arabî, wrote almost nothing except manuals of âdâb⁵⁶.

In Egypt as in the whole ottoman and Moghul empires and the lands beyond, Morocco and Central Asia, the great Sufi brotherhoods such as the Naqshbandiyya in Central Asia and India and the Khalwatiyya in Anatolia and the Balkans were spreading thanks to military conquest and the patronage of the political elites; one should also mention the Chistiyya in India, the Mawliyya (Mevleviyye) in Anatolia, and the Shâdhiliyya in Morocco. This fresh Sufi expansion had an effect on their organisation: the masters were aware of the need to integrate a growing number of affiliates. The contents of these manuals of âdâb do indicate a greater codification, along with increases in hierarchies and an affirmation of a specific identity and a certain exclusivism among these great Paths. But the rules of sufi ethics, which had been set in the medieval period, did not change: as a counter to their respect for, and submission to the authority of, the Shaykh: he must protect and assist

⁵⁴ Mayeur-Jaouen, C., « La vision du monde par une hagiographie an-historique de l'Égypte ottomane », dans Chih, R., Mayeur-Jaouen, C.(éd.), *Le soufisme à l'époque ottomane*, p. 129-150.

⁵⁵ Dupront, A., *Du sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris, Gallimard, 1987.

⁵⁶ Elger, R., *Mustafa al-Bakri: zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts*, Schenefeld, EB-Verlag, 2004.

them in this world and the next. The three terms of the Master/disciple relationship, *ṣuhba* (companionship), *khidma* (service) and *shafā'a* (intercession/mediation), are polysemous concepts whose contents refer to social, political and religious relations. The hagiography of Shaykh al-Hifnî shows the master at the head of his own household, where he establishes patron-client ties similar to those that exist in the households of the military elites⁵⁷.

Some elements of the hagiography of Shaykh al-Hifnî provide clues about the social structure of his clientele, which contains a mixture of different identity, brotherhood and corporatist ties (belonging to the *azharî* institution). Al-Hifnî's network was formed first of students and professor at al-Azhar. For students arriving from their native towns the Shaykh's protection, acquired through affiliation to his Sufi Path, the *Khalwatiyya*, provided a powerful social resource for solidarity and integration into the university and the city. In return, these students became genuine propagators of the Path throughout the country. The Shaykh's personal ties with his disciples/protégés were built on confidence, friendship and loyalty: the part of the meaning of the *'ahd*, or pact of allegiance, is unbreakable allegiance; a disciple does not leave his shaykh once he has engaged with him for initiation and guidance. As a very young Copt, al-Mahdî was 'entrusted' to Shaykh al-Hifnî by his father; al-Hifnî took charge of his Muslim education until he had become, like his Master, a great scholar (*âlim*), occupying an important position at al-Azhar. There is a strong parallel here with the practices of military households in which young boys who had been bought as slaves were brought up in the palaces of the emirs and sultans whose faithful servants they became; some of them later acceded, like their masters, to the rank of emir. Elsewhere, Jabartî uses the terms *tâbi'* and *muntamîn* (clients, protégés) to speak of those who frequent the household of Shaykh al-Hifnî: 'He supported the families of his protégés (*Kâna yasrifu 'alâ buyût atbâ'ihî wa l-muntamîn ilayhi*)'⁵⁸.

In his study of society and the holy in late antiquity, Peter Brown shows that the ties that existed between the 'patron' saint (the holy man) and his community were more than a projection of the clientelism that structured the society of those times; the saint was an intercessor with God, 'the patronus, the protector, with whom it was desirable to establish a client relationship'⁵⁹.

There is at once a proximity and a distance between the authority figure as represented by the sufi saint in his community and the figure of temporal power incarnated by the chiefs of the military households (*bayt*) that form the political structure of the country. We do not know the details of the constitution of al-Hifnî's fortune, nor its extent, apart from the fact that 'he had received gifts of land from emirs and governors'. Whatever the forms of enrichment, for his hagiographer, and for his disciples, the real capital of Shaykh al-Hifnî is not material but symbolic: to borrow from the terminology of weberian sociology, it is his charisma. He is rich because he shares divine protection (*walâya*) and benefits from the *baraka*, from God's goodwill for him. Jabartî writes, 'His subsistence is a gift of God'. And it is because of this charisma that the elites and the people alike call on him to resolve their conflicts.

Conclusion History does indeed allow us to avoid falling into anachronism, and to avoid looking at the past in the light of current events in the Muslim world, or from a point of view that is broadly inherited from European orientalism. Religious culture in ottoman Egypt was not in decline; on the contrary, it benefited from a period of great mobility and many exchanges.

Chronicles and travellers' accounts describe milieu of sufi scholars, all in contact with each other in this intellectual and commercial crossroads of a city that was Cairo under the Ottomans: in spite of distances and ethnic, regional, or juridical differences, men were engaged in debates, discussions and scholarly exchanges. They often knew of each other before even having met, having read the various writings that circulated in greater numbers in Cairo, prefiguring its status as the biggest centre for Arabic printed books when printing arrived in the nineteenth century. This religious

⁵⁷ Chih, *Sufism in Ottoman Egypt*, chapter IV.

⁵⁸ Al-Jabartî, I, 290 ; 'Alî pacha Mubârak, *Al-Khitat al-tawfiqiyya*, X, p. 168-170.

⁵⁹ Brown, P., *La société et le sacré*

life must be re-situated within a cultural life the increasing dynamism of which was linked to a certain freedom of expression. Orientalists reproached this cultural production for its lack of originality. But writings are always intended for a public; their authors' ambition was not to display their originality, but, as the inheritors of a medieval culture, to transmit it and, via their glosses and commentaries, make it accessible to the growing number of students who had been educated in the kuttâbs and mosques that were expanding at a rapid rate during the ottoman period.

UOT 101.1

MAARİFÇİLİK DÖNƏMİNDƏ MİLLİ VƏ DİNİ DƏYƏRLƏR

Sabir Behbudov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,

dissertant (**Azərbaycan**)

sabir_behbud@mail.ru

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).102

Xülasə. Məqalədə maarifçilik dönəmində milli və dini dəyərlər problemi araşdırılır. Müəllif qeyd edir ki, maarifçilik yalnız intellektual hərəkətin adı deyil, həm də mədəni mifin adıdır. Maarifçilik ideyalarının və dəyərlərinin formalaşması proseslərinin öyrənilməsi qlobal çağırışlar qarşısında müasir Azərbaycanın tarixi, mədəni inkişaf proseslərini dərkə baxımından aktualıq kəsb edir. Dəyər problemləri müxtəlif elm sahələrindən olan tədqiqatçıların diqqətini həmişə cəlb edib. Filosoflar, pedaqoqlar, psixoloqlar, kulturoloqlar, filoloqlar qeyd edirlər ki, istənilən ölkədə yeni mənəvi-əxlaqi mühit formalaşması dəyərlərin yeni təsnifatı və müəyyənləşdirilməsi nəticəsində baş verir. Heç kimə sirr deyil ki, bu gün sosiomədəni sferada, xüsusən də mənəvi həyat sferasında bir sıra neqativ proseslər baş verir ki, bu da bir çox ənənəvi dəyərlərin itirilməsi ilə nəticələnir. Bir çox dəyərlər “köhnə” adı ilə tarixin arxivinə verilir, yeni dəyər təmayülləri cəmiyyətdə yer almağa başlayır. Ona görə də “dəyər” anlayışının araşdırmaya cəlb olunması xüsusi əhəmiyyət daşıyır.

Məqsəd: Azərbaycan maarifçiliyinin dini-mədəni dəyərlər sisteminin müəyyənləşdirilməsi.

Metodologiya: Məqalədə kompleks tədqiq metodları, ənənəvi tarixi-mədəni təhlil elementləri ilə yanaşı, Azərbaycan maarifçiliyinin dəyər məkanını müəyyənləşdirərkən mədəniyyətin vəhdətini əks etdirən sistemli yanaşmaya istinad edilir.

Elmi yenilik: Maarifçilikdə milli və dini dəyərlər problemi nəzərdən keçirilir və sübut olunur ki, İslam dəyərləri Azərbaycan maarifçiliyinin dəyərlər sisteminin əsasıdır.

Açar sözlər: milli dəyərlər, dini dəyərlər, maarifçilik dönəmi, sivilizasiya, qlobal ümumbəşəri dəyərlər, mədəniyyət sistemi, elmi-texniki tərəqqi.

**НАЦИОНАЛЬНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ
В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Сабир Бехбудов

Резюме. В статье исследуется проблема национальных и религиозных ценностей в эпоху Просвещения. Автор отмечает, что просвещение – это не только название интеллектуального движения, но и название культурного мифа. Изучение процессов формирования идей и ценностей просвещения актуально перед лицом глобальных вызовов с точки зрения понимания процессов исторического и культурного развития современного Азербайджана. Вопросы ценностей всегда привлекали внимание исследователей из самых разных дисциплин. Философы, педагоги, психологи, культурологи, филологи отмечают, что формирование новой духовно-нравственной среды в любой стране происходит в результате новой классификации и определения ценностей. Не секрет, что сегодня в социокультурной сфере происходит ряд негативных процессов, особенно в сфере духовной жизни, что приводит к утрате многих традиционных ценностей. Многие ценности передаются в архивы истории под старым названием, и в обществе начинают проявляться новые ценностные тенденции. Поэтому особенно важно задействовать в исследованиях понятие «ценность».

Цель: определить систему религиозных и культурных ценностей азербайджанского просвещения.

Методология: в статье рассматриваются комплексные методы исследования, наряду с элементами традиционного историко-культурного анализа, а также системный подход, отражающий единство культуры в определении ценностного пространства азербайджанского Просвещения.

Научная новизна: проблема национальных и религиозных ценностей рассматривается в просвещении и доказывается, что исламские ценности являются основой системы ценностей азербайджанского просвещения.

Ключевые слова: национальные ценности, религиозные ценности, эпоха Просвещения, цивилизация, глобальные общечеловеческие ценности, культурная система, научно-технический прогресс.

NATIONAL AND RELIGIOUS VALUES IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT

Sabir Behbudov

Abstract. The article examines the problem of national and religious values in the Age of Enlightenment. The author notes that enlightenment is not only the name of an intellectual movement, but also the name of a cultural myth. The study of the formation of ideas and values of education is relevant in the face of global challenges in terms of understanding the processes of historical and cultural development of modern Azerbaijan. Values issues have always attracted the attention of researchers from a wide variety of disciplines. Philosophers, teachers, psychologists, culturologists, philologists note that the formation of a new spiritual and moral environment in any country occurs as a result of a new classification and definition of values. It is no secret that today a number of negative processes are taking place in the socio-cultural sphere, especially in the sphere of spiritual life, which leads to the loss of many traditional values. Many values are transferred to the archives of history under the old name, and new value trends begin to appear in society. Therefore, it is especially important to use the concept of “value” in research.

Purpose: To define the system of religious and cultural values of Azerbaijani education.

Methodology: the article examines complex research methods, along with elements of traditional historical and cultural analysis, as well as a systematic approach reflecting the unity of culture in defining the value space of the Azerbaijani Enlightenment.

Scientific novelty: the problem of national and religious values is considered in education and it is proved that Islamic values are the basis of the value system of Azerbaijani education.

Keywords: national values, religious values, the Age of Enlightenment, civilization, global human values, cultural system, scientific and technological progress.

Giriş/Introduction

Sivil dünyanın qloballaşması prosesində müasir dünyanın yeni dəyərlər paradigması formalaşır. Qlobal dünya yeni dəyərlər tipinin prioritetliyini irəli sürür. Nəzərə almaq lazımdır ki, müasir dünya – informasiya cəmiyyətidir və onun üçün kommunikativ proseslərin sürətliliyi, səmərəliliyi və bilik dəyəri xüsusi əhəmiyyət daşıyır. XX əsr insan varlığının faciəliliyini, tarixin insandan asılı olmadığını ortaya qoymuş oldu. Müasir sivilizasiya şəxsiyyətin identifikasiyası və etno-milli, yaxud qlobal ümumbəşəri dəyərlər problemi ilə toqquşdu. Bu dəyərlər arasında dini-mənəvi dəyərlərin aktuallaşmasını müşahidə edirik.

Hər bir dövrdə dəyər sistemi mədəniyyətin inkişaf dinamikasına əhəmiyyətli təsir edir və bu təsir bir qayda olaraq sabitləşdirici xarakterə malikdir. Ənənəvi mədəniyyət zamanında dəyər təsərrüfat praktikasından nəticəsində dəyişir, amma kreativ mədəniyyət dövründə dəyərlər təsərrüfat tipindən başqa, elmi-texniki tərəqqinin təsiri də danılmazdır. Müasir mədəniyyətin etalon cəhəti ondadır ki, onda

yalnız lokal və ya regional mədəniyyətlərin deyil, bəşər sivilizasiyasının təcrübəsi sintez edilmişdir, yəni “dəyərlərin və əlaqələrin universal sistemi” [9, s. 270] formalaşmışdır.

Hər bir cəmiyyətin və şəxsiyyətin formalaşmasında dini-mədəni, mənəvi dəyərlərin müstəsna rolu vardır. Mənəvi, dini-mədəni dəyərlər cəmiyyətin yaşam və fəaliyyət mühitini formalaşdırır. “Mənəvi dəyərlər müxtəlif formalarda çıxış edirlər. Onların tərkibinə elmi həqiqəti ifadə edən nəzəri müddəalardan tutmuş, əxlaqi normalar, estetik dəyərlər, bədii zövq, dini inam, ictimai rəyin müəyyən ünsürləri və s. daxildir. “Mənəvi” dəyərlərin bir qismi ictimai və mədəni-tarixi inkişafın hamı tərəfindən qəbul olunmuş məqsədi kimi çıxış edirlər. Bunlara misal olaraq, azadlığı, sosial bərabərliyi, ədaləti, humanizmi, demokratiyanı, habelə digər ümumbəşəri xarakter daşıyan idealları göstərmək olar” [7, s.46].

Maarifçilik dönməində dini dəyərlər bütövlükdə cəmiyyətin universal prinsipi kimi öz təsdiqini tapır. “Universal dəyərlərin müəyyənləşdiricisi kimi çıxış edən dini ehkamlar ictimai və fəlsəfi düşüncədə toxunulmazlıq əldə edərək bu dəyərlərin qorunub saxlanması əhəmiyyətini formalaşdırmışdır” [5, s.29].

Maarifçilik ictimai və humanitar fikrin mühüm kateqoriyalarından biridir. Məşhur Amerika ədəbiyyat nəzəriyyəçisi Pol de Mannın “Ədəbi tarix və ədəbi müasirlik” adlı məqaləsində “müasirlik” termininə verdiyi açıqlama araşdırmamız üçün də aktual səslənir: “Müasirlik” (*modernity*) termini sadəcə xronoloji məna daşımır, yaxud mənfi və müsbət rəqəmlərdən baxdıqda “bu yaxınlarda”, ya da “bugünkü” (*contemporary*) ifadələrinin ən yaxın sinonimi kimi də işlənir. Bu terminlə ümumən ədəbiyyatın indiki zamanda mövcudluğunun və ya nəzərdən keçirilməsinin problemli imkanları ifadə olunur ki, müasirlik anlamını da zərurət olaraq özündə ehtiva edir”.

“Müasirlik” maarifçi klassiklərin vaxtilə qaldırdığı ictimai-siyasi, mədəni problemlərin aktuallığı ilə bağlı kateqoriyadır. Maarifçilik irsinin tənqidi dərki müasir humanitar elmlərin aktual məsələlərindən biridir. Maarifçilik problemi ədəbiyyat və fəlsəfə tarixində kifayət qədər geniş araşdırılırsa da, hələ də Azərbaycan maarifçilik ideologiyasının ictimai-siyasi problematikasını əhatə edən ümumiləşdirici, konseptual və sistemli işlərə ehtiyac duyulur.

Bir çox ictimai, sosial və mədəni problemlərin həlli variantları əksər hallarda maarifçilik kontekstində araşdırılır. Məsələn, cəmiyyətin demokratik təşkili prinsipləri və fəqdi azadlıqların universallığı bir-birilə necə uzlaşır? Şəxsi azadlıqların geri qalması cəmiyyətdə sosial əlaqələrin zəiflənməsinə və ya əksinə, demokratik prinsiplərin universal prinsiplər kimi tanınması kollektiv qərarların rolunun azalmasına, ümumi inancların, ənənələrin itməsinə gətirib çıxarır və s.

Bəzi tədqiqatçılar hesab edirlər ki, “Avropada Maarifçilik fəlsəfəsi şəxsiyyətin avtonomluğu prinsipləri, insan və vətəndaş hüquqları, demokratiya birdəfəlik və həmişəlik müəyyənləşdirilmişdir. Digərləri isə düşünür ki, o (maarifçilik fəlsəfəsi – S.B.), bizi yoldan çıxartdı, çünki tərəqqiyə illüziya inam yaratdı, mücərrəd rəşonalizm tələsi qurdu, totalitarizm doğurdu”. Maarifçiliyə ikili (“lehinə” və “əleyhinə”) münasibətlərin olması Maarifçiliyin mahiyyətinə fərqli yanaşmalarla bağlıdır.

Maarifçilik hərəkatının əhəmiyyətli rolu ondadır ki, şüurları dəyişməyə nail oldu. Cəmiyyətdə müstəqil, fərqli və tənqidi düşünən insanları bir araya gətirdi. Məşhur fransız kulturoloqu M.Fuko qeyd edirdi ki, Maarifçilik yalnız kollektiv hərəkat deyil, həm də müstəqil və məsuliyyətli yaşamağa qərar vermiş fərdin cəsarətli əməlidir (Fuko). Bu mənada Azərbaycan Maarifçilik hərəkatında belə cəsarətli şəxslərdən biri və birincisi Mirzə Fətəli Axundovdur. Məhz onun gərgin fəaliyyəti nəticəsində Azərbaycan Maarifçiliyi özünün mütərəqqi dəyərlər sistemini yarada bilmişdir. “XIX əsrin ortalarından başlayaraq Azərbaycanda milli ədəbi-bədii fikrin inkişafı və onun gələcəkdə bir milli ideologiyaya, milli məfkurəyə, ideya-fəlsəfi cərəyana çevrilməsində Axundovun yeni maarifçilik sisteminin əhəmiyyətli rolu olmuşdur. Onun maarifçiliyi nəinki bədii və estetik əsərlərin meydana gəlməsinə, həm də kütləvi hərəkata çevrilmişdir” [2, s.83].

Cəmiyyətin müasir mahiyyəti bu gün dini-mədəni dəyərlərin potensialını qlobal proseslər probleminə yönəldir. Maarifçilərin dəyərlər sistemi, şübhəsiz, Azərbaycanda mənəviyyat və dünyagörüşün, sənət və ədəbiyyatın formalaşmasında güclü rol oynamışdır.

Artıq müasir dünyanın dəyər paradigması qloballaşma şəraitində formalaşır. Sivilizasion və mədəni proseslərin qarşılıqlı münasibətlərini, bir-birinə təsirini anlamaq və qəbul etmək zorundayıq. A.P.Fedotov müasir proseslərin inkişafında iki tendensiyanı fərqləndirir və onları qlobal proseslər kimi nəzərdən keçirir. Onun fikrincə, qlobal proseslərin nəticəsi sivilizasiyanın seçdiyi dəyərlərdən və mənaəviyyət – dünyagörüşü təməllərindən asılı olacaq: “sosial istiqamət üzrə qloballaşma reqressiv, yaxud “kapital-qloballaşma” və proqressiv, yaxud “idrak-qloballaşma” ola bilər” [10, s. 40].

Bir də nəzərə almaq lazımdır ki, müasir dünya həm də informasiya cəmiyyətidir və onun üçün bilik dəyəri və kommunikativ proseslərin sürəti xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. XX əsr insan varlığının faciəliliyini göstərdi, tarixin insandan asılılığı zəiflədi. Müasir sivilizasiya etno-milləti dəyərlərin və şəxsiyyətin identifikasiyası problemi ilə, yaxud qlobal ümumbəşəri dəyərlərlə, mədəniyyətdə integrasiya və differensiasiya problemi ilə qarşı-qarşıyadır. Qlobal dünyada identiklik problemi hələ də kəskinliyini saxlayır, insan mövcudolma üsulu kimi artıq başqasına ehtiyac duymur. İndi bütün identifikasiya növləri arasında mədəni identiklik dəyəri daha aktuallaşıb.

Dəyərlər sistemi bir qayda olaraq, mədəni ənənələrin və cəmiyyətin ideoloji-siyasi təməllərin tənəzzülü dövründə özünü daha aydın büruzə verir. Postsovet dövrünün Azərbaycan cəmiyyəti yeni ideyaların və yeni mədəni dəyərlərin axtarışındadır. Bu baxımdan Azərbaycan maarifçilərinin təbliğ etdikləri dini-mənaəvi, mədəni dəyərlər sistemi aktual problem olaraq qalmaqdadır. “Bu gün biz bu dəyərlər sistemini hazır şəkildə götürməyə çalışırıq. Lakin öz fəlsəfi fikir qaynaqlarımıza qayıtmaqla biz həmin dəyərlər sisteminə tənəzzülün təbii inkişaf yolu ilə də gəlib çıxa bilərik. Onda milli-ictimai şəüurla demokratik dəyərlər sistemi arasında müşahidə olunan müəyyən ziddiyyətlər də təbii yolla aradan götürülmüş olar” [8, s.325].

Məlumdur ki, Azərbaycan Maarifçilik ideologiyasının təməli dəyəri elm və təhsildir. Məhz təhsil aksioloji kateqoriya kimi, maarifçiliyin başqa təməli dəyərlərinə, o cümlədən dini-mədəni dəyərlərə münasibətin dəyişməsinə şərtləndirdi, təhsili mədəniyyət anlayışı ilə sıx bağladı.

Nəzərə almalıyıq ki, müasir Azərbaycan mədəniyyətinin məhvərini humanist dəyərlər təşkil edir. Humanitar dəyərlərin formalaşması uzun tarixi seçim prosesinin nəticəsidir. Hər bir yeni cəmiyyətin təşəkkülü həm də ilk növbədə yeni humanizm ideyalarının gerçəkləşməsinə və təsdiqinə şərtləndirir.

Maarifçilik dövrünün dəyərlər sisteminin öyrənilməsi, onun formalaşma və Azərbaycan cəmiyyətində möhkəmlənməsi, ictimai-siyasi, dövlətçilik düşüncəsinə təsiri məsələləri bu baxımdan vacib amillərdən biridir. Dini-mədəni dəyərlərlə bağlı problemlər insan və cəmiyyətlə məşğul olan hər bir elm sahəsi üçün vacib və aktual sayılır.

Dini dəyərlər hər bir dövrdə mədəniyyətin tarixi dinamikasına əsaslı şəkildə təsir göstərir və bu təsir sabitləşdirici xarakter daşıyır, dəyərlər sistemi (*tezarus*) yaradıb dövrün ekzistensial və sosial mənasını özündə əks etdirir.

Maarifçiliyin aksioloji sistemi o dövrün insanlarına yeni dünyagörüşün üstünlüyünü bəyan və təlqin edirdi. Hüquq konsepsiyası və ictimai anlaşma nəzəriyyəsi onun əsasını təşkil edirdi. Maarifçilər həmin dəyərlər sisteminin sosial məkana total səviyyədə yayılması ilə “zəlmət və cahillik səltənəti”ni “idrak və azadlıq şəhrinə” çevirməyin mümkünlüyünə inanırdılar. İnsanın varlığını ifadə edən və cəmiyyətin həyatını tənzimləyən dəyərlərdən biri də dini dəyərlərdir.

İslam dini dəyərləri Azərbaycan milli mədəniyyətinin əsasını təşkil edir. “Din mədəniyyətin ilk mənbəyi və fundamentidir. Son məqamda xalqları birləşdirən isə din deyil, mədəniyyətdir. İttihad da yalnız mədəniyyət əsasında mümkündür. Bütün səylər mədəniyyətin inkişafına, bu əsasda xalqın dirçəlişinə yönəldilməlidir” (sitat üçün bax: Əliyeva S., 14). Maarifçilər Şərq mədəniyyətini İslamdan, Qurandan kənarda təsəvvür etmədilər. A.A.Bakıxanov, H.Zərdabi, C.Əfqani, S.Ə.Şirvani, Q.Zakir, M.T.Sidqi və başqaları cəmiyyətin, ölkənin geriliyini və tənəzzülünü İslamda deyil, riyakar, cahil din xadimlərində gördülər, “şəriəti yaramaz edənlər – qazilər və müsəlman dövlətlərinin müstəbid başçılarıdır” (bax: Mustafayev, 29).

İslamla milli mədəniyyətin vəhdəti islam dəyərləri ilə ənənəvi mədəni dəyərlərin səmərəli dialoqu deməkdir. Təsədüfi deyil ki, “İttihadi-islam” hərəkatının ideoloqları proqram səviyyəsində bu problemin həlli yollarını da göstərdilər. Q.Mustafayevin XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan islam

ideologiyasının təhlilinə həsr etdiyi dəyərli araşdırmasında Şeyx Məhəmməd Əbdühün proqram tezləri bu qəbildən idi: “Biz, əvvələn, ümumi əqjami-islamiyyətdə qabiti-tətbiq bir təhsil ibtidası proqramı yapmağa məcburuz...

Əvvələn, dini-həqqi təlim edəcək, bir islam elmi-hali hüsulə gətirəcəyiz. Bu elmi-hal hər məzhəbin bütün məsələlərinə havi olunacaqdır.

Saniyən bir İslam coğrafiyası hüsulə gətiriləcək... Üçüncüsü, bir tarixi-islam yapılacaq. Dördüncüsü, ümummüsəlman qövləri üçün ümumi bir nişan qəbul ediləcək və bütün müsəlman qövləri bu dilin hər yerdə yayılıb kök salmasına xidmət edəcəkdir” [6, s.134-135].

Ənənəvi Azərbaycan cəmiyyətində dinin rolundan danışarkən ilk yadımıza Mirzə Fətəli irsi düşür, böyük mütəfəkkirin dinlə bağlı qaldırdığı problemlər bu gün də cəmiyyətimizdə aktuallığını saxlayır. İslam bayrağı altında bəzi ölkələrin məzhəb bölücülüüyü, ayrışçılıq siyasəti (İraqda, Suriyada, Əfqanıstanda İŞİD terror təşkilatının vəhşilikləri), təəssüf ki, günümüzün acı gerçəkliyi. Aşura zamanı müəyyən kütləvi ritualların keçirilməsi (məsələn, təziyədarlıq) dünyəvi dövlət olan Azərbaycanda hələ də problem olaraq qalmaqdadır. Amma vaxtilə Mirzə Fətəli Sultanova yazdığı məktubda bu haqda “həyəcan təbili” çalırdı: “...biz əgər əhli-beytə şeyi-xalisik, gərək imam Hüseyn əleyhüssəlamın dərəsəyi-şəhadətə yetişməsindən bu səbəb ilə məqami-tərəqqüvi-bariyə (Allaha yaxın olmaq rütbəsi) çatmağından xoşhal olaq, nəinki o həzrətə təziyə saxlayaq, atılaq-düşək, döşümüzə və başımıza çırpmaq, başımıza kül və torpaq sovuraq və şaxsey-vaxsey naləsini ərşə çatdıraq və əndamımıza xəncər və bıçaq taxaq və yara vuraq və bu günə əbləhanə hərəkətlə aşinə və biganəni özümüzə güldürək...” [1, s. 208-209].

O, təziyədarlığa sərf olunan xərclərin məktəblərin tikilməsinə yönəltməyə çağırırdı ki, bu problem bu gün də bir sıra müsəlman cəmiyyətləri üçün əhəmiyyətini saxlayır. Mütəfəkkir həmin məktubda yazırdı: “Hərgah bu qeyrətmənd və mərdanə cavan əlində qılınc mərdanəliklə Allahın yolunda Allahın düşmənlərinin müqabilində cəng edib şəhadətə çata, o surətdə biz, ayə, gərək öylə cavana məzlum xitab edək və onu zəlil hesab edək və ona ağlayaq və onu rüsva edək?... Əgər biz istəyirik ki, bir günə əməl ilə imam Hüseyni özümüzə razı və xoşnud edək və öz iradəmizi ona nisbət sübuta yetirək, gərək onun təziyədarlığından əl çəkib təziyarlığa sərf olunan pullar ilə hər şəhərdə o həzrətin şüalarının ətraflarına tərbiyə vermək üçün məktəbxanalar açmaq və hər məktəbxananın qapısında cəli xətlə yazıb yapışdırmaq ki, imam Hüseyn əleyhüssəlamın eşqinə bu məktəbxana bərpa olunmuşdur” [1, s.211].

Mirzə Fətəli islam dininin tarixini mükəmməl bilirdi. Onun güclü analitik-skeptik tənqidi İslama bir mədəni sistem kimi tənqidi yanaşmasına imkan verirdi. M. F. Axundov ömür boyu din adı ilə avam kütləyə sıranan mifologiyaları saf-çürük etməyə, bir çox mətləblərin yanlış olmasını məntiqə və səbirlə anlatmağa çalışmışdır.

“Yek kəlmənin tənqidi” məqaləsində isə mütəfəkkir “hümanizm mövqeyindən şəriətin ziddiyyətli yollarını açıb göstərir, təbiət baxımından qadınla kişinin, müsəlmanla qeyri-müsəlmanın bərabərliyini göstərir, bir sözlə, ədalət mövqeyindən çıxış edir. Özü də Avropa maarifçilərində olduğu kimi, Azərbaycan maarifçilərində də ədalət təbiət qatında bərabərlik prinsipinə əsaslanır” [4, s.51].

Dini tolerantlıq müasir vətəndaş cəmiyyətinin sosial norması və dəyəri sayılır. Dini tolerantlığın formalaşma mexanizmləri ictimai münasibətlər sistemi ilə, konstitusiya – demokratik hüquqların və azadlıqların gerçəkləşmə imkanları, şəxsiyyətin və solumun mənəvi-mədəni səviyyəsi ilə bağlıdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Axundzadə M.F. Əsərləri. 3 cildə. III c.. Bakı: Elm, 1988. 388 s.
2. Əhmədli R. Azərbaycan fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixində demokratik dövlətçilik ideologiyasının formalaşması (fəlsəfə tarixi aspektində) Fəls.əlm. dok...dis. Bakı, 2009
3. Əliyeva S. Müasir Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında islamın rolu. Kulturoloji elm.nam.dis. 2015, 152s.

4. Mehdi N. Çətin və dolaşqıq durumların kulturologiyası (Qərb və Şərq mədəniyyətlərində virtual örtüyün kosmoqoniyası. Bakı: Qanun, 2001, 300 s.
5. Məmmədova R. Sosial elmlərdə mənəvi dəyər epistemoloji problem kimi // "Dövlət və din" ictimai fikir toplusu. № 4, 2018
6. Mustafayev Q. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı: Maarif, 1973, 295s.
7. Vəlizadə K. Sosial fəlsəfədə dəyər kateqoriyasının formaları haqqında // "Dövlət və din" ictimai fikir toplusu. 2018, № 5.
8. Xəlilov S. Həyatın özü və görünən üzü. Fəlsəfi və ədəbi-bədii publisistika. Bakı: "Nurlan" NPM, 2013, 448 s.
9. Межуев В.М. Освобождения духа. М., 1991
10. Федотов А.П. Глобалистика: начала науки о современном мире. М., 2002

Göndərilib: 12.08.21 Qəbul edilib: 30.11.21

UOT 1(09)

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДРЕВНЕТЮРКСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Проф. Нагима Байтенова
(Казахстан)

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).108

РЕЗЮМЕ. Исследование истории древнетюркских народов с их самобытной культурой, религией, принципами государственного управления, сыгравшей в истории человечества значительную роль - актуальна и востребована, т. к. духовная культура древних тюрков является частью духовной культуры всей человеческой цивилизации. Как верно отмечает современный турецкий исследователь древнетюркской культуры Камил Угурлу в своей книге “Orhun anıtları” [1; p.9]: «Памятники Орхон по своей значимости в рамках мировой истории отнюдь не уступают пирамидам Египта». Данные исторических, этнографических, археологических, религиозно-культурных исследований, материалы письменных источников свидетельствуют о существовании богатой культуры древних тюрков как органической части мировой культуры.

Ключевые слова: Ислам, буддизм, христианство, тенгрианство, постмодернизм, тюркоязычные страны.

THE RELIGIONS AND MYTHICAL FOUNDATIONS OF THE OLD TURKIC WORLD OUTLOOK

Prof. Nagima Baitenova

Abstract. The study of the history of the old Turkic peoples with their original cultures, religions, principles of a state (government system), played in history of the mankind an important role, is actual and called for as spiritual culture of all Turks is a part of spiritual culture of a whole human civilization. As it was very truly noted by modern Turkish researcher of Turkic culture Kemal Ugurlu in his book “Orhun anıtları” (1, p.9): Orhun monuments do not give in Egyptian pyramids by their significance within world history.

The data of historical, ethnographic, archaeological, religion studying, culturological researches, materials of the within sources testify of the existence of a rich culture of the old Turks as an organic part of world culture.

Keywords: Buddhism, Christianity, Islam, Tengrianity, Turkic-speaking countries.

QƏDİM TÜRK DÜNYAGÖRÜŞÜNÜN DİNİ-MİFOLOJİ ƏSASLARI

Nagima Baytenova

Xülasə

Bəşər tarixində mühüm rol oynamış qədim türk xalqlarının öz orijinal mədəniyyəti, dini, dövlət idarəçilik prinsipləri ilə tarixinin öyrənilməsi aktual və tələb olunandır. Çünki qədim tarixlərin mənəvi mədəniyyəti bütün bəşər sivilizasiyasının mənəvi mədəniyyətinin bir hissəsidir. Qədim türk mədəniyyətinin müasir türk tədqiqatçısı Kamil Uğurlunun «Orhun anıtları» (1, s.9) kitabında çox düzgün qeyd edildiyi kimi: “Orxon abidələri öz əhəmiyyətinə görə dünya tarixi mədəniyyətində Misir piramidalarından heç də geri qalmır”. Tarixi-etnoqrafik, arxeoloji, dini-mədəni araşdırmaların məlumatları, yazılı mənbələrin materialları dünya mədəniyyətinin üzvi tərkib hissəsi kimi, qədim türklərin zəngin mədəniyyətinin mövcudluğundan xəbər verir.

Açar sözlər: İslam, buddizm, xristianlıq, tenqriçilik, postmodernizm, türkdilli ölkələr.

Введение. Выявление места тюркской культуры в мировой культуре будет способствовать сплочению культурного единства тюркских народов, их консолидации в условиях становления многополюсного мира, разрешения проблем и противоречий.

Современный мир полон драматизма и трагически разделен, все больше углубляется социально-экономическая, политическая и идейная разобщенность народов и стран. Президент Республики Казахстан с особой обеспокоенностью обращает внимание мировой общественности на современные проблемы человеческой цивилизации. В частности, в своих последних публикациях и выступлениях он обращает внимание на социальные потрясения, которые имели место в XXI веке: все социальные революции (“цветные революции”, “арабская весна” и т.д.) какую окраску они ни принимали бы: национальную, сепаритистскую, религиозную – все они, кроме стагнации, кровопролития и экономического кризиса ни к чему позитивному не приводили. Более того, развитие этих государств отброшено, возможно на столетия назад и когда они смогут достигнуть своего, хотя бы, прежнего состояния и достигнут ли, это, конечно сложный вопрос. Эти проблемы в той или иной степени касаются и тюркоязычных стран. Для сдерживания этих тенденций перед тюркоязычными странами стоит задача осуществления глубинных преобразований, реконструкции всех сфер жизнедеятельности общества. Существенное значение на этом пути имеет осмысление тех наших ценностей, которые заложены тенгрианством тысячелетия назад и дошли в той или иной мере до наших дней. Тюркоязычные народы должны знать и помнить свою историю, свою культуру, нужны ориентиры на сохранение и укрепление ими единства, этнокультурной идентичности, необходим синтез традиции и диалога тюркоязычных стран в полифонии современного разновекторного мира. Многосложность современного мира, его противоречивость требует единения тюркоязычных стран, выработки единой духовно-культурной парадигмы для сближения и усиления единства менталитета всех тюркоязычных народов, основой которой могут послужить идеи тенгрианства некогда сплотивший весь тюркский мир.

Казахстанский исследователь тенгрианства Н.Г.Аюпов в результате сотрудничества со многими отечественными и зарубежными исследователями в течение многих лет пришел к выводам, что очень верно отражает востребованность идеологии тенгрианства в современных реалиях как для тюркоязычных государств, так и в целом для мирового сообщества: “Тенгрианство необходимо рассматривать в целостности как открытое универсальное мировоззрение, как реализацию антропосоциального преломления бытия. Тенгрианство как открытое мировоззрение, сохраняющее свои внутренние основания, выступает как один из факторов культурной и цивилизационной идентификации. Вместе с этим, его универсальные проявления позволяют движение к интеграции, что является условием духовно-культурного согласия и единства народов, как в рамках отдельных государств и регионов, так и в мире в целом. Специфика и особенности ментальности, соотношение общечеловеческих и этнических ценностей, интеграционные тенденции в мировоззрении тюркоязычных народов, в контексте становления многополюсного мира, являются условиями выявления культурных, мировоззренческих и духовных оснований консолидации тюркоязычных государств в современных геополитических реалиях” [2; с.12].

Здесь, уместно было бы привести слова известного татарского ученого, историка и писателя Р. Безертинова, который в своем интервью газете «Литер» (от 27 апреля 2012) сказал: “каждый тюрк, будь он казах или татарин, должен знать философию и мировоззрение своих предков. Он должен понимать смысл обрядов и традиций своего народа. А уж после этого человек волен выбирать, по какой дороге он пойдет. Хочет ли он быть мусульманином, христианином или буддистом. Мы живем в тюркских республиках. Следовательно, мы должны знать философию древних тюрков. Мы же знаем греческую философию или,

предположим, философию немецкую. Одного только Карла Маркса мы учили в институте пять лет. Но если вы знаете Карла Маркса, это же вовсе не значит, что вам следует обязательно становиться атеистом”. Действительно, это ни в коем случае не означает отказ от ислама либо призыв к тенгрианству, тем более сегодня тенгрианство не существует как религиозное верование, скорее как культурный феномен, как глубокоукоренившиеся обычаи и традиции всех тюркоязычных народов, как один из важных компонентов духовной жизни наших народов. Сегодня в своей каждодневной жизни мы выполняем многие ритуалы и обряды тенгрианства, но при этом, зачастую не понимаем тот глубокий смысл, всю философию, заложенную в свое время нашими предками в основу тех или иных обычаев и традиции.

На просторах Великой Степи еще в глубокой древности у тюрков зародились такие религиозные верования как Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизм, зороастризм, в определенной мере в трансформированном виде они сохранились в нашем миропонимании и продолжают оставаться не только в мироощущении современных тюркоязычных народов, составляя основу нашего мировоззрения, но составляют основу народных обычаев и традиции, этики и культуры. В тенгрианстве, шаманизме, зороастризме были заложены основы миропонимания жизни самой по себе, изначальные мотивации и ценности, истинные начала духовной жизни. В древних верованиях кочевники обрели свои универсальные духовные основания и смыслы, цели существования, т.к. все эти религиозные верования древних тюрков были непосредственно связаны с их средой обитания, в связи с чем относятся к естественной или же природной религии. Но это не исключает, многогранность тенгрианства и одновременно выступает как политеистическая и монотеистическая религия, об этом неоднократно подчеркивалось различными исследователями тенгрианства, эти различные грани тенгрианства будут рассмотрены ниже.

По вполне справедливому замечанию известного исследователя тенгрианства Н.Г. Аюпова “Тенгрианство как культурный феномен, как открытое мировоззрение, как религиозная идея является наследием наших предков. Не знать его, это историческое преступление перед памятью предков и будущими поколениями... Исследование тенгрианства, это не навязывание очередной мировоззренческой или религиозной идеи современному человеку, это наш долг перед памятью наших предков, восстановление исторической справедливости” [3; с.5]. Действительно, это наш моральный, научный долг перед современными и будущими поколениями.

Тенгрианство как феномен древнетюркской культуры в настоящее время является объектом многих исследователей. Это, прежде всего, такие известные исследователи древнетюркской культуры как О. Сулейменов, С. Акатай, Н.Г.Аюпов, А. Кодар, А.Ю. Никонов (Казахстан), Мурат Аджи (Россия), Безертинов Р.Н. (Татарстан), Мамедов М.М. (Азербайджан), Каримов Б.Р. (Узбекистан), Д. Сарыгулов (Кыргызстан), Ч. Омуралиев (Кыргызстан), Камиль Угурлу (Турция) и другие, которые раскрывают перед нами новые грани древнетюркской культуры в целом, в особенности религиозно-мировоззренческие основы тенгрианства, дают новое герменевтическое прочтение духовным основаниям древнетюркского общества.

Одним из первых среди тюркских исследователей тенгрианства можно назвать Махмуда Кашгари, который в своем известном труде «Диван лугат ат-тюрки» рассматривает Тенгри через призму древнетюркского миропонимания доисламского периода и в собственно мусульманском мировоззрении тюрков [4].

Казахский исследователь, географ, этнограф, ориенталист Ч.Валиханов в своих исследованиях, прежде всего, в трудах “Тенгри” и «Следы шаманства у киргизов» рассматривает особенности проявления религиозного мировоззрения казахов. Ч. Валиханов в своем труде «Тенгри», специально посвященном вопросам тенгрианства рассматривает тенгрианские обычаи и обряды, веру в аруахов и духов. В работе «Следы шаманства у

киргизов» Ч. Валиханов пишет: “Человек шаманский удивлялся солнцу и поклонялся ему; увидел луну – и ей поклонился; он поклонялся всему в природе, где замечал присутствие этой неизъяснимой силы, вечной как время, которую он назвал синим небом, кок-тенгри”. Правда, здесь следует отметить, Ч.Валиханов не различал, возможно, не разделял тенгрианство и шаманизм. С.Акатай рассматривает Тенгри как космос, тотем, как первопредок. Он рассматривает тенгрианство как культ вселенского космического божества – Тенгри [5; с.71]. О. Сулейменов тенгрианство ставит в первый ряд древнейших религии человечества, как знание глубокой древности, как первые попытки философского осмысления бытия [6; с.111]. Российский исследователь М.Аджи, основываясь на исследовании немецкого ученого Г.Деффера, так же приходит к выводу, что тенгрианство является “...одной из первых монотеистических религии человечества, если не самой первой” [7; с.11]. Тенгрианство относится к развитой системе древних естественных религий, потому что она основывается на концепции «одного творца» и послужила основой монотеизма.

“Еще до принятия буддизма, христианства, ислама тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию. Она была основана на культе космического божества Тенгри. Представление о Тенгри, восходящее своими корнями к V–IV тысячелетиям до н.э., как о главном божестве было характерно для всех тюрков Великой Степи” [8; с.6-7], это дало повод французскому исследователю религий Жан-Полу Ру впервые назвать его обобщающим термином «тенгризм». Тюркские народы называли Дух Неба почти одинаково: татары – тэнгре, казахи – тенгри, кыргызы – тенир, алтайцы – тенгри, турки – танри, хакасы – тигир, якуты – тангара, балкаро-карачайевцы – тейри, кумыки – тенгири, монголы – тэнгэри и т.д. Название Бога Тенгри очень древнее и сложно поддается сегодня расшифровке. Как называли на самом деле свою религию сами древние тюрки сегодня, что либо, утверждать достаточно сложно.

Мифы, легенды и народные сказки, сохранившиеся в письменных источниках Китая и в древних арабских и иранских письменных источниках, древнетюркские статуи, найденные в VI-X, Орхано-Енисейские письмена, рисунки, вырезанные на камнях, народные радиции и обряды, верования, археологические раскопки служат свидетельством существования тенгрианства. В частности, каменные плиты, найденные в районе Верхнего Енисея, привлекает внимание группа людей в момент их молитвы к Тенгри.

Тенгрианство самая древняя на земле религия и краеугольный камень, легший в основание всех основных религии народов мира. По утверждениям многих исследователей, в целом древнетюркская культура и, в частности, тенгрианство как вера в великого бога Неба — Тенгри возникла почти шесть тысячелетий, по мнению же других, семь-девять тысячелетий назад и оказала мощное влияние на такие древнейшие формы мировоззрения и религиозных верований как синтоизм, конфуцианство, древние верования индусов и т.д. Мурад Аджи в книге «Кипчаки» пишет следующее: «Индусы не скрывают, например, что именно у нагов, то есть у тюрков, они взяли священный текст „Праджняпарамита“. Лишь мудрейшим просветителям разрешалось читать его, лишь им одним была доступна заключенная в тексте мудрость. Конечно, этим индусы оказали великую честь тюркской культуре. Они сохранили святыню тюрков. Сохранили то, что сами тюрки забыли». Д.Сарыгулов считает, что: «Тенгрианство зародилось в Алтайских землях еще в глубокой древности, как минимум семь-девять тысяч лет назад. Подтверждением этому являются клинописные источники шумерской цивилизации (XXIV в. до н.э.), а также время распада алтайских народов, сохранивших тенгрианство в регионах нового обитания, охвативших обширные территории Азии, Ближнего Востока и Северной Америки. [9; с.114].

Некоторые авторы тенгрианство не считают религией, а мировоззрением. В частности, профессор Аюпов Н. считает, что в тенгрианстве нет никаких особых атрибутов, таких как священные писания, пророки, священники. Да, действительно, в тенгрианстве нет этих атрибутов, которые в основном присущи более развитым, наиболее поздним религиям, прежде

всего, мировым религиям. Но, мы также знаем, что практически, все ранние формы религиозных верований не обладали такой атрибутикой, тем не менее мы их относим к религиозным верованиям. Также бесспорно, тенгрианство будучи ранней формой религиозных верований древних тюрков, оказало мощное воздействие на формирование их мировоззрения, особого менталитета, духовности.

Казахстанский исследователь А.Ю.Никонов также Тенгрианство не считает религией, в частности, он пишет: “Данное исследование посвящено духовному мировоззрению кочевников Центральной Азии – тенгрианству. Почему следует избегать точки зрения на тенгрианство, как на религию? Потому что тенгрианство можно назвать совокупностью древнейших мифов, космологических представлений и этических идей”, однако, тут же пишет: “По глубокому убеждению автора, тенгрианство, как поклонение обожествленному небу и небесному духу, зародилось еще в палеолите либо даже раньше” [10; с.5]. То, что тенгрианство можно назвать совокупностью древнейших мифов, космологических представлений и этических идей не может быть основанием в отрицании его как религии, т.к. тенгрианство само возникло под их непосредственным влиянием, с таким же успехом само оказало существенное влияние на их дальнейшее развитие. Более того, при дальнейшей характеристике основных черт, кстати, очень детальной, автор в том числе перечисляет и такие свойства, которые однозначно относятся к характерным особенностям религиозных верований, в частности, он пишет: “Можно с большей долей уверенности сказать, что тенгрианство – *небопочитание*, как древнейшее духовное мировоззрение, уже содержало в себе важнейшие идеи человечества:

1. *Монотеизм*. Тенгрианство признает Тенгри единым божеством...
2. *Развертывание мира из одной точки*. Тенгрианство повествует, что сам *бог Тенгри* родился из мирового яйца, которое расколол изнутри при помощи посоха...Современная наука утверждает...вселенная возникла из единой точки в результате ...Большого Взрыва
3. *Цикличность создания и разрушения мира*...Кочевья дали идею цикличности возникновения/разрушения Вселенной, которая впоследствии могла отразиться во многих религиях мира.
4. *Реинкарнация*. ...Кочевники находятся в постоянном движении, покидая насиженные места, чтобы вернуться туда вновь. Люди появляются на свет, чтобы пройдя жизненный цикл умереть, а затем вновь родиться.
5. *Триединство Божества* – предстает в тенгрианстве как в виде трехуровневой системы мира, где покровителями верхнего мира выступает Ульген, среднего – Умай и нижнего – Эрлик (Тенгри же объединяет в себе все три мира).
6. *Мессианская идея*. Согласно тенгрианству, в наиболее тяжелые моменты человеческой истории, на земле воплощается один из сыновей Тенгри - Гесер, Чингис или Ирен-Сайын...Приход мессии (спасителя) ожидался.
7. *Гармония мужского и женского начала*...Мир и все в нем возникает от взаимодействия мужского и женского начал Тенгри и Умай...Есть основания предполагать, что данная идея в свое время перешла в даосскую концепцию Инь и Янь.
8. *Многоуровневая структура мира и человека*. Тенгрианство утвердило трехуровневую структуру мира – верхний (небо), средний (земля), нижний (преисподня)...
9. *Миссия и роль человека*...Человек является частью Бога и живым условием для развития самого Бога, со-творчества с ним. Через человека Бог познает сам себя. Человек, как микрокосм является точной копией макрокосма, он развивается вместе со вселенной, вместе с Богом.
10. *Веротерпимость и свобода человека*...Тенгри един, а религии – разные пути к нему. Тенгрианству был в значительной степени чужды догматизм, что давало максимальную личную свободу его последователям. Такая *религия-мировоззрение* наиболее полно отвечала кочевому образу жизни” [11; 11-12с.]. Как видно из данной выдержки статьи автора, эти

особенности, в первую очередь выделенные курсивом места, как раз и характеризуют тенгрианство как религиозное верование древних тюрков, что естественно не отрицает влияние тенгрианства на формирование мировоззрения и миропонимание древнюю тюрков.

Тенгрианство, как одно из древнейших религиозных верований, содержит анимизм, фетишизм, тотемизм, которые являются элементами древних верований. В отличие от религии, созданных пророками и их последователями, тенгрианство возникло естественным историческим путем на основании народного мировоззрения, воплотившего ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам. Человек – сознательное существо природы, живет в естественной среде, приспосабливается к ней, когда надо противится этой среде, борется с ней и вместе с тем полностью зависит от нее.

Своеобразной и характерной чертой этой религии является родственная связь человека с окружающим его миром, природой. Тенгрианство было порождено обожествлением природы и почитанием духов предков. Как очень верно подметили исследователи одну очень важную особенность тенгрианства от многих других разновидностей религии, прежде всего, мировых религии, древние тюрки поклонялись предметам и явлениям окружающего мира *не из страха* перед непостижимыми и грозными стихийными силами природы, а *из чувства благодарности к природе*, за то, что, несмотря на внезапные вспышки своего необузданного гнева, она чаще бывает ласковой и щедрой. Они умели смотреть на природу как на существо одушевленное. Поклонение Тенгри (Богу, Творцу), воде, земле было связано с чувством благодарности природе. И это желание поблагодарить Творца вытекало из представления, что Тенгри заботится о людях, в трудные времена защищая и представляя им пищу. Такое представление привело их к убеждению и вере, что какая-то сила сверху (небеса) помогает им и заботится о них. Именно тенгрианская вера давала тюркам знание и умение чувствовать дух природы, острее осознавать себя ее частью, жить в гармонии с ней, подчиняться ритму природы, наслаждаться ее бесконечной переменчивостью, радоваться ее многоликой красоте. Все было взаимосвязано и тюрки бережно относились к степям, лугам, горам, рекам, озерам, т.е. к природе в целом, как носящей божественный отпечаток.

Люди обязаны были вернуть все, что было получено от природы, считалось, что иначе Тенгри разозлится, каждый объект рассматривается как часть всего мира. «У всех есть дух, если дух не удовлетворен, живые люди не могут добиться успеха» [12; с.7].

Разорять природу считалось оскорблением Духа Неба Тенгри и духов природы. Отношения людей с природой рассматривались, скорее, как взаимозависимость, чем как ее эксплуатация, и подобная почтительность по отношению к миру природы позволяла тюркам жить на своей земле тысячелетия без отрицательных последствий для окружающей среды, без каких-либо экологических проблем. Такой образ жизни нашел свое выражение в религии тенгрианства, согласно которому человек должен жить в равновесии с миром, поддерживая баланс как в природе, так и в обществе.

Мифология тюркских народов, особенно сказки, изображают животных и даже деревья, думающими почти таким же образом, как люди, и даже способными при определенных обстоятельствах превращаться в людей. Леса, горы, озера, реки и деревья имеют своих собственных духов, которых необходимо уважать и быть благодарными за их дары – еду и предоставляемое убежище.

Тюрки – тенгрианцы считали, что нашей Вселенной правит 17 божеств. Тенгри создал 16 божеств в помощь в управлении нашей галактики — Умай, Эрлик, Жер-Су, Огонь, Солнце, Луна, Звезды, Воздух, Облака, Ветер, Смерч, Гром и Молния, Дождь, Радуга.

По необъятности, по широте и распахнутости пространства степная земля равна небу. Небо, где обитает бог кочевников Тенгри — наполнено звездными мирами. В древнетюркском “Алтун Битиг” (“Золотой книге”) воедино собраны все мифы древних тюрков о сотворении мира, о богах Тенгри, Умай, Жер-Су, Ульген и Эрлике, о сотворении человека и их Священные

истории. В данном тексте древнетюркская мифология начинается с сотворения мира: «Когда не было ни неба, ни земли, существовало только безбрежное море небытия – Тенгиз. Внутри него возник Белый Свет (Ак Жарык), породивший совершенное золотое яйцо... Внутри пребывал в глубоком сне бог Тенгри – отец и мать человеческого рода... он разбил яйцо и вышел наружу. Из верхней половинки яйца вышел небесный свод Тангара, а из нижней – земная поверхность Теленгей. Так было сотворено вверху голубое небо и внизу бурая земля...» [13; 49с.]

Единым источником всего сущего является Тенгри – Абсолют, в небесном пространстве и вечный во времени, наполняющий Собой всё Мировое пространство, творящий в Себе Самом и из Самого Себя все миры, Вселенные и весь космос. Тенгри не имеет образа. Он всенаполняющий, всеобъемлющий и одухотворенный. Тенгри вне времени – вечный, вечнопребывающий. Он не нуждающийся ни в чем и ни в ком, мыслящий и разумный, чувственный и восприимчивый. Он вне пространства и времени, абсолютен. Он непостижим.

Древние тюрки имели собственный пантеон Богов, свой особый менталитет, особую систему религиозных верований. Древние тюрки смогли создать особую систему мировоззрения и миропонимания, отличную от мощных соседних цивилизаций, таких как Китай, Индия, Иран, Византия. Доисламские формы религиозных верований древних тюрков включали, прежде всего, тенгрианство, шаманизм (баксылык), зороастризм. Основой религии древних тюрков было поклонение Небу (Тенгри – тенгрианство), Умай и Жер-СУ (Земле-Воде). Среди этих божеств первое место отводилось Небу (Тенгри). В жизни древних тюрков все происходило по воле Неба, каганы правили государством также по воле Тенгри, поэтому их именовали как «Небоподобные и на Небе рожденные». Бильге-каган свое восшествие на престол связывает, прежде всего, с волей Тенгри: «Небо, которое, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа, возвысило моего отца-кагана и мою мать-катун, Небо, дарующее (каганам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа. По воле Неба тюрки одерживали победы или терпели поражения».

Древний Китай, Египет, Рим, страны Месопотамии также верили в небесные тенгри. Правителей этих стран обычно называют сыном небес, сыном солнца, дитя неба. Согласно этому мифу Тенгри, создавший небо и землю, покинул землю и отправился на небеса. Вот почему его называют небесными небесами, которые являются небесными Тенгри.

В Орхон-Енисейских письменах наряду с фактами о главных героях также написаны факты о древнетюркских верованиях, государственности, принципах и методах управления государством, основы человеческого права.

Согласно Орхон-Енисейским письмам основная обязанность правителя – обеспечить стабильность и развитие (процветание) в государстве. Основной целью этих письменных источников является власть и единство народа. Власть предоставляется Тенгри. Тенгри является покровителем и защитником не только правителя, но и тюркского народа. Правитель правит в соответствии с требованиями Тенгри, правитель, который достиг власти, должен помнить об обязанностях перед Тенгри. А также Тенгри требует от народа добросовестного служения правителю.

Основной предпосылкой существования народа и страны является единство. Преимуществом древних тюрков было то, что они глубоко признавали это условие, что также показало, что их политическое и правовое сознание достигло высокой степени, и это была их особенностью. Жусип Баласагуни описал эту идею путем сравнения Огдильмиша и Одгурмиша. Огдильмиш, который посвятил свой разум и опыт социальным и политическим интересам, предложил своему другу детства Одгурмиш служить своему народу. Но Одгурмиш не принял его предложение, напротив, пытался доказать преимущество своей практики и образа жизни. Одгурмиш был последователем аскетизма и очень скоро он заболел и умер. Огдильмиш посвятил всю свою жизнь и опыт, свою силу и энергию, для развития своего народа и страны. Принцип Огдильмиш – это живая (жизненная) философия древнетюркского

народа. Значение и цель жизни человека в творчестве и труде, превращении окружающей среды в счастливый мир.

На специфику особого номадического миропонимания обратили внимание и представители постмодернизма с мировым именем Ж. Делез и Ф. Гваттари, в концепции номадологии, которой посвятили свой труд «Тысяча плоскостей», они выделили особый тип рациональности, который ведет к “легкому и подвижному, децентрализованному, плюральному” и в полной мере отвечает номадическому образу жизни в противовес оседлому. Если “европейская цивилизация - цивилизация центра и вертикали, тотальности и симулякра”, как пишет А.Кодар [14], религия оседлых народов как отражение их бытия является религией “места”, цивилизация номадов по Делезу и Гваттари децентрирована. И их мироощущение, религиозность также отличается от оседлого миропонимания. Поклонение бесконечному небу – Тенгри, означает, что “для кочевника вопрос стоит совершенно по-другому: место фактически не ограничено; следовательно, абсолют не появляется в месте, а смешивается с неограниченным местом”, с небом и землей.[15; с. 84.]. Такое миропонимание сформировало у древних тюрков особую психологию, менталитет, их вера (вера в бесконечное небо - Тенгри), образ жизни (номадический, бесконечность пространства) сформировал идею единства мира, как небо, которое защищает их одно и единое и бесконечное как небо мир, так и весь мир в их представлении не ограничивался в пространстве, возможно именно такое мировоззрение и способствовало некогда нашим предкам создать крупнейшую и мощную империю.

Человек рождается не по своей воле, а по воле Тенгри и умирает также не по своей воле. Поэтому древние тюрки были уверены, что они живут на Земле отнюдь не зря и не временно, смерти физического тела не боялись, т.к. это было естественное продолжение жизни, но в другом существовании. Тюрки-тенгрианцы верили, что не существует ни потусторонней, ни посюсторонней жизни, мир един. Просто, жизнь из одного качества переходит в другое. В тенгрианстве нет рая и ада, нет шайтанов, иблисов, чертей и т.д. Все эти идеи и установки перешли впоследствии в мировые религии.

В тенгрианстве не было понятия греха в смысле христианском и мусульманском, т.к. человек боялся кривить совестью, потому что от этого у него уменьшался скот, сам он или его дети получали болезни. Наказание следовало от Тенгри за нарушение традиции, обрядов, клятвпреступления. Согласно Ч.Валиханову идеи греха в религиозных верованиях древних тюрков (в смысле христианском) не было, об этом он пишет в своем труде «Следы шаманства у киргизов».

Мамедов М.М. обращает внимание на то, что преимуществом тенгрианства является отсутствие посредников между человеком и Танры, т.е. в этой религии нет пророков и божественных институтов [16].

Если сравнивать с мировыми религиями, мы видим, что в тенгрианстве не было необходимости строить большие и церемониальные молитвенные дома. Тенгри не требовал от древних тюрков молиться каждый день или посещать молитвенные дома. Кроме того, тенгрианство не имело канонизированных учений. Но по утрам тенгрианец пробуждался и вспоминал Тенгри и просил его защищать и помогать, благословлять их дела.

Казахстанский исследователь К. Караманули перечислил отличительные признаки тенгрианства в своем труде «Поклонение Тенгри»: Религия Тенгри - это религия, созданная мировоззрением древних тюрков, поклонение природе, обращение с Небом (небеса) как отцу, земле как матери, поклонение аруаку, уважение и следование примерам предков. Тенгри (небеса) - это священная всемогущая сила, создавшая весь мир. Тенгрианство не требует ежедневной молитвы. Сторонники тенгрианства молятся и поклоняются аруаку, только если у них есть определенные трудности. Тенгрианство имеет свои традиции и обычаи, такие как поклонение Тенгри, жертвоприношение, подача еды для аруака предка и т. д. Также, когда они просыпаются, они кланяются на восток, это обязательно. У последователей тенгрианства есть свои праздники, такие как Наурыз (Новый год весной), празднование первого доения лошадей,

празднование окончания сбора урожая, празднование зимнего согыма (убоя) и обычаи, рассматривающие среду как священный день (как в иудаизме суббота, в христианстве воскресенье, в исламе пятница) и т. д. Тенгрианство не имеет таких правил, как ангелы и пророки, которые «передают Божью волю» и не имеют понятия о «грехе», «ада и рае», «судьбе». Нет необходимости собирать людей и организовывать ритуалы поклонения Богу, такие как церковь, мечеть, монастырь. Потому что, согласно тенгрианству, Тенгри в сердце каждого. Рассказывая о своих желаниях Тенгри, молясь, все это делается по собственной воле. В тенгрианстве нет религиозного фанатизма, потому что последователи тенгрианства придерживаются принципа: «Тенгри является общим для всех народов мира и каждый народ уважает своих предков. Люди оцениваются в соответствии с их духовным потенциалом, честностью и человечностью. Тенгрианство пропагандирует честность и бытие, образ жизни, соответствующий нормам человеческого общежития. Последователи тенгрианства обязаны выполнять 3 основные предписания своей веры. Это обязанности перед Тенгри, предками и последующим поколением. Тенгрианство не принимает аскетизм, жизнь воспринимается как счастье, жизнь не считается временным, только переходит от одного состояния в другой, жизнь - это целый мир, понимаемый как отношение между Создателем и человеком [17].

Древние тюрки признавали Тенгри как могущественного творца, который создал весь мир, но это не есть основа слепого смирения. Поскольку Тенгри дает свободу человеку, то принципа, что, если в этой жизни вы поклоняетесь Богу, вы попадете в рай не существует в тенгрианстве, тенгрианство не стимулирует человека оставаться бездействующим, потому что фатализм - это чуждое явление для тенгрианства. «Вечное небо, - пишет Л.Н.Гумилев, не только для оказания помощи, но также требует от верующих быть активными». Тенгрианство призывает людей тому, чтобы они отвечали за свою деятельность, поведение, намерения и цели. Если последователям тенгрианства повезет и они достигли успеха, они говорят: «Тенгри, защищает», если ошибаются, они говорят: «Прости меня Тенгри» [18].

Особенностью тенгрианства является распределение обитания божеств по трем зонам во Вселенной. На троичное построение Вселенной и его частей указывается во всех древних тюркских легендах и мифах. К небесной зоне относили светлых и доброжелательных по отношению к человеку божеств и духов, которые хотя и наказывали людей, но только за непочтение к себе. К земной – различных божеств и духов окружающей природы, духов огня и ветра, болезней, а также умерших камов. Эти божества и духи наиболее близки людям. К ним тюрки могли обращаться без помощи кама, чествуя и угощая их напитками, кусочками своей пищи, называя их по именам, произнося свою просьбу или пожелания. Состав божеств и духов земли был наиболее многочисленным, раздробленным на разные категории. Третьей зоной обитания божеств и духов был подземный мир.

Согласно древней мифологии, мир состоит из 3 степеней: высшего, среднего и нижнего мира. Все эти миры зависят от Тенгри. Свидетельством тому является то, что древние люди жертвовали животными, овцами или коровами, лошадей или верблюдом для достижения защиты и благословения Тенгри. Мясо убитого животного делилось на 3 части, 1-я часть, голова животного, повешенного на верхнем месте, была для верхнего мира, 2-я часть была для среднего мира, мясо готовилось для угощения родственников, друзей и соседей, это для мира людей, 3-я часть - кости животных, погребенные на месте, где не ступает нога людей, это для низшего мира. Также было очень важно, чтобы жертвенное животное должно было быть здоровым, не старым, внешний вид должен быть хорошим, если животное не отвечает этим требованиям, оно не подходило для жертвоприношения.

В системе религиозных верований древних тюрков Жер-Су (Земля и Вода) и Умай не равны Тенгри. Они считаются богами среднего мира. Жизнь и судьба человека зависят только от Тенгри. Срединный мир зависит от Верхнего мира, поэтому Жер-Су всецело зависят от Тенгри. Существует определенная иерархия божеств, которых необходимо было постоянно благодарить: с неба идет дождь и орошает землю, земля в свою очередь кормит человека, вода

же утоляет его жажду – и все это составляет в совокупности источник его существования. Тенгри никак не зависит в своем действии и выборе ни от кого и ни от чего-либо. Тенгри накажет тех, кто не соблюдает свои клятвы. Душа таких людей пойдет в нижний мир. В низшем мире управляет Ерлик. В его царство попадают после смерти те, кто совершил много дурного, так как владыка мертвых является олицетворением всех негативных человеческих качеств. Иногда он сам куёт в своей кузнице злых духов, которые подстрекают человека совершать преступления. Когда же обряд похорон проводится по правилам, т.е. тело человека сжигается на костре, его душа вместе с дымом костра воспаряет на небо и воссоединяется с Тенгри. В нижележащем мире есть река Тоймадим, которая никогда не могла до конца наполниться слезами наказанных людей. Ерлик описывается как ужасный, страшный. Несмотря на то, что у древних тюрков вера не имеет представления об аде и грехах, но очевидно, что у них было четкое представление о том, что Тенгри вознаградит или накажет каждого человека в соответствии с его деяниями [19].

Небо и Земля-Вода (Жер-Су), согласно верованиям древних тюрков, спасали их в тяжёлые годы от неминуемой гибели. Поклонение Небу и Земле-Воду появилось в результате вечного долга человека перед природой и желания человека поблагодарить богов и покровителей за доброту, за еду и защиту от голода и стихийных сил природы. Знания и опыт из реальной жизни сформировали у них представление о могущественном мире небес, который может им помочь. Как мы можем видеть, Тенгри - это не только Бог, имеющий священный смысл, но и создатель всего сущего.

В системе религиозных верований древних тюрков особое место отводилось женскому божеству Умай, которая считалась покровительницей домашнего очага и детей. Умай входила в триаду высших божеств тюрков и покровительствовала всем. Умай считалась покровительницей семьи, домашнего очага, детей, искусств. Особенно значительной была роль Умай в семье. В Казахстане, в Таласском районе Жамбылской области, у озера Бийликуль был найден памятник, похожий на плиты, найденные в Кудыргине, на которой изображены Тенгри с Умай в трехрогом головном уборе и люди, молящиеся Тенгри и Умай.

Если Тенгри олицетворял небо, космос, воздух, то Умай была богиней земной, заботившейся о том, чтобы трава росла густой, животные не погибали от болезней, а у людей рождались здоровые и сильные дети. Именно Умай стала воплощением женского начала, отвечала за плодородие во всех его смыслах. Словом - «умай» также называли душу маленького ребенка, который еще не начал ходить. В отличие от Тенгри Умай имела человеческий образ – она в воображении людей представала в виде женщины с золотыми или серебряными волосами. Образ Умай тесно связан также с культом огня, древние тюрки верили в чудодейственную очищающую силу огня и именовали ее "от ана" — "мать огонь".

В системе религиозных верований древних тюрков особое место занимал зороастризм. Мироздание по зороастрийской религии состоит из двух противоположных начал: добра и зла, света и тьмы. Между этими двумя началами идет вечная непримиримая борьба.

Зороастрийские памятники, обнаруженные в местах проживания древних тюрков, которые поклонялись Тенгри и Митре и процветал шаманизм, обнаруживают специфику существования зороастризма и его родство с этими верованиями. По мнению проф. Орынбекова М.С. как показывают находки археологов, особенно на Сыр-Дарье и в Семиречье, зороастризм в Казахстане был приспособлен к местным верованиям: в захоронениях присутствовали кочевнические атрибуты – юрты, кошмы, специфическое убранство и т. д.

Зороастризм древних тюрков имел свои особенности и отличался от культуры зороастрийцев Персии, например, на территории современного Казахстана зороастризм развивался под влиянием Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизма, Митры и т. д. Здесь всюду заметны следы язычества: поклонение духам предков и рода, коням, верблюдам, овцам. Своеобразие зороастризма составляют оссуарии (специальные глиняные сосуды для костей покойников), хумы в некрополях, женские фигурки, олицетворяющие демонов,

сопровождавших усопших в потусторонний мир. Сами оссуарии здесь имеют овальную юртообразную форму, и так же, как юрты, украшены кошмами, что свидетельствует о явном влиянии культуры протоказахов [20; с.70].

Одним из важных особенностей зороастризма, согласно Орынбекову М.С., было то, что она была жизнелюбивой религией, которая заключала в себе простые общечеловеческие истины о благожелательном отношении к ближнему, чистоте помыслов, помощи в нужде и опасности, активной борьбе со злом, мире и согласии со всеми, единодушии с единоверцами, долге и справедливости. Согласно зороастризму, человек должен отвергать зависть и необузданный гнев, мелкие страсти и необдуманные поступки. Ему необходимо быть разумным в своих желаниях и мыслях, изгнать из себя корысть, жестокость и тщеславие [21; с.74].

Древние тюрки почитали и преклонялись волку, он считался священным тотемным животным. В эпосе "Огузنامه" описывается как во время военных походов во главе многотысячного войска Огуз-батыра, шел Кокжал-бори - матерый волк. Ему приносили жертвы, изображение Волка украшало племенные, государственные флаги и знамена древних тюрков.

В тюркской мифологической системе особое место отводится священным деревьям, которые должны обладать рядом особых качеств:

- дерево должно быть одиноким и единственным на месте своего произрастания;
- данное дерево должно быть вечнозеленым. Согласно тюркскому мышлению, вечно живым, бессмертным является только Тенгри. Значит то, что символизирует Тенгри, тоже должно быть вечным. Этим своим качеством вечнозеленое дерево превращается в символ бесконечности;
- священное дерево должно быть более могучим и величественным, чем окружающие его;
- не должно быть плодоносящим. По тюркскому мышлению, Тенгри не рождается и не имеет потомства. По тюркскому поверью, сотворивший все, но будучи сам не сотворенным, не родившийся и не порождающий Тенгри является единственным, не имеющим начала и конца;
- священное дерево должно быть древнее окружающих. В тюркском мышлении древний возраст является символом божественности, то есть бесконечности;
- священное дерево должно давать тень своими могучими ветвями. Согласно тюркскому мышлению, Тенгри является единственной силой, к помощи которой можно воззвать, и он помогает попавшим в беду [22].

В домусульманских религиозных верованиях древних тюрков важное место занимали и традиции шаманизма, проявления которого иногда встречается у современных тюркоязычных народов в форме баксылык, в виде врачевания. Шаманство – одно из самых заметных явлений в религиозных традициях древних тюрков, сохранившихся от доисламской эпохи. Шаманство – обширная система анимистических верований и культов у разных народов, характерная для раннего периода.

Общими чертами для них является наличие культа предков, а также отправление ритуалов шаманом, способным впадать в особое, экстатическое состояние, и в этом состоянии, по представлению носителей культа, осуществляющим связь с потусторонним миром. Шаманство обусловлено верой в особую связь отдельных людей с духами. Помощью духов объяснялась способность шаманов лечить людей, гадать, отыскивать пропавшие вещи и скот. Шаманам приписывали также власть над явлениями природы, умение совершать чудеса. Шаманы занимали важное общественное положение, будучи по существу жрецами. Даже после распространения ислама в казахских степях шаманы продолжали сохранять большое влияние. Шаманами в основном были мужчины, но есть сведения, подтверждающие, что не редкостью были и женщины-шаманки. Главным ритуальным предметом шамана у древних

тюрков, в отличие от сибирских шаманов, был кобыз – смычковый инструмент с двумя струнами из конских волос, который в народных верованиях наделялся чудесными свойствами. Некоторые шаманы запрещали посторонним дотрагиваться до своего инструмента. С середины XIX в. кобыз стал заменяться домброй. Другим атрибутом баксы был посох (аса, аса-таяк) с железными кольцами и подвесками на верхней части. Со второй половины XIX в. на первый план стали выдвигаться такие обрядовые атрибуты, как плеть и нож. Шаманские обряды предполагали общение баксы с духами, поэтому начинались призывы духов. Затем он специальным песнопением провожал духов. Духов надо было изгнать, и с этой целью проводился обряд устрашения и изгнания причинивших болезнь духов.

Шаманизм как форма проявления и реализации тенгрианства, в которой до наших дней доходят опредмеченные способы реализации данной культурно-религиозной традиции, воспроизводит мифоритуальные основания древнетюркской культуры. Шаманизм имеет богатые традиции в мифологических текстах, особенно в анызах и афсанах, что представляет архаику фетишизма и мифологии, шаманское камлание имеет некоторое влияние на отдельные ритуальные стороны нашей жизни.

Казахстанский исследователь проф. Орынбеков М.С. особо обратил внимание на некоторые черты шаманизма, связь шаманизма с психологией, имеющие значение по сей день. В частности, он пишет, что «уроки древнего шаманизма, психотерапевтические действия, вызывающие едва заметные психосоматические изменения, стали центральным принципом народной медицины, принцип минимизации сдвигов лежит в основе гомеопатии. Баксы заложили основы биоэнергетического лечения людей, они были первыми экстрасенсами и гомеопатами» [23; с.46].

К сохранившимся до сих пор у современных тюркоязычных народов, в частности, у народов, проживающих на территории Казахстана и Центральной Азии, можно отнести культ предков, поклонение аруахам (духам) святых, предков. Поклонение предкам, существующим с древних времен (со времен формирования тенгрианства), угощение всех родственников и соседей в пользу умерших предков или родственников, жертвоприношения для благосклонности «аруаков» (духов умерших людей) является одним из ярких проявлений тенгрианства. Пословица «Пока мертвые не удовлетворены, живые люди не добьются успеха» подтверждает данное явление. «Аруак» - это дух умерших людей. Слово «Аруак» имеет образные значения: силу, энергию, дыхание и множественная форма слова «дух».

Тенгрианство все еще используется в традициях и обычаях современных тюркоязычных народов. Но, как мы уже упоминали, оно сохраняется не как религия, а как традиции и обычаи. Некоторые обычаи нашли отражение в исламе, такими как ношение «тумара» (амулет, талисман), в древности каждый клан носил знак своего собственного тотема, позже этот обычай превратился в новую версию, такую как ношение коготи и зубов животных (в основном волков, тигров, львов) и когтя птиц, орлиные перья и т. д., как защиту от сглаза. Так же было популярным амулет, где были написаны айяты (фрагменты из Корана). В частности, упоминается о том, что «киргизские или казахские женщины носят треугольный амулет с фрагментами айята, написанными внутри. Они считают, что это защитит их от несчастий» [24; 55 б.].

Праздник «Наурыз», который отмечался как начало нового года, показывает, что древние тюрки прекрасно знали астрономию, астрологию и имели тесную связь с окружающей средой и природой. Очевидным и историческим фактом является то, что древние тюрки знали о лечении (медицине), прогнозировании погоды и стихийных бедствий и добились определенных успехов в сельском хозяйстве и животноводстве. Это не результат волшебства или заклинания, а свидетельство знания языка природы. Древняя вера, являющаяся фундаментом монотеистических религий, до сих пор сохранилась в обычаях и традициях современных тюркоязычных народов.

Культура древних тюрков, их мифология и религиозные верования основывались на уважении к предкам, родителям, ответственности перед окружающей средой и природой, гармонии с природой, что очень важно для образа жизни современного человека, который зачастую утрачивает либо утратил эти духовные ценности своих предков. Тенгрианство оставило большой след в истории древнетюркских народов, а также шаманизм, зороастризм, которые выступили как синтез системы убеждений и особого миропонимания, менталитета.

Некоторые ученые, исследовавшие тенгрианство, пришли к выводу, что к XII-XIII вв. это вероучение приняло формы законченной концепции с онтологией (учением о едином божестве), космологией (концепцией трех миров с возможностями взаимного общения), мифологией и демонологией (различением духов-предков от духов природы). Все ведущие ученые считают древнетюркскую веру монотеистической, в ней удивительно и органично переплетены единобожие, поклонение духам предков, пантеизм (поклонение духам Природы), магия, шаманизм и даже элементы тотемизма.

Заключение. Наряду с собственными древними верованиями, в VI-IX вв. среди тюркоязычного населения Центральной Азии получили распространение религиозные системы, созданные иными цивилизациями: буддизм, манихейство, христианство, иудаизм, последний был принят только ограниченной группой хазарской аристократии во главе с каганом. В конце IX-X вв. началась исламизация части тюркоязычного населения Средней Азии и Восточного Туркестана, но этот процесс получил развитие в более позднюю эпоху, он связан с возникновением Караханидского и Сельджукского государств.

Список использованных источников

1. Kamil Ugurlu. "Orhun anitlari". Ankara, Mayıs, 1998.- 136p.
2. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Монография. - Алматы: КазНПУ им. Абая. - Издательство «КИЕ», 2012 - 256 с.
3. там же
4. Қашқари М. Түрік сөздігі. 1-3 том. 3 том, Алматы. 1998, 504 б.
5. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа (монография). – Алматы, КазНИИКИ, 2001
6. Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию о происхождении письменности и языка малого человечества. Алматы-Рим, 1998
7. Аджи М. Полюнь половецкого поля. Москва. 1994
8. Безертинов Р. Н. Тенгрианство - религия тюрков и монголов: Научно-популярное издание. — 2-е изд., доп. — Казань: Слово, 2004. — 448 с.
9. Сарыгулов Д. «Тенгрианство и глобальные проблемы современности». Сб. докладов Первой международной научной конференции «Тенгрианство – мировоззрение алтайских народов». Кыргызстан. Бишкек, 2003
10. Никонов А.Ю. Тенгрианство. У истоков духовности человечества. Алматы, "Ценные бумаги", 2014 -88с.
11. Там же
12. см. Безертинов Р. Н. Тенгрианство - религия тюрков и монголов: Научно-популярное издание. — 2-е изд., доп. — Казань: Слово, 2004. — 448 с.
13. "Алтун Битиг". см. Никонов А.Ю. Тенгрианство. У истоков духовности человечества. Алматы, "Ценные бумаги", 2014 -88с.
14. Кодар А. Тенгрианство в свете нomaдологии Делеза – Гваттари//НИТ №4, 2009
15. Жиль Делез, Феликс Гваттари. Капитализм и шизофрения, т. 2. Тысяча плоскостей. Перевод с французского Б.Г. Нуржанова // Тамыр, 2007, №1.
16. Мамедов М.М. Символы Тенгри // Танры в тюркской религиозно-мифологической системе

17. Караманули Х., Поклонись тенгри. - Алматы: «Родной язык», 1996
18. Гумилев Л.Н., Хунны - Алматы: 1998
19. Байтенова Н.Ж., Религии в Казахстане - Алматы. Казахский университет, 2008 - 399с.
20. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.
21. там же
22. см.Мамедов М.М. Символы Тенгри // Танры в тюркской религиозно-мифологической системе
23. Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013 – 204 с.
24. Левшин А. Описание киргиз - кайсацких орды степей. - Оренбург, 1932

Göndərilib: 07.09.21 Qəbul edilib: 24.11.21

UOT 1(09)

**TASAVVUF ARAŞTIRMALARININ TÜRKİYE'DEKİ
ÖNCÜ İSMİ: SÜLEYMAN ULUDAĞ**

Prof. Dr. Salih Çift

Bursa Uludağ Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

(Türkiye)

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).122

Giriş

İslam'ı daha ziyade sûfiler aracılığıyla tanıyan, benimseyen ve onların yorum süzgecinden geçen bir anlayış üzerinden bu dini yaşayan Türklerin asırlar boyunca tasavvufî düşünceyle olan irtibatları çok güçlü olmuştur. Geçmişte İran ve Anadolu coğrafyasında Selçuklular; Anadolu, Balkanlar ve Ortadoğu'da Osmanlılar; Orta Asya'da Timurlular, Hindistan'da Bâbürlüler; Mısır'da Memlükler ve sonrasında Kavalalılar gibi hanedanlıkların egemen oldukları dönemlerde tasavvufî düşünceyi önemsemeleri ve çeşitli kaynaklarla sûfileri desteklemeleri bu durumun en belirgin göstergesi olarak kabul edilmelidir. Cumhuriyet'in ilanı sonrasında tasavvufî hayat ve tarikatlarla ilgili olarak çıkarılan kanun ve akabinde yaşananlar bir tarafa bırakılacak olursa Türkiye'de halkın tasavvufa olan ilgisinin ve teveccühünün büyük oranda devam ettiği söylenebilir. Modern dönem Türkiye'sinde popüler seviyede olduğu gibi akademik düzeyde de tasavvufun tarihsel boyutuna ve düşünce yapısına yönelik bilimsel araştırmalar giderek artan bir ivmeyle devam etmektedir. Bununla paralel olarak zaman içerisinde ilgili alanda ihtisas sahibi olan çok sayıda yetkin bilim insanı yetişmiştir. Türkiye'de, özellikle son elli yıllık zaman diliminde, tasavvuf ile ilgili çalışmalarıyla öne çıkan isim ise Süleyman Uludağ'dır.

Türkiye'de Osmanlı bakiyesi olan ilk nesil hocaların eğitiminden geçerek çeşitli yükseköğretim kurumlarında akademisyen olarak çalışan tasavvuf araştırmacıları arasında Süleyman Uludağ'ın konumu tartışılmazdır. Gerek düşünce yapısının şekillenmesi sürecinde etkili olan isimler, gerek elli yılı aşkın bir süre içerisinde ortaya koyduğu çalışmalar ve yetiştirdiği bilim adamlarıyla Uludağ Türkiye'de İslamî ilimler alanında iz bırakan sayılı âlimlerden biridir. Bu yazıda Süleyman Uludağ'ın kısa bir biyografisi verildikten sonra bilimsel çalışmaları üzerinde durulacak ve en nihayet asıl uzmanlık alanı olan tasavvufa dair görüşleri özetlenecektir.

Süleyman Uludağ'ın Kısa Biyografisi

Süleyman Uludağ 1937 yılında Amasya'nın Akyazı köyünde dünyaya geldi. Aslen Gürcü kökenli olan babasının adı Ahmet annesinin ise Emine'dir. Uludağ'ın dedesi Osmanlı-Rus savaşının ardından Batum'dan Anadolu'ya göç etmişti. İlk çocukluk dönemlerinde dinî bilgilerini evde ebeveyninden edinen Uludağ, çoğunlukla annesinin okuduğu ve kendisinin de can kulağıyla dinlediğini belirttiği *Siyer-i Nebî*, *Ahmediyye* ve *Mevlid* gibi Anadolu insanının din anlayışının şekillenmesinde etkili olan metinlerle de bu dönemde tanıştı. İlköğretim tahsilini köyünde bulunan ilkokulda tamamlayan Uludağ bu evrede bir taraftan da temel dinî bilgiler ve Kur'ân eğitimi aldı. Çeşitli nedenlerle eğitimine ara verdikten sonra nispeten ileri bir yaşta iken 1956 yılında Çorum İmam-Hatip Okulu'na kaydolmuş Uludağ okul derslerinin yanı sıra mevcut şartlarda ulaşabildiği hocalardan başta Arapça olmak üzere çeşitli takviye dersleri aldı. Süleyman Uludağ 1963 senesinde İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne kaydoldu ve 1967'de buradan mezun oldu. Uludağ bu dönemde de Enstitü dersleri hâricinde kendisini yetiştirmek amacıyla çeşitli hocalardan istifade etmeye çalıştı. 1970 yılında Ankara'da girdiği sınavı kazanarak Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'ne Tasavvuf Tarihi hocası olarak atanan Uludağ burada tasavvuf dışında çeşitli dersler de okuttu. 1975 senesinde Bursa Yüksek İslam Enstitüsü'ne tasavvuf hocası olarak tayin edildi. 1982 senesinde Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmesi sürecinde hazırlamış olduğu *İslam'da Mûsikî ve*

Semâ konulu teziyle 1983'te Doktor unvanını alan Uludağ 1987'de Doçent, 1995 yılında da Profesör oldu. Çok sayıda Master ve Doktora tezi yöneten Uludağ'ın yetiştirdiği sayısız öğrenci hâlen yurt içindeki ve yurt dışındaki çeşitli üniversitelerde akademisyen olarak görev yapmaktadır. Üç çocuğu bulunan Uludağ'ın oğlu ve bir kızı da akademik hayatın içerisinde faaliyet göstermektedirler.

Süleyman Uludağ bilimsel çalışmalarının yanı sıra muhtelif zamanlarda dünyanın farklı coğrafyalarına çeşitli seyahatler gerçekleştirmiş ve bunların bir kısmıyla alakalı gözlemlerini ve tecrübelerini içeren kitaplar neşretmiştir. Uludağ bunun dışında başta atalarının anayurdu olan Batum çevresindeki çeşitli köylerde cami, Kur'ân kursu ve yurt inşası olmak üzere muhtelif türden hayır işlerinde aktif bir şekilde görev almıştır. Yürüyüş, yüzme, trekking ve kampçılık Uludağ'ın bilimsel çalışmalar ve hayır işleri dışında zaman ayırdığı faaliyetlerden bazılarıdır.

Süleyman Uludağ'ın Eserleri

Başta tasavvuf, kelâm, fıkıh ve felsefe olmak üzere İslam düşüncesinin farklı alanlarında telif ve tercüme olmak üzere çeşitli eserler kaleme alan Süleyman Uludağ'ın çalışmalarından bazıları şunlardır:

İslam'da Mûsikî ve Semâ (İrfan Yayınevi, İstanbul 1976),

İslam Düşüncesinin Yapısı (Dergâh Yayınları, İstanbul 1979),

Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi (Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinin tercümesi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978),

Şerhu'l-'akâ'id, Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Teftâzânî'den tercüme, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980),

Hakikat Bilgisi (Hücvîrî'nin *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserinin tercümesi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982),

Mukaddime (İbn Haldûn'dan tercüme, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982-83),

Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf 'an minhâci'l-edille (İbn Rüşd'den tercüme, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985),

İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1988),

Fahrettin Râzî (Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991),

İslam'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler (Marifet Yayınları, İstanbul 1992),

İbn Arabî (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995),

Sûfî Gözüyle Kadın (İnsan Yayınları, İstanbul 1998),

İslam Siyaset İlişkileri (Dergâh Yayınları, İstanbul 1998),

Tezkiretü'l-evliyâ (Ferîdüddîn-i Attâr'dan tercüme, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2002),

Tevhidin Sırları (Muhammed İbn Münevver'den tercüme, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2004),

Mizânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-ehakk (Kâtip Çelebi'den, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008),

Tasavvuf ve Tenkit (Mavi Yayıncılık, İstanbul 2011),

İslam'da Müsamaha, Faysalü't-tefrika (Gazzâlî'den tercüme, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013),

Tasavvufun Dili (Ensar Neşriyat, İstanbul 2016).

Süleyman Uludağ'ın Düşünce Yapısının Şekillenmesinde Etkili Olan İsimler

Süleyman Uludağ'ın düşünce yapısının ve dolayısıyla muhtelif meselelere dair fikirlerinin şekillenmesi sürecinde tesiri bulunan isimleri üç gruba ayırarak incelemek mümkündür. Buna göre birinci grupta İbn Haldûn (ö. 808/1406), Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) gibi uzak geçmişte yaşayanlar yer alır. İkinci grubu teşkil edenler yakın geçmişte yaşayan Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), Babanzâde Ahmed Nâim (ö. 1934), Mehmed Âkif Ersoy (ö. 1936), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) ve İzmirli İsmail Hakkı'dır (ö. 1946). Özellikle Yüksek İslam Enstitüsü talebeliği sırasında hocalığını yapan ve kendisinin belli hususlardaki etkilerinden özel olarak bahsettiği isimler son grubu teşkil etmektedir. Yüksek İslam Enstitüsü'ndeki eğitimi evresinde ders aldığı ya da bir şekilde kendilerinden istifade etme imkânı bulduğu isimlerden sitayişle bahseden Süleyman Uludağ'ın bilhassa zikrettiği hocalarının önemli bir bölümü hem yaşadıkları dönemde tanınan hem de fikirleri ve kaleme aldıkları eserleriyle sonrasına iz bırakan şahsiyetlerdir. Mümtaz Turhan (ö. 1969), Zeki Velidi Togan (ö.

1970), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Nihad Sami Banarlı (ö. 1974), Muhammed Tâvî et-Tancî (ö. 1974), Mahir İz (ö. 1974), Hilmi Ziya Ülken (ö. 1975), Muhammed Hamidullah (ö. 2002) bunlardan bazılarıdır.

Yukarıda sözü edilenlerin tamamı hakkında burada bilgi verilmeyecektir. Bunlardan yalnızca Uludağ'ın düşünce yapısının şekillenmesi aşamasında ciddi tesiri bulunduğu tespit edilenler üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır. Bahis konusu ilim erbabı arasında İbn Haldûn ilk sırada yer almaktadır. Kendisinin “geniş tecrübelerle sahip ve bütün şer’î ilimlere vâkıf, akılcı, hür düşünceli ve içtimâiyatçı bir dâhî”; “en feci hâdiseleri, katliamları ve hunharca işlenmiş cinayetleri bile hislerine kapılmadan gayet soğukkanlı, çok rahat ve gerçekçi bir şekilde tasvir edebilen örnek bir tarihçi” şeklinde tanımladığı İbn Haldûn’u o henüz İmam-Hatip Okulu’nda öğrenciyken tanıyıp eserlerini okumuştur. Uludağ, Yüksek İslam Enstitüsü’ndeki eğitimi sırasında hocası olan ve kendisinden sitayişle bahsettiği, daha ziyade ilmi neşirleriyle tanınan ünlü Faslı âlim Muhammed Tâvî et-Tancî gibi bir İbn Haldûn uzmanıyla karşılaşmasının bu büyük mütefekkiye olan ilgisinin daha da artmasına vesile olduğunu belirtmektedir.

Şu halde, Süleyman Uludağ’ın, en azından belli bir dönemdeki düşünce yapısının ana hatlarını tespit etmenin en kestirme yolu onun İbn Haldûn’un çeşitli meselelere dair görüşlerini değerlendirirken ortaya koyduğu yorumlara vâkıf olmaktan geçmektedir. Kendisi İslamî ilimlerin doğuşunu, gelişmesini ve o günkü durumunu bir sosyolog gözüyle âlimâne bir şekilde inceleyen İbn Haldûn’un ilgili konulardaki fikirlerinin son derece önemli olduğunu düşünür. Zira ona göre, taklitçiliğin ve nakilciliğin ulemânın iliklerine kadar işlediği asırlarda yaşamış olan bir fıkıhçının veya bir kelâmcının fıkıh ve kelâm sahasında yazdıkları ciltler dolusu kitaplardansa İbn Haldûn’un aynı konularda kaleme aldığı mahdut yazılar çok daha faydalıdır. Çünkü İbn Haldûn bahis konusu meseleleri izah ederken tenkitçi bir tavır takınmış, İslamî ilimlerin tarihsel süreç içerisindeki seyrini göstermiş, yeni ve faydalı tespitler yapmıştır.

İbn Haldûn’un özellikle kelâmcılara karşı tavır alırken benimsediği yaklaşımın önemli olduğunu düşünen Uludağ söz konusu disiplinin bir ilke olarak benimsediği “akılla nakil tearuz ettikte akıl evvel nakil onunla müevvel” şeklindeki anlayışa karşı çıkmasını takdirle karşılar. O, İbn Haldûn’un burada selef yolunu benimseyerek isabet ettiğini düşünür. Süleyman Uludağ, İbn Haldûn’un bu doğrultudaki fikirleriyle din ile akıl ve aklın ürünü olan ilimleri saha ve sınır itibarıyla yekdiğerinden ayırdığını, her ikisine de kendi tabii hudutları ve sahaları dâhilinde tam istiklal verdiğini, dini akla, akıl ilme boğdurmadığını, akla da dine de geniş bir hürriyet tanıdığını, bu suretle hem düşünceli ve ilmi hem de dini ve inancı serbestiyete kavuşturduğunu savunur.

İbn Haldûn’un Türk düşüncesi üzerindeki tesiriyle ilgili olarak dile getirilen görüşlerin abartılı olduğunu savunan Uludağ, Osmanlı ulemâsının özellikle *Mukaddime*’den yararlanmaları yanında eseri Osmanlı Türkçesine tercüme etmiş olmalarının bu büyük mütefekkiyi layıkıyla anlamış oldukları anlamına gelmediğini iddia eder. Zira onun kanaatine göre, Osmanlılar’daki ilmi ve fikrî hayat *Mukaddime*’deki fikirlerin mahiyetini lâıyık veçhiyle anlayabilecek, ehemmiyetini takdir edebilecek bir seviyede değildi. Dolayısıyla İbn Haldûn Türk ilim âlemi tarafından geniş ölçüde yeniden ama çok geç keşfedilmiş bir İslam mütefekkidir.

Diğer taraftan Uludağ, lâik bir devlet düzenine, millî bir anlayışa, Batı medeniyetine ve hilafetin ilgasına taraftar olanların İslam dünyasında en çok İbn Haldûn’a dayandıklarını, Cemâleddîn Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Musa Cârullah Bigi (ö. 1949) gibi ıslahatçılarla yenilik taraftarlarının İbn Haldûn’dan istifade etmeye çalıştıklarını, buna karşın muhafazakâr ve statik bir siyaset takip eden II. Abdülhamid’in ıslahatçı düşünce ve faaliyetlere kaynaklık etme durumunda bulunan *Mukaddime*’yi yasak kitaplar arasına aldığını belirterek İbn Haldûn’un Osmanlı’nın son döneminde bile hak ettiği değeri göremediğini öne sürer.

Genel olarak İbn Haldûn’un şahsına, bilgi birikimine ve yöntemine hayranlık besleyen Uludağ bu durumun meseleleri özgürce idrak edip bunlara dair kendine özgü görüşler üretmesini engellemesine izin vermez. Böyle olduğu için de gerekli gördüğü durumlarda İbn Haldûn’un zayıf taraflarına işaret etme ve belli hususlarda kendisini eleştirme hususunda tereddüt göstermez. Uludağ

bunu yaparken de olabildiğince insaflı bir hareket tarzını benimser. Bu doğrultuda o, öncelikle İbn Haldûn'un bilgi sahasının her insan gibi sınırlı olduğunu ifade ederek okuyucuyu daha sonra işaret edeceği hususları doğru bir şekilde anlayabilmesi için hazırlar ve özellikle ansiklopedik malumat gerektiren konularda eksik ve sınırlı olmamanın imkân dâhilinde bulunmadığını belirtir. O İbn Haldûn'un, hakkında daha çok bilgi sahibi olduğu dinî ve lisanî ilimlerin doğuşunu ilerleyişini ve gerileyip yıkılışını genişçe anlattığı halde aklî ve felsefî ilimler hakkında aynı şeyi yapamadığını, bu konularda çoğunlukla nakilci olmaktan öteye gidemediğini söyler. Ayrıca İbn Haldûn ilimleri ve tarihlerini anlatırken müspet ve tarafsız bir tutum takınmayıp kendine özgü kanaat ve fikirlere sahip olan bir âlim sıfatıyla bazı ilimleri, kanaatleri, fikirleri ve mezhepleri yüceltirken diğerlerini horlayıp saçma bulmuştur. Şer'î ve dinî ilimler noktasındaki eksikliğin farkına varan İbn Haldûn bu hususlarda kendisini geliştirmeye çalışıp ilgili meseleleri sonradan eserine dâhil etmekle birlikte bunda başarılı olamamıştır. Dahası Uludağ, "eğer İbn Haldûn tasavvuf, kelâm, fıkıh ve tefsir gibi ilimleri de bedâvet ve hadâret esasına göre değerlendirseydi İslam'ın aslındaki sadeliği, saflığı ve doğruluğu daha iyi ortaya koyabilirdi" demek suretiyle onun kendisine göre eksik kaldığı bir başka hususa dikkate çeker.

Uludağ'ın İbn Haldûn'u ciddi şekilde eleştiriye tabi tuttuğu bir başka mesele Sadüddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ile alakalıdır. Uludağ'a göre İbn Haldûn'un Teftâzânî'yi takdir edip adeta ona hayran kalması Teftâzânî'nin aklî ilimlerde gerçekten ileri bir seviyede olduğuna değil kendisinin bu sahada fazlaca tetkikin bulunmadığına delalet etmektedir. Uludağ, İbn Haldûn'un, Teftâzânî'nin eserlerine vâkıf olduğunu söylediğini fakat bunun ilgili eserlerin fikrî ve edebî değerlerine göre değil, yaygınlaşmış şöhretine uygun mütalaalar olduğunu; hüküm verirken eserlerin gerçek değerinden ziyade bunların cemiyette gördükleri ilgiyi dikkate aldığını bu durumun da kendisini yanılttığını düşünür.

Tasavvufî meselelere bakışı itibarıyla genelde İbn Haldûn'a yakın bir yaklaşıma sahip olsa da, Süleyman Uludağ bu kapsamdaki çeşitli meseleler bağlamında kendisinin yaptığı izahlara ve getirdiği yorumlara katılmadığını, söz konusu hususlarda yanıldığını söylemekten kaçınmaz. Örneğin bu kapsamda değerlendirilebilecek olanlardan birinde şöyle der: "İbn Arabî ve onu takip edenlere yaptığı ağır hücumları haklı bulmuyor, sadece değerli tenkitler olarak görüyoruz."

Dinî ilimler yanında başta tıp olmak üzere özel uzmanlık gerektiren alanlarda kendini yetiştirerek çeşitli eserler kaleme almış olan Taşköprizâde Ahmed Efendi, Süleyman Uludağ nezdinde ehemmiyet arz eden bir başka âlimdir. Uludağ'a göre o Osmanlı ulemâsının en gerçekçi ve en basiretli birkaç âliminden biridir. Taşköprizâde'nin çalışmalarının muhtevası felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştiren eklektik âlim tipini temsil ettiğine işaret eder ki bu disiplinler Uludağ'ın esas ilgi alanını oluşturması açısından dikkate değerdir. Ayrıca "münevver, şuurlu ve bilgili" şeklinde nitelediği Taşköprizâde'nin, başkalarının dinin taşıyıcı, tebdili ve tahrifi olarak görüp reddettikleri hususlardan olan "hallerin, yılların ve ayların değişmesiyle dinî hükümlerin değişebileceğini" söylemiş olmasını Uludağ bilhassa önemser. Bununla birlikte tıpkı İbn Haldûn'a yönelik tavrında olduğu gibi Uludağ gerekli gördüğü yerlerde Taşköprizâde'yi eleştirme hususunda tereddüt göstermez.

Uludağ'ın düşünce dünyasının şekillenmesinde tesiri olan diğer bir isim Kâtip Çelebi'dir. Taassubun çeşitli dinî gruplar arasında ileri düzeyde çatışmaların yaşanmasına sebep olduğu bir dönemde yaşayan Kâtip Çelebi dinî fanatizmin her türüne karşı çıkarak buna karşı mücadelesini şeriata ve akla dayanarak gerçekleştirmiştir. Süleyman Uludağ'ın "hür düşünceli, serbest fikirli, akla önem ve ilme değer veren, dinine bağlı, ibadet hayatı düzenli fakat bağınazlığa ve taklitçiliğe şiddetle karşı olan bir âlimdir. Daima şariat ile hikmet, akıl ile nakil, din ile felsefe arasında uyum görmüştü" şeklinde tasvir ettiği Kâtip Çelebi'nin bu özellikleri Uludağ'ın ona yönelik hayranlığının temel sebepleri olarak gösterilebilir. Uludağ bu denli önem atfettiği Kâtip Çelebi'nin yaşadığı dönemde medrese mensuplarınca değerinin anlaşılamadığını ve "ketebeden (kâtiplerden) biri" diye kendisini küçük gördüklerini belirtir. Oysa Kâtip Çelebi medresede tahsil görmemekle birlikte bu kurumlarda

okutulan ilimleri tamamen öğrenmiş olması dinî düşüncəyi çok iyi bir şekilde dəyərləndirəbilmesine imkân tanımıştır. Bu doğrultuda Uludağ şöyle der:

“Çünkü bir düşünce sistemini, o düşüncenin içinde kalıp ayrıntılarda boğulduktan sonra dəyərləndirmək yerinə, dışında kalıp bilərəkdən dəyərləndirmək çox daha sağlam və isabetlidir. Birçok ilim dalında uzman olup eserlər yazan Kâtip Çelebi'nin dinî düşünce hakkındaki təspitlərinin dəyəri buradan gəlir.”

Uludağ'ın Kâtip Çelebi'nin ilmî yaklaşımı noktasında önəm atfettiği bir digər husus ele aldığı məsələlərin təfərruatıyla uğraşmadan gənc, kapsamlı və sürəkli olan əsasları araşdırmaya çalışıb görüşlərini bunlara dayandırmaya yönəlmiş olmasıdır. Zira Uludağ'a görə “ilimde təməl hərəkət nöqtəsi daima gənc əsas və quralların araşdırılıp gözetilməsi olmalıdır.” İlimdə otoritə qəbul etməyən Kâtip Çelebi sürəkli olaraq eleştirel bir yöntem gəliştirmənin peşindədir. Bu səbəplə Uludağ'ın ifadəsiylə “eski câhillerin âlimlərə qarşı duyduğu hayranlıq onda yoxtur.”

Süleyman Uludağ'ın kendisindən sitayişlə bəhsettigi isimlər arasında İzmirli İsmail Hakkı da mevcuttur. Uludağ kendisine çox şey borçlu olduğunu ifadə etdiyi İzmirli'nin özellikle metodolojisindən, məsələlərə baxış tarzından, İslam kültürünü və ilimlərini dəyərləndirmə şəkildən çox istifadə etdiyiini bəliirtməkdədir.

Uludağ Osmanlılar döneminde yaşamış olan âlimlər arasında kendisinin örnek aldığıni və başkalarına təvsiyə etdiyiini bəliirttiği sınırlı sayıdaki isim arasında Dâvûd-ı Kayserî de yer alır. Fıkıh və hadis gəbi təməl dinî ilimleri təhsildən sonra daha ziyadə təsavvuf, kəlam və fəlsəfə alanlarındakı dirayətiylə təmayüz etdiyi bilinen və zâhirî ilimlərlə təsavvufu kendində birləştirdiği qəbul edilən Dâvûd-ı Kayserî'nin bu kuşatıcı özelliği Uludağ'ı cəzbətmış olmalıdır. Zira kendisinin önəm verdiği və dəğər atfettiği digər isimlərdə də bu durum gəyet bəliirgindir.

Mehmed Âkif Ersoy ismiylə hənüz ilkökuldəyken qarşılaşan, İmam-Hatip Okulu öğrenciliği sırasında *Safahât*'ı okuyup bu eserdə adətə kendini bulduğunu söyleyən Uludağ yuxseköğrenimi döneminde hocası olan və Âkif'in yakınında bulunan Mahir İz vasitəsilə onu daha da yakından tanıyıp muhabbetinin arttığını bəliirtir. O, söz konusu dönemde Âkif'in gərəkdən İslam'la ilgili dəyərləndirmələrini gərəkdən gəncdə İslam âlemi, özəldə Osmanlı toplumu ilə ilgili təspit və tənkitlərini çox bəğəndiğini; İslam ilə ilgili anlatımını, dəyərləndirmələrini, yorumlarını və Müslüman toplumlar hakkındakı təsvirlerini son dərəcə doğru və bəşarılı bulduğunu ifadə edər. Uludağ, zaman içərisində başta Sultan II. Abdülhamid'le əlakalı tutumu olmaq üzərə bəzi konularda kendisini eleştirməklə bərabər aradan yarım əsır gəçməsinə rağmen hâlâ Âkif hakkındakı kənaatini muhafəzə etdiyiini söyleməkdədir.

Süleyman Uludağ'ın doğrudan isimlərini zikrətmək surətiylə birçok bəkimdən kendilərini örnek aldığıni ifadə etdiyi və bu duruma dair yukarıda çeşitli ayrıntıların aktarıldığı şəhsyyətlərin pek çox ortaq özelliği mevcuttur. Bu kapsamda bəhis konusu zəvâtın təsavvuf bağlamında bənimsədikləri yaklaşım tarzı da büyük oranda bənzeşməkdədir. Dətailardakı fərqlilikləri bir tarafa, dinî hayatın bir rəalitesi olaraq görüp, aşırı diyə nitələndirdiklərini dışarıda tutaraq, mutedil çizgide gəlişən təsavvufu önəmsemək və istifadə edilməsi gərəkdən bir olgu olaraq qəbul etmək söz konusu isimlərin hənəm təmamının üzərində uzlaştıkları əna hususudur. Bir bütün olaraq dəğərլəndirildiyində Uludağ'ın da bu minval üzərə hərəkət etdiyii sayılənbilir.

Süleyman Uludağ'ın Tasavvufa Dair Görüşleri

İslamî disiplinlər içərisində düşünce üretmə yetkinlikləriylə öne çıkan təsavvuf, kəlam və fəlsəfə alanlarına özel bir ilgisi olan Süleyman Uludağ'ın çalışmaları daha ziyadə bu sahələrdə yoğunlaşmışdır. Doğrudan fıkıh ilmini ilgiləndirən yayınları bulunmaqda birləktə o “bənim fıkıh bilgim bəna yetecek kadar veyahut da âyet və hadisləri təm olaraq anlamamı təmin edəcək kadardır, yoksa mütehasşs bir kişinin fıkıhçılığı kadar değildir” demək surətiylə kendisini bir fıkıh âlimi olaraq dəğərլəndirməz. Bununla birləktə Uludağ'ın ilgili alandakı yayınlarında sərğilediği performans yukarıda yer verilən cümlesinin, əsil uzmanlıq alanı olan təsavvufda fazlasıyla önəmsənən “tevazu”nun onun şəhsinə özgü bir yansıması olduğu sayılənməlidir.

Süleyman Uludağ akademik kimliği itibarıyla daha ziyade tasavvuf sahasındaki çalışmalarıyla tanındığı gibi bu kapsamdaki üretimi de diğerlerinden daha fazladır. Kendisi akademik bir disiplin olarak tasavvufu seçmesine gerekçe olarak bu alanın fikir ve irfân, edebiyat ve sanat açısından taşıdığı öneme işaret eder. Ayrıca tasavvufun kelâm kadar kendisini tatmin eden felsefî ve teorik bir yönünün mevcudiyeti de bir başka sebep olarak öne çıkar. Bunlara ilaveten Uludağ etki alanı geniş olan tasavvufun bu yönüyle özellikle incelenmesi lazım geldiğini düşünür. Bu alanı tercih edişinin meselenin pratik boyutuyla, yani amelî ve fiilî yönüyle bir ilgisi yoktur. Bir başka ifadeyle o yalnızca işin teorik kısmıyla ilgilenmekte olup tasavvufî uygulamalara hayatında yer vermemektedir. Bununla birlikte Uludağ böylesi bir hayatın yaşanmasına karşı olmadığını da açıkça ifade etmektedir.

Uludağ'ın tanımı itibarıyla tasavvuf "İslam'daki manevî hayatın ve ahlakî değerlerin ismidir." Onun nazarında tasavvuf, manevî bir hayat olarak, bir gönül hayatı olarak Allah ile kulu arasındaki rahat bir ilişki şeklini ifade eder. Bir başka deyişle insanın içini Allah'a bütün samimiyetiyle, iyisiyle, kötüsüyle açabileceği, her şeyi dile getirebileceği bir imkân alanıdır tasavvuf. Dolayısıyla tasavvuf, sosyal boyutu da mevcut olmakla birlikte esasen nesnel değil öznel; şahsa özeldir, bireyseldir. Şayet tasavvuf nesnel ve sosyal bir olguya dönüştürülmeye çalışılırsa ruhundan çok şey kaybedecektir. Uludağ'a göre şehir hayatının şartlarına uygun olması nedeniyle şehirli insana hitap etmesi ve dolayısıyla bu kültüre sahip olmayanların ilgisini çekmemesi ise tasavvufun bir başka hususiyetidir.

Süleyman Uludağ'ın tasavvufa yaklaşımı noktasında benimsediği yöntem büyük oranda İbn Haldûn'dan mülhemdir. Bu itibarla, Uludağ'ın beyanına göre, İbn Haldûn tasavvufa dışarıdan bakmış, fakat bu sistemi incelerken ona iyice yaklaşmış, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) farklı olarak peşin ve hissî hükümlerden kendisini koruyabilmiş, tasavvufu olduğu gibi görmeye çalışmış, gördüğü gibi de tasvir etmiştir. Uludağ, hayranı olduğu İbn Haldûn'un tasavvuf hakkındaki görüşlerini tahlil edip bir sonuca bağlamaya çalışırken esasen onun bu olgu karşısında zaman içerisinde farklılaşan bir tavra sahip olduğunu belirtir ve şöyle der:

"İbn Haldûn'un kaleminin ürünü olduğunda hiç şüphe bulunmayan *Şifâ'u's-sâ'il*'de köklü ama makul ve mantıklı bir tasavvuf aleyhtarlığı, *Mukaddime*'de ise ona nazaran daha gerçekçi ama mutedil ve ölçülü bir tasavvuf aleyhtarlığı vardır."

Aslında aynı durumun Süleyman Uludağ'ın tasavvufa yaklaşımı için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o erken dönem çalışmalarından biri olan *Şifâ'u's-sâ'il* tercümesinde ve daha sonra neşrettiği *Mukaddime*'de genel olarak tasavvufa hayli ağır ifadelerle adeta meydan okurcasına yüklenmekte ve eleştirilerini dile getirmektedir. Bu kapsamda İbn Haldûn'un sistemini ve kavramlarını kullanmak suretiyle henüz doğuş döneminde ve hemen sonrasında tasavvufta dış tesirlerin kendisini hissettirdiğini söyleyerek eleştirilerine başlayan Uludağ sözlerine şöyle devam etmektedir:

"İlk zamanlarda yabancı kaynaklardan önceleri sızarak, sonraları akarak gelen tasavvuf cereyanı başlangıçta seri ve kesin bir biçimde reddedilmişti. Ama her sahada hadarîlik bedevîliğe hâkim olurken bu sahada durumun başka türlü olması esasen içtimaî açıdan mümkün değildi. (...) İşte bunun sonucu olarak sade ve tabii his ve heyecanlardan ibaret olan hakiki İslam sırrılığı tesirini yitirerek yerini muğlak ve sun'î inanış, düşünüş ve görüşlerden ibaret olan soysuzlaşmış, yozlaşmış ve bozulmuş bir dindarlığa bırakmıştır."

Bu kanaatlerini dile getirdiği eserle hemen hemen aynı dönemlerde kaleme aldığı bir başka metinde o buradaki görüşüyle bütünüyle çelişen bir yoruma imza atar. Buna göre herhangi bir dış tesir altında kalmadan bir felsefe meydana getirmek için tasavvuftan daha müsait bir zemin yoktur. Zira amel sahibi ve ahlâk esaslarına göre hareket eden sûfî öncelikle ibadet ve taatle meşgul olur, sonra yaptıkları üzerinde düşünür, bunları değerlendirir, daha doğru bir hareket tarzını araştırır ve bu çeşit manevî tecrübe neticesinde kendisinde birtakım bilgiler (mârifet) oluşur. Bu bir tür fiil ve eylemin felsefesidir ki bunun haricî tesirlerle hiçbir ilgisi yoktur. Uludağ'ın nazarında tasavvufun doğuş döneminde İslam dindarlığının esasını teşkil eden amel ve ahlâk ikinci plana itilerek mârifet ve hakikat denilen bilgi konusu birinci derecede önem kazanmıştır. Ona göre bu durum bozulmadan

başka bir şey değildir. Bilhassa tarikatların ortaya çıkıp tekkelerin yayılmasıyla birlikte bozulmanın çapı daha da genişlemiştir. Bu kapsamda Kâtip Çelebi'den yaptığı bir alıntıya istinaden Uludağ tarikatların ve tekke hayatının manevî ve amelî hayatı öldürdüğünü söylemektedir. Asıl büyük sıkıntı ise kendisinin “hulûlcü ve ittihadçı” olarak nitelendirdiği ve “panteist” olarak tanımladığı “vahdet-i vücûdcu” ve “vahdet-i mutlakacı” tasavvuf anlayışlarının zuhur etmesiyle gerçekleşmiştir. Zira bu dönemdeki tasavvufun İslam ile ilgisi yalnızca şekilde ve satıhta kalmıştır.

Tasavvuf tarihinde ilk tarikatların teşekkül etmeye başlamalarının hemen akabinde sistematize edilerek tasavvuf muhitlerinde hızla kabul gören vahdet-i vücûd fikri ve dolayısıyla Muhyiddîn İbnü'l-Arabî hakkında Süleyman Uludağ'ın zaman içerisinde değişime uğrayan kanaatleri söz konusudur. Onun nazarında vahdet-i vücûd meselesi çok münakaşalı bir bahistir ve bu hususta doğru bir kanaate varmak oldukça zordur. Her ne kadar bu düşünceyi benimseyenler vahdet-i vücûdun sonradan ve dışarıdan ithal edilen bir fikir olmadığını beyan sadedinde tasavvufun doğuşundan itibaren sûfilerde mevcut olduğunu söyleyip buna delil olarak da sıklıkla Bâyezîd-i Bistâmî'ye (ö. 234/848 ?) ait çeşitli sözlerle işaret ediyor olsalar da Uludağ bunun doğru olmadığı görüşünü savunur. Böyle olmakla birlikte vahdet-i vücûdun doğuşu sırasında az, gelişmesi sırasında daha fazla yabancı telakkilere ait tesirlerin varlığı kabul edilmelidir. Bununla birlikte Uludağ vahdet-i vücûd düşüncesinin tasavvuf muhiti içinde, daha ziyade dâhilî fikrî ve dinî âmillerin tesiri ile mutasavvıfların orijinal düşüncelerinin bir mahsulü olarak zuhur ettiğine kani olmakta bir beis görmemektedir. Yine de o vahdet-i vücûd düşüncesinin özellikle gelişmesi sırasında zaman zaman istikamet değiştirdiğini ve İslamiyet'le uyuşmayan hedeflere doğru yöneldiğini söyleme ihtiyacı hissetmektedir.

Yukarıda alıntılanan pasajda da görüldüğü üzere bir dönem vahdet-i vücûd anlayışına pek sıcak bakmayan Uludağ nispeten yakın bir zamanda kaleme aldığı Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile ilgili bir eserinde olabildiğince ılımlı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî'yi anlamanın en emin yolu onu tasavvuf tarihinin bir halkası olarak görüp bu hareket içinde değerlendirmek ve kendi sistemi içinde yorumlamaktır. Eğer tasavvufa kökten karşı çıkılacak olursa İbnü'l-Arabî hakkındaki tenkitler ancak o zaman haklılık kazanır. Tasavvufu kabul edenlerin onu tenkit etmeleri mümkün olsa bile tümünden reddetmeleri ve tamamıyla İslam dışı kaynaklara bağlamaları mümkün değildir. Nitekim ona göre, İbnü'l-Arabî'nin sistemini hatalı bulan İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) dahi kendisinin evliyadan olduğunu kabul etmek mecburiyetinde hissetmiştir. Uludağ, etrafında zaman zaman sûfilerle muhalifleri arasında hararetli tartışmaların cereyan ettiği “şeyh-i ekber” ifadesini -ihtiyat kaydıyla da olsa- kendine özgü bir tarzda savunur:

“Allah katında sahabeden sonra en büyük velinin kim olduğunu Allah'tan başkası bilmez. Fakat zengin ve bol sezgilere, özgün düşüncelere ve güçlü imgelere en çok İbn Arabî'nin sahip olması itibarıyla onu sırf bu yönden Şeyh-i Ekber addetmek hatalı sayılmaz.”

Bu yeni yaklaşımına uygun şekilde vahdet-i vücûdu tasavvufî bir görüş olarak değerlendiren Uludağ felsefî açıdan ele alındığı taktirde buna “felsefî teori” demenin mümkün olduğunu belirtir. O, monist bir nitelik arz eden vahdet-i vücûdun çeşitli dinî ya da felsefî gelenekler dâhilinde orta çıkan muhtelif monist telakkilerle karşılaştırıldığında özü itibarıyla panteizme yakın olduğu görüşündedir. Zira pek çok bilgin, düşünür ve araştırmacı vahdet-i vücûdu panteizm terimi ile karşılamışlardır. Bununla birlikte ona göre vahdet-i vücûdun esas itibarıyla panteizm olması onun sair panteist teorilerin aynısı olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Uludağ, Philon, Plotinos ve Spinoza'nın kendilerine has bir panteist felsefelerinin var olduğunu ve bunlardan her birinin diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan hususiyetlerinin bulunduğu dikkate alınması halinde İbnü'l-Arabî'nin panteizminin de çok farklı bir kültür ortamında üretilmiş özgün bir görüş olduğunun anlaşılacağını ileri sürer. Konuyu bir başka düzleme taşıyan Uludağ aslında “her teizmin panteizm şeklinde yorumlanabileceğini, bu bağlamda görüşlerin mevcut olduğunu ifadeyle şayet bu yaklaşım doğruysa İbnü'l-Arabî'nin panteizmini de İslamî teizmin iyi kavranmış bir şekli olduğunun söylenebileceğini” savunur.

Netice itibariyle o vahdet-i vücûdu doğru ya da yanlış saymanın ölçüsünün pratik sonuçlar ve fiilî tezahürler olması gerektiğini söyler. Bu itibarla vahdet-i vücûd ve ilgili meseleler ile karşılaşanlar bu kapsamda dile getirilen hususların literal anlamlarına takılıp sahiplerini itham etmeye kalkışmamalı, söz konusu beyanların olumlu sonuçlarına bakıp susmayı tercih etmelidirler. Uludağ açısından meselenin felsefî ve aklî planda tartışılması ayrı bir konudur. Buradan hareketle o zaman içerisinde İbnü'l-Arabî'nin takipçisi olduklarını iddia eden belli kimselerin ya da farklı grupların ibadetler noktasında gevşeklik göstermeleri ya da ibâhîliğe varan fikirler üretmiş olmaları gerçeğinin unutulmaması gerektiğini söyler. Dolayısıyla ona göre çeşitli gerekçelerle İbnü'l-Arabî'yi eleştirenlerin câhil olduklarını söylemek mümkün olmamakla birlikte yeteri kadar esnek ve hoşgörülü olmadıkları da muhakkaktır.

Süleyman Uludağ'ın süreç içerisinde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd ile alakalı kanaatlerindeki değişikliğe benzer bir farklılaşma tasavvufun geneliyle alakalı görüşlerinde de takip edilebilmektedir. Nitekim yukarıda zikredilen eserlerde ağır ifadelerle tasavvuf eleştirisini dile getirirken hemen hemen aynı dönemlerde kaleme aldığı bir başka eserinde tam aksi istikamette beyanlara yer vermiştir. Burada o “tasavvufta tam bir ifade serbestisi, fikir ve hisleri rahatça beyan etme hürriyeti vardır” demektedir, selefi ve kelâmî yaklaşımı ise bu noktadan hareketle tenkit etmektedir. Ona göre Selefiye ve kelâm adeta insanî düşünce ve duygulara ambargo koymuş, fikir ve hisleri ifade etmeyi kısıtlayan, bazı hallerde yasaklayan kaideler getirmiş, söylenen sözleri sıkı bir kontrole ve sansüre tabi tutmuştur. Bütün bu engelleri cesaretle aşma başarısı ise tasavvufa aittir. Uludağ açısından bu cesaretin meyveleri bilhassa edebiyat alanında devşirilmiş, bu sayede zengin bir külliyat ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan tasavvuf, suları çoğaldığında mecrasına sığmayan ve yatağından taşarak, içinden geçtiği ovaları kuşatan bir nehre benzer. Bu nevi taşkınlıkların bazı geçici mahzurları yanında, araziye verimli kılma gibi kalıcı faydaları da vardır.

Bu doğrultudaki yaklaşımını sonraki çalışmalarında da sürdüren Uludağ önceki görüşlerinde belli oranda değişikliğe gitmeye devam eder. Bu itibarla o daha önce “aklı (...) nasların hizmetine sokmuş, tasavvufun peşine takmış ve bu suretle de tabiatla ve maddî sahada gerçekçi ve doğru neticelere varmasının yollarını tıkamıştır” şeklinde tenkit ettiği Gazzâlî ve diğer bazı mühim sûfilerin akıl anlayışları hakkında bilgi verirken onların övdükleri akıl ile yerdikleri akıl arasında fark bulunduğunu, bunların aklın farklı şekilleri, tavırları ve kullanım tarzlarıyla alakalı olduğunu söylemek suretiyle yeni kanaatini ortaya koyar. Akıl mevzusu ile bağlantılı olarak o özgür düşünme ve düşünüleni rahatça ifade etme bakımından tasavvuf alanının diğer İslamî ilimlerden daha geniş bir imkâna sahip bulunduğunu öne sürer. Zira tasavvuf içine kapalı bir sistem olmayıp dışa açıktır ve sürekli açılım halindedir. Bu özelliği onu canlı ve hareketli kılarken mütemadiyen yenilenmesini de sağlamaktadır. Böyle olduğu içindir ki tasavvuf içi boş kalıplardan, kuru kurallardan, sabit düşüncelerden ve özü olmayan birtakım davranış biçimlerinden oluşan cansız, hareketsiz ve anlamsız bir akım değildir.

Son dönemlerde kaleme aldığı çeşitli metinlerde ve kendisiyle gerçekleştirilen birtakım röportajlarda da Uludağ tasavvufa yönelik eski kanaatlerinden uzaklaşan daha mutedil bir yaklaşım sergilemeye devam eder. Bu çerçevede, İslam toplumunda fikrî ve ilmî hayatın gerilediği son dönemlerde tasavvuf cereyanının yaygınlaşmasının ve seviyesi düşen bu cereyanın bir sürü hurafenin kaynağı haline gelmiş olmasının bir gerçek olduğunu ikrar etmekle beraber bu durumun geri kalmışlığın sebebi olmaktan çok sonucu olduğunu söyler. Ona göre sûfi olmayan ulemânın bu sonucun meydana gelmesindeki sorumlulukları mutasavvıflardan daha az değildir. Bu yaklaşımını daha da ileri götüren Uludağ tasavvufun tarihin her döneminde etkili ve faydalı olduğunu belirterek genel anlamda mistisizmin, İslam söz konusu olduğunda ise tasavvufun bulunmadığı bir cemiyetin varlığını düşünemediğini ifade eder. Zira fedrî planda herhangi bir kimse tasavvufa ihtiyaç duymayabilir ama toplumun belli bir kesimi buna mutlaka ihtiyaç duyar.

“Tercih ettiğim yol şudur: Tasavvuf dinî bir gerçektir, İslamî bir gerçektir, tarihî ve sosyal bir gerçektir ve araştırmaya değer bir gerçektir. (...) Burada önemli olan şudur: Tasavvuf aleyhinde şartlanmamış olmak. Eğer tasavvuf aleyhinde şartlanmamışsanız yani kelâm adına, hadis adına,

modernizm adına, çağdaşlık adına tasavvufun zararlı olduğunu söylemiyorsanız, tasavvuf düşmanlığı yapmıyorsanız, objektif bir şekilde bunları inceliyorsanız topluma, dine faydalı bir iş yapılmış olur.”

Süleyman Uludağ’ın tasavvufa yönelik olarak müspet yönde farklılaşan yaklaşımının yanında birtakım çekincelerinin halen varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o özellikle tasavvufu bir hayat tarzı olarak benimseyip gereklerini yerine getirenlerle ilgili olarak çeşitli uyarılarda bulunur. Ona göre kişinin kendisini tasavvufi anlayışlardan herhangi birine bütünüyle kaptırması tehlikelidir. Zira kayıtsız şartsız tasavvufa ya da tasavvufun bir koluna, mesela vahdet-i vücûd anlayışına, vahdet-i şuhûd, melâmet, Kalenderilik gibi akımların yaklaşımlarına kişinin kendisini kaptırması veya bir tarikata, bütün hakikati onun şümulünde görerek bağlanması, bunun dışında kalan ilimleri tasavvuf adına hafife alması tehlikeli bir duruma işaret etmektedir.

Bu şekilde hareket edilmeden, zahîrî ahkâmın dikkate alınma zorunluluğu da göz önünde bulundurularak esnek bir tasavvuf anlayışının benimsenmesi Uludağ’a göre birçok açıdan faydalı olacaktır. Öyle ki bu durum Müslümanlar arasındaki ilişkileri yumuşatacağı gibi mezhep kavgalarını ve doktriner farklılıklardan kaynaklanan sıkıntıları da bertaraf edecektir. Dahası tasavvufun kendine özgü bu yönü gayri Müslimlerle iyi ilişkiler kurulmasına da imkân tanıyacaktır. Bu doğrultudaki yaklaşımını daha da ileri bir boyuta taşıyan Uludağ tasavvufun uzunca bir zamandan beri gerileme ve hatta çökme halini yaşamakta olan dinî ilimlerin ihyâsı noktasında kendisinden istifade edilebilecek hayli işlevsel bir vasıta durumunda bulunduğunu ileri sürer:

“En iyisi Muhammed İkbâl’den yola çıkarak, onun anladığı manada bir tasavvuf olursa, bütün öbür ilimlere bir hayatiyet bahşedebilir diye düşünüyorum, onlara bir dinamizm verebilir. Onları harekete geçirebilmesi için de Gazzâlî gibi olması lazım sûfilerin. (...) yani birçok ilimden haberdar olmalılar.”

Süleyman Uludağ’ın bu kapsamdaki değerlendirmelerinin bir yönüyle, takip ettiği ana çizgi itibarıyla birçok açıdan benzerlik arz ettiği bazı modernistlerin ilgili hususlara dair teklifleriyle benzeştiğini söylemek mümkündür. Nitekim tıpkı kendisinin adını zikrettiği İkbâl’in de içinde yer aldığı ve genel olarak tasavvufa muhalif tavırlarıyla tanınan modernist düşüncenin önde gelen temsilcilerinden bazıları için, özellikle vahdet-i vücûd fikrinin, sıkıntı yaşadıkları belli konuları çözüme kavuşturma noktasında sığınacak bir liman vazifesi gördüğü bilinmektedir. Bu doğrultuda örneğin ünlü Tatar mütefekkir Musâ Cârullah Bigi (ö. 1949) diğer bazı tasavvuf büyüklerinin ve onların kaleme aldıkları eserler yanında Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’sini çok yararlı bulur ve yeni fikirlere uyum sağlama noktasında ilhamını bunlardan aldığını söyler. Bu grup dâhilinde değerlendirilen isimlerden biri olan Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) ise Libya’nın çöl bölgesi Fizan’daki sürgün hayatı sırasında kendisini vahdet-i vücûd fikrine bağlı bir sûfi haline getiren bir dönüşüm tecrübesi yaşamıştır. Kendisi bütünüyle materyalizmi ve ateizmi reddetmeye tahsis ettiği *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?* isimli kitabında felsefî muhakemeleri ile tasavvufi inançlarının neticelerinden oluşan bir sentez ortaya koymaya teşebbüs etmiş ve eserini sûfilerin konuyla ilgili kavramlarını açıklayıp, İbnü’l-Arabî’nin nazariyelerine yer vererek sonlandırmıştır.

Tasavvufun, tarikatların ve özellikle de bu yapıların liderliğini yaptıkları iddiasında olanların günümüz Türkiye’sindeki durumu hakkında çoğu tasavvuf araştırmacısının çeşitli gerekçelerle susmayı ya da olumlu yönde beyanlar ortaya koymayı tercih ettikleri bir ortamda hakikati çekinmeden dile getiren Uludağ bu yönüyle de diğerlerinden büyük ölçüde ayrılmaktadır. Bu kapsamdaki görüşlerini kaleme aldığı bir neşrinde şunları söylemektedir:

“Tasavvuf tarihini bilmeyen, fikrî gelişmelerden anlamayan ve mensup olduklarını iddia ettikleri tarikatların bile geçmişinden habersiz olan şeyhlerle onların etrafında toplanan müridlerin her tarafı istila etmeye başladığı bir zamanda *Keşfu’l-mahcûb* gibi bir eserin yayımlanması hem dinî hem de içtimaî hayat bakımından hayırlı sonuçlar verecektir.”

Türkiye’de cumhuriyetin ilanı sonrasında dinî ve tasavvufî hayat ekseninde yaşanan değişimler karşısında birbirinden farklı pozisyonlar alan çeşitli grupların siyaset kurumuyla ilişkileri bağlamında da sözü dolandırmadan konuşan Süleyman Uludağ şeyhlerin siyasete karışmasını, siyaset yapmasını uygun bulmadığını söyler. Zira böyle bir durum toplumda sıkıntı meydana getirecektir. Ona göre,

memleketi kurtarmak şeyhlerin işi değil, dünya işidir. Şeyhlerin bu memleketi kurtarma arzuları varsa şayet bunu mensuplarına ilim-irfan, ahlâk-fazilet, Allah sevgisi öğreterek ve ahirete yönelterek yapmaları gerekir.

Kaynakça

- Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.
- Bilal Yurtoğlu, *Katip Çelebi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2009.
- Ethem Cebecioğlu, Ali Çınar, Abdülvahit Göktaş, “Süleyman Uludağ’la Sohbet”, *Süleyman Uludağ Kitabı* (haz. Mustafa Kara) içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?*, Hikmet Matbaa-yı İslâmiyesi, İstanbul 1327/1909-10.
- Hasan Basri Öcalan, “Süleyman Uludağ Bibliyografyası”, *Süleyman Uludağ Kitabı* (haz. Mustafa Kara) içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 22-39.
- El-Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu’l-mahcûb Hakikat Bilgisi* (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Haldûn, *Mukaddime I-II* (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1988, 1991.
- Mehmet Bayrakdar, “Dâvûd-i Kayserî”, *DİA*, IX, 32-35.
- Mustafa Öcal, “Süleyman Uludağ İle Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Bir Mülakat”, *Süleyman Uludağ Kitabı* (haz. Mustafa Kara) içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
- Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Süleyman Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.
- Süleyman Uludağ, *İslam ve Musiki*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Süleyman Uludağ, “Ön Söz”, *Keşfu’l-mahcûb Hakikat Bilgisi* (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 5-8.
- Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâ’u’s-sâ’il* içinde (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1984, s. 19-76.
- Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l-makâl, el-Keşf ‘an minhâci’l-edille* (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 11-56.
- Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf* (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 11-43.
- Süleyman Uludağ, “Tasavvuf Açısından Gelenek ve Yenileşme”, *I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslam Gelenek ve Yenileşme* (ed. Adnan Aslan, Ali Murat Yel), İSAM Yayınları, İstanbul 1996, s. 67-76.
- Süleyman Uludağ, “Bir Düşünür Olarak Gazzâlî”, *İslamî Araştırmalar*, 2000, c. XIII, sy. 3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı], s. 249-254.
- Süleyman Uludağ, “İslam’da Tasavvuf ve Mevlana’nın Tasavvuftaki Yeri”, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî 800. Yıl* (yay. Mehmet Doğan), Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 2007, s. 77-81.
- Süleyman Uludağ, “Günümüzde İslam Düşüncesinin Problemleri”, *Çağdaş İslam Düşünürleri* (ed. Cağfer Karadaş), Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 37-57.
- Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Evliya Tezkireleri* (çev. Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 11-42.

Süleyman Uludağ, “İki Büyük Adam Bir Küçük Fikir”, *Bülbülün Şarkısı Mehmet Akif Kitabı* (ed. Mustafa Kara, Bilal Kemikli), Osmangazi Belediyesi Yayınları, Bursa 2011, s. 85-92.

Süleyman Uludağ, “Hakîm ve Mütəfəkkir Olarak Muhammed İkbâl”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, yıl: 17, sy. 193 (2013), s. 255-262.

Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 11-76.

Süleyman Uludağ, “Giriş”, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi* (haz. Süleyman Uludağ) içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 11-75.

Süleyman Uludağ, “Kâtip Çelebi ve Mîzânü'l-Hakk”, *Mîzânü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-ehakk* (haz. Süleyman Uludağ) içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 7-27.

Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, *DİA*, LX, 151-152.

Göndərilib: 11.08.21 Qəbul edilib: 19.10.21

UOT 32

MÜASİR DÖVRDƏ MƏDƏNİYYƏTLƏRARASI DİALOQ, MÜLTİKULTURALİZM VƏ DİN MƏSƏLƏLƏRİ

Mirnazim Cəfərov

siyasi elmər üzrə f.d., dosent
AMEA A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutu,
aparıcı elmi işçi
DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).133

Xülasə. 2011- ci ildə Bakıda keçirilmiş Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumunun materiallarında müasir Azərbaycanda dini və sosial təminatın aktual problemləri müzakirə olunmuşdur. Müəllif Azərbaycan üçün ənənəvi olan tolerantlıq və müxtəlif konfessiyaların nümayəndələri arasında əməkdaşlığa diqqət verir. Məqalədə qeyd olunur ki, Azərbaycanda İslam şüurunun əlamətləri güclüdür. Məqalədə beynəlxalq mədəniyyət, beynəlxalq sivilizasiya və dini dialoqlar, həmçinin XXI əsrdə multikulturalizmin ictimai təhlükəsizliyinin möhkəmləndirilməsi verilmişdir. Azərbaycanın dini, mədəni və ictimai həyatında qadın rolunun güclü olduğuna diqqət yetirilir.

Acar sözlər: multikulturalizm, sivilizasiya, din, islam, dialoq.

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ, ВОПРОСЫ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА И РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Мирназим Джафаров

Резюме. В статье рассматриваются актуальные проблемы религиозной и общественной безопасности в современном Азербайджане в ракурсе материалов прошедшего в Баку в 2011 году Всемирного Форума Межкультурного Диалога. Автор акцентирует внимание на традиционные для Азербайджана межрелигиозную толерантность и сотрудничество между представителями разных конфессий. Интересны отмеченные в статье признаки исламского сознания в Азербайджане. В статье представлены рассуждения о роли межкультурного, междивизиационного, и межрелигиозного диалога, а также мультикультурализма в укреплении общественной безопасности в XXI веке. В статье выделяется, фактор роста роли женщин, в общественной жизни Азербайджана, а также их участие в межкультурном и межрелигиозном диалоге.

Ключевые слова: мультикультурализм, цивилизация, религия, ислам, диалог.

INTERCULTURAL DIALOGUE, ISSUES OF MULTICULTURALISM AND RELIGION IN MODERN WORLD

Mirnazim Jafarov

Absrtact. 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 article also focuses on the growing role of women in public life of Azerbaijan, as well as in intercultural and interreligious dialogue.

Keywords: multikulturalizm, civilization, religion, islam, dialogue.

Giriş

Qloballaşma, integrasiya və informasiya texnologiyalarının tətbiqi proseslərinin geniş vüsət aldığı XXI əsrdə mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası və dinlərarası dialoq, multikulturalizm dünya ölkələrinin diqqət mərkəzindədir. Böyük aktuallıq kəsb edən bu məsələlər ətrafında müzakirələr, fikir mübadiləsi aparmaq məqsədilə alim və mütəxəssislər müxtəlif tədbirlərdə bir araya gəlir. Əsas məqsəd dini zəmində qarşıdurmanın, mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası və dinlərarası məsələlərin müsbət istiqamətdə inkişafına, qarşılıqlı inam və hörmətin artmasına nail olmaqdır.

Azərbaycanda mövcud olan xristian və yəhudi dinləri nümayəndələrinə, kilsəyə, sinaqoqa hörmət, ehtiram, ilk növbədə islama, onun ardıcılılarına, məscidə hörmət və ehtiram deməkdir. Xalqımızın, o cümlədən dindarlarımızın gücü onların milli və dini müxtəlifliyindədir. Ölkəmizdə bu mühüm məsələyə dövlət səviyyəsində xüsusi diqqət yetirilir. Azərbaycanın həm keçmiş sovet dönmindəki, həm də müstəqilliyimizin bərpasından sonrakı dövrün təcrübəsi onu göstərir ki, multikulturizmin çox müsbət nəticələri vardır. Çalışmaq lazımdır ki, bu məsələ daha geniş təbliğ olunsun, respublikamızın bu sahədə çalışan mütəxəssisləri, o cümlədən, ilk növbədə, siyasətçiləri, filosofları, psixoloqları, hüquqşünasları, dinşünasları, islamşünasları tərəfindən konkret təkliflər irəli sürülsün. Millətlərarası, mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası, dinlərarası (burada Qərb-Şərq, Xristian-İslam sivilizasiyaları nəzərdə tutulur) münasibətlərin sağlam zəmin üzərində qurulması üçün sözügedən sahədə problemlər aşkarlanaraq aradan qaldırılmalıdır.

Bakıda keçirilən Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu çərçivəsində **“Qadınlar – mədəniyyətlərarası dialoqun təmsilçiləri”** mövzusunda sessiyada çıxış edən Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti, Heydər Əliyev Fondu və Azərbaycan Mədəniyyət Fondunun prezidenti, UNESCO və İSESCO-nun xoşməramlı səfiri Mehriban xanım Əliyeva Bakının sözün həqiqi mənasında dünyanın dialoq mərkəzinə çevrildiyini vurğulamışdır. Bu baxımdan son on ilə nəzər salmaq kifayətdir. Həmin sammitlər sırasında mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası və dinlərarası dialoq üstünlük təşkil edir. 2008-ci ildə keçirilən **“Mədəniyyətlərarası dialoqda qadınların rolunun genişləndirilməsi”** adlı beynəlxalq Bakı Forumunda **“Bakı bəyannaməsi”** qəbul olunmuşdur. Həmin beynəlxalq simpoziumda da Mehriban xanımın dərin məzmunlu məruzəsi böyük maraqla qarşılanmışdır: **“Azərbaycan Böyük İpək Yolu üzərində yerləşən ölkə kimi tarix boyu yüksək tolerantlıq mühitini yaşatmışdır. Bu, həm mədəniyyətimizdə, həm də cəmiyyətimizdə dərin iz qoymuşdur. İndi də bizim cəmiyyətimizdə belə bir tolerantlıq ab-havası hökm sürür. Bakı unikal şəhərdir. Artıq uzun müddətdir ki, burada müsəlman məscidi və atəşpərəst məbədi, katolik kilsəsi və sinaqoq, pravoslav məbədi və kirxa yanaşı mövcuddur. Onların coğrafi yaxınlığı faktı belə, yüksək tolerantlıq şəraitində birgə fəaliyyətin mümkünlüyünü nümayiş etdirir və hər bir dinin əsas dəyərlərinin ümumbəşəri dəyərlərlə üst-üstə düşdüyünü təsdiq edir. Bu təkcə, tarixin ayrı-ayrı məqamları deyil. Bu il biz yeni katolik məbədi açmışıq. Tarixi əhəmiyyət daşıyan məscid və kilsələrin bərpası ilə yanaşı, yenilərini də tikirik. Ümidvaram ki, Bakı Forumu gələcəkdə ənənəvi şəkil almaqla, sivilizasiyaların faydalı dialoqunun formalaşmasına dair hər birimizin öz ideya və məqsədlərimizi həyata keçirmək üçün imkan yarada bilər”** (8).

Göründüyü kimi, sözügedən problemin müsbət həlli istiqamətində bu qiymətli fikirlər önəmli olmaqla yanaşı, aktuallıq kəsb edir. Bu baxımdan Mehriban xanımın **“Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu çərçivəsində “Qadınlar-mədəniyyətlərarası dialoqun əsas təmsilçiləri”** mövzusunda 7-9 aprel 2011-ci ildə keçirilən Bakı Forumundakı məruzəsi də diqqəti cəlb edir. Həmin məruzədə qeyd olunduğu kimi, düşmənçilik, dözümsüzlük, etnik təmizləmələr, müharibələr dövrün reallıqlarıdır. Bu gün kəskin qarşıdurmaların və münaqişələrin sayı azalmır, əksinə, təəssüflər olsun ki, daha da artır. Əlbəttə, belə olan təqdirdə dialoq mövzusunə qatılan insanların-siyasətçi və ictimai xadimlərin, alimlərin, din xadimlərinin, sadə adamların, vətəndaşların

sayı ildən-ilə artır. Bu baxımdan 2010-cu ilin noyabrın əvvəllərində keçirilən dini liderlərin Bakı Forumunda iştirak edənlərin, o cümlədən, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin, İslam Konfransı Təşkilatının baş katibi olmuş Ekməddin İhsanoğlunun, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri, tarix elmləri doktoru, professor Hacı Allahşükür Paşazadənin, Moskva, Gürcüstan, Dağıstan, Çeçenistan və dünyanın başqa bölgələrindən gələn görkəmli şəxsiyyətlərin çıxışları diqqəti cəlb etmişdir. Beynəlxalq forumda qarşıya qoyulan məqsədlərin həlli yollarının müzakirəsi 2011-ci il 7-9 aprel tarixlərində Bakıda keçirilən sammitdə də davam etdirilmişdir. Bu nöqtəyi-nəzərdən də Mehriban xanım Əliyevanın məruzəsində irəli sürülən fikirlər konseptual və prinsipial xarakterə malikdir: **“Biz elə bir dövrdə yaşayırıq ki, hətta insanların ən müqəddəs, ən ülvəi hissləri ilə oynamaq istəyənlər də tapılır. Bizim hər birimiz müxtəlif dinə mənsubuq və bu dinlərin dəyər sistemləri olduqca yaxındır. Biz müxtəlif dinlərdə bir Tanrıya dua edirik və dualarımızın mahiyyəti də eynidir. Lakin biz bu gün insanlıqdan kənar və ağlasığmaz bir faktla üzləşirik. Özünü din xadimi adlandıran biri müqəddəs kitabı- “Qurani-Kərim”-i oda atıb yandırır. Nədir belə hərəkətin adı? Nədir onun məqsədi? Hansı siyasi qüvvələrin sifarişidir bu? Belə insanlar kimə və nəyə xidmət edirlər? Lakin biz belə bir dəhşətli halın, hadisənin dünya ictimaiyyəti tərəfindən qəti şəkildə pislənməsi ilə də rastlaşmadıq. Nəticədə cəzasız qəddarlıq bir az da, daha da dəhşətli qəddarlıqla nəticələndi və biz bunun da şahidi olduq”** (14).

Göründüyü kimi, bu çox prinsipial, qəti mövqedir və buna respublikamızın tanınmış siyasətşünası, şərqşünası, diplomatı Vəfa Quluzadə tərəfindən bilavasitə özünəməxsus şəkildə dəstək verilmişdir. O, mətbuat vasitəsilə çıxışlarından birində qeyd edir: **“Quran“ milyonların qəlbində, zəhnində, həyat tərzində və əxlaqındadır ”.** (Azadlıq qəzeti, 12 aprel 2011-ci il). Qəzet V.Quluzadənin həmin fikrini şərh edərək yazırdı ki, ABŞ – ın Florida ştatından olan rahib Terri Consun müsəlmanların Müqəddəs kitabı “Qurani-Kərim”i yandırmasına bütün islam ölkələrindən kəskin əks-sədalər gəlir. Amerika müsəlman təşkilatları, İslam qurumları müdrik davranaraq T.Consuna fikir verməmək xəttini yürütsələr də, İranda artıq rahibin qətlinə (qiyabi olaraq) fətva da verilib. ABŞ-da bunu müsəlmanları qızışdıraraq və bu ölkəni nüfuzdan salmaq üçün etmişlər. Diplomat burada, yəni öz fikrində təxminən belə bir analogiya da gətirir. Məsələn, 2001-ci ilin 11 sentyabrında ABŞ-da çoxsaylı insan tələfatı ilə nəticələnən terror aktı törədilmişdir. “Qurani Kərim”in yandırılması da təxminən buna bənzər dəhşətli hadisədir. Doğrudur, bu hadisəni prezident Barak Obama, dövlət katibi Hilari Klinton, baş prokuroru Erik Holden də izləmişdir. Onlar da bu hadisəyə mənfi münasibətlərini bildirmişlər.

Mehriban xanımın Bakı Forumundakı məruzəsində dinin siyasiləşdirilməsi kimi çox vacib və mühüm məsələyə də münasibət bildirilmişdir: **“Hesab edirəm ki, zamanəmizin ən böyük təhlükələrindən biri dinin siyasiləşdirilməsidir. Müxtəlif ekstremist qüvvələr din şüarları adı altında gündəmə gətirilməməlidir. Tamamilə aydındır ki, belə hərəkətlər, bu cür hallar dialoqa, normal münasibətlərə zidd olan hərəkətlərdir və yalnız yeni qarşıdurmalar üçün zəmin yaradır”**(14).

Desək ki, vicdan azadlığı, din-siyasət, dövlət və din, dini maariflənmə, din-təhsil, elm və din və s. bu kimi sahələrdə hər şey öz qaydasındadır, doğru olmaz. Hər şeydən əvvəl, din-dövlət, qanun və din, din və siyasət məsələlərində elmlilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından problemlərin düzgün həllinə nail olmaq lazımdır. Bu problemlərin müsbət həllinə çağırış ümumdünya mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası və dinlərarası dialoqa aid Bakı Forumunda Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin və Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın çıxışlarında öz əksini tapır. Həmin çıxışlara istinad edərək müstəqil Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasındakı müvafiq 18, 48, və 71-ci maddələrdə qanunauyğunluqla təsbit olunmuş müddəalarla bilavasitə bağlı fikirlərə aid bəzi mülahizə və təkliflərimizi bildirmək istərdik.

Qeyd etmək lazımdır ki, sözügedən problemlə əlaqədar olaraq öncə hazırda qüvvədə olan konstitusiyamızın müvafiq, o cümlədən 7, 8, 18, 48 və 71-ci maddələrində bəzi elmi, siyasi, hüquqi

və redaktə xarakterli əlavə və dəyişikliklər edilməsinə ciddi ehtiyac vardır. Bunu hər şeydən əvvəl, zaman məkan və ictimai quruluşun xarakteri, habelə mahiyyətindən asılı olmayan inkişaf haqqında elm olan dialektikanın qanunları tələb edir. Yeri gəlmişkən, aşağıda həmin qanunları qeyd etmək istərdik. Bu qanunlar eyni zamanda tarixi, həyati zərurətdir.

Məlum olduğu kimi, baş memarı ulu öndərimiz Heydər Əliyev olan müstəqil ölkəmizin ilk demokratik konstitusiyasının qəbulundan ötən müddət ərzində, xüsusilə 2003-cü ildən sonra ölkəmizin başçısı cənab İlham Əliyevin uğurlu xarici və daxili siyasəti nəticəsində məmləkətimizdə sosial, iqtisadi, siyasi, mədəni və mənəvi həyatın bütün sahələrində çoxsaylı nailiyyətlər qazanılmışdır. Lakin dialektikanın qanunlarına əsasən həyat davam edir, yeri gəlmişkən, onun məlum üç qanununun adlarını sadalamaq istərdik.

Birincisi, kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanunu.

İkincisi, əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu.

Üçüncüsü, inkarı inkar qanunu.

Bu qanunlar zaman və məkandan, habelə ictimai quruluşun xarakterindən asılı olmayaraq əbədi, dəyişməz qanunlardır. Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoqun Bakı Forumunda da sözügedən problemlər məhz bu qanunlara əsaslanır.

2010-cu ildə müəyyən zərurət baxımından hazırda qüvvədə olan konstitusiyamızın müvafiq müddəalarına 34 əlavə və dəyişikliklər edilmişdir. Həmin əlavə və dəyişikliklərin, haqqında söhbət açdığımız məsələ ilə bir o qədər də əlaqəsi olmadığına görə, onları sadalamaq, barəsində söz açmaq niyyətində deyilik. Əsasən dinlə bağlı maddələrə aid fikrimizi, mülahizə və tövsiyə xarakterli təkliflərimizi söyləmək istərdik. Doğrudur, biz gözləyirdik ki, yuxarıda sadalanan maddələrə də bəzi əlavə və dəyişikliklər ediləcəkdir, lakin təəssüf ki, bu olmadı. Məhz buna görə də, qeyd olunan maddələrə redaktə xarakterli bəzi əlavə və dəyişikliklərimizi bildirmək istərdik.

Birincisi, **“Din və dövlət”** adlı 18-ci maddə barəsində tövsiyə edərdik ki, həmin maddənin adı **“Dövlət və din”** olsun. Çünki, bunu XVIII maddənin mətnindəki qanunçuluqla təsbit olunmuş əksər müddəalar da tələb edir. Qeyd olunan maddədə deyilir:

“I. Azərbaycan Respublikasında din dövlətdən ayrılır. Bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir.

II. İnsan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinlərin təbliği və yayılması qadağandır.

III. Dövlət təhsil emblemi dünyəvi xarakter daşıyır” (1)

Göründüyü kimi, həmin maddənin birinci və üçüncü bəndlərində qanunçuluqla təsbit olunmuş müddəalar düzgündür. Çünki dünyəvi dövlətlərdə olduğu kimi, Azərbaycan Respublikasında da dövlət ölkəmizdə rəsmi, qanuni fəaliyyət göstərən Qafqaz Müsəlmanları idarəsi, Rus Pravoslav İcması və Yəhudi Sinaqoqunun daxili işlərinə müdaxilə etmir. Həmin dini qurumlar da öz növbəsində dövlətimizin daxili və xarici siyasəti məsələlərinə qarışmır. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, XVIII maddənin II bəndi bir qədər ziddiyyətli xarakter daşıyır. Belə ki, tarixi təcrübənin göstərdiyi kimi, insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan din olmayıb, yoxdur və ola da bilməz. Əksinə, təkəlləhlik (monoteist) ənənəvi, dünya, yaxud qeyri-ənənəvi, başqa sözlə ifadə etsək, buddizm, iudaizm, xristianlıq, islam və s. digər dinlərdə humanizm motivləri kifayət qədər güclüdür. Bunu Allah haqqında elm olan İlahiyyat (teologiya) da, ictimai, humanitar, o cümlədən xüsusilə də dinşünaslıq və islamşünaslıq elmləri də təsdiq edir.

Bununla yanaşı, qeyd etmək istərdik ki, ayrı-ayrı dinlərdə elə ayin və mərasimlər vardır ki, dindarlar onların icrasını yerinə yetirərkən, müəyyən qədər insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan hallara yol verirlər. Məsələn, buddizmin, iudaizmin bəzi ayin və mərasimlərində Allaha qovuşmaq üçün onlar bədənlərinə fiziki işgəncə verir, hətta təklildə və ya kütləvi şəkildə intihara da əl atırlar. Yaxud götürək xristianlığın pravoslav cərəyanına aid olan qapalı (monastr) həyat keçirən bəzi dindarları. Onlar bu ayinə riayət edərkən həyatda olan bəzi maddi nemətlərin qəbulundan və ya mənəvi mahiyyət kəsb edən bəzi dəyərlərdən, habelə ailə qurmaqdan belə imtina edirlər. Və yaxud, şiəməzhəbli müsəlmanların müəyyən qismi məhərrəmlik mərasimində,

təziyyədarlığın onuncu - Aşura günü başlarını iti kəsici alətlə çərtir, qan çıxarır, sinələrini əlləri ilə döyür, kürəklərinə qançırıləyəne qədər zəncir vururlar. Əlbəttə, bütün bunlar insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan mənfi hallardır. Tövsiyə xarakterli təklif kimi qeyd etmək istərdik ki, belə halların qarşısını ya qanunla, bu, mümkün olmasa, elmi və dini maarifçilik yolu ilə həll etmək olar.

Sözügedən məsələ, yəni vicdan azadlığı ilə əlaqədar olaraq da çox vacib bir məsələyə də toxunmaq istərdik. Vicdan azadlığı məsələsi konstitusiyamızın 48-ci maddəsində qanunçuluqla demək olar ki, öz müsbət həllini tapmışdır. Həmin maddədə deyilir:

“I. Hər kəsin vicdan azadlığı vardır.

II. Hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbəşinə və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və ya yaymaq hüququ vardır.

III. Dini mərasimlərin yerinə yetirilməsi, ictimai qaydanı pozmursa və ya ictimai əxlaqa zidd deyildirsə, sərbəstdir.

IV. Dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bəraət qazandırmır.” (1)

Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoqa dair Bakı Forumunda qarşıya qoyulan vəzifələrin müvəffəqiyyətlə yerinə yetirilməsi istiqamətində tövsiyə xarakterli təkliflərimizi də bildirmək istərdik.

Birincisi, dinin, o cümlədən xüsusilə islamın ümumbəşəri mənəvi dəyərlərini geniş və hərtərəfli təbliğ etmək, habelə bu məqsədlə ölkəmizdə **dinşünashq və islamşünashq** sahəsində yüksəkixtisaslı kadrların hazırlanması zəruridir. Bundan ötrü hər şeydən əvvəl, respublikamızın ali məktəblərində **“dinşünashq”** fənninin tədrisinə nail olmaq lazımdır.

İkincisi, qeyd olunan sahədə kadr hazırlamaq məqsədilə akademiyamızın əlaqədar elmi-tədqiqat institutlarının birində **“Dinşünashq və mədəniyyətin fəlsəfəsi”** şifrəsi üzrə beynəlxalq müdafiə şurasının yaradılmasının vaxtı çatmışdır.

Üçüncüsü, dinin, o cümlədən, xüsusilə islamın ümumbəşəri mənəvi dəyərlərini maarifçilik yolu ilə təbliğ etmək üçün respublikamızın kütləvi informasiya vasitələrində – dövrü mətbuatda, TV efirdə, internetdə müntəzəm olaraq elmi-nəzəri və əməli əhəmiyyət kəsb edən məqalələrin dərc olunması, verilişlərin təşkil edilməsi çox faydalı olardı.

Fikrimizi son olaraq Ümummilli liderimiz Heydər Əliyevin 1998-ci ildə Bakıda keçirilən **“İslam sivilizasiyası Qafqazda”** mövzusunda beynəlxalq simpoziumda söylədiyi dərin mənə kəsb edən fikirlə yekunlaşdırmaq istərdik: **“Azərbaycanda islamşünashq elmini inkişaf etdirmək lazımdır. Azərbaycan Elmlər Akademiyası, Bakı Dövlət Universiteti və müvafiq elmi tədqiqat institutları bu sahə üçün xüsusi təşkilatlar, orqanlar və elmi mərkəzlər yaratmalıdırlar. Belə təşəbbüslər olsa, mən onları dəstəkləyəcəyəm, bunlar üçün hər cür şərait yaradacağam. Buna arxayın olun”.** (3, s.47)

Güman edirik ki, yuxarıda deyilənlər respublikamızın əlaqədar rəhbər orqanlarını ciddi şəkildə düşündürəcəkdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı, 1996
2. Heydər Əliyev. Müstəqillik yolu. Bakı, 1997
3. Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın mənəvi dəyəridir. Bakı, 1999
4. Heydər Əliyev. Allahın yolunda hamımız bir olaq. Bakı, 1993
5. Heydər Əliyev və Şərq. 6 cildə. Bakı, 2000-2006
6. Heydər Əliyev. Müstəqilliyimiz əbədidir. 33 cildə. Bakı, 2000-2011
7. İlham Əliyev... 6 cildə. Bakı, 2005-2011
8. Mehriban Əliyeva. “Mədəniyyətlərarası dialoqda qadınların rolunun genişləndirilməsi”. Azərbaycan qəzeti, 26 avqust 2008-2011

9. Quran (tərcümə edənlər akadtm.-Z.M.Bunyadov və V.M.Məmmədəliyev). Bakı, 1991
10. Əsədulla Qurbanov. "Beynəlxalq münasibətlərdə din-islam amili", Bakı, 2000
11. Əsədulla Qurbanov. "İslam və Heydər Əliyev fenomeni", "Mən ona özüm qədər inanıram" kitabı. Bakı, 2006
12. Rafiq Hüseynov. Heydər Əliyev din və dəyərlər. Bakı, 1998, s.6
13. Sakit Hüseynov. "Heydər Əliyev İslam dini haqqında". Dövlət və din. İctimai fikir toplusu. Bakı, aprel 2011-05-04
14. "Azərbaycan" qəzeti, 9 aprel, 2011-ci il, N74.(5764)

YENİ DÜNYA NİZAMINDA SİVİLİZASIYA AMİLİ

Toğrul Salmanzadə

Bakı Dövlət Universiteti, dissertant

Orcid ID 0000-0002-3654-1867

togrulsalmanzada@gmail.com

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).139

Xülasə. Soyuq müharibədən sonrakı dövrə nəzər saldıqda, bipolyar (ikiqütblü) dünya nizamının dağılmasından sonra yeni qütblərin hansı mərkəzlər və ya hansı sistemlər, ideologiyalar əsasında formalaşması ilə bağlı bir qeyri-müəyyənlik var idi. Belə bir şəraitdə sivilizasiyalararası münasibətlər probleminin ortaya çıxması *mədəni qütbləşməyə* şərait yaradır. Tarixən formalaşmış olan və dərin siyasi, iqtisadi, mədəni dayaqlara sahib olan sivilizasiya amili, bu vaxta qədər praktiki olaraq Qərb və Şərq blokları altında təmsil olunan digər qütblər (Uzaq Şərq, Latın Amerikas, və. s.) üçün də yenidən formalaşma imkanı yaradır. Beləliklə, sivilizasiya münasibətləri həm də yeni beynəlxalq münasibətlər sistemində multipolyarizasiyanın (çoxqütblülük) əsas sütunu kimi çıxış etməyə başladı. Bütün bu proseslər isə sivilizasiyalararası dialoqun beynəlxalq sülh və təhlükəsizliyin təminində əsas faktor kimi nəzərdən keçirilməsini tələb edir.

Yeni dünya nizamına alternativ olaraq təqdim olunan sivilizasiyalararası dialoqun qeyd olunan problemləri nə dərəcədə həll etmək imkanında olduğu və bu zaman hansı məsələlərin bu kontekstdən kənarda qalacağı bu məqalənin müzakirə mövzudur. Bununla yanaşı, sivilizasiyalararası dialoq dövlətlərarası münasibətlərə aid olmaqla yanaşı, bu məqsədə tam nail olmaq üçün qeyri-dövlət aktorları, xüsusilə mədəni qruplararası münasibətləri də əhatə etməlidir. Sivilizasiyalararası dialoq anlayışı bir sülh və təhlükəsizlik yanaşması kimi qəbul olunsa da, bu kontekstdə bəhs olunan sülh və təhlükəsizlik məsələsi də ənənəvi müharibənin olmaması kimi xarakterizə olunan təhlükəsizlik anlayışından fərqli kontekstdə nəzərdən keçirilməlidir.

Açar sözlər: yeni dünya nizamı, sivilizasiya, dialoq, xarici siyasət, qloballaşma

ФАКТОР ЦИВИЛИЗАЦИИ В НОВОМ МИРОВОМ ПОРЯДКЕ

Тоғрул Салманзаде

Резюме. После периода холодной войны возникла неуверенность в том, какие центры, системы или идеологии сформируют новые глобальные полюса после краха биполярного мирового порядка. В такой ситуации возникновение проблемы межкультурных отношений создает условия для культурной поляризации. Фактор цивилизации, сложившийся исторически и имеющий глубокую политическую, экономическую и культурную поддержку, позволяет переформировать другие полюса (Дальний Восток, Латинская Америка и др.), которые практически были представлены в рамках Западного и Восточного блоков. Таким образом, цивилизационные отношения также стали выступать в качестве главной опоры многополярности в новой системе международных отношений. Все эти процессы требуют, чтобы диалог между цивилизациями рассматривался как ключевой фактор обеспечения международного мира и безопасности.

Насколько межкультурный диалог, как альтернатива новому мировому порядку, способен решить эти проблемы, и какие вопросы будут исключены из этого контекста, является предметом обсуждения в данном контексте. В то же время диалог между цивилизациями касается не только межгосударственных отношений, но и отношений между негосударственными субъектами, особенно между культурными группами, для полного достижения этой цели. Хотя концепция диалога между цивилизациями принята как подход к

миру и безопасности, вопрос мира и безопасности в этом контексте также должен рассматриваться в другом контексте, чем концепция безопасности, которая характеризуется отсутствием традиционных войн.

Ключевые слова: новый мировой порядок, цивилизация, диалог, внешняя политика, глобализация

THE FACTOR OF CIVILIZATION IN THE NEW WORLD ORDER

Toghrul Salmanzade

Abstract. On casting a glance at post cold war period, breakdown of bipolar world order there was observed some uncertainty about what centers or what systems, ideologies will ground formation of on a new globes. In such a situation, the emergence of a problem of inter-civilization relations creates conditions for cultural polarization. The factor of civilization, historically formed, and inherited with deep political, economic and cultural values, gives possibility of forming anew of being in practice Western and Eastern blocs (Far East, Latin America and so on), as well. So, the relations of civilization began to come as a foundation of multi-polarization in a new system of international relations. All these processes demand to consider inter-civilization dialogue as the main factor that provide world peace and safety.

The noted problem of inter-civilizational dialogue suggested as an alternative to a new world order, its possibility of solving them to what extent and what problem will be left out of this context should be a subject of disputes in this light. Besides, relation of inter-civilization dialogue to interstates relationship is to be achieved attracting also relations between non-governmental actors in particular cultural groups. Though, the nation of inter-civilization dialogue is admitted the task of peace and safety stated in this context should be considered as avoiding traditional war in context differed context from the conception of safety.

Keywords: a new world order, civilization, dialogue, foreign politics, globalization.

Əsas hissə

Giriş. Soyuq müharibənin Qərbin qələbəsi ilə başa çatması ilə dünya siyasi fikrində yarım əsrə yaxın hakim olan “güc balans” sistemi də bitdi. Ardından Qərb dəyərlərinin və sisteminin ötən əsr boyu daim yüksəlişdə olması, sonda bütün dünyada qəbul edilməsi və universal kimi qəbul olunması dünya siyasətini yeni bir formada transformasiya etdi. Bunun ardınca, Fransis Fukuyamanın “Tarixin sonu və sonuncu insan” kitabında iddia etdiyi kimi, qısamüddətli birqütblü dünya nizamı təşəkkül tapsa da, XXI əsrdən bu nizamda yeni güclər — mərkəzlər formalaşmağa başladı. Eyni zamanda bu mərkəzlərdə yeni ideologiyalar da inkişaf edirdi və çox zaman bu, regional tarixi dəyərlərə istinad etməklə baş verirdi. Bununla da sivilizasiya anlayışı beynəlxalq münasibətlərdə yeni bir faktora çevrildi və hətta onların aktor kimi çıxışı məsələsi gündəmə gəldi. Bu yanaşmanın formalaşmasında Samuel Hantinqtonun “Sivilizasiyaların toqquşması” tezi başlanğıc rolunu oynamışdı. Regionalizmin inkişafı Qərbin universalizminə rəqib kimi çıxış edirdi və belə olan halda Qərb özü də digərləri kimi, bir sivilizasiya olaraq qəbul olunmağa başladı.

Yeni dünya nizamı dedikdə biz ikiqütblü dünya nizamının bitməsindən sonra formalaşmaqda olan nizamı nəzərdən keçiririk. Ümumilikdə isə termin keçmiş ABŞ prezidentləri olan Vudro Vilson, Franklin Ruzvelt, Corc Buş tərəfindən istifadə olunmuşdu.

Sovet İttifaqının çökməsi ilə bir çox nəzəriyyəçilər və siyasətçilər tərəfindən dünyanın iki qütbə bölünməsi və onlar arasında mübarizəsi erasının bitməsi fikri səslənməyə başladı. Eyni zamanda, ozamankı ABŞ prezidenti birinci Corc Buş da yeni dünya nizamında artıq azadlıq, demokratiya və kapitalizmin totalitarizmə qalib gəldiyini elan etdi. Bunun ardınca İraqa qarşı yaradılan koalisiya isə yeni kollektiv kimlik fenomeninin yaradılmasının başlanğıcı idi.[2, s. 23]

Yeni dünya nizamına alternativ proqnozlar. Yeni dünya nizamının amerikan

hegemoniyasının digər bir hegemoniya ilə əvəzlənməsi ilə, yoxsa İkinci Dünya müharibəsinə qədər olan çoxqütblü nizamə qayıdışla formalaşacağı barədə müxtəlif fikirlər var. Aykenberi yazır ki, ABŞ-in yüksəlişindən və ya zəifləməsindən asılı olmayaraq liberal hegemoniya düzəni mövcudluğunu qoruyacaq və hətta digər güc mərkəzlərini bu sistemə daxil edə bilər. [5, s. 345] Aykenberinin qeyd etdiyi liberal hegemoniyanın yaranmasına səbəb isə elə dünya nizamında 1950-ci illərdən qeyri-Qərb mərkəzlərinin yüksəlişi olmuşdu. Qeyd olunan vaxta qədər çoxqütblü dünya nizamı avrosentrik və Qərb mərkəzçi olmaqla təşkil olunurdu, yəni, adətən, əsas qütbləri Qərb ölkələri təşkil edirdi. Müasir çoxqütblü nizam isə hazırda dünyada mövcud sivilizasiyalar tərəfindən formalaşır. Bu xüsusiyyət artıq dünya nizamında köklü norma və prinsip dəyişkənliyinə səbəb ola bilər. Hazırda beynəlxalq münasibətlər sistemində fundamental dəyişikliklər olmasa da, artıq sistemin qaydalarını Qərb təyin etmir.

Tehran Universitetinin professoru Homeyra Moşirzadə beynəlxalq münasibətlərdə Qərbin mərkəz, digər regionların isə periferiya kimi çıxış etdiyini yazır və bu nizamdan çıxış üçün beynəlxalq münasibətlərə sivilizasiyalararası dialoq çərçivəsində yanaşılması lazım olduğunu qeyd edir.[8, s. 214-215]

Yeni dünya nizamında sivilizasiya amili önə çıxdıqca beynəlxalq münasibətlər araşdırmaçıları tərəfindən, xüsusilə, Amitav Açıya və Fabio Petitio tərəfindən “çoxqütblü və çoxsəhnəli” (multipolar and multiplex) “dünya nizamı” ifadəsi işlədilməyə başlandı.[11, s. 78; 3, 5] “Çoxsəhnəli dünya nizamı” ifadəsi ilk dəfə 2014-cü ildə Amitav Açıyanın “Amerikan dünya nizamının sonu” adlı kitabında işlədilir və amerikan dünya nizamının sonu deyərək müəllif Britaniya imperiyasının dominantlığının başa çatdığı kimi, Amerikanın liderliyinin də sona yaxınlaşmasını nəzərdə tutur:

“Buna baxmayaraq yeni yaranan güc mərkəzləri arasında anlaşma, ortaq baxış olmadığından və resurs çatışmazlığından global hakimiyyət yaratmaq imkanına malik deyillər. Global hakimiyyətin gələcəyi üçün mövcud və hazırda formalaşan güclər arasında əməkdaşlıq zəruridir. Eyni zamanda, hazırkı liberal-hegemon dünya nizamı regional gücləri təhdid kimi göstərir, regional güclər isə global ambisiyalar üçün əsas şərtin öz bölgələrində legitimliyi təmin etmək olduğunu unudurlar.”[1, s. 5]

Yeni dünya nizamı eyni zamanda “çoxmərhələli” olaraq formalaşır. Bunun səbəbi beynəlxalq münasibətlərdə dövlətlərə paralel olaraq digər aktorların inkişafıdır. Braziliya, Rusiya, Hindistan, Çin və Cənubi Afrikanın (2010-cu ildə daxil olur) BRİCS ölkələri adlı yeni birlik yaratması iqtisadi və daha sonra siyasi olaraq resursların birləşdirilməsinə yönəlib. Bu ölkələrin 2014-cü ildə Ukraynanın ərazi bütövlüyünü dəstəkləyən BMT Qətnaməsinin qəbulunda iştirak etməməsi bir nümunə sayıla bilər.[10] Baxmayaraq ki, Hindistan və Çin arasında ərazi problemi var və yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Braziliya, Hindistan kimi ölkələr sərhədlərin toxunulmazlığı, daxili işlərə qarışmama dəstəkçisi olmuşdu.

Rusiya, Çin, Braziliya, Cənubi Afrika kimi ölkələr Qərb sivilizasiyasına rəqib mərkəzlər kimi formalaşırlar. Bu mərkəzlərə regional güc mərkəzləri deyil, sivilizasiya kimi yanaşmanın səbəbi onların ənənəvi siyasi sisteminə də alternativ gətirmələri ilə bağlıdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz yeni norma və prinsiplərin yaradılması və möhkəmlənməsi, eyni zamanda regionlar daxilində münasibətlər, dəyərlər, ənənələr sistemində olan fərqlər onların yeni dünya nizamında daha çox sivilizasiya kimi iştirakını müəyyən edir. “Sivilizasiya” termini regionalizmlə bərabər inkişaf edir və qeyd etmək olar ki, panafrikanizm, panərəbizm ideyaları, əslində, 1950-ci illərdə sivilizasiya identikliyinə oyanması və regionalizmin başlanğıcı olmuşdu. Bu yeni regionların bir çoxu XXI əsrə qədər müstəmləkəlikdən sonrakı 50 ili, demək olar ki, dünya iqtisadiyyatında çox kiçik paya sahib idilər. 1980—2010-ci illər arasında bu ölkələrin sürətli iqtisadi inkişafı iqtisadiyyat-ticarət sahəsində paylarının 50 faizə qədər yüksəlməsi ilə nəticələnib.[14, s. 4] Bu isə, təbii ki, Qərbin dominant olduğu dünya nizamını təhdid etməyə başladı və bəziləri tərəfindən sivilizasiyaların toqquşması kimi təqdim olunmağa başladı. Bu yanaşma “Cənub” regionlarına və ya sivilizasiyalarına qarşı olan münasibətə “mədəni uyğunsuzluq”, “bəşəri ideallarla uyğunlaşmama” kimi mənəvi faktorlardan da istifadə etməklə bəraət qazandırma idi. Andryu Linqleyterin də qeyd etdiyi kimi, sivilizasiya ideyası Qərbin

“geridə qalmış cəmiyyətlər”ə inkişaf gətirmə məntiqini yaratmışdı.[7, s. 125]

Müasir dünya nizamının yaranmasında Avropa və daha sonra ümumilikdə Qərb sivilizasiyası əsas qüvvə olub, xüsusilə milli dövlət modelinin yaranması və sonra digər xalqlar tərəfindən mənimsənilməsi və ya onlara tətbiq olunması (Afrika ölkələri və bir sıra Asiya ölkələrində) beynəlxalq cəmiyyəti formalaşdırıb. Sonrakı dövrdə isə digər sivilizasiyaların mədəni cəhətdən təmsil olunmaması və ya ikinci planda qalması beynəlxalq cəmiyyətin fraqmentləşməsinə səbəb oldu. Beləliklə, XX əsrdə Avropa cəmiyyətinin beynəlxalq cəmiyyətə çevrilməsi bir o qədər də uğurlu olmadı. Yeni dünya nizamında sivilizasiyalar beynəlxalq münasibətlərdə onlara məxsus adətlərin və praktikaların da qəbul olunmasına çalışır. Məsələn, Çin dünyada ikinci böyük iqtisadi güc olaraq öz adətləri və kommunist praktikası ilə təmsil olunur. Sivilizasiyalararası dialoq belə fərqli qütblər arasında sülh münasibətlərini inkişaf etdirməyi hədəfləyir. Eyni formada Latın Amerikası, Ərəb ölkələri, Hindistanı və digərlərini də göstərmək olar.

Rusiyalı filosof Aleksandr Dugin isə özünün “Çoxqütblü dünya nizamı nəzəriyyəsi” kitabında sivilizasiya elitesi fikrini irəli sürür. Dugin qeyd edir ki, bu təbəqə hələ ki, mövcud deyil, lakin sivilizasiya mədəniyyətinin tam olaraq qəbul olunması ilə formalaşa bilər.

“Hazırda Qərblə müqayisə olunacaq bir ölkə yoxdur, heç bir ölkə onunla rəqabət apara bilməz. Nəzəri olaraq da yalnız Qərb öz dəyərlərinin universal olmasında iddia edir. Daha öncə marksizm buna alternativ kimi düşünülürdü. Sovet İttifaqının dağılmasından sonra isə yalnız liberal kapitalizm universal oldu. Qərbə qarşı durmaq üçün ikinci qütbün olması deyil, bütün qütblərin birləşməsi lazımdır və onlar strateji infrastruktur, sivilizasiyası, mədəni və ideoloji kontenti ilə çıxış etməlidir.”[13]

Digər bir rusiyalı siyasi analitik və professor Leonid Qrinin “Dünya nizamı keçmişdə, indi və gələcəkdə” adlı məqaləsində hazırkı dövrü “yeni koalisiyalar epoxası” kimi adlandırır. Müəllif yeni güc balansı sisteminin formalaşmasından danışarkən, bunun ölkələr arasında müxtəlif müttəfiqliklər və koalisiyalar vasitəsilə baş tutacağını qeyd edir.[6, s.76]

Qərbdə və Rusiyada, eləcə də digər ölkələrdə siyasi fikir dünya nizamındakı dəyişikliklərlə bağlı yaxın mövqedədir. Əsas fərq isə yeni nizama baxışla bağlıdır. Qərb, təbii olaraq, bu prosesi neqativ qiymətləndirir, çünki öz dominantlığının zəifləməsi yeni təhdidlər yaradır. Digər regionlar və ya sivilizasiyalar isə qlobal güc olma fürsəti qazandığı üçün bu, onlar üçün pozitiv dəyişiklik sayılır.

Bütün bunları nəzərə alaraq, yeni dünya nizamının aşağıdakı şərtlərini müəyyən etmək olar:

1. Anti-qlobalizm birqütblü dünya nizamının qarşısını alır.
2. Hazırda dünya nizamı qeyri-stabildir və onun stabilləşməsi üçün digər qütblərin tam formalaşması lazımdır.
3. Yeni qütblər formalaşmamış olsa da, regionlararası əməkdaşlıq formaları genişlənir.
4. Regional birliklərin tarixi-mədəni əsaslarda inkişafı sivilizasiya anlayışının əhəmiyyətini mərkəzə gətirir.
5. Çoxqütblü dünya nizamında münasibətlərin tənzimlənməsi üçün sivilizasiyalararası dialoqa daha çox ehtiyac var.

F.Petitio S.Hantinqtonun tezisini realist siyasi nəzəriyyədə, sivilizasiyalararası dialoqu isə idelaist çərçivədə dəyərləndirir.[12, s.26]

Sonrakı dövrdə BMT Sivilizasiyalar Alyansının yaradılması, Beynəlxalq Dialoq Forumları göstərdi ki, bu yanaşma praqmatik siyasi praktika olaraq tətbiq olunur.

Sivilizasiyalararası münasibətlərə realizmin “qarışmama” ideyası çərçivəsində də yanaşılır və bu halda onlar arasında dialoq daha zəruri amilə çevrilir. Hans Kōşler hətta “Multikulturalizm və beynəlxalq hüquq” kitabında keçmiş Qərb və Şərq blokları arasında münasibətlərin müasir formada “sivilizasiyalararası dinc və yanaşı mövcud olma” kimi qiymətləndirilə biləcəyini yazır.[9, s.65]

Yeni dünya nizamında 1990-cı illərdən etibarən iddia olunan “qlobal hakimiyyət” fikrinin əksinə olaraq postsekulyarizm, kollektiv kimlik, regionalizm ideyaları ilə Qərbin liberal demokratiya, individualizm, sekulyarizm ideyalarına qarşı çıxışlar yüksəlir. Qərb dəyərlərinin universal olaraq qəbul olunması digər sivilizasiyalarda, mədəniyyətlərdə bir çox özünəməxsusluqların və fərqli

kimliklərin itirilməsinə də səbəb ola bilər. Bu, Qərb tərəfindən də dəstəklənən fərdlərin və mədəniyyətlərin individuallığı prinsipinin itməsi deməkdir. Sivilizasiya kimliyinin yüksəlməsi bu baxımdan fərdlərin və mədəniyyətlərin təbii olaraq müdafiə olunmağa çalışmasıdır.

1964-cü ildə norveçli professor, sülh və konfliktologiya sahəsinin banisi kimi tanınan Yohan Qaltunq tərəfindən irəli sürülən “pozitiv və neqativ sülh nəzəriyyəsi”nə görə sülhün iki aspekti var: müharibənin olmadığı neqativ sülh və cəmiyyətlərin inteqrasiya etdiyi pozitiv sülh.[3, s.2] Y.Qaltunqa görə, cəmiyyətlər arasında əlaqələr bərpa olunmursa, bu, sadəcə, müharibənin olmadığı neqativ sülhdür və bu halda yenidən konflikt olma ehtimalı artır. 1969-cu ildə nəşr olunan məqaləsində isə Qaltunq “*fərdi*” və “*struktur zorakılıq*” terminlərini istifadəyə gətirir. Fərdi zorakılığın, yəni birbaşa olaraq fərdlərə yönələn fiziki hücumların olmaması neqativ sülh yaradır. Struktur zorakılıq isə sosial institutlar tərəfindən ayrı-seçkiliyə məruz qalmanı nəzərdə tutur və yalnız hər iki halın qarşısının alınması pozitiv sülh kimi qiymətləndirilir.[4, s.183]

Bu nəzəriyyəni sivilizasiyalararası münasibətlərə tətbiq etsək görürük ki, hazırda bu münasibətlərdə qütbləşmə gedir və aktiv müharibənin olmadığı və kiçik konfliktlərin (Yaxın Şərqdə, Ukraynada olan konfliktlər) olduğu neqativ sülh mövcuddur. Sivilizasiyalararası dialoqun inkişafı bu kontekstdə “*sülh quruculuğu*” yanaşması kimi qəbul oluna bilər və onlar arasında əməkdaşlıq dinc-yanaşı yaşamaq imkanlarını genişləndirir. Beləliklə, sivilizasiyalararası dialoq, xüsusilə onun siyasi hakimiyyətlər vasitəsilə inkişafı *qlobal pozitiv sülh* kimi xarakterizə edə biləcəyimiz dünya nizamının yaranmasında əsas vasitədir.

Sivilizasiyalararası münasibətlərdə olan bu problem sivilizasiyalar daxilində də özünü göstərir. Bu problemi isə fərdi və struktur zorakılıq yanaşması çərçivəsində müəyyən edə bilərik. Bu qəbildən olan immiqrantların Avropaya girişinin məhdudlaşdırılması, orada yaşayanların ayrı-seçkiliyə məruz qalması halları struktur zorakılıq yaradır. Bu problem xüsusilə Qərb və İslam münasibətlərində neqativ effekt yaradır. ABŞ və Latin Amerikası münasibətlərinə nəzər saldıqda isə ispanillilərin sosial xidmətlərdən bərabər formada istifadə edə bilməməsi, coğrafi yaxınlığa baxmayaraq, bu ölkə Latin Amerikası arasında münasibətlərə hər zaman mənfi təsir edir.

Burada əsas problemlərdən biri qlobal siyasi-mədəni münasibətlər sistemində Qərbdən başqa, bir çox digər sivilizasiyalar vahid formalaşmış dəyərlər sistemi ilə çıxış edə bilmir. Rusiya özünün “Yeni Avrasiyaçılıq” siyasəti, Çin - iqtisadi ekspansionizm siyasəti, Cənub-Şərqi Asiya ölkələri isə ASEAN çərçivəsində öz siyasi-iqtisadi əməkdaşlıq siyasətləri ilə yeni qütblər yaratmağa çalışırlar, lakin bu siyasətlər iddia olunan regionlarda belə tam qəbul olunmur. Bu da sivilizasiyaların dialoqu prosesində qeyri-müəyyənliklə nəticələnir.

Buna baxmayaraq sivilizasiyalararası dialoq formalaşmada olan çoxqütblü dünya nizamında sabitliyin təmini üçün unikal imkanlar vardır. Yeni nizamı bu dialoqun köməyi çoxsivilizasiyalı, stabil, pozitiv sülh sisteminə çevrilə bilər. Bu mənada biz dünya nizamının yenidən qurulmasından deyil, istiqamət dəyişməsindən danışa bilərik, çünki proseslər qeyd olunan qlobal hakimiyyət iddiası istiqamətində baş vermir və ciddi müqavimətlə üzləşir. Sivilizasiyalararası dialoq isə güc münasibətləri üzərində qurulan beynəlxalq sistemdə bu dialoqun köməyi sülhün təmin olunmasını hədəfləyir. Bu mənada yeni dünya nizamında sivilizasiyalararası dialoq həm də normativ dəyər, siyasi-nəzəri baza rolunu oynaya bilər.

Nəticə. Sivilizasiyalararası dialoq yanaşması müasir dünya siyasətinə alternativ yanaşma gətirməklə yanaşı, həm də müasir siyasi elmin və beynəlxalq münasibətlər nəzəriyyəsinin Qərb mərkəzciliyindən daha qlobal hal almasına yönəlib. Deməli, sivilizasiyalararası dialoq ideyası həm praktik-siyasi, həm də elmi-siyasi olaraq tədqiq olunur. Birinci halda o, qlobal siyasi münasibətlərdə plüralizmi inkişaf etdirir, ikinci halda isə siyasi elmin zənginləşməsinə imkan yaradır. Məlumdur ki, beynəlxalq münasibətlər nəzəriyyəsi hazırda qlobal proseslərin və bir çox xarici siyasət məsələlərinin izahını verməkdə və ya proqnozlaşdırmada problemlə üzləşir. Qeyd etmək olar ki, bu onun yalnız Qərbyönlü nəzəriyyələrə istinad etməsi və digər sivilizasiyalara aid siyasi, sosio-mədəni dəyərləri gözdən keçirməməsindən qaynaqlanır.

Hazırda həm regional, həm də qlobal münasibətlərdə nizamın dəyişməsi baş verir. Birinci

prosesin uğurlu olması üçün regional olaraq multikulturalizmin inkişafı, ikinci mərhələdə isə global səviyyədə multisivilizasiya yanaşmasının qəbulu lazımdır. Proseslərin bu formada inkişafı hazırkı qütbləşmənin neqativ istiqamətdən pozitiv istiqamətə dəyişməsinə imkan yaradar.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Acharya A. The End of American World Order (Ch1) / - Cambridge: UK: Polity Press, - 2014. - 224 pages.
2. Cannadine D. Civilization - Baltimore: The Yale Review, Published by Johns Hopkins University Press, - 2013(January), Volume 101, Number 1.
3. Galtung J. An Editorial // Journal of Peace Research, 1964, vol. 1, no. 1.
4. Galtung J. Violence, Peace, and Peace Research // Journal of Peace Research, - 1969, vol. 6, no. 3.
5. Ikenberry G. Liberal Leviathan: The Origins, Crisis, and Transformation of the American World Order / - Princeton, New Jersey: Princeton University Press, - 2011. – 392 p.
6. Leonid G. World Order in the Past, Present, and Future / Leonid Grinin, Alexey Andreev, Ilya Ilyin // Social evolution & history, Uchitel Publishing House, - 2016, 15 (1).
7. Linklater A. The Idea of Civilization and the Making of the Global Order / - Bristol: Bristol University Press, - 2020. 340 p.
8. Moshirzadeh H. The Idea of Dialogue of Civilizations and Core-Periphery Dialogue in International Relations // All Azimuth: A Journal of Foreign Policy and Peace, - 2020, V9, N2.
9. Multiculturalism and International Law: essays in Honour of Edward McWhinney / Edited by Sienho Yee, Jacques-Yvan Morin – Boston: Leiden, - 2009. - 772 p.
10. Palacio A. What do the BRICS mean for US leadership? / World Economic Forum. – October 1, 2015. URL: <https://www.weforum.org/agenda/2015/10/what-do-the-brics-mean-for-us-leadership/>
11. Petito F. Dialogue of Civilizations in a Multipolar World: Toward a Multicivilizational-Multiplex World Order // International Studies Review, - 2016 March, Volume 18, Issue 1.
12. Petito F. Khatami' Dialogue among Civilizations as International Political Theory // - Tehran: The International Journal of Humanities, - 2004, Volume 11, Issue 3.
13. Speranskaja, Natella, & Dugin, Alexander. Civilization as Political Concept / The Center for Euro-Atlantic Studies / - 27.6.2014. URL: <https://www.ceas-serbia.org/en/prenosimo/2843-civilization-as-political-concept>
14. The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World // Human Development Report. - New York, NY: United Nations Development Program, - 2013. - 19 pages.

Göndərilib: 11.06.21 Qəbul edilib: 14.09.21

UOT 1(09)

HEYDƏR ƏLİYEVİN NİZAMİ GƏNCƏVİ İRSİNƏ QAYĞISI

Xanımağa İsmaylova

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
elmi işçi

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).145

Xülasə. Məqalədə Ulu Öndər Heydər Əliyevin birinci və ikinci hakimiyyəti illərində dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin ədəbi-fəlsəfi irsinə qayğısı araşdırılmışdır. Azərbaycan rəhbəri görkəmli mütəfəkkir-şair Nizaminin klassik irsinə xüsusi qayğı göstərmiş, onun yubileylərinin keçirilməsi barədə rəsmi qərarlar qəbul etmiş, onları təntənə ilə keçirmiş, əsərlərini nəşr etdirmiş, təbliğinə nail olmuş, xatirəsini əbədiləşdirmiş, ədəbiyyat muzeyləri yaratmışdır.

Açar sözlər: Ulu Öndər, Heydər Əliyev, klassik irs, Nizami Gəncəvi, Nizamişünaslıq, fəlsəfi təfəkkür, elmi araşdırmalar.

ОБ ОТНОШЕНИИ ГЕЙДАРА АЛИЕВА К НАСЛЕДИЮ НИЗАМИ

Ханымага Исмаилова

Резюме. В статье исследуется отношение великого лидера Гейдара Алиева к наследию выдающегося азербайджанского поэта Низами в годы его первого и второго правления. Азербайджанский лидер относился к наследию выдающегося мыслителя - поэта с особым вниманием и заботой, принимал официальные решения о проведении его юбилеев, которые проводились в торжественной обстановке. В годы правления Гейдара Алиева издавались сочинения Низами, пропагандировалось его наследие, была увековечена память великого поэта, создавались музеи литературы.

Ключевые слова: Великий лидер Гейдар Алиев, классическое наследие, Низами Гянджеви, Низамиведение, философская мысль, научные исследования.

ABOUT HEYDAR ALIYEV'S ATTITUDE TO THE HERITAGE OF NIZAMI

Khanimagha Ismailova

Abstract. The article examines the attitude of the great leader Heydar Aliyev to the heritage of the outstanding Azerbaijani poet Nizami during his first and second government.

The Azerbaijani leader treated the legacy of the outstanding thinker - poet with special attention and care, made official decisions on holding his anniversaries, which were held in a solemn atmosphere, during the government of Heydar Aliyev, the works of Nizami were published, his heritage was promoted, memory was immortalized, and museums of literature were founded.

Keywords: great leader, Heydar Aliyev, classical heritage, Nizami Ganjavi, philosophical thought, scientific research.

Giriş/Introduction

Məlum olduğu kimi, Nizami irsi dünya nizamişünaslığının elmi ədəbi-fəlsəfi fikir sistemi kimi formalaşmasına təkan vermişdir. Azərbaycanda hələ Sovet dövründə dahi şairin ədəbi irsinin tədqiqi və təbliği sahəsində mühüm tədbirlər görülmüş, dünya nizamişünaslığına böyük töhfə olan əsərlərinin elmi tədqiqi mətni hazırlanmışdır. Nizami Gəncəvinin anadan olmasının 800 illik yubileyinin dövlət səviyyəsində qeyd olunması ilə bağlı ilk qərar 1939-cu ildə qəbul edilmişdi. Lakin İkinci Dünya müharibəsinin başlaması nəticəsində yubileyin yalnız 1947-ci ildə keçirilməsi mümkün olmuşdu. Bu dövrdən etibarən Nizaminin irsi, həyatı və yaradıcılığı ilə bağlı yeni-yeni elmi-tədqiqat əsərləri

meydana gəlmişdir. Azərbaycan xalqı və dövləti öz dahi oğlunu həmişə layiqli şəkildə yad edib və edəcək də. Nizaminin 800, 840, 870 illik yubileyləri dünya miqyasında mütəşəkkil və təntənəli şəkildə qeyd edilib. 1991-ci il UNESCO tərəfindən “Nizami Gəncəvi ili” elan edilmişdir.

Ümummilli liderimiz, görkəmli dövlət xadimi Heydər Əliyev özünün klassik irs konsepsiyası ilə də şöhrət qazanmışdır. Azərbaycan ədəbiyyatının xalqımızın mənəvi həyatında oynadığı roluna, ədəbiyyatın fəlsəfi-mənəvi funksiyasına yüksək qiymət verən H.Əliyev bədii-mənəvi sərvətimiz olan klassik ədəbi irsimizdə xalqının təkcə bədii düşüncəsi, tarixi deyil, eyni zamanda fəlsəfəsinin də öz əksini tapdığını göstərmişdir. Azərbaycan klassik irsinə bütöv bir sistem kimi yanaşan H.Əliyev yazırdı: “Tarixin bir-birinə qovuşdurduğu əsrlər bir çox xalqların oğul və qızlarını qızğın məhəbbətlə tərənnüm edən Nizami dühasının ölməz əsərlərini, Füzulinin insanpərvərlik və xeyirxahlıq dolu misralarını, Nəsiminin fəlsəfi fikirlə zəngin lirikasını, Xaqaninin məhəbbət və izzət tərənnüm edən poemalarını, Vidadi və Vəqifin xalq yaradıcılığı çeşməsindən qidalanan ölməz şeirlərini bizə gətirib çatdırmışdır. Tarix tələbkar ittihamçıdır. Hökmdarlar, saray əyanları, zülmkarlar unudulub getmişlər. Azərbaycanın böyük mütəfəkkir və humanist şairlərinin tərəvətdən düşməyən misraları isə bu gün də öz hikməti və insanpərvərlik ruhu ilə dünyanı heyran qoyur. Onlar xalqın azadlığı və səadəti haqqında öz dərin fikirlərini və sönməz arzularını əsrlərdən, nadanlıq, dini fanatizm, milli əsarət və ictimai ədalətsizlik zülmətindən keçirərək nəsillərə bəxş etmişlər” [2, s.71].

Klassiklərə münasibət Heydər Əliyevin dövlətçilik və milli siyasət konsepsiyasının əsası kimi tədqiqatın mərkəzində tutulmuşdur. Heydər Əliyev Azərbaycan xalqının qədim tarixini, mədəniyyətini, ədəbiyyatını, fəlsəfi təfəkkürünü Şərq aləmində və bütün dünyada tanıdan Nizami Gəncəvi kimi dahi bir şəxsiyyətin ədəbi irsinə özünün bütün hakimiyyəti illərində daim qayğı göstərmişdir. “Bəşər bədii-fəlsəfi fikir fenomeni olan Nizami yaradıcılığı səkkiz əsrdən artıqdır ki, xalqımızın mənəvi mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilmişdir [4]. Nizami Gəncəvi ilə bağlı son yubiley tədbirləri dahi sənətkarın 850 illiyi ilə əlaqədar 1991-ci ildə keçirilməli idi. Lakin ölkədəki dərin siyasi, iqtisadi və sosial böhran buna imkan verməmişdi.

H.Əliyev Nizami irsinin daha yaxşı öyrənilməsi üçün AMEA-da xüsusi Nizamişünaslıq şöbəsi yaratmış, Respublikanın görkəmli nizamişünas alimlərini oraya cəlb etməyə nail olmuşdur. H. Əliyev Nizaminin vətəni Gəncə şəhərində olarkən AMEA-nın Gəncə Elmi Mərkəzində də Nizamişünaslıq şöbəsinin açılması təşəbbüsü göstərmişdi.

1981-ci ildə Nizami Gəncəvinin Bakıda keçirilmiş 840 illik yubileyində Ulu Öndər Heydər Əliyev öz xalqının oğluna layiqincə qiymət vermişdir: “Nizami təkcə böyük talanta malik şair deyildir, o həm də öz xalqının oğludur. Onun əsərlərində Azərbaycan xalqının ruhu, mənəvi dünyası əsas aparıcı xətdir. Nizami filosof şairdir. Dövrünün elm, sənət bahadırlarından biri idi Nizami. Şair fəlsəfə, məntiq, astronomiya, tibb və s. elmlərə dərinlən bələd olmuşdur. Hamınız mənimlə razılaşırsınız ki, Nizami dünyəvi, bəşəri şairdir. Bütün xalqları öz doğma xalqı kimi sevir, hörmət edirdi. O, bütün bəşəriyyəti azad, hər cür istismar və zorakılıqdan azad görmək istəyirdi. Şair dövrünü və gələcək hökmdarları ədalətə, sülhə çağırırdı... Bu bir həqiqətdir. Biz hamımız gedəcəyik bu dünyadan. Nəsillər dəyişəcək. Ancaq Nizami Gəncəvi ev sahibi kimi həmişə qalacaq, poeziya kəhkəşanında əbədi parlayacaqdır [1,1].

Nizami Gəncəvi irsinin təbliği sahəsində də dövlət öz qayğısını əsirgəməyib. Bu gün ölkə kitabxanalarının və bir çox dünya kitabxanalarının fondlarını bəzəyən “Xəmsə” Şərq ədəbiyyatının ən nadir incilərindən sayılır. Nizami irsi demək olar ki, ən çox nəşr olunan və ən çox oxunan ədəbiyyatlar sırasındadır. Bildiyimiz kimi, Azərbaycanda mövcud olmuş 4 əlifbanın hamısında Nizaminin ölməz əsərləri çap olunmuş və kitabxanalarımızda mühafizə olunmaqdadır.

H.Əliyev Azərbaycan milli mədəniyyətinin qoruyucusu, inkişaf etdiricisi və zənginləşdiricisi funksiyasını sistemli şəkildə, qətiyyətlə həyata keçirirdi. Onun hakimiyyəti illərində Azərbaycan mədəniyyətini yaradan böyük sənətkarlar vətən kimi Azərbaycanı görür, onu sevir və tərənnüm edirdilər. Azərbaycan və xalqı haqqında milli ruhu yüksəldən ən gözəl mahnılar və əsrlər məhz həmin illərdə yaradılmışdı. Bununla belə, H.Əliyev başqa xalqların mədəniyyətinə, tarixinə, milli sərvətlərinə hörmət və ehtiramla yanaşırdı, mədəniyyətlərin əlaqəsinə və qarşılıqlı inkişafına tərəfdar

idi. H.Əliyevin ədəbiyyata və ədəbi irsə qayğısı bir neçə istiqamətdə həyata keçirilirdi. H.Əliyevin ədəbi irsin qorunmasında başlıca xidmətlərindən biri Azərbaycan ədəbiyyatı klassiklərinin yubileylərinin keçirilməsi, adlarının əbədiləşdirilməsi idi. Bu sahədəki fəaliyyətini ulu öndər, inadla, ardıcıl və sistemli şəkildə həyata keçirirdi. Partiya və dövlət işlərinin çoxluğuna baxmayaraq H.Əliyev böyük şövq və ehtiramla demək olar hər il və hər ay həmin məsələyə diqqət yetirirdi. Onun şəxsi təşəbbüsü ilə Azərbaycan KP MK “Bədii ədəbiyyat klassikləri əsərlərinin tədqiqini, nəşrini və təbliğini yaxşılaşdırmaq tədbirləri haqqında” qərar qəbul etdi. Qərardan sonra Azərbaycan klassiklərinin əsərlərinin nəşri və təbliği xeyli genişləndirildi.

H.Əliyev öz fəaliyyətində də Nizami Gəncəvi irsinin öyrənilməsinə və təbliğinə xüsusi önəm verirdi. Onun sədrliyi ilə keçirilən MK bürosunun 1978-ci il 1 noyabr tarixli iclasında N.Gəncəvi irsinin öyrənilməsi və nəşri haqqında qərar qəbul edildi. Bununla kifayətlənməyən H.Əliyev 1979-cu ildə Azərbaycan KP MK-nın “Azərbaycanın böyük şairi Nizami Gəncəvinin ədəbi irsinin öyrənilməsinə, nəşrini və təbliğini yaxşılaşdırmaq tədbirləri haqqında” qərarının qəbul edilməsinə nail oldu. Qərara əsasən Azərbaycan Elmlər Akademiyasında “Nizami komissiyası” yaradıldı, əsərlərinin nəşri, elmi-tədqiqat işlərinin aparılması, əsərlərinin suvenir nəşri və b. tədbirlər həyata keçirildi [5,102]. Belə bir fakt maraqlıdır ki, “H.Əliyev Nizami Gəncəvinin 840 illik yubileyinin keçirilməsi təklifini verəndə Sov. İKP MK-nın ikinci katibi M.Suslov ona bildirmişdi ki, bu tarix yuvarlaq tarix deyil, gərək ya 800, 850, ya da 900 olsun. H.Əliyev ona cavab vermişdi ki, Nizami Gəncəvi elə bir şəxsiyyətdir ki, onun yubileyini hər il keçirmək lazımdır. O vaxt H.Əliyevin bu tutarlı, cəsarətli cavabı Moskvada geniş yayılmışdı”[5,102].

Nizami Gəncəvinin 840 illik yubileyi məhz H.Əliyevin inadı və qətiyyəti sayəsində qeyd edildi. MK bürosunun 1981-ci il 28 iyul tarixli iclasında Nizami Gəncəvinin anadan olmasının 840 illiyinin keçirilməsi barədə qərar qəbul edildi. H.Əliyev 1981-ci ildə Nizami Gəncəvinin doğum gününü nəzərə alaraq, onun 840 illiyi haqqında yeni bir Sərəncam imzalayır. Sərəncamda deyilirdi: “Nizami Gəncəvinin məqbərəsi yenidən qurulsun və onun ətrafındakı ərazi abadlaşdırılsın, Gəncə şəhərində Nizami Poeziya evi yaradılsın və o, şairin yaradıcılıq irsini təbliğ edən və yayan mərkəzə çevrilsin [1,1]. Bundan sonra Nizamişünaslıq bir elm sahəsinə çevrilir, neçə-neçə nizamişünas alimlər yetişir. H.Əliyevin təşəbbüsü ilə Bakıda metronun stansiyalarından birinə “Nizami” adı verilmiş, stansiyanın dayanacağında Nizami əsərlərinin qəhrəmanları rəsmlə həkk olunmuş, Gəncədə Nizami məqbərəsi yenidən qurulmuşdur.

1981-ci ilin avqust ayında isə Azərbaycan KP MK “Nizami Gəncəvinin anadan olmasının 840 illiyi haqqında” qərar qəbul etdi. MK-nın ideologiya katibi H.Həsənov başda olmaqla təşkilat komitəsi yaradıldı. Qərara uyğun olaraq Nizami poeziya günləri, ədəbi-bədii gecələr, sərgilər, elmi sessiyalar keçirildi, Nizami poeziya evi yaradıldı, əsərləri nəşr edildi, döş nişanları, əsərlərinin motivləri əsasında balet tamaşaları hazırlandı. Azərbaycanda geniş yubiley tədbirləri keçirildi. Yubiley şənliklərinə 20-yə yaxın xarici ölkədən qonaq gəlmişdi. Xarici ölkələrdən gələn qonaqları qəbul edən H.Əliyev söhbətində onlara Azərbaycan tarixi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı barədə müfəssəl məlumat verərək deyirdi: “Şərq öz poeziyası ilə ta qədim zamanlardan şöhrət qazanmışdır. Lakin Nizami poemaları kimi sanballı əsərləri yalnız dahi bir insan yarada bilərdi”[5,102].

Respublika sarayında N.Gəncəvinin 840 illiyi təntənəli şəkildə keçirildi. “Məhz bunun nəticəsidir ki, Azərbaycanda Nizamini təbliğ edənlərin hamısına imkan yaranır. Dövlət fərman və sərəncamları, müəlliflərə çap imkanı və maddi marağın artması bu sahəyə öz bəhrəsini verir. Onlarla Nizamişünas alim, şair, yazıçı diqqətə gəlib, şair haqqında illərcə yatıb qalan mətləbləri həyata keçirməyə başladılar. Bundan sonra xeyli iş görüldü”[1,s.1]. Diqqət yetirilsə aydın olur ki, H.Əliyev on il sonranı düşünərək, əvvəlcədən görərək 1991-ci ildə N.Gəncəvinin yubileyinin keçirilməsi barədə tapşırıqlar vermişdi. Yubiley tədbirləri Azərbaycan ədəbiyyatının təbliğində, dünyada tanıtılmasında mühüm rol oynadı. Xarici qonaqlar Azərbaycan xalqının mədəniyyəti, incəsənəti və məişəti, azərbaycanlı ədəbiyyat xadimləri ilə yaxından tanış oldular.

H.Əliyev Nizami Gəncəvinin yubiley tədbirlərinin ölkə miqyasında da keçirilməsinə nail oldu. Məhz onun sayəsində Sankt-Peterburqda (keçmiş Leninqrاد-X.İ.) geniş tədbirlər təşkil edildi[5,102].

Həmin tədbirlərin keçirilməsi H.Əliyevin Azərbaycan ədəbiyyatının və mədəniyyətinin böyük qoruyucusu və təbliğatçısı olduğunu göstərirdi.

1989-cu ildə görkəmli Azərbaycan filosofu Zümrüd Quluzadənin “Nizami yaradıcılığının fəlsəfi aspektləri haqqında” məruzəsini Nizamişünaslığa bir töhfə kimi dəyərləndirmək olar [7].

Xalqın təkidi, tələbi ilə ikinci dəfə siyasi hakimiyyətə qayıdan ümummilli liderimiz Heydər Əliyev Müstəqil Azərbaycan Respublikasının prezidenti kimi 2000-ci il may ayının 24-də Nizami Gəncəvinin məqbərəsini ziyarət edərkən deyir: “Bütün Azərbaycan xalqı Nizami Gəncəvi ilə fəxr edir. Onun əsərləri təkcə şeirdən ibarət deyildir, onların hər birində böyük elm var, böyük fəlsəfə, dahi fikirlər var. Buna görə də onun əsərləri də yaşayır, özü də yaşayır. Ancaq gəncəvilər xüsusi iftixar hissi keçirirlər. Birincisi, ona görə ki, Nizami gəncəlidir, Gəncənin adını dünyada məşhur edibdir, bu torpaqda yaşayıbdır, bu torpaqda yazıbdır. Onun yazdığı əsərlər bütün dünyada məşhurdur. Təsəvvür edin, 850 il bundan öncə bu qədər böyük əsərlər yaratmaq!.. Bu əsərlər təkcə şeirdən ibarət deyildir, onların hər birində böyük elm var, böyük fəlsəfə, dahi fikirlər var. Buna görə onun əsərləri də yaşayır, özü də yaşayır. Nizaminin xatirəsinə mənim bir xidmətim də olubdur. İndi burada fürsətdən istifadə edib onu da demək istəyirəm. Nizami Gəncəvinin əsərlərinin bir qismini 1948-ci ildə onun 800 illik yubileyi keçiriləndə rus dilinə tərcümə etmişdilər. Biz onun 840 illik yubileyini keçirəndə əsərlərinin tamamilə rus dilinə tərcümə olunması və Moskvada - əgər burada ədəbiyyatçılardan varsa, bilirlər, Moskvada «Xudojestvennaya literatura» nəşriyyatı var idi. O, ən yüksək səviyyəli, tarixi şəxsiyyətlərin kitablarını nəşr edirdi - böyük tirajla nəşr olunması barədə qərar qəbul etdik. Bu asan bir iş deyildi. Mən buna da nail oldum, bu qərar da qəbul edildi. Ancaq elə oldu ki, bu qərar həyata keçirilənə qədər mən Bakıdan Moskvaya iş keçdim. Təbiidir ki, orada da mənim səlahiyyətlərim böyük idi. Bu iş nəzarət etdim və Moskvada «Xudojestvennaya literatura» nəşriyyatında Nizami Gəncəvinin beş cildədən ibarət poemalarının çox nəfis şəkildə nəşr edilməsinə nail oldum. Bunun böyük əhəmiyyəti var. Çünki Nizamini biz tanıyıyıq, Şərq ölkələri tanıyır. Amma lazımdır ki, Avropa da yaxşı tanısin. Avropada da tədqiqatçılar tanıyırlar, bir çox kitabxanalarda onun kitabları var. Ancaq rus dili böyük dil, Rusiya böyük ölkə olduğuna görə - o vaxtlar biz Sovet İttifaqının tərkibində idik - bu əsərlərin rus dilində yaxşı, yəni yüksək səviyyədə nəşr olunması o vaxt bizim üçün böyük bir nailiyyət, böyük bir hadisə idi. Mən qürur hissi keçirirəm ki, Nizaminin yolunda az iş görməmişəm. Onun xatirəsinə əbədləşdirmək, irsinin daha da təbliğ olunması, yayılması üçün, kitablarının nəşri üçün çox iş görmüşəm. Buna görə də mən Nizami Gəncəvinin qarşısında öz borcumu yerinə yetirmişəm” [3].

Heydər Əliyevin təşəbbüsü ilə 2002-ci ildə Rusiyanın paytaxtı Moskva şəhərində Nizaminin heykəlinin təntənəli açılışı olur. Dahi liderin vəfatından 1 il sonra 2004-cü ildə isə elm mərkəzi sayılan Sankt-Peterburqda dahi Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin heykəlinin təntənəli açılışı olur (7).

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti möhtərəm cənab İlham Əliyevin “Dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin 870 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında” imzaladığı 23 dekabr 2011-ci il tarixli Sərəncamı da məhz bu qəbildən olan tədbirlərdəndir.

Məhz Nizami Gəncəvi şəhərciyinin yaradılması, ümumi həcmi 1 milyon səhifədən artıq olan qədim əlyazmalarının Nizami Gəncəvi muzeyində mühafizə edilməsi ilə yanaşı, dahi mütəfəkkirin yaşadığı dövrə aid zəngin tarixi-etnoqrafik nümunələrin toplanılaraq burada nümayiş etdirilməsi diqqəti cəlb edir.

Heydər Əliyevin layiqli varisi Prezident İlham Əliyev 2021-ci ili “Nizami Gəncəvi ili” elan etməklə bağlı tarixi Sərəncam imzaladı. Bu Sərəncam cənab Prezident İlham Əliyevin klassik irsimizə, dahi Nizami Gəncəviyə hörmət və ehtiramının bariz nümunəsidir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan KP MK-nın “Nizami Gəncəvinin anadan olmasının 840 illiyi haqqında qərarı”. “Kommunist” qəzeti, 1981, 6 avqust, №183 (17817)
2. Heydər Əliyev və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2009, 300 s.
3. Heydər Əliyev. Dahi şair və mütəfəkkir Nizami Gəncəvinin məqbərəsinin ziyarəti zamanı nitq/http://anl.az/el/emb/nizami/senedler/24_may_2000.pdf
4. Hüseynov H. Nizami Gəncəvi və Ulu Öndər Heydər Əliyev arasındakı bağlılığın təhlili // <https://naxcivanxeberleri.com/cemiyet/55029-nizami-gncvi-v-ulu-ondr-heydr-liyev-arasindaki-baglilikin-thlili.html>/21.03.2021/
5. Qasımlı M. C. Heydər Əliyev - istiqlala gedən yol (1969-1987-ci illər). Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2006, 608 s.
6. Məmmədova Ş.Ə. Heydər Əliyev və Azərbaycan ədəbiyyatı məsələləri// Fə-lologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 2014.<https://lib.aliyevheritage.org/az/99672452.html>. /12.04.2019/
7. Кулизаде З. О философском аспекте творчества Низами. Баку, 1989

Göndərilib: 13.08.21 Qəbul edilib: 09.11.21

UOT 17

SIYASƏT VƏ ƏXLAQ MÜNASİBƏTLƏRİ PROBLEMİ DÖVLƏTÇİLİK VƏ MİLLİ ŞÜUR KONTEKSTİNDƏ

Qoşqar Bağirov (Azərbaycan)

elmi işçi, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

E-mail: qoshqar.bagirov1977@gmail.com

DOI:10.30546/ifs.2021.2(37).150

Xülasə. Araşdırılan mövzuda siyasət və əxlaqın qarşılıqlı əlaqəsi təhlil edilir və bu qarşılıqlı əlaqənin klassik və müasir fəlsəfi dünyagörüşdə necə tənzimləndiyi diqqətə cəlb edilir. Vətənpərvərlik və milli maraqlar kontekstində fərqli maraqlar və milli təəssübkeşlik məsələsinin siyasət və əxlaq arasındakı ziddiyyətli əlaqəyə necə təsir göstərdiyi nəzərdən keçirilir. Tədqiqat işində əxlaqı öyrənən elm- etikanın digər elmlərlə sıx bağlı olduğu və digər ictimai şüur formalarının da əxlaqı mahiyyətdən kənarda olmadığı göstərilir. İctimai maraqların qorunmasında hüquqa, norma və dəyərlərə əsaslanmanın isə zərurət və rəşadlılıq olduğu bildirilir. Burada əxlaq bəşəriyyətin mövcudluğunun, ictimai inkişafın və tərəqqinin prioritet şərti kimi baxılır.

Məqsəd: Siyasət və əxlaqın qarşılıqlı əlaqəsini təhlil etmək və onun klassik və müasir fəlsəfi dünyagörüşdə necə tənzimləndiyini diqqətə cəkmək.

Metodologiya: Tarixi, fəlsəfi-məntiqi, müqayisəli metodlar.

Elmi yenilik: Elmi yenilik baxımından məqalədə araşdırılan və irəli sürülən fikirlər ideal və real siyasi etika arasındakı paradoksları və özgələşmə meyillərinin tənzimlənməsi istiqamətlərini göstərmək olar. Klassik yanaşmaya nəzərən optimal qızıl orta həddin tapılmasında əxlaq istinad olunmasının vacibliyi qeyd olunur. Eyni zamanda etikanın ictimai şüurun digər formaları arasında qırılmaz əlaqənin zəruriliyi əsaslandırılır.

Acar sözlər: etika, əxlaq, siyasət, dövlət, cəmiyyət, ictimai şüur, siyasi münasibətlər

PROBLEM OF POLITICS AND MORAL RELATIONS IN THE CONTEXT OF STATEHOOD AND NATIONAL CONSCIOUSNESS

Qoshqar Baghirov

Abstract. This topic explores the relationship between politics and morality, and also draws attention to how these relations are regulated in the classical and modern philosophical worldview. In the context of patriotism and national interests, the author explores the question of how different interests and national prejudices influence the conflicting relationship between politics and morality. Research shows that, the science of ethics is closely linked to other sciences and that other forms of social consciousness do not go beyond moral nature. It is argued that reliance on law, norms and values in the protection of the public interest is necessary and rational. Here morality is considered as a priority condition for human existence, social development and progress.

Purpose: to analyze the relationship between politics and morality and to note how it is regulated in the classical and modern philosophical worldviews.

Methodology: historical, philosophical-logical, comparative methods

Scientific novelty: from the point of view of scientific innovations, the ideas explored and put forward in the article can show paradoxes between ideal and real political ethics and ways of regulating differentiation tendencies. It is important to refer to morality in finding the optimal golden mean compared to the classical approach. At the same time, the need for an inseparable link between ethics and other forms of public consciousness is justified.

Keywords: ethics, morality, politics, state, society, public consciousness, political relations.

ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЙ ПОЛИТИКИ И МОРАЛИ В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Гошгар Багиров

Резюме. В этой статье исследуется отношение между политикой и моралью, а также, как эти отношения регулируются в классическом и современном философском мировоззрении. Исследуется вопрос, как различные интересы и предрассудки влияют на противоречивые отношения между политикой и моралью. Исследование показывает, что наука о нравственности - этика, тесно связана с другими науками и что другие формы общественного сознания не выходят за рамки природы нравственности и морали. В работе также утверждается, что опора на закон, нормы и ценности в защите общественных интересов необходима и рациональна. Здесь мораль рассматривается как приоритетное условие человеческого существования, социального развития и прогресса.

Цель: проанализировать взаимосвязь между политикой и моралью и отметить, как она регулируется в классическом и современном философском мировоззрении.

Методология: исторические, философско-логические и сравнительные методы

Научная новизна: с точки зрения научных инноваций, исследованные и выдвинутые в статье идеи могут показать парадоксы между идеальной и реальной политической этикой и способы регулирования тенденций дифференциации. При поиске оптимальной золотой середины важно обратиться к морали по сравнению с классическим подходом. В то же время оправдана необходимость неразрывной связи этики с другими формами общественного сознания.

Ключевые слова: этика, мораль, политика, государство, общество, общественное сознание, политические отношения

Giriş / Introduction

İctimai şüurun və ictimai fikrin mühüm sahələrindən biri olan siyasətə müxtəlif təriflər verilmiş, müxtəlif baxışlardan yanaşılmışdır. Siyasət - dövləti idarəetmə sənəti kimi dövlətin meydana gəlib formalaşması və inkişaf etməsi tarixi ilə bağlı olmuşdur. Hazırda politologiya, siyasi etika və siyasətşünaslıq elminə daima inkişaf edən, həddləri və komponentləri daima dəyişən bir elm kimi yanaşılır. Siyasət cəmiyyətin tənzimləyici, nəzarətedici, təşkilədiçi sahəsi olub, iqtisadi, ideoloji, hüquqi, mədəni, dini, fəlsəfi sferalara ayrılır. Siyasət termini Aristotelin siyasət, idarəetmə və hökumət haqqında yazdığı əsərlərin təsiri ilə formalaşmışdır. Siyasət ənənəvi olaraq klassik anlamda dövlət haqqında təlim kimi qəbul olunmuşdur. Lakin yeni qloballaşan dövrdə siyasət haqqında təsəvvürlər xeyli genişlənmiş, siyasi fikir və dövlət haqqında elmlər bir- birindən ayrılmaqla fərqlilik qazanmış, siyasət anlayışı isə mürəkkəbləşmişdir. Siyasətlə sıx bağlı olan əxlaq, ictimai şüur forması kimi, tarixən insanlar arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin xüsusiyyətlərini əks etdirir və tənzimləyir. Tədqiq etdiyimiz mövzuda əxlaqın siyasət və digər ictimai şüur formaları ilə qarşılıqlı münasibəti nəzərdən keçirilir.

Əsas hissə/ Main Part

Əxlaq və siyasətin tarixi mahiyyəti

Əxlaq və siyasət məsələsi tarixi mahiyyət baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb etdiyindən bu sual fəlsəfə və siyasət sahəsini də əhatə edir. Əxlaq və siyasət münasibətləri ictimai şüurun digər formaları ilə əlaqəli nəzərdən keçirildikdə bu münasibətlərin daha mürəkkəb forma aldığını müşahidə edirik. Aristotelə görə, etik-siyasi xarakterin formalaşması birgəyaşayışda və ictimai münasibətlərdə ortaya çıxır. Əxlaq fəlsəfi kateqoriyadır, ictimai normalar və qaydalar sistemidir. Başlıca olaraq "yaxşı və pis nədir" və "mən bu situasiyada necə davranmalıyam?" sualına cavab axtarır. Əxlaq və siyasət ictimai şüurun digər formaları fəlsəfə, elm, hüquq, din, incəsənətlə sıx əlaqəlidir. Milli və dini

təəssübkeşlik, ideologiya və vətənpərvərlik amili kimi rəngarənglik yarandıqda mürəkkəbləşmə bir qədər də artır. Ədalətli, optimal qızıl orta həddin tapılması daha da çətinləşir. Əxlaq əsasən subyektlərarası münasibətləri əks etdirir.

İstər klassik, istərsə də müasir dövr siyasi fəlsəfəsi bütövlükdə əxlaq və siyasətin bir-biri ilə sıx bağlı olduğunu qeyd edir. Çünki ictimai həyatın müvazinəti əxlaqa söykənir. Siyasət fəlsəfəsinin prioritet mövzusunun əsas istiqaməti ən yaxşı və ya optimal ictimai sistem axtarışlarıdır. İdarəetmənin optimallaşdırılması bu baxımdan səmərəli və ədalətli ictimai-siyasi sistemin və idarəetmənin formalaşdırılmasını təmin etməlidir. Siyasətin təsbit edilmiş funksiyaları əxlaq, elm və qanunlara söykənərək inkişafa aparan siyasətin göstəricisi kimi çıxış edir. Təbii ki, siyasi idarəetmənin forma və mexanizmlərinin xarakteri fərqli ola bildiyindən, mükəmməl və daha təkmil idarəçiliyin necə olmalı olduğu diqqət mərkəzindədir. Antik fəlsəfə nöqteyi-nəzərindən siyasi davranışların əxlaqi prinsiplərdən asılı olmadan ələ alınması qəbul edilməzdir. Təsədüfi deyil ki, Şərqi məşhur filosofu əl-Fərabi də əxlaq və siyasətin insanın davranışlarını xarakterizə edən iki qoşa sahə kimi dəyərləndirir və əxlaqi siyasəti müqəddiməsi kimi qəbul edir. O, "İhsau'l-Ulum" (Elmlərin sayılması) əsərində əxlaq elmini siyasətə giriş kimi təqdim edir. İlk dəfə olaraq Fərabi siyasi fəlsəfə elmini praktik fəlsəfə kimi səciyyələndirmişdir. Fərabi nəzəri fəlsəfənin sahəsinə riyaziyyat, fizika, metafizika ilə yanaşı, bu elmlərlə bağlı olan siyasət fəlsəfəsi, əxlaq və siyasət elmini daxil edir [8].

S.Xantinqton XXI əsrin əvvəlində "sivilizasiyaların toqquşması" ideyasını ortaya atıb və faktiki olaraq, xalqlara qarşı zor işlətməyə yol açıb. Müasir dövrdə əxlaqla siyasət arasında əlaqə qırılmış kimidir və ziddiyyətlidir. Siyasət sahəsi toqquşmalarla doludur, dəyərlər sistemindən ayrı düşüb. Bu mənada siyasət əxlaq və rifah məfhumlarından daha çox, güc məfhumuna əsaslanır. Müasir fəlsəfə bu məsələni dərin dərk etməkdə geri qalır. Çünki hər bir siyasət ictimai-iqtisadi sistemin üzüdür və müasir dövrün əxlaqi ideallardan azad ola bilməz. Qlobal kapital əxlaqdan məhrumdur və öz maraqlarını ön plana çıxarır. Müasir dövrdə praktika nəzəriyyədən daha sürətlə hərəkət edir və uzaqlaşır, ana bağlarından qopur. Praktika mövcud nəzəriyyədən, mənəvi ideallardan çıxış etmirsə, bu paradoksalıq özgələşmənin nəticəsi kimi olur. Özgələşmə müasirliyin əsas problemlərindəndir, bütün mədəniyyətlərə təsiri mövcuddur. Şəxsiyyətlərin, fərdlərin, millətlərin, siyasət və əxlaqın münasibətlərini həm pozur, həm də dərk etməsinə imkan vermir. Ümumiyyətlə, əxlaq ictimai şüur formaları arasında vacib bir açar kimi qəbul edilə bilər. Digər ictimai şüur formalarının da mötədilliyi və ədalətli olması əxlaqla birbaşa bağlıdır. Əxlaq və siyasət, əxlaq və elm, əxlaq və hüquq, əxlaq və incəsənət, əxlaq və din, əxlaq və fəlsəfə ayrı-ayrılıqda olduğu kimi, həm də kompleks şəkildə öyrənilməlidir. Elm və əxlaq münasibətlərində də təbəddülatlar vardır. Elm birmənalı şəkildə xeyir tərəfdə olmalıdır. Bəşəriyyətin nicatı bundadır. Lakin müasir elm maraqların təminatı alətinə çevrilmiş kimi görünür. İqtisadi, siyasi maraqların nəyin bahasına olursa-olsun həyata keçirilməsinə və reallaşdırılmasına yönləndirilir. Əslində, əxlaqi dəyərlər möhkəmləndirilməlidir. İnsanın təbiəti ilə ictimai mühit arasında daha faydalı və optimal uyğunluğun yolu budur. N.Berdyayevə görə, insanlığın bəlası təbii yaradılışla azad münasibətlərin nəticəsidir. Bu mənada əxlaq özü də zəruri məhdudlaşma xarakteri ilə meydana çıxmalıdır. Faktiki olaraq, elm dünyanın vacib qlobal problemlərinin həllinə və daha ali məqsədlərə yönəlməli olduğu halda, kütləvi qırğın silahlarının və müxtəlif korporativ maraqların xidmətçisinə çevrilməli deyil. Bir sıra böyük ölkələrin dövlət və hökumət başçıları səviyyəsində yalanlar meydana çıxırsa, bu siyasət və diplomatiya oyunu deyil. Oyun da əxlaq çərçivəsində olmalıdır. Uzun illər Azərbaycan vətəndaşları işğaldan, ikili standartlardan və erməni yalanlarından əziyyət çəkib. Bu yalanlar nəinki ölkə daxilində, həm də beynəlxalq səviyyədə davam edib. Milli, dini təəssübkeşlik, dövlət maraqları və vətənpərvərlik də daxil olmaqla, əxlaqa əsaslanmalıdır. İşğalçı, qəsbkar, terrorçu öz adı ilə çağırılmayacaqsansa, əks halda, dünya cəmiyyətlərində xaos hökm sürəcək və inkişaf lazımı istiqamətdə getməyəcək və ləngiyəcək, konstruktiv əməkdaşlıq baş tutmayacaqdır.

Cəmiyyətlər dünyəvidir, lakin cəmiyyət vahid orqanizmdir və ictimai şüur formaları da, ayrılıqda öyrənilməyi kimi, həm də kompleks yanaşma tələb edir. Belə ki, beynəlxalq hüququn özü əxlaqdan yaranmışdır. Əxlaq haqqında elm - etika praktiki fəlsəfənin tərkib hissəsidir. İlk dəfə

olaraq Aristotel əxlaqı öyrənən fəlsəfəyə Etika adı vermişdir. Bununla o, adətlərin, ənənələrin elmi yaranmasını nəzərdə tuturdu. Ancaq ona qədər, artıq etika, fəlsəfi düşünmənin tərkib hissəsinə çevrilmişdi [1, s.7].

Etikanın adət, xasiyyət, ənənə sözündən olması təsadüfi deyildir. Əxlaq və siyasət sahəsində ənənələrdən qopma və praktikanın nəzəriyyədən uzaq düşməsi paradoksdur. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, praktika varisliyə malik deyilsə və mövcud nəzəriyyələrdən çıxış etməsə, bu paradoksallıq özgələşmənin nəticəsi kimi meydana çıxır. Bu müasir elmin birmənalı qəbul etdiyi paradıqmadır. İstisnaları istisna etməyən sinerqizm fəlsəfəsi ayrı bir tədqiqatın mövzudur. Bizim bəhs etdiyimiz mövzu ümumi və universal olan əxlaq və siyasət anlayışları haqqındadır.

Siyasət və əxlaq anlayışlarına müxtəlif elmlərarası yanaşmalar

Modern siyasət və əxlaq fəlsəfəsinə yenilik gətirən Nikkolo Makiavelli siyasəti əxlaqdan ayırmış və onu əxlaqa əsaslanmayan amillərlə şərtləndirmişdir. Onun yanaşması Platonun "Dövlət" əsərindəki ideyaları ilə səslənir, lakin "Hökmdar" əsərində Makiavelli hakimiyyətin qorunmasında və idarə olunmasında müxtəlif vasitələrin tətbiqini analiz edərək belə qənaətə gəlir ki, əxlaqi baxımdan yanaşma xüsusi vəziyyətlərin real tələblərinə uyğun şəkildə formalaşmalıdır. Yəni, lazım gəldikdə hər vasitəyə əl atıla bilər. Burada söhbət dövlət hakimiyyətindən gedir. Amma fərdi və şəxsi anlamda da geniş istifadə olunan fikirdir. Lakin azlığın hüquqları pozulduqda da təzad yaranır. Çünki yaranmış situasiyalarda yalnız azlıq günahkar deyil. Bəs əxlaq və ədalətli mövqe hansıdır? Demokratik cəmiyyətlər çoxluğun hakimiyyətidirsə, bəs azlığı kim müdafiə edəcəkdir? Məhz vəziyyətin optimallaşdırılması və bu təzadın neytrallaşdırılması səbəbindən İnsan hüquqları və liberal demokratiya meydana gəlmişdir. XIX əsrdə Qərb düşüncəsində meydana gələn pozitivizm, siyasətin əxlaqdan asılı olmadığını vurğulayaraq, ümumiyyətlə, humanitar elmlərdə təbiət elmlərinin nəzəriyyə və prinsiplərinin mənimsənilməsinin labüdlüyünü irəli sürdü. Yəni, praktiki olaraq, mövcud şəraitdən çıxış edilməsinin labüdlüyü qəbul edildi. Elmin obyektivlik iddiası çərçivəsində əxlaq ilə siyasətin ayrılma prosesi baş verdi. Diqqətdə saxlamalıyıq ki, siyasi təcrübədən (praktikadan) söhbət gedir. Faydalanma prinsiplərini yaxud faydalanma əmsalını prioritet hesab edən Praqmatizm fəlsəfəsi əxlaqi dəyərlərdən daha da uzaqlaşmış oldu. Bu görüşə görə, siyasi nəzəriyyə elmi əsaslar üzərində qurulmalı və onun əxlaqi meyllərlə olan əlaqələri kəsilməlidir. Əxlaq, siyasət sahəsində, yalnız ehtiyac halında müraciət edilən istinadgah olmalı deyil. Siyasi nəzəriyyələrin elmi əsaslar üzərində qurulmasının vacibliyi əsas şərtidir. Amma əxlaq özü də elmdir. Siyasətin elmi olması üçün əxlaqdan - elmdən ayrılmasının zəruriliyini əsas götürmək nə deməkdir? Əxlaq elminin, əslində, yalnız keçmiş deyil, həm də gələcəyin elmi olması rəşional düşüncənin məhsuludur. Əxlaq, ictimai harmoniyanın və nizamın qorunmasını təşkil edən istinad nöqtəsidir. Bu ziddiyyətdir və onu yalnız alinin yanaşması həll edə bilər. Bəzi müasir baxışlarda əxlaqın siyasi alət kimi istifadə edildiyi qeyd olunur, onu "yumşaq güc" kimi təqdim edənlər də var. Məsələn, Mişel Fukoya görə, "modern dövlət sistemində, siyasi iqtidarın qarşılığı olan respublika sistemində, əxlaq normativ dəyər və itaət altına alan siyasi güc vasitəsi halına gəlir" [5, s. 8].

XIX əsrdə əsas ictimai sahələrdə - iqtisadiyyatın, siyasətin və mədəniyyətin hər birində müştərək etik vərdişlər və əxlaqın ictimai tərəfi hakim idi. Müasir dövrdə isə bu sahələr hər biri özlərinə aid nisbi etik dəyərlər sistemi yaratmış oldu. Siyasi hərəkəti müstəqil əxlaqi mövzu kimi tədqiq edən klassik siyasət fəlsəfəsinin əksinə olaraq, norma və dəyərləri praqmatik hala gətirən modern fəlsəfə siyasəti əxlaqi məsələ olmaqdan çıxararaq davranışı yox, subyekt və dili ön plana saldı. Bu zaman əxlaq fəlsəfəsi əxlaqın ictimai münasibətlərdən kənarda formalaşmayacağı qənaətinə gəlir və etik baxış tərzinin formalaşmasında fərdlərə deyil, ictimai münasibətlərə istinad edilməsinin vacib olduğunu diktə edir. Müasir dövrdə ictimai- siyasi arenada prioritet olan fərqlilik tələbləri, əxlaq və siyasət arasındakı ziddiyyətli məqamlar əxlaqi baxışlar sistemini, etikanı diqqət mərkəzinə gətirir. Yeni, əxlaqi baxış tərzinin yaranması aktuallaşır. Yeni etika və əxlaqi dəyərlər sistemi klassik etika ilə müasirliyin təkmilləşmiş variantı ola bilər.

Müasir dövrdə qloballaşma, həm də əxlaq və etik fəlsəfənin müxtəlif problemlərinin yaranması

səbəbi kimi tənqid olunur. Hazırda bəşəriyyətin yaşadığı əxlaqi nihilizmin mənbəyində yeni həyat tərzinin durduğunu və mədəniyyət fəlsəfəsinin qeyd olunan problemin həll edə bilməyəcəyi düşünülür. Lakin əxlaqın mahiyyətini düzgün dəyərləndirmək bu problemin həllini asanlaşdırır bilər. İnsanın fərd və ya toplum kimi inkişafı onun təfəkküründə gedən inkişafı ilə bağlıdır. Fərdi arzularla ictimai qanunlar fərqlilik təşkil etdikdə mədəni-əxlaqi məsələlər mürəkkəbləşsə də, əxlaq normativ sahə, siyasət isə hər an dəyişə bilən strateji məqsədlərin tətbiqi sahəsi kimi qəbul edilə bilər. Siyasətin faydalılığı və ümumi rifahı xidmət etməsi pragmatik yanaşmadır. Etik normativ qaydalar öhdəlik daşıyıcısı olduğundan bu kontekstdə siyasətlə əxlaq arasında fərqlilik yaranır bilər. Yəni, klassik fəlsəfi anlayışda olduğu kimi, əxlaqla siyasətin əlaqəsi bir-birilə əhatəli şəkildə olmalıdır. Bu mənada etik normativ qaydalar cəmiyyət daxilində meydana gələrək ədalətə əsaslanan yaxşılıq və pislik anlayışlarını formalaşdırır. Fərdlər isə ictimai münasibətlər çərçivəsində bu anlayışlara uyğun hərəkət edərək əxlaq ilə siyasətin əlaqəsini həyata keçirirlər.

Əxlaq ilə siyasətin əlaqəsinin fəlsəfi əsaslarını tam şəkildə ayırmaq və birləşdirmək həqiqətən də mümkün deyil, onları dərk etmək lazımdır. Məsuliyyət problemi olduğu üçün əxlaqi normativ qaydalar konseptual mənada siyasətə öz təsirini göstərir. Siyasət sahəsində ziddiyyətlərin və konfliktlərin meydana gəlməsi məhz normativ etik qayda və dəyərlərin təzahürüdür. Bu dəyərlər nəticəsində tərəflər arasında qarşılıqlı mövqelər ortaya çıxır, uzlaşma, yaxud bir-birini inkar etmə vəziyyəti yaranır. Bu baxımdan etikə qaydalar sistemi, siyasəti isə bu qaydaların praktik tətbiq sahəsi kimi qiymətləndirə bilərik. Əslində, siyasət müəyyən qaydalara söykənərək yaranan problem və ziddiyyətləri həll etməyə, tarazlaşdırmağa və müvazinətin qorunmasına xidmət edir. İstənilən siyasi qərar verildə, həm də dəyər və normalara istinad olunduğundan, nəticədə, əxlaq ilə siyasət arasındakı əlaqə təsbit olunur. Fikrimizcə, əslində, Yeni dövr fəlsəfəsi yarandıqdan və elm məqsəd yox, daha çox vasitə kimi istifadə edilməyə başladıqdan sonra siyasət elminə və sənətinə də yeni baxışlar əlavə olunmağa başladı. Elmi texniki tərəqqi, elmdən götürülən faydalar bu baxışları daha da həvəsləndirmiş oldu. Siyasətdə də, əxlaqi dəyərlər, öz yerini daha çox güc amilinə vermiş oldu. Lakin “Qanun qarşısında bütün vətəndaşlar cavabdeh olmalıdırlar. Qanunvericiliyin əsasında insanların maraqları deyil, qanunlar və hüquq prinsipləri durmalıdır” söyləyən Siseron nəzəriyyəsi bütün dövrlər üçün öz aktuallığını qoruyub saxlayır.

Siyasi münasibətlər cəmiyyətin həyatının mədəni tərəflərini özünəməxsus şəkildə tənzimləyir. Bütün siyasi addımlar insan davranışlarının nəticəsi olduğu üçün əxlaqi məzmun daşıyır. Əxlaq prinsipləri cəmiyyətdə insanların praktik fəaliyyəti vasitəsilə reallaşır. Belə praktik fəaliyyət siyasi xarakter daşıyır. Praktik fəaliyyət tələb edən digər sahə – iqtisadiyyat isə əxlaqi münasibətlərə öz siyasi təzahürləri – müəssisələr, nəzəriyyələr, praktik işlər vasitəsilə təsir edir. Bu baxımdan əxlaq cəmiyyətin siyasi maraqlarını daha düzgün əks etdirir. Beləliklə, siyasət daim əxlaqi qiymətləndirməyə məruz qalır. Aristotelin fikrincə, siyasətin məqsədi və funksiyası insan birgəyaşayışını idarəetmə vasitəsi ilə ümumi rifahı ayrı-ayrı adamların rifahı ilə əlaqələndirməkdən ibarətdir. Aristotelin siyasətə verdiyi bu gözəl tərif, demək olar ki, onun məqsəd və funksiyalarının nədən ibarət olmasını əks etdirir. Eyni zamanda Aristotel yazır: “Siyasət bir elm kimi etika ilə bağlıdır”. Deməli, etika və əxlaqdan kənarda siyasət, əslində, yoxdur. Bu nöqteyi-nəzərdən müasir siyasət və elm adamlarının bəzilərinin siyasətin əxlaqdan kənar bir şey olduğu mövqeyindən çıxış etməsi, yalnız təəssüf doğurur. Dahi Platon isə, “siyasət çar və aristokratiya sənətidir, çünki insanları idarə etmək biliyi və bacarığı tələb edir”, yazmışdır və əxlaqi səciyyələndirən ədalət anlayışının mahiyyətini” göstərmişdir[7,s.28]. Aristotelə görə, siyasət əsas ictimai məqsədlə - insanların ümumi, birgəyaşayışının idarə olunması vasitəsi ilə ümumi rifahın ayrı – ayrı adamların rifahları ilə bağlıdır. Başqa elmlər isə bu harmoniyanın başqa vasitələrlə əldə edilməsi ilə əlaqədardır. Aristotelçi N.Tusi isə siyasət haqqında fikrini belə şərh etmişdir: “Cəmiyyət üzvlərinin hərəsini öz yerində oturtmaq, hərənin öz payını verib başqasının haqqına əl uzatmağa qoymamaq, ictimai əmək prosesində ona tapşırılan işi yerinə yetirməyə məcbur etmək üçün tədbirlər görmək zərurəti doğulur. Bu tədbiri siyasət adlandırırlar.” Azərbaycanın digər tanınmış Orta əsrlər filosofu Ş.Y.Sührəvərdi “siyasət şəraitin hakimiyyətlə doğurduğu münasibətdir. O, hökmdarın, yaxud xalqın qüdrətindən, habelə cari

vəziyyətdən asılıdır” – fikrini irəli sürmüşdür. Müasir siyasiləşmiş cəmiyyət bu nöqteyi-nəzərdən siyasi fəallıqla siyasi cığallığı tez-tez qarışdırır. Əgər cəmiyyətin ümumdövlət əhəmiyyətli siyasətdə fəallığı yüksək qiymətləndirilsə, ayrı-ayrı qrup və zümrələrin maraqlarından irəli gələn siyasi fəallıq dövlət mənafelərinə ziddirsə, bu, mənfi qiymətləndirilir. Eyni zamanda siyasət hər bir konkret cəmiyyətdə insan tələbatlarının və tələblərinin ödənilməsi üçün şəraitin yaxşılaşdırılmasına və təmin olunmasına yönəldilmiş fəaliyyətin bütün formalarını əhatə edir. Siyasət, bir elm kimi, cəmiyyətlə bağlıdır və bir sıra funksiyaları yerinə yetirir: idraki funksiya, idarəetmə, tərbiyəvi, proqnozlaşdırma və s. Deməli, siyasətin başlıca məzmununa hakimiyyət vasitəsi kimi baxmaq kifayət deyildir. Siyasət, idarəetmə sənətidir. Siyasətin obyektı, bütövlükdə, cəmiyyət, predmeti isə cəmiyyətdəki siyasi münasibətlərdir. Cəmiyyət üzvlərinin təşkil olunmasında, onların fəaliyyətlərinin istiqamətləndirilməsində dövlət əvəzsiz rol oynayır. Demokratiya anlayışı arxasında məhz cəmiyyət üzvlərinin özünüidarəyə meyilliliyi dayandığından, müasir idarəetmə fəlsəfəsi varisliyi qorumaqla, təkmilləşməyə meyilli olmalıdır.

Milli şüur və dövlətçilik müstəvisində siyasi şüurun və siyasi əxlaqın formalaşması

İdarəetmədə siyasət və əxlaqın ölçülmüş nisbəti ictimai dəyərlər sistemində əsaslı rol oynayır. Epoxadan asılı olaraq əxlaqi ideallar dəyişə bildiyi kimi, əxlaqi normalar da dəyişib təkmilləşirlər. Milli özünüdərkətmə müstəvisində siyasi şüurun və siyasi əxlaqın formalaşması inkişafın səviyyəsinin göstəricisi kimi çıxış edir. Siyasi şüur, siyasi mədəniyyət və siyasi etika müəyyən siyasi əxlaq normaları ilə formalaşır. Və ictimai şüur tez dəyişə bilən tərəf olsa da, milli şüur daha sabit tərəfdir. Milli dövlətçilik və vətənpərvərlik hər bir millətin milli ideologiyasında öz əksini tapır. “Millətçilik həmişə millətlər və xalqlar arasında ixtilaf və çəkişmələrə yol açır” [3, s.14]. Ədalətli münasibətlərin mövcud olması üçün bu baxımdan siyasi əxlaq vacib rol oynayır. Təbii ki, müxtəlif tərəflər ya fərdi maraqlar, ya da milli maraqlar mövqeyindən çıxış edirlər. Dünya fəlsəfi fikrinə görə, bir tərəfin maraqlarının sərhəddi, digər tərəfin maraqlarının başladığı yerə qədərdir. Ekzistensializm fəlsəfəsinə görə, dünyada harmoniyanın yaranması qarşılıqlı ziddiyyətlərin yumşaldılması ilə tənzimlənə bilər. Liberal-demokratik cərəyanların formalaşmasının əsasında bu fəlsəfə durur. Çünki, normal birgəyaşayışın mövcud olması üçün ədalətə əsaslanan əxlaqi münasibətə ehtiyac vardır. Demokratik toplumlarda belə, çoxluğun hakimiyyəti azlığın hüquqları ilə tənzimlənir. Əxlaq fəlsəfəsi haqqında Nəsrəddin Tusi geniş bəhs etmiş, “Əxlaqi-Nasiri” adlı fundamental əsər yaratmışdır. Siyasətdə ədalətin başqa fəzilətlərdən daha üstün olduğunu qeyd etmiş və kamil birliyin yaranması üçün ədalətin vacib olduğunu göstərmişdir [4, s. 97]. Eyni zamanda Nəsrəddin Tusi kamil siyasi liderin xarakterik keyfiyyətləri haqqında da söz açmışdır.

Sosial idarəetmə məsələlərində və dövlət konsepsiyası yaradılmasında əxlaq kateqoriyasının yüksək statuslu tənzimləyici rolu göstərilmişdir. Alman filosofu Hegelin fikrincə, “dövlət əxlaqi ideyanın gerçəkliyi və mütləq məqsədi olduğu üçün fərdlərə nisbətən ən ali hüquqa malikdir. Fərdin ali vəzifəsi - dövlətin üzvü olmaqdır” [2, s.262]. Çünki dövlət şəxsiyyətin hüquq və azadlıqlarının təminatçısıdır. Fikrimizcə, şəxsi maraqlar da, öz növbəsində, ümumi rifahın təminatçısı olan dövlət maraqları ilə uzlaşdırılmalıdır. Müasir Azərbaycan fəlsəfə elmində etika haqqında yazılmış tədqiqat əsəri olan fəlsəfə elmləri doktoru, professor İlham Məmmədzaadənin “Etikaya giriş” monoqrafiyası etik problemlərin hərtərəfli öyrənilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Kitabda Əxlaq və siyasət münasibətinin kompleks təhlili aparılmış və Azərbaycanın müasir fəlsəfəsinə tətbiq edilmişdir. Monoqrafiyada etikanın fəlsəfədə rolu, onun tarixşünaslığı məsələləri, dini, sosial-siyasi, iqtisadi aspektləri də diqqətə cəkilmişdir [6].

Dövlət və millətin eyni mahiyyəti ifadə etməsi və onun cəmiyyətdə təzahür olunması siyasi şüurun və əxlaqın siyasi etika səviyyəsində əksini tapır. Belə ki, milli müstəqilliyin başlıca və əsas atributu müstəqil milli dövlət olduğundan əxlaqi ideya və millətin quruculuğu prosesinin özü də çox mühüm və zəruri əhəmiyyət kəsb edir. Çünki hər hansı bir dövlət öz ölkəsinin və millətinin mənafeyini ifadə edir. Təbii ki qurulmuş dövlətin əsasının nə dərəcədə möhkəm olması, onun dayaq kimi söykəndiyi xalqdan, mənəviyyatdan asılıdır. Dövlət və xalq bir-birilərini qarşılıqlı şəkildə tamamlayır. Bu baxımdan dövlət və xalq münasibətləri mexanizminin forma və səviyyəsi milli

psixologiya və əxlaq ilə sıx bağlıdır. Yəni dövlət–dövlətdir, onu qorumaq və inkişaf etdirmək bütün siyasi qüvvələrin və xalqın borcudur. Milli psixologiya və milli mentalitet ilə milli-siyasi əxlaq arasında dərin əlaqə qurulur. Dünya ölkələrinin praktikası göstərir ki, dövlətin hansı formada olması, o qədər böyük əhəmiyyət kəsb etmir. Əsas məsələ, dövlətin necə cəmiyyət qurması məsələsidir. Qanunların aliliyi, sosial ədalət prinsipi şəxsiyyət azadlığı və sair amillərə xüsusi diqqət yetirən dövlətlər artıq özlərinin qurmaq istədikləri cəmiyyətə uyğun olaraq “tərəqqi edən cəmiyyət” “rifah dövləti” və sair adlandırırlar. F.V. Hegel yazırdı ki, hər bir millətin varlığı və mahiyyəti onun azadlığındadır. Çünki azad və müstəqil dövlət olmadan, millət tarixdən əvvəl dövrdə yaşayır. Deməli, milli dövləti qorumaq elə millətin azadlığını və özünü qorumaqdır. Dövləti idarəçiliyin isə müasir, sivilizasiyaya uyğun təkmil olması, onun uzunömürlülüüyünün, sarsılmazlığının və qüdrətinin əsas şərtidir. Belə ki, hazırda respublikamız, dünyanın ən demokratik konstitusiyaları ilə yanaşı, dura bilən bir Konstitusiyaya əsasında fəaliyyət göstərir və Azərbaycan demokratik, hüquqi dövlət quruculuğu yolunu tutmuşdur. Yeni sistemin tam formalaşması üçün ardıcıl və məqsədyönlü islahatlar aparılması Vətənimizin gələcəyinin təminatçısı kimi çıxış edir. Beləliklə, siyasət öz həqiqi dəyərini əxlaq söykəndikdə qazanmış olur. Əxlaqın başlıca göstəricisi isə, ədalətlikdir və ədalət o zaman öz həqiqi mənasını tapır ki, o xeyrə və ümumi rifaha xidmət etmiş olsun. Bu fikir, əslində, ümumdünya fəlsəfi fikir tarixinin ana xətlərindən biridir. Yəni, siyasət qalib gəlmək sənəti, yaxud aldatmaq sənəti deyildir. Bu cür yaşıldığı təqdirdə siyasət ümumi rifahın təmin olunması vasitəsi ola bilməzdi. Cəmiyyətin idarə olunmasında dövlətin özü də ayrı-ayrı qrup və təbəqələrin maraq və mənafeələrini əlaqələndirmək aləti olduğundan, birlik və həmrəylik yaradan təsisat kimi fəaliyyət göstərir. Qısaca, siyasətin vəzifəsi ümumi rifahı və birgəyaşayışı təmin etmək olan dövlət idarəetmə sənətidir. Funksional eyniliyi xarakterizə edən dövlət və siyasətin məqsədi ümumi birgəyaşayışı və ümumi rifahı təmin etməkdir. Qanunlar isə idarəetmənin həyata keçirilməsi vasitəsi rolunu oynayır. Yəni, idarəetmə sənəti olan siyasəti həyata keçirmək üçün qanunlara söykənir. Siyasət qanunlara söykəndikdə ədalətli sayıla bilər.

Nəticə / Conclusion

Siyasət və əxlaq münasibətlərinin milli dövlətçilik və vətənpərvərlik kontekstində nəzərdən keçirilməsi təsadüfi deyildir. Təbii ki, milli dövlət maraqları və milli mənsubiyyət hər kəs üçün öz milli təəssübkeşlik hisslərini formalaşdırır. Bu təəssübkeşlik vətənpərvərlik duyğuları ilə qovuşur. Hər bir dövlət və fərdin öz milli maraqlarından çıxış etməsi labüd olduğu halda, ədalətli münasibətin mövcud olmasının göstəricisi nə olacaqdır? Qızıl orta həddi harada axtarılmalı? Bəlli ki, bir tərəfin maraqlarının bitdiyi yer və ya sərhəd, digər tərəfin maraqlarının başladığı yerə qədərdir. Bu maraqlar bütün dünya üçün mövcud olan qanunlar əsasında tənzimlənir. Bir tərəfin dövlət maraqları onun üçün nə qədər vacibdirsə, digər tərəf üçün də bu vaciblik məntiqlidir. İnsan hüquqları və beynəlxalq hüquq universaldır. Və ayrı-ayrı tərəflərə fərqli münasibətlər bəslənilməli deyil. Hüquq və qanunlara hörmət vacibdir. Mövzuda qeyd etdiyimiz kimi, qanunlar dövlətin əxlaqıdır. Beynəlxalq qanunlar isə bütün tərəqqipərvər bəşəriyyətin əxlaqı kimi qeyd olunmalıdır. İkili standartlar tətbiq olunacaqsə, burada ədalətsizliyin meydana çıxmasına şübhə yoxdur. Bu halda müvazinət, tarazlıq və dünya nizamı pozulacaqdır. Bu isə tərəqqipərvər bəşəriyyətin və dünya ictimaiyyətinin məqsədi deyildir. Və ali insan xüsusiyyətlərinə adekvat deyil, instinktlərlə idarə olunan vəhşi təbiətin xüsusiyyətlərinə belə uyğun gəlmir. Çünki vəhşi təbiətin özündə də müəyyən qayda və qanunlar hökm sürür. Təəssübkeşlik hissi başqasının haqqını qəsb etməyə əsas vermir. Beynəlxalq müstəvidə də irqi, milli və dini təəssübkeşlik üzündən ikili münasibət məqbul sayıla bilməz. Bu mənada əxlaq əbədi olaraq bəşəriyyətin mövcudluğunun, ictimai inkişafın və tərəqqinin prioritet şərti kimi çıxış etdiyindən, təbiətin, cəmiyyətin və idrakın ən ümumi qanunu olaraq baxılmalıdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. Aristotel. Poetika. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. 1974, 117s.
2. Abbasova Q, Hacıyev Z. Sosial fəlsəfə. Bakı: Ayna mətbu evi. 2001, 504s.

3. Камочин З. Национальные интересы и интернационалистические цели. Москва, 1974
4. Nəsrəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri. Bakı: Elm nəşriyyatı. 2005, 140s.
5. İlyasov R. Əxlaq və siyasət, 525-ci qəzet, 2 may, 2020.
6. Мамедзаде И. Введение в этику. Баку: Муаллим. 2004, 159с.
7. Platon. Dövlət. AMEA Bəhmənyar adına Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu, Bakı, 1999.
8. <https://humayusubbayli.wordpress.com/2018/07/05/islam-filosoflari>

Göndərilib:03.09.21 Qəbul edilib:19.11.21

OXUCU RƏYİ

Lütfi Zadənin Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin fəlsəfi mahiyyətinin tədqiqinin aktual istiqamətlərinə dair

Dünyanın mədəniyyət xəzinəsinə bir sıra elmi yeniliklər bəxş etmiş, özünün fundamental kəşfləri və heyrətləndirici ideyaları ilə müasirlərinə böyük təsir göstərmiş Lütfi Zadə yaradıcılığının mahiyyətini anlamaq və onun ictimai şüura verdiyi yeni impuls və istiqamətləri obyektivcəsinə dəyərləndirmək üçün hər şeydən əvvəl, bu kəşflərin real məzmunu ilə yanaşı fəlsəfi mahiyyətinə də varmaq, onları fəlsəfi təfəkkürün dili ilə səsləndirmək lazımdır.

Müasir elmi dairələrdə böyük nüfuz qazanmış bu böyük alimin və mütəfəkkirin nəzəri təfəkkürü yeni rakursdan işıqlandıran və insan idrakının üfüqlərini Aristotelin ənənəvi, binar məntiqindən xeyli yüksəkliyə qaldıran qeyri-səlis məntiqi XX əsrin fundamental kəşflərindən biri kimi hazırda dünya alimləri tərəfindən heyranlıqla qarşılanmaqda və intensiv tədqiq edilməkdədir.

Qeyd edək ki, Lütfi Zadənin ortaya qoyduğu fundamental elmi yenilik, dünyanın yeni elmi mənzərəsini açıqlayan kəşfləri dərin fəlsəfi mahiyyətə malikdir. “Qeyri-səlis çoxluqlar” və “Qeyri-səlis məntiq” kimi iki əsas nəzəriyyə ilə meydana gələn bu yeni elmi ideyalar müasir elmin fundamental kəşfləri sırasına paradigmalara kimi daxil edilmişdir. Sonralar, həyatının sonuna kimi Lütfi Zadə bu nəzəriyyələri inkişaf etdirmiş və onların əsasında bir sıra daha möhtəşəm nəzəriyyələr yarada bilmişdir.

Lütfi Zadənin 1965-ci ildə çap etdirdiyi “Fuzzy sets” adlı məqaləsi yeni nəzəriyyəni elmi ictimaiyyətə təqdim edən ilk məqalə olmuşdur. Bu yazıda ilk dəfə olaraq “fuzzy” çoxluqlar anlayışı elmə daxil edilmiş və bu kontekstdə möhtəşəm bir nəzəriyyənin əsasları qoyulmuşdur.

Lütfi Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin məntiqi əsasını onun yaradıcılığından qırmızı xətlə keçən, Aristotelin binar məntiqindən fərqlənən Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi –fəzzi məntiq təşkil edir. Ona görə də biz Qeyri-səlis məntiqi, Qeyri-səlis çoxluğun mühüm elementlərindən biri kimi təqdim edirik.

Məlum olduğu kimi, bəşəriyyətin nəzəri fikir tarixində məntiqi təsəvvürlərin inkişafına başlanğıc vermiş Aristotelin klassik binar məntiqi öz məzmununa görə xətti, formal xarakter daşımış və məntiq anlayışlarının kəmiyyət dərəcələrinə toxunmadan onların yalnız keyfiyyət halını qəbul etmişdir.

Dünyanı iki rəngli görən Aristotel məntiqinin bu xüsusiyyəti öz qabarıq ifadəsini onun ali prinsiplərindən sayılan “qeyri-ziddiyyətlik” ideyasında tapmışdır.

Məsələn, binar məntiqə görə cisim eyni zamanda həm böyük, həm də kiçik ola bilməz, o ya böyük, ya da kiçik olmalıdır. Bu o deməkdir ki, binar məntiqə görə biz cisimi əksliklərin vəhdəti halında deyil, yalnız bir halda: ya böyük, ya da kiçik halında qəbul etməliyik. Gətirdiyiniz misaldan aydın görünür ki, cisimin “böyük” və yaxud “kiçik” kimi keyfiyyət hallarının kəmiyyət xarakteristikası, başqa sözlə desək şiddətləndirmə dərəcələri Aristotelin klassik məntiqində öz ifadəsini tapmamışdır.

Halbuki, L.Zadənin Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsində eyni bir anlayışın nəinki müxtəlif mənə çalarlarına, həm də müxtəlif kəmiyyət xarakteristikalarına fikir verildiyindən onların müxtəliflik dərəcələrinə görə qruplaşdırılmasına imkan yaranır.

Lütfi Zadə elmə yeni lingvistik və qeyri-səlis dəyişən anlayışları daxil etmişdir. (Бах.Л.Задё, Понятие лингвистической переменной и его применение к принятию приближенных решений. Москва, «Мир», 1976. с.58,71)

Onun yaratdığı bilik sahəsində baxılan anlayışın qeyri-xəttilik rakursundan öyrənilməsi onun müxtəlif dərəcələrini aşkara çıxarmağa və onları riyazi olaraq $[0,1]$ parçasında təsvir etməyə imkan yaradır. Deməli, Aristotel məntiqi xətti, L.Zadə məntiqi isə qeyri-xətli dünyanı öyrənir. Lakin aralarındakı bir sıra kəskin fərqlərə baxmayaraq hər iki məntiq nəzəriyyəsi həqiqətdir, belə ki, dünya vahiddir və qeyri-xəttidir. Ancaq onu xətti yanaşma ilə də öyrənmək olar. Xətli dünyanın

qanunauyğunluqları klassik rasionallıqda, qeyri-xətti dünyanın qanunauyğunluqları isə qeyri-klassik rasionallıqda öyrənilir.

Aristotel məntiqi mahiyyət etibarilə metafizik nəzəriyyə olub, cismin ziddiyyət təşkil edən iki halından (cisim qaradır-cisim qara deyil) yalnız birini (məsələn, cisim qaradır) qəbul edərək ikinci halı (cisim qara deyil) inkar edir. Deməli, Aristotel məntiqi dünyanı yalnız iki qütblü qəbul edən və bununla da onu dialektik ziddiyyətdən kənarlaşdıran binar məntiqdir.

Lütfi Zadə məntiqindən fərqli olaraq burada üçüncünü istisna qanunu yerinə yetirilir. İnsan şüuru təfəkkürü müxtəlif metodlarla, sadə və mürəkkəb yanaşma üsulları ilə öyrənə bilər. Fikrimizcə, Aristotel və Lütfi Zadə məntiqlərinin də başlıca fərqi məhz bu metodun təfəkkür proseslərinə yanaşma üsulunun seçilməsidir. Aristotel məntiqi dünyanı sadə, Lütfi Zadə məntiqi isə daha mürəkkəb metodla öyrənir.

Bəşəriyyət keçən əsrin 70-ci illərindən başlayaraq özünü-təşkilədən mürəkkəb, açıq, qeyri-xətti, dissipativ (maddə, enerji və informasiyanı səpən) sistemlərin öyrənilməsinə keçmiş və dünyanın yeni qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi sahəsində heyrtəmiz, yeni nailiyyətlər qazanmışdır.

Mürəkkəb, özünü-təşkilədən sistemlərin özəl məntiqi və spesifik riyaziyyatı vardır və həm də bu nəzəri sistemlər qeyri-xəttidir. Sadə və nisbətən mürəkkəb sistemləri səlis məntiq prinsipləri əsasında izah etmək mümkün olduğu halda, özünü-təşkilədən mürəkkəb sistemlər üçün belə bir təsvir mümkünsüzdür. Mürəkkəb sistemlər üçün belə təsvir yalnız Qeyri-səlis məntiq və Qeyri-səlis riyaziyyat üzərində qurula bilər.

Lütfi Zadənin Qeyri-səlis məntiqi xətti dünyadan qeyri-xətti dünyaya çıxır açmaqla təfəkkürün məntiqi imkanlarının modelləşdirilməsini xeyli genişləndirmiş, insanın təfəkkürlə yeni dialoqa girməsinə geniş imkanlar yaratmışdır.

Lütfi Zadənin Qeyri-səlis çoxluqlar nəzəriyyəsi haqqında araşdırmalarımızı yekunlaşdırarkən daha bir məsələyə, insanın düşüncə modelinə də toxunmaq istədik. Cavablandırmaq istədiyimiz məsələnin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, Aristotel məntiqi ilə Zadə məntiqi arasında paralellər aparan bir sıra tədqiqatçılar binar məntiqini zəif, ziyanlı, qeyri-səlis məntiqi isə güclü, rəşional olması iddiasındadırlar.

Aristotel məntiqi elm tarixində ilk yaradılmış məntiq modeli olaraq, insan təfəkkürünü heç də kifayət qədər dəqiq təsvir edə bilmir. Lütfi Zadə məntiqi isə digər məntiq modellərindən (Lukaseviç məntiqi, Post məntiqi və s.) insan təfəkkürünü və düşüncə proseslərini daha adekvat əks etdirməsi ilə fərqlənir.

Bununla əlaqədar olaraq bəzi müəlliflər qeyri-səlis məntiqin Aristotel məntiqini bütöyün dağıtması qənaətinədiirlər. Fikrimizcə bu fikir kökündən səhvdir. Əslində Lütfi Zadə məntiqi Aristotel məntiqini ləğv etmir, uyğunluq prinsipinə söykənməklə, sadəcə onu özünün xüsusi halına çevirir.

Ümumiyyətlə götörsək, Aristotel məntiqinə Lütfi Zadə məntiqinin xüsusi halı kimi baxmaq olar. Hər iki məntiq həqiqəti əks etdirir, fərq isə ondadır ki, Aristotel məntiqi düşüncə prosesləri üçün nisbətən kobud və sadə model olduğu halda, Lütfi Zadə məntiqi daha zəngin, dəqiq, adekvat və inandırıcı modeldir. Bu modeldə fikrin xaotikliyi ilə nizamlılığı arasındakı kəskin fərq aradan qaldırılaraq, xaotik düşüncələrin nizamlı fikrə daha çox yaxınlaşması təmin edilir.

Beləliklə, deyə bilərik ki, Lütfi Zadə nəzəriyyələrinin əsas fəlsəfi mahiyyəti onların insan təfəkkürünü daha dürüst əks etdirməsindən və reallığa daha çox adekvat olmasından ibarətdir.

Lütfi Zadə öz bacarığı, fəhmi, dərrakəsi ilə insan təfəkkürünün işləmə prinsiplərini və orada fəaliyyət göstərən obyektiv qanunauyğunluqları yaxşı başa düşdüündən onların riyazi modellərini müvafiq simvollarla nisbətən daha adekvat şəkildə əks etdirə bilmişdir.

Lütfi Zadə tərəfindən Qeyri-Səlis çoxluqlar nəzəriyyəsinin, Qeyri-səlis məntiq konsepsiyasının işlənilib hazırlanması, gerçəkliyin və onun dərk olunmasının fəlsəfi anlamında, fəlsəfi ideyaların məzmununda yeni çalarların meydana çıxmasını şərtləndirməklə, Fəlsəfə və elm, onların qarşılıqlı əlaqəsi probleminin, nəticə etibarilə elmi idrakın fəlsəfi əsaslarının tədqiqini aktuallaşdırmış oldu.

Bu baxımdan İlham Məmmədzadənin və Arif Buniatovun birsə işləyib hazırladığı "Qeyri səlis - məntiq konsepsiyasının Elm fəlsəfəsi kontekstində məntiqi-metodoloji əsasları" kitabı, Lütfi Zadə nəzəriyyələrinin əsas fəlsəfi mahiyyətinin adekvat dərk olunmasına, onların elmi-nəzəri anlamına verilən mühüm töhfə kimi dəyərləndirilməlidir.

Kitab Qeyri səlis - məntiq konsepsiyasının Elm fəlsəfəsi kontekstində fəlsəfi-nəzəri və məntiqi-metodoloji əsaslarının aktual problemlərinin tədqiqinə həsr olunmuşdur.

Baxılan tədqiqatda, Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin neorasionalizm və Elm fəlsəfəsi kontekstində məntiqi-metodoloji xüsusiyyətlərinin tədqiqində, XX əsrdə rəasionalizmin fəlsəfi ənənələrinin formalaşması məsələlərinin təhlili xüsusi maraq kəsb edir.

Kitabda müasir rəasionalizmin tədqiqində ilk öncə neorasionalizm, tənqidi rəasionalizm və elm fəlsəfəsi nəzərdən keçirilməkdədir.

Baxılan tədqiqatda XX əsrdə fəlsəfə və elmin, rəasionallıq və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqəsi probleminə müasir yanaşmalar əsasında aşağıdakı məqamlar tədqiq edilir.

"Birincisi regional rəasionalizm ideyası ilə bağlı olan "yeni elmi ruhun fəlsəfəsi və ya elmi idrak" (Q.Başlyarın neorasionalizmi] və tənqidi rəasionalizmdə sosial fəlsəfənin və sosial tarixin aktuallaşmasıdır (K.Hübner). İkincisi, XX əsr fəlsəfəsinin ən böyük simalarından olan və yaradıcılığında ən azı fəlsəfə, ideologiya və elmin qarşılıqlı əlaqələrinə olan baxışlarında, istənilən istiqamətlərdə çərçivələri aşan M.Fukonun yanaşmasıdır. Nəhayət, üçüncüsü fərqli olanın anlamına yollar axtaran Y.Habermasın konseptlərinin mənalandırılmasıdır." (İ. Məmmədzadə, A. Buniatov "Qeyri səlis - məntiq konsepsiyasının Elm fəlsəfəsi kontekstində məntiqi-metodoloji əsasları Bakı – 2021" s.10)

Kitabda həmmüəlliflər fəlsəfə və elmin, rəasionallıq və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqələrinə dair baxılan məqamları tədqiq edərək haqlı olaraq göstərirlər ki, " fikrimizcə, müasir Qərb fəlsəfəsi – plyural, çoxsəviyyəli ruhani ənənə olub ən müxtəlif fəlsəfi istiqamətləri: neokantçılardan - Nitşe, E.Hüserl və M.Haydeggerdən - ən yeni dekonstruksiya strategiyalarına və J.Derridanın postmodernizminə qədər ehtiva edir." (İ. Məmmədzadə, A. Buniatov "Qeyri səlis - məntiq konsepsiyasının Elm fəlsəfəsi kontekstində məntiqi-metodoloji əsasları" Bakı – 2021, s.11)

Baxılan tədqiqatda, Q.Başlyarın, K.Hübnerin baxışları T.Kunun, İ.Lakatosun, P.Fayerabendin elm fəlsəfəsi təlimləri ilə əlaqəli şəkildə nəzərdən keçirilməklə, aşağıdakı müddəalar qeyd edilir:

1. Elm fəlsəfəsində, məxsusi olaraq T.Kunun elmi inqilablar konsepsiyasında elmi nəzəriyyələrin təşəkkül tapması, mövcud elm daxili qarşılıqlı tarixi əlaqələrə əsaslanmaqla sərhədlənir.

2. T.Kunun elmi inqilablar konsepsiyasında elmin paradigmatmayaqədərki inkişaf mərhələsi empirik parametrlərin seçimində və qiymətləndirilməsində səlis nəzəri və metodoloji prinsiplərinin müəyyən olunmaması ilə xarakterizə edilir.

3. Elm fəlsəfəsində elmin inkişafının paradigmat səviyyəsində bu və ya digər metodologiyanın tətbiqinin xüsusiyyətlərinin tədqiqi nəzərdə tutulur.

Baxılan tədqiqatda, Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin neorasionalizm, tənqidi rəasionalizm və elm fəlsəfəsi kontekstində məntiqi-metodoloji xüsusiyyətlərinin tədqiqi, K.Popperin falsifikasiyada mövqedən əsaslandırıldığı permanent inqilablar nəzəriyyəsinin, T.Kunun elmi inqilablar konsepsiyası ilə müqayisəli təhlili əsasında realizə olunur.

Baxılan tədqiqatın gedişində İlk növbədə qeyd edilir ki, Elm fəlsəfəsi və elmsünaslıq sahəsində K.Popperin falsifikasiyada mövqedən əsaslandırıldığı permanent inqilablar nəzəriyyəsinin, T.Kunun neorəasionalist fəlsəfi ənənələrə istinad edən elmi inqilablar konsepsiyası ilə məxsusi tərzdə ideoloji həmahənglik təşkil etməsinə rəğmən, K.Popperin permanent inqilablar nəzəriyyəsində məntiqi-metodoloji yanaşmanın mütləqləşdirilməsi, elmin tarixi rekonstruksiyasında məlum sxematizmi şərhləndirmis olur.

K.Popperin elmi permanent inqilablar nəzəriyyəsindən fərqli olaraq, T.Kunun işləyib hazırladığı elmi inqilablar nəzəriyyəsində elmin tarixi rekonstruksiyasında

elmin inkişafının normal elm adlanan ilkin mərhələsi, elmi fəaliyyətin paradigmat adlandırılan elmi-metodoloji modeli halında çıxış etməklə, öz tərkibinə tədqiqatçıların nəzəri-metodoloji

baxışlarını, elmi biliyin işlənib hazırlanması qaydalarını ehtiva edərək, metodoloji bazis rolunda çıxış etmiş olur.

T.Kunun elmi inqilablar konsepsiyasında elmin inkişafının növbəti mərhələsi olan elmi inqilablar dövrü, elmi nəzəriyyələrdə öz həllinin tapa bilməyən problemlərin meydana çıxması şəraitində böhran mərhələsi kimi xarakterizə olunmaqla, mövcud elmi fəaliyyət paradigmasının tənəzzülə uğraması və yeni paradigmanın təşəkkül tapması ilə nəticələnmiş olur.

K.Popperin permanent inqilablar nəzəriyyəsinin və T.Kunun elmi inqilablar konsepsiyasının müqayisəli təhlili əsasında müəyyən edildiyi kimi, baxılan halda K.Popperin falsifikasiyada konsepsiyasında paradigma anlayışı, elmi-metodoloji meyarların müvafiq sistemini səciyyələndirdiyi halda, T.Kunun elmi inqilablar konsepsiyasında metodoloji paradigma elmi fəaliyyətin sosial və pəsə yönümlü dəyəri prinsiplərini xarakterizə etmiş olur.

Baxılan tədqiqatda haqlı olaraq göstərilirdiyi kimi, T.Kunun elmi inqilablar konsepsiyasının elmi-metodoloji paradigma halında qərarlaşmış metodoloji bazisində relyativist, subyektivist yanaşmanın əsassız şəkildə şişirdilməsi, K.Popperin permanent inqilablar nəzəriyyəsində məntiqi-metodoloji yanaşmanın mütləqləşdirilməsi, elmi nəzəriyyələrin evristik potensialının adekvat qiymətləndirməsinə imkan vermir.

Baxılan tədqiqatda K.Popperin və T.Kunun, müvafiq olaraq falsifikasiyada və permanent inqilablar metodologiyası üzrə baxışlarının müqayisəli təhlilində haqlı olaraq göstərilirdiyi kimi, “həm Popperin məntiqi-metodoloji paradigmaya əsaslanan falsifikasiyada elmi-metodoloji konsepsiyasında, həm T.Kunun elmin inkişafının sosial-psixoloji, professional dəyərlərinə istinadən təşəkkül tapmış elmi inqilablar nəzəriyyəsində qeyd olunan birtərəfliliklə yanaşı, bütövlükdə bu iki fəlsəfi yanaşmanın metodoloji bazisində yüksək evristik potensialı daşıyan prinsip və müddəaların mövcudluğu təsbit və təsdiq olunmaqdadır.” (İ. Məmmədzaadə, A. Buniyatov” Qeyri-səlis - məntiq konsepsiyasının Elm fəlsəfəsi kontekstində məntiqi-metodoloji əsasları Bakı – 2021” s.39)

Məxsusi olaraq, baxılan tədqiqatda Popperin falsifikasiyada konsepsiyası kontekstində Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin metodoloji prinsiplərinin tətbiqi, səciyyəvi bir hal kimi nəzərdən keçirilir.

Məlum olduğu kimi, K.Popperin falsifikasiyada metodoloji konsepsiyası çərçivəsində elmi biliyin səhihliyinin əsaslandırılması falsifikasiya prosedurunun icrası ilə bağlıdır.

K.Popperin falsifikasiyada metodoloji konsepsiyasında elmi nəzəriyyənin falsifikasiya proseduru, ondan alınan hər hansı bir nəticə ilə, bu nəzəriyyənin müvafiq hipoteza ilə təsbit olunan bazis müddəası arasında ziddiyyətin aşkar edilməsi ilə bağlıdır.

Baxılan halda elmi nəzəriyyənin, onunla ziddiyyət təşkil edən bazis müddəasının aşkar edilməsi, özü-özlüyündə onun falsifikasiya olunmasını, nəticə etibarilə, tədqiq olunan nəzəriyyənin səhihliyinin təkzib edilməsini şərtləndirmiş olur.

Belə ki, K.Popperin falsifikasiyada metodoloji konsepsiyasında elmi nəzəriyyənin falsifikasiya olunması, onun təkzibinə səbəb ola bilən bütün şərtlərin müəyyən olunmasının nəzərdə tutulur.

K.Popperin elmi nəzəriyyənin falsifikasiya olunmasına dair irəli sürdüyü bu müddəalar, elmi nəzəriyyənin təkzib olunmasını, özü-özlüyündə nəzəri müddəaların empirik parametrlərə uyğunsuzluğu, empirik parametrlərin interpretasiya olunmasının qeyri-mümkünlüyü ilə şərtləndiyini nəzərdə tutur.

K.Popperin falsifikasiyada elmi-metodoloji konsepsiyasının substantiv məntiqi-metodoloji prinsiplərinin Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin metodoloji bazisində tətbiqini nəzərdən keçirərkən İlk növbədə qeyd edək ki, mürəkkəb dinamik sistemlərin optimal idarə olunması məsələlərinin həllində Bellman və Zadə tərəfindən birgə işlənib hazırlanmış çoxkriteriyalı alternativ həll metodunun tətbiqi, falsifikasiyada prosedurun icrası sisteminə müvafiq şəkildə realizə olunmuşdur.

Baxılan halda, effektiv alternativ seçim nəzəriyyəsinin müddəalarına müvafiq olaraq, bütün mümkün hipotezaların tərkibindən ən ehtimal olunan hipotezani seçilməsi və ehtimalı qiymətin müəyyən edilməsi nəzərdə tutulur.

Burada mürəkkəb dinamik sistemlərin optimal idarə olunması məsələlərinin həllində, qoyulmuş optimallaşma məsələsinin çox kriteriyalı həllinin tapılmasında Q.Ceffris tərəfindən işlənilib hazırlanmış əks məntiqi ehtimal konsepsiyasının, tətbiqi məqsədəuyğun hesab olunur.

Q.Ceffrisin əks məntiqi ehtimal nəzəriyyəsində ehtimal, ümumiləşmiş məntiq konsepsiyası əsasında, verilənlər çoxluğu ilə alınmış nəticələr çoxluğu arasında yaranmış məntiqi münasibətlər halında müəyyən edilir.

Burada müvafiq qaydada əldə olunmuş verilənlərin təyinatı, alınmış nəticənin təsdiqinin mütləq təsbit olunmadan, mütləq inkara qədər qərarlaşmasını nəzərdə tutur.

Göründüyü kimi, Mürəkkəb dinamik sistemlərin optimal idarə olunması məsələlərinin həllində Bellman və Zadə tərəfindən birgə işlənilib hazırlanmış çoxkriteriyalı alternativ həll metodunun tətbiqi, K.Popperin falsifikasiyada metodologiyası konsepsiyasında tətbiq olunan falsifikasiyada proseduraları uyğun şəkildə realizə olunmuşdur.

Baxılan tədqiqatda yekun olaraq, göstərildiyi kimi, mürəkkəb dinamik sistemlərin qeyri-müəyyənlik şəraitində idarə olunmasında Lütfi Zadənin işləyib hazırladığı qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi, fəlsəfi anlamda yeni metodoloji paradigma halında çıxış etmiş olur.

Baxılan halda, qeyri-səlis metodoloji paradigma, elmi idrakda qeyri-müəyyənliyin obyektiv olaraq mövcudluğunu təsbit etməklə, qeyri-səlis determinist məntiqi konsepsiyaya istinad edir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. А.Е. Алтунин, М.В.Семухин, Модели и алгоритмы принятия решений в нечетких условиях. Издательство Тюменского государственного университета, 2002.
2. L.A.Zadeh. Fuzzy sets. Information and control, 1965, vol 8, №3, pp. 338-353.
3. П. Вopenка, Математика в альтернативной теории множеств. Москва, «Мир», 1983.
4. А.Френкель, Н.Бар-Хиллел, Основание теории множеств. Москва, «Мир», 1969.
5. Ф.Хаусдорф. Теория множеств. Москва, 2014.
6. Л.Задэ, Понятие лингвистической переменной и его применение к принятию приближенных решений. Москва, «Мир», 1976.
7. B.Kosko, Fuzzy thinking. The new science of fuzzy logic. New York, 1993.
8. Fridrix Engels, Təbiətin dialektikası. Bakı, "Azərənəşir" 1968, 360 s.
9. L.A.Zadeh. Outline of a New Approach to the Analysis of Complex System and Decision Processes –IEEE Trans, syst, Man. Cybern, vol SMC-3, 1973, Jan, p 28-44

Əziz Məmmədov
fəlsəfə elmləri doktoru, professor

**О КНИГЕ «ФИЛОСОФИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР
И НОВЫЙ ШЕЛКОВЫЙ ПУТЬ»
(Баку, 2020, 335 с.)**

По мере того, как наше общество становится все более технологичным и глобальным, мы задумываемся о том, чтобы создать более эффективные способы управления реальностью. Одним из таких способов выступает внедрение в науку виртуальных лабораторий, которые позволяют ученым всего мира обмениваться данными, знаниями, идеями и многими другими ресурсами. Текущая пандемия оказала непосредственное давление на их разработку, подтолкнув всех нас по-новому взглянуть на то, как мы должны сотрудничать с другими. Однако данная технология взаимодействия была разработана еще до пандемии. В Азербайджане в 2019 году в Институте Философии и Социологии НАНА была создана виртуальная лаборатория по философии культурного взаимодействия на Новом Шелковом Пути. Данная лаборатория с участием известных философов Азербайджана, Китая, Италии, России и Казахстана обеспечивает подходящую среду для укрепления связей ученых разных стран, содействия академическому процессу и его расширения, тем самым способствуя повышению эффективности научных исследований и их интеграции.

Труд «Философия взаимодействия культур и Новый Шелковый Путь» и есть результат совместной творческой работы в виртуальной лаборатории. Данный сборник статей следует рассматривать в единстве, ибо каждая из работ посвящена тем или иным аспектам нового проекта: историческим, культурологическим, социальным, политическим и, конечно же, философским. Очевидно, что название труда выбрано неслучайно: согласно профессору И. Мамедзаде, культурное взаимодействие должно строиться на *принципах философии*, а значит, обладать полнотой содержания и внутренним единством истории и современности. Для нас также очевидно, что принципы — это не только и не столько теоретические положения, сколько их осмысленность (Канке В. А. «Философия экономической науки»), а, стало быть, и взаимодействие культур — не есть простое сотрудничество или «включенность» его участников, а стремление понять различия культур. В свою очередь, понимание иной культуры неизбежно приводит актора к восприятию и принятию иных ценностей. При этом именно философия способна объяснить ценностные ориентиры того или иного общества. На наш взгляд, в исследовании взаимодействия культур ценность придается не только составляющим элементам культуры и личностям, но более культуре в целом. Итак, философский анализ различий между ценностями может пролить свет на некоторые фундаментальные коммуникативные проблемы в межкультурном общении.

Надо заметить, феномен *взаимодействия культур* в анализе процессов глобализации играет не последнюю роль. Глобализация выводит человека за пределы определенной культуры, так же как культуру за пределы определенного ареала. На повестке дня стоит предложенный Китаем глобальный проект «Один Пояс - один Путь» или «Новый Шелковый Путь», где Азия хоть и является эпицентром глобализации, преимущественно соединяющей восточные и западные рынки, но также порождает смешение культур, традиций и идей. Возможно, самым значительным явлением в мире (с политической и экономической точек зрения, как кажется на первый взгляд) на рубеже нового тысячелетия является подъем Китая. Наряду с быстрым и последовательным экономическим ростом, глобальное влияние этого древнего царства резко возросло. Потому труд «Философия взаимодействия культур и Новый Шелковый Путь» отличается особой актуальностью, ибо инициатива, предложенная Китаем, представляет собой план миропорядка, радикально отличающегося от нынешнего, в котором Азербайджан выступает не просто как посторонний наблюдатель, а как непосредственный участник глобальных процессов.

Итак, альманах представляет собой актуальное академическое издание в области междисциплинарных наук. В состав сборника входят 18 статей от ведущих отечественных и зарубежных специалистов, включая вступительную статью философа И. Мамедзаде «От кризиса к взаимодействию культур и будущему миропорядку». В работе автор дает свое видение нового миропорядка, основанного на постепенном отходе от западной доминанты и переходе глобального лидерства к Азии, изложены его причины. Автор в лице Азербайджана выступает за многополярный мир, который, в свою очередь, ведет к изменениям в международных отношениях, к единению мира, к обмену множества культурных течений. При этом в реализации проекта «Шелковый Путь», согласно И. Мамедзаде, многое зависит от того, как будет пониматься культура.

Основной труд делится на три части, каждая из которых отвечает на определенный круг вопросов и имеет свое проблемное поле.

I раздел посвящен установлению нового глобального миропорядка и его политическим и гуманитарным аспектам.

Примечательна работа В. Леей и В. Ликнан (Китайская Академия общественных наук), в которой раскрывается сущность проекта «Один Пояс - один Путь», его цель и перспективы. Авторы со ссылкой на заявления председателя КНР, утверждают основополагающий принцип проекта – открытое сотрудничество, подразумевающее открытую мировую торговлю и экономику для обеспечения позитивного развития мира. Базовыми понятиями должны стать толерантность, взаимное изучение (научные взаимодействия, тренинги профессионалов, служба волонтеров и т.д.) и взаимная выгода. Представлены также пути становления новой глобализации, сформулирована роль Китая в данном процессе и неотъемлемые требования глобализации, которые мы особо хотели бы выделить. В первую очередь, это честная и свободная торговля, укрепление культурного обмена и установление дружественных связей между народами, создание партнерства вместо создания альянсов и, что немаловажно, поиск гармонии не только между культурами и государствами, но и между человеком и природой.

Конечно, вопрос в том, реалистичен ли такой идеал, осуществим ли он на практике. На наш взгляд, новый порядок требует *глубоких философских преобразований* в сознании стран-участников. В отличие от старой модели, построенной на экономической и военной мощи с сильным государством во главе, новый мировой порядок является многосторонним, он нацелен на интеграцию и сотрудничество, на благо всех участников. Однако страны, непосредственно вовлеченные в сам процесс (и не только они), высказывают свои опасения по поводу грядущей гегемонии Китая (численность которого на текущий момент составляет более 1,4 млрд. человек). Надо понимать, что, вступая в «век Азии», мы вступаем в эпоху, которая предлагает огромные возможности, но в то же время, создает большие проблемы.

Например, профессор А. Абасов в своей работе «Преференции, вызовы, риски и угрозы проекта возрождения Шелкового Пути» помимо гуманитарно-философских аспектов проекта, в основу которого «заложены морально-нравственные принципы» (истинная справедливость, философия мира, миротворческий эффект), особое внимание уделил месту и роли Азербайджана в данном процессе. Оценены основные вызовы, стоящие перед нами сегодня: от «экономической оккупации» до изменения характера отношений со странами Центральной Азии. В работе автор частично предлагает пути разрешения данных конфликтных ситуаций.

II раздел альманаха непосредственно посвящен философским проблемам культуры в контексте «Шелкового Пути». Отражение здесь получили статьи азербайджанских и российских ученых: Т. Махаматов, К. Буньятзаде, Э. Мадатли и др.

В работе Т. Махаматова рассмотрена проблема «Восток-Запад» и их взаимоотношения в новом пространстве, обосновано утверждение о необходимости смены парадигмы *интересов* на парадигму *ценностей*. По мнению автора, актуальность установления взаимосогласованных отношений между цивилизациями порождена реальными глобальными проблемами, стоящими перед нами сегодня. Автор излагает свое понимание понятий

цивилизации и культуры, которые хоть и отличаются одна от другой господством в обществе принципов гуманизма и ценностей человеческой личности, но все же выступают в единстве целостной системы. Практическое же взаимодействие может быть осуществлено при условии преодоления социокультурного эгоцентризма как на Западе, так и на Востоке.

Азербайджанский ученый К.Буньятзаде одним из существенных факторов, содержащихся в основе «Шелкового Пути», выделяет идеологический фактор. Следуя логике, философ задается вопросом о том, какие именно идеи могут быть «транспортированы» по новому пути? Ответ не заставляет себя долго ждать: *«идеи, не вмещающиеся в конкретные пространственно-временные рамки и имеющие общечеловеческую ценность, могут объединить различные нации и государства вдоль Шелкового Пути. В то же время, эти идеи могут продлить жизнь Шелкового Пути»* (курсив К.Б.). Надо признать, что данное утверждение применимо не только к новому проекту, но и вообще к любому межкультурному взаимодействию. Так или иначе, именно в этом контексте автором рассматривается роль Азербайджана в реализации проекта: Азербайджан – не просто является страной-участником, но и содействует поступательному развитию благодаря собственному вкладу в данный процесс. В статье также представлено авторское видение о выгодах и перспективах проекта для нашей страны, присутствуют интересные мысли по поводу отношений «Запад-Восток». Не менее интересно раскрыта роль исламской религии в развитии «Шелкового Пути»: *«если один из принципов Нового Шелкового Пути – сотрудничество с самым лучшим и творящим добро, то Исламская философия способна представить именно его»*. Разумеется, каждая культура видит олицетворение высшего блага в своей собственной религии и философии. К примеру, создатели проекта «Один Пояс - один Путь» основными принципам проекта считают идеи «сообщества общей судьбы» и совместного процветания через сотрудничество, которые глубоко уходят корнями в основные философские традиции Китая: конфуцианство, даосизм и буддизм. Современный китайский философ Чжао Тинян выдвинул свою теорию Поднебесной, которая, как он утверждает, есть лучшая философия для управления миром. Теория «все под небом» – это концепция мира, основанная на «земле, сердцах людей и мировом учреждении». Философ вводит принцип «миролюбия» как принцип, не только превосходящий «интернациональность», но и более приемлемый для решения мировых проблем⁶⁰. Очевидно, что самый важный посыл нового проекта заключается в том, что конструктивная форма глобального управления – это *сотрудничество во имя лучшего*, которое сохраняет плюрализм в культурах, религиях и традициях и содействует уважению к ним. Ведь *«проблемы во взаимодействии культур связаны либо с преувеличением значимости других культур, либо с преувеличением своей самобытности»*⁶¹.

В данном разделе свою работу представил также доктор исторических наук Э. Мадатли «The Silk Road – a Bridge of Trade and Culture from the Ancient Times up Today». Несомненно, читателю будут интересны исторические корни «Нового Шелкового Пути», его становление не только как физического объекта, соединяющего те или иные страны, но и как политического и экономического феномена, реконструирующего их сознание. При этом Азербайджан, согласно автору, будучи на пересечении Европы и Азии, является одним из важных связующих звеньев между Западом и Востоком.

III раздел труда посвящен философии и эпистемологии взаимодействия культур. Представленная А. Рустамовой статья «Философия перевода во взаимодействии и обогащении культур на Новом Шелковом Пути» рассматривает сущность перевода в новых социально-политических условиях. Поскольку межкультурное взаимодействие есть, в первую очередь, понимание иной культуры, ее ценностей и нравов, главную роль в нем определенно играет

⁶⁰ Tingyang, Zh. Rethinking Empire from a Chinese Concept 'All-under-Heaven' (Tian-xia) / Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture, Volume 12, Issue 1, 2006. P. 29-41.

⁶¹ Мамедзаде И. Философия подхода к взаимодействию культур, 2021 // URL: <http://notabene-bg.org/read.php?id=1040>

язык. Разумеется, разные культуры одним и тем же действиям, влечениям, фактам приписывают разные ценности. И, тем не менее, это не есть разногласие сторон, которое представляет собой коммуникативный *casus belli*, а лишь трудности, связанные с передачей убеждений. Значение проблемы перевода становится яснее, если мы рассматриваем ее как идею о том, что целью понимания является достижение всеобщего консенсуса.

О важности партнерства Азербайджана в проекте «Новый Шелковый Путь» пишут также и такие отечественные философы как Ф. Гурбанов и Р. Мирзазаде. Если Ф. Гурбанов рассматривает сотрудничество в рамках проекта как философский феномен, который требует определенного эпистемологического подхода, и сам проект как сложную самоорганизующуюся систему (с учетом регионального фактора), то Р. Мирзазаде большее внимание уделяет экономической и политической перспективам Азербайджана в процессе развития «Один Пояс - один Путь».

В сборник также входят работы отечественных философов таких, как Б. Ахмедли, З. Алиева, Ш. Зейналова, Л. Мехтиева, А. Багирова, статьи ученых из Италии (А. Фигуса, Г. Амаретти), исследователей из Казахстана (А. Галиева, А. Амребаева), которые хоть и не нашли отражения в нашей рецензии, но определенно достойны читательского внимания. Авторам удалось раскрыть свою позицию и логично ее обосновать.

Подводя итоги рассуждений над книгой, следует признать, что Китай намерен стать геополитической сверхдержавой, вторгаясь в пустоту, оставленную Соединенными Штатами в вопросах свободной торговли и изменения мирового климата. Статус обеспечения безопасности, предложенный США, Китай сменяет на обеспечение взаимодействия. Смелая инициатива Китая, известная как «Один Пояс - один Путь», представляет собой масштабный план будущего геополитического ландшафта. Международный транспортный коридор предполагает не только экономическое сотрудничество, но и рассматривается *«как новый «мост надежды» для диалога, сотрудничества культур, народов, религий и цивилизаций»* (Ш. Зейналов), предполагающий также обмен знаниями и инновациями. Иначе говоря, мир ожидает совершенно новая концепция мирового развития – *«это система глобальных ценностей, которая включает: основанное на равноправии и взаимном доверии понимание международной власти; основанное на синтезе этических норм и интересов понимание их общности; основанное на инклюзивности и взаимном обучении новое понимание цивилизаций; основанное на экологии и здоровом образе жизни понимание устойчивого развития...»*⁶². Т.е., от стран, культур и цивилизаций, вовлеченных в процесс, требуется формирование целостного образа мышления, где каждая культура, общество и человек находятся во взаимосвязи со всеми остальными во всей системе в целом.

Междисциплинарный характер материалов, представленных в альманахе, позволяет увидеть становление и развитие, динамику и особенности нового проекта во множестве аспектов и с разных перспектив.

Совместный труд ученых разных стран «Философия взаимодействия культур и Новый Шелковый Путь», результаты которого охватывают не только философию взаимодействия, но и философию культуры и философию политики, непременно по достоинству оценят ученые различных областей и широкий круг читателей, интересующихся современными проблемами нового мирового порядка.

Самира Дадашева

Институт Философии и Социологии НАНА Азербайджан

⁶² Пусть идея человеческого сообщества с единой судьбой осветит весь мир! 2018 // URL: <http://ru.chineseembassy.org/rus/sghd/t1619657.htm>

**Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının
dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər
qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər**

Məqalələr Azərbaycan, rus, türk və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmi 10-12 səhifə, xülasələrin 5-8 sətir olması tövsiyə olunur. Xülasələrdə məqalənin yazılma məqsədi, metodologiya, elmi yenilik də göstərilməlidir.

Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.

Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəlinədiyi ardıcılıqla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətnində başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.

Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 14 şrifti ilə 1,5 intervalla yığılmalıdır.

Məqalələr antiplagiat proqramı ilə yoxlanıldıqdan, rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.

Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.

Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, elmi dərəcəsi və elmi adı (əgər varsa), müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalara və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.

Jurnalda müvafiq elm sahəsində qabaqçıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.

Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

**Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте
Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей,
отражающих основное содержание диссертации**

Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуется представлять статьи объемом 10-12 страниц, а резюме 5-8 строчек.

Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точки зрения.

Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи, должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как, например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.

Статья должна быть обсуждена на кафедре или в отделе, где работает автор, а выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.

Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом, на русском языке – кириллицей, на английском языке – английским алфавитом (США), Times New Roman – 14 шрифтом, 1,5 интервала.

Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.

В конце статьи автор должен сказать о цели, методологии, научной новизне работы, ее прикладном значении и экономической пользе, соответствующей характеру статьи.

В каждой статье должны быть даны индексы типа УДК и PACS, а также ключевые слова на трех языках.

В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, его место работы, адрес и электронная почта.

В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние 5-10 лет.

В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.

Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются редакционным советом.

Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific editions recommended for publication

Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 8-10 page articles and summary in 5-8 lines.

Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.

There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.

Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.

Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 14 font, 1,5 line spaced.

Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.

In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.

In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.

In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.

In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last 5-10 years.

In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.

The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.

ELMI ƏSƏRLƏR
Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal
№ 2(37) 2022

Redaktorlar:

Rahilə Həsənova
Xuraman Turabova
Solmaz Qurbanova
Səbinə Mustafazadə
Elnara Əliyeva

Kompüter tərtibatı və dizayn:

Məhbubə Demirtaş
Aytəkin Sadıqova
Oktay Yusifov

Texniki redaktor:

Adil Həşimov

SCIENTIFIC WORKS
The international scientific and theoretical journal
№ 2(37) 2022

Editors:

Rahila Hasanova
Khuraman Turabova
Solmaz Gurbanova
Sabina Mustafazade
Elnara Alieva

Printing and design:

Mahbuba Demirtash
Aytekin Sadigova
Oktay Yusifov

Technical editor:

Adil Hashimov

Yığılmağa verilmişdir: 02.12. 2021

Çapa imzalanmışdır: 21.12.2021

Kağız formatı: 60x84 16/1.

Çap vərəqi: 18,2. Tirajı 200.

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun İnformasiya və Nəşriyyat şöbəsində nəşr olunmuşdur. Şöbə müdiri: fəlsəfə doktoru Adil Həşimov

Tel.: (050) 337 74 33 Ünvan: H.Cavid pr-ti 31.

Tel.: (99412) 539-28-74

E-mail: elmieserler@gmail.com

Submitted to collection: 02.12.2021

Sent to the press: 21.12.2021

Paper format: 60x84 16/1 Print sheet: 18,2. 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: elmieserler@gmail.com