

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ, SOSİOLOGİYA VƏ HÜQUQ İNSTİTUTU**

FƏLSƏFİ ARAŞDIRMALAR İCTİMAİ BİRLİYİ



**YUNESKO-nun TƏSİS ETDİYİ
“DÜNYA FƏLSƏFƏSİ KONTEKSTİNDƏ
İSLAM BÖLGƏSİ FƏLSƏFƏSİNİN TƏDQIQI
VƏ TƏDRİSİ PROBLEMLƏRİ”
MÖVZUSUNDA BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ
SEMİNARIN**

MƏRUZƏLƏRİ

Az 2011
1230

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

FƏLSƏFİ ARAŞDIRMALAR İCTİMAİ BİRLİYİ

**YUNESKO-nun təsis etdiyi
“DÜNYA FƏLSƏFƏSİ KONTEKSTİNDƏ İSLAM
BÖLGƏSİ FƏLSƏFƏSİNİN TƏDQIQI VƏ TƏDRİSİ
PROBLEMLƏRİ” MÖVZUSUNDA BEYNƏLXALQ
ELMİ-NƏZƏRİ SEMİNARIN
(Bakı, 2010)**

91295

MƏR U Z Ə L Ə R İ

**THE ARTICLES
OF THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC-
THEORETICAL CONFERENCE TITLED
“THE PROBLEMS OF STUDY AND TEACHING OF
PHILOSOPHY OF ISLAMIC REGION IN THE
CONTEXT OF WORLD PHILOSOPHY DAY”
ORGANIZED BY UNESKO**

519615

M. A. Əliyeva
Azərbaycan Milli
Kitabxanası

ARXIV

Baş redaktor: fəls.e.d. İlham Məmmədzadə
Məsul redaktor: fəls.e.d. Zümrüd Quluzadə
Məsul katib: fəls.e.n. Səidə Əliyeva

Redaksiya heyətinin üzvləri: fəls.e.n. Əliyeva Zöhrə,
fəls.e.d. Rena Mirzəzadə, fəls.e.n. Samira Həsənova, Qabil
Camalov.

Editor-in-chief: Prof.d-r. İlham Mamedzadeh
Editor responsible: Prof.d-r. Zumrud Quluzadeh
Executive secretary: Ph.d. Saida Aliyeva

Members of the editorial board: Ph.d. Aliyeva Zohra, D-r.
Mirzazadeh Rena, Ph.d. Aliyeva Saida, Ph.d. Qasanova Samira,
Jamalov Qabil.

İSBN: 978-9952-445-12-3

REDAKSİYA HEYƏTİNDƏN

Təqdim edilmiş toplu YUNESKO-nun təsis etdiyi “Ümumdünya Fəlsəfə Günü”nə həsr olunan və YUNESKO-nun dəstəyi ilə keçirilmiş “Dünya Fəlsəfəsi kontekstində İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tədqiqi və tədrisi problemləri” mövzusunda Beynəlxalq elmi-nəzəri seminarla səsələnmiş və çapa təqdim edilmiş məqalələrin mətnini ehtiva edir.

Seminar giriş sözü ilə AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun direktoru, professor İlham Məmmədzadə açdı.

Təbrik nitqi ilə Azərbaycan Respublikası YUNESKO üzrə milli komissiyanın müşaviri xanım Günay Əfəndiyeva çıxış etdi.

G.Əfəndiyevanın çıxışında keçirilən tədbirin elmi, mədəni və siyasi əhəmiyyəti, qloballaşma dövründə tolerantlıq və demokratik ideallara yönəlməsi və bu istiqamətdə aparılan işlərin davamının zəruriliyi xüsusi qeyd edildi.

ИЛЬХАМ МАМЕД-ЗАДЕ,
д.ф.н., профессор
(Азербайджан)

К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ К НАУКЕ И РЕЛИГИИ

В азербайджанской философии сегодня активно обсуждают вопросы ее полезности, предмета и определения, отношений с наукой, религией и идеологией. Курс Президента Азербайджана Ильхама Алиева на модернизацию актуализирует поиски ответов на эти вопросы. Сложность и проблематичность всего, что связано с философией, не повод отказаться от их анализа. Некоторые ищут ответа на эти вопросы в религии, религиозной и региональной философии. Признаем, что поиски в этом направлении ныне переживают свой ренессанс, другие рассчитывают на науку, экономику, новые технологии и т.д. Однако, вопросы, которые возникают и в связи с этими феноменами, их неоднозначными влияниями на сознание, развитие общества также требуют своего исследования, хотя бы потому, что следует осмыслить и понять причины этого возрождения, надежд, рассчитать возможности науки, рыночной экономики и новых технологий, их предполагаемое влияние на культуру, общественное сознание и мораль.

Современность – это стремление к эффективности в любых делах, и, прежде всего, в науке, но, одновременно, и философское осмысление любых вопросов и процессов отказ от догм и любых форм радикализма. Современность не сегодня началась и не сегодня завершается. Это касается и процесса изменений традиционных обществ и западных обществ. Ю.Хабермас сказал, что «Модерн – незавершенный проект». В определенной степени поэтому нам необходима философия понимающая, что есть современность и исследующая современность. На наш взгляд, мы

многое пойдем в современности, в ее вызовах для нашего сознания, если проанализируем отношения философии с наукой и религией. Если мы посмотрим на западную философию, то увидим, что аналитическая философия, как одна из самых распространенных там, стремится подражать науке, стремится проверять и перепроверять результаты исследований. Окинув взглядом философию постсоветского пространства, в том числе и азербайджанскую, то заметим, что наряду с тяготением, по-разному выраженному, к требованиям аналитической философии, налицо также тенденция слияния философии с религией, культурой. Известный российский философ А.А. Гусейнов в своей статье «Философия между наукой и религией» («Вопросы философии» № 8, 2010) обосновал семь тезисов, лейтмотив которых выражен в том, философия «...располагаясь между наукой и религией... соединяет начальные основы сущего, которые открываются в познании, с конечными целями человеческого существования, которые формируются в качестве нормативной программы». (Указ. Статья с.5). Соглашаясь с основными положениями этой статьи, хотелось бы, тем не менее, заметить, во-первых, что философия не только соединяет начальные основы сущего с конечными целями человеческого существования, но имеет дело и с тем, что находится, как говорится по середине, связано с осмыслением проблем общества и человека, то есть с тем, что находится между началом и финалом. Во-вторых, рассуждения (философия) того или иного философа могут тяготеть к науке, или к религии, но оставаться философскими. Многие зависят от того, как он их обосновывает, как идентифицирует свои исследования.

Философия и наука

Вопросы отношения философии к науке и религии представляют интерес не только для философов, но и для ученых, и даже для теологов. В принципе, и те, и другие, и

третьи в конце XX века пришли к выводу, что ни один значимый результат в современной науке, философии и религии не может быть получен без предварительного и последующего философско-теоретического исследования. В понимании этого тезиса свою важную роль играет рассмотрение и понимание значения информационного феномена. В нынешних условиях наука не сможет функционировать без общего понятия информации, информационного феномена, без понимания особенностей массового и индивидуального сознания, особенностей получения и обработки ими информации. В принципе, теперь стало понятным, что все науки изучают пути и способы преобразования и передачи информации и более того, религия – это тоже во многом снятие и обработка информации. Наверное, поэтому один из главных современных философских вопросов, как осуществить связь между данными различных наук. Известный польский философ А.Т. Тыменецка считает, что «... чем больше наука и философия, развивая свои исследования, найдут общей почвы для диалога, тем ярче и в новом свете проявится ключевая функция философии». (Тыменецка А.Т. Феноменология отвечает на вызов прагматической проверки: мера. «Вопросы философии» № 11, 2005, с. 146). Присущее информационной эпохе сращивание науки, техники и технологии, и где-то даже религии рождает потребность в философском осмыслении вопросов междисциплинарного взаимодействия, взаимодействия науки и образования, науки и культуры (религии), отношения науки к ценностям и т.д. Причем мы специально выделяем только те вопросы, которые считаем важными, но их, естественно, намного больше.

Отметим, что у нас в азербайджанской философии не все принимают важность осмысления данных вопросов, считая, в частности, что сама постановка вопроса о соотношении философии и науки как бы переводит философию в

разряд «ненауки», или науки второго сорта и, одновременно, многие свыклись с подчиненным положением общественных и гуманитарных наук. Эти вопросы, к примеру, подробно проанализированы в статье академика Национальной Академии Наук Азербайджана Р. Мехтиева «Общественные и гуманитарные науки: взгляд в контексте времени». (R. Mehdiev İctimai va humanitar elmlar: zaman kontekstinda baxis. Bakı 2010). Подобная позиция была распространена в мире еще в середине 50-х годов XX века. Та же А.Т. Тыменецка в своей книге тех лет «Феноменология и наука в современной европейской мысли» (писала о том, что она пыталась в те годы убедить «одного великого математика и убежденного неопозитивиста» в универсальной значимости гуссерлевской феноменологии (философии). И она же считала, что философия в целом в то время утратила свой традиционный авторитет. К.Ясперс считал, что в этот период была подорвана вера в великие догматы» и «философская вера». Однако, в нынешних условиях немало и тех, кто понимает необходимость философии и философской методологии для развития науки, необходимость использования конкретных данных в философии, проверяемость философских выводов, новых взаимоотношений между общественными и гуманитарными науками, между идеологией, религией и наукой и т.д.

Прежде всего, подчеркнем, что философия – это особая наука, ее основным свойством или определением является то, что она проблематизирует любой вопрос и тем способствует поиску истины. Отсюда и специфика философских методологий, и если хотите их возможное (потенциальное) отличие от научных. Такая философия с ее концепциями информации, информационного обмена между индивидом и социумом, жизненного мира человека, необходимостью философско-ценностного, этического контроля над наукой и медициной способствовала развитию наук о человеке, о

культуре, а затем расширила свою сферу влияния до точных наук (биологии, физики). Однако из-за того, что в начале XX века господствовали марксизм и позитивизм, которые придерживались, с одной стороны, упрощенной теории отражения, а, с другой, противопоставляли науки о природе и науки о духе, сохраняется у многих мнение о невозможности общественного познания, как строго научного, доказательного, о необходимости тех же общих понятий информации для естественных наук. Идея М. Вебера о том, что наука должна быть свободной от ценностей совсем не означает, что философия и общественные науки не могут быть строгими, может быть по-своему строгими. Выход за рамки этого мнения не прост, так как предполагает ответ на вопрос как, с помощью какой методологии можно превратить общественное познание в строго научное знание, как проверить данные и выводы общественных наук, чем обусловлена потребность в необходимости философии, принципы которой должны быть проверяемыми, доказательными.

Появление таких в своей основе проблематизаций, как теория и философия эпохи информации, необходимость контроля (ценностного в том числе) над наукой, наукоучение и философия науки, этика науки свидетельствует о зрелости науки и о процессе движения философии и науки по направлению друг к другу. В свое время Э. Гуссерль верно подметил, что появление наукоучения есть состояние «зрелой науки».

Размышлений и трудов, свидетельствующих о том, что философия может стать по-своему строгой наукой, выводы которой могут быть доказательными, может быть и мало, но они имеются. В основном они связаны с междисциплинарной методологией, с использованием конкретных данных. Но строгость философии сегодня, проверяемость ее утверждений с помощью сравнительных исследований,

использование статистических и социологических материалов не снимает того, что стало понятным и в философии, и в науке - нет исчерпывающих знаний. Даже в математике и логике самых строгих из наук насчитывается множество вызовов и наличие альтернативных подходов. Отметим, что этому вопросу посвящена, к примеру, статья в «Вопросах философии» Непейводи Н.Н. «Вызовы логики и математики XX века и «ответ» на них цивилизации» (2005).

Таким образом, сегодняшняя строгость и проверяемость относительны, не отвергают альтернативных подходов, но связаны с междисциплинарным подходом. В сборнике «Наноэтика: этические и социальные следствия нанотехнологии» (2007), изданных относительно недавно в США, отмечается, что строго дисциплинарная модель должна быть изменена и искусственные барьеры между науками (химией, физикой и биологией) устранены. Также отмечается, что необходимо изучать взаимосвязи этих наук, а также этические и социальные аспекты развития технологий. Этот круг вопросов представляется интересным и для российской философии (наук). Некоторые российские философы вообще в связи с междисциплинарным подходом утверждают, что ныне формируется новый тип науки, исследовательской деятельности, соединяющий поиск истины с исследованиями ориентированными на выгоду и полезность, а потому вопросы этического контроля над наукой, философских последствий науки оказываются неотторжимыми от поиска истины. (Л.П. Киященко Опыт философии трансдисциплинарности (казус «биозтика») - «Вопросы философии №8, 2005, К.А. Павлов На подступах к понятию логики - «Вопросы философии» № 8, 2009). И в азербайджанской философии выражено понимание необходимости нового типа взаимоотношений между наукой и философией, философией и другими общественными нау-

ками, философией и культурой. (См. Мамед-заде И.Р. «Типы философствования в Азербайджане и проблема взаимодействия культур на постсоветском пространстве». В книге Национальное самосознание народов стран СНГ и Балтии: роль общих культурных основ» М. «Прогресс-Традиция», 2010, его же «Qloballaşma və muasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında» В.2009)

Резюмируя вышесказанное, надо признать, что для многих из нас, пока что трудно признать неразрывные связи между наукой и полезностью, различия между научными и философскими методологиями, тезис о том, что наука не может быть свободной от ценностей. Во многом это связано с тем, что в сознании наших ученых господствует идеал науки как строгой объективности, и мы пока не принимаем, что они условно объективны и поиск истины требует постоянного уточнения, а со стороны ученого и философа постоянной самокоррекции. Кроме того, современная наука стала весьма сложным занятием, включающим в себя использование труда коллективов ученых, обеспеченных весьма дорогостоящим оборудованием, участием административных структур, а потому здесь важны не только ценности конкретного ученого, сколько философия и этика взаимодействия между учеными, учеными и администрацией и т.д.

Некоторые вопросы отношения философии к религии

Вопросы взаимоотношения философии и религии – это большая тема, к ней на протяжении всей истории и до сих пор обращаются философы и религиоведы. В принципе, рассуждать о философии и науке в полной мере нельзя, не обратившись к вопросам отношения философии и религии. Современность ее еще и усложнила, тем, что прорыв к современности вызвал и обратное движение к архаизации, все стало проблематизированным даже то, что современность включает в себя современную архаику, что нынешняя традиционность отличается от традиционности в прошлом и т.д. Причем, когда мы говорим, что современность усложнила все взаимоотношения, нельзя не подчеркнуть, что для многих из нас все еще не понятно насколько и как религиозное сознание может стать современным.

Кто-то определяет современность как глобализацию и интеграцию в мировое хозяйство, кто-то как построение рыночной экономики и отказ от командной экономики, кто-то как век интернета, информационных технологий. И все эти определения, и подходы по-своему правильны и могут быть использованы политиками, социологами и экономистами. Они получены с помощью данных отдельных конкретных наук. Но технологизация и информатизация не отменяют того, что человек «с компьютером» может быть несовременным или по-своему современным. И как совместить всю эту вариативность сознания и поведения. Поэтому, видимо, и нужна философия, этика, и другие общественные науки, занимающиеся человеком, обществом и государством. Они должны исследовать и объяснять, как человек живет в современном мире, что меняет его ценности, как он соединяет ценности прошлого, настоящего и

ближайшего будущего. Какой в таких условиях должна быть наука в современном мире, какие формы организации науки нужны, каким должно быть образование и воспитание, чтобы не только понять усложняющийся внутренний и внешний мир человека, но и подготовить его к нынешним реалиям.

Учитывая, что мы хотим рассмотреть лишь некоторые вопросы этой весьма обширной темы в контексте философии и религии, то хотим их изложить в тезисах.

Во-первых, коль речь идет о взаимоотношении философии и религии, то требуется вначале определить, что есть религия и что есть философия. Разумеется, есть сферы и их немало, где они пересекаются, в частности, они вместе составляют часть культуры. Определений философии существует множество, но для нас здесь важно остановиться на двух ее особенностях: философия – это наука, то есть ищет истину, проверяет свои выводы и философия такая наука, которая, проблематизируя любой вопрос, мнение и суждение проникает в любые другие сферы и т.д. Проникает для того, чтобы выполнить определенные функции. Без которых общественное и индивидуальное сознание не могут развиваться, не могут отказаться от догм, не могут понять мир, хотя, понятно и то, что не любая философия способна помочь в этом деле. Причем не имеет значения, под какой вывеской идет поиск ответов. Такая постановка вопроса - повод задуматься об ответственности философии за свои выводы.

Вопрос о том, что есть религия, тоже есть сфера философии. Кстати, в нашей философской литературе в последнее время больше размышляют об особенностях и различиях конкретных религий, чем о том, что объединяет все религии. Нас в данном случае как раз интересует общее между религиями. Так, в «Новой Философской Энциклопедии» (М. 2010) отмечается, что этимология термина ос-

тается спорной, но чаще всего его выводят из латинского «religio» - благочестие, святыня, предмет культа, а также напоминают, что Цицерон, однако, связывал его с латинским «religere» - «собирать, вновь обдумывать, благоговеть, соблюдать», а Лактаций, Фейербах, Энгельс с religare – «связывать, соединять. (с. 436). На наш взгляд, религия – это, прежде всего, вера в Бога, ее формы (институты) и все, что связано с защитой и трансляцией ее непреложных истин. В определенном смысле слова религия имеет нечто, что «связывает» ее с философией, с моралью и этикой, идеологией, но она, конечно, не является философией, этикой и моралью. Как нам представляется, в религии самым главным является вера в абсолют, когда наличие высшего авторитета, абсолюта и вера в него абсолютизируются, а все остальное становится производным, вторичным. Конечно, в истории философии можно найти использование философом идеи Бога. Но следует различать философскую идею Бога, термин или понятие первоначала, финальной причины всего сущего от религиозного абсолюта и абсолютной веры в него. Известно, что Б. Паскаль первым отметил в философии, как автор, различающий философскую идею абсолюта и Бога - религиозную идею. Ни атомисты Древней Греции, ни рационалисты XVII-XVIII веков не отвергали Бога, но многие философы и мы, в том числе считаем, что их идеи (Бога) служили продолжением их философии, были средством для их размышлений и рационализма.

Во-вторых, в нынешних условиях мы сталкиваемся с тем, что человек верит в Бога, а профессионально, как философ, ученый обязан и даже обречен, оставить свою веру за рамками своих рассуждений, поисков, идей. В истории философии немалое место занимают споры, свидетельствующие о признании или отрицании подобного разделения. Так, можно вспомнить спор между номиналистами и

реалистами, или вспомним дискуссию между Аль Газали и Ибн Рушдом, но наиболее значимой для интерпретации этого нашего тезиса выглядит, пожалуй, мысль И. Канта о том, что бытие Бога не следует ни из понятия Бога, ни из понятия мира, ни из понятия естественной целесообразности мироустройства. (Кант «Критика чистого разума» соч. В 6 т. Т. 3. М. 1964). Идея демиурга, «перводвигателя» отличается от веры в Бога тем, что в этом случае ученый, философ, исследователь продолжает далее свои исследования, проверяет их и его профессионализм связан с его опытом, профессиональным умением, проверкой и перепроверкой правоты своей методологии, разработок, а вера в Бога, перенесенная в научную теорию, не позволяет видеть различий между внеприродным и природным, трансцендентным, потусторонним и посюсторонним, сферой опыта. Недаром, И. Кант, будучи верующим человеком и, одновременно, философом, ученым отказал философии и науке в необходимости искать рациональные доказательства бытия Бога. По идее он ограничил возможности разума. Но понимание пределов разума не повод отказываться от него, так как понимание пределов возможности достичь истины не означает, что следует отказаться от науки, также как понимание границ религии, ее возможностей в политике, экономике, нравственности и т.д. не повод от нее отказываться полностью, сменять ее атеизмом или каким-то другим «измом». Кстати, часто используемый ныне тезис в пользу веры, что многие гениальные физики, тот же Н. Бор верили в Бога и «Создатель», используемый С. Хоукингом в своей теории, скорее всего понятия из различного ряда. (Пенроуз Р. Путь к реальности, или законы, управляющие Вселенной. М.- Ижевск, 2007, Хоукинг С. От Большого взрыва до черных дыр. Краткая история времени. М. 1990). Надо предположить, что можно верить и быть ученым, а можно использовать абсолютную абстракцию («Созда-

тель»), для развития своей теории. Как нам представляется, вряд ли будет создана «окончательная теория», которая даст однозначный ответ, как произошли Вселенная, природ, мир, что управляет ими и т.д., поэтому вполне оправдан «Создатель», но можно предположить, что он может быть выражен только уравнениями.

В-третьих, наличие в мире противоречащих друг другу идей важно для развития не только науки, но, пожалуй, и самого мира, некоторые говорят о диалогической структуре мира. Таким образом, разделение профессионализма и религиозной веры оказывается необходимым для развития философии, науки, для поиска и размышлений, но и религиозный опыт оказывается необходимым в жизни. Это разделение оказывается необходимым не только для ученых, но для самих людей, пытающихся жить, во все усложняющемся мире и вынужденных искать ответы на вопросы, которые более не являются простыми и понятными. Не может религия ответить на все вопросы, но и наука с философией не могут, но смогут обеспечить развитие мира, если индивид сможет задуматься над вопросами, где, в какой сфере поможет наука, а где необходима вера. Мир стал изменчив. Если ранее изменения, переворачивающие жизнь людей происходили на протяжении нескольких поколений, то теперь изменения происходят много раз на протяжении жизни одного поколения, одной человеческой жизни.

В-четвертых, относительность истины и диалогичность мира, разделенность философии и религии не должны вести к уменьшению авторитета философии, науки. Наше понимание мира, наш опыт требуют проверки и перепроверки. В этом деле вера нам не поможет. Но признание веры для философии позволяет ей изучать мир в той ее части, где сталкивается опыт и предполагаемые трансцендентные его основания. Кстати, относительность истины

не в коей мере не означает, что наука перестает ее искать. В этом моральная, общественная, государственная и культурная ценность науки. Для того чтобы ценность науки для страны была признана всеми, необходима не только государственная поддержка развитию науки, но и религия должна стать терпимее ко всему, что связано с научными исследованиями. В принципе, диалог между наукой и религией обязателен, но обе стороны должны проявить известную терпимость. Диалог должен вестись не потому, что религия может открыть истину науке, или наука религии, а потому что взаимообмен идеями между ними приводит к увеличению знания, и увеличению мудрости, то есть, полезен обществу, стране.

В-пятых, размышляя над вопросами взаимоотношения философии и религии, обосновывая нашу идею разделения философии и религии, мы сталкиваемся с моралью, сферой, где очень трудно разделить философию и религию. Частью философии является этика – наука о морали, о методологии исследования морали. Религиозная вера есть часть морали, ценностей каждого индивида. В таком случае для этики важно изучать внутренний мир современного человека, предлагать свои рекомендации для практического поведения индивида. В этических исследованиях следует использовать данные социологии, психологии с тем, чтобы ее рекомендации вызвали бы большее доверие со стороны общества, со стороны индивида. В конце концов, этика, философия в целом должна дать ответ сохраняет ли мораль свою значимость в современных обществах, или сведется к набору моделей, облегчающих человеку ориентацию в различных повседневных ситуациях.

Надо признать, что большинство уверено в том, что мораль значима для общества. Но в конкретных ситуациях очень часто происходит нарушение требований и норм морали. И тут оказывается, что только этика может объ-

снить причины такого противоречия. Но, к сожалению, этику очень часто игнорируют люди, они оказываются равнодушными к ней. К примеру, мы встречаемся с ситуациями, когда разрабатываются этические кодексы поведения журналиста, политического деятеля, или предпринимателя, но почти никогда эти кодексы не проходят экспертизы со стороны этиков. В нашем Институте Философии, Социологии и Права НАНА действует отдел этики и эстетики, который пытается активизировать свое участие в разработке этих вопросов. Отметим, что у нас сложились хорошие связи с рядом министерств и ведомств, которые могут созданию института подобной экспертизы.

Размышляя по поводу того, почему люди не доверяют этическим суждениям, следует отметить, что дело не только в том, что философская этика в прошлом всегда участвовала в реальной практике, в сфере нравственного воспитания, а ныне она потеряла свои позиции, доверие в обществе. Дело и в этом, но и в другом. Известно, что учат подрастающее поколение добродетели – все, «учителя» различных наук и сфер. Сократ говорил, что существуют учителя разнообразных наук и искусств, но не существует учителя добродетели. В последнее время в этом процессе активное участие принимают и религиозные деятели. И мы философы, этики не можем с этим не согласиться. Но это не означает, что в этом деле можно обойтись без этики и философии. Это означает, что у них свои отношения с моралью, которые могут и должны быть полезными обществу, государству, культуре.

В-шестых, для того, чтобы этика стала нужной нам, она должна изменить свое отношение к морали, она должна ее изучать, и она должна перепроверять свои рекомендации и выводы. И. Кант говорил о том, что этика должна критиковать мораль. Понятно, что под критикой морали он понимал то, что этика должна уметь видеть то в

морали, что следует преодолеть, видеть мораль объективно. К сожалению, в советское время этика видела свою задачу в том, чтобы утвердить в обществе моральные идеалы коммунизма, так называемую «предзаданную мораль». И такой подход к морали не был ею придуман в полной мере. Вспомним, что Аристотель определял середину как добродетель, религиозные требования к добродетели также выводятся из абсолюта, то есть предзаданы. Кстати, некоторые философы отрицали необходимость не только этики, но и морали. Но дело в том, что этика, став теорией, должна дать четкий и проверяемый ответ на вопрос о том, какова мораль в обществе, насколько конкретные стандарты поведения моральны, насколько реальное поведение индивида соответствует интересам его самого, общества и т.д. Эти противоречия между человеком и человеком, человеком и обществом должны быть исследованы и выражены моральным языком. По существу, таким образом, этика фиксирует реальную ситуацию в морали и только тогда она может предлагать рекомендации для общества и человека по выходу из противоречивой ситуации. Задачей этики является не наказание индивида за расхождение между индивидуальной и общественной моралью, или определение вины человека, а выяснение и объяснение причин этого расхождения. Выполнение ею этих задач помогает и индивиду и обществу.

В-седьмых, неморальный или внеморальный поступок во многих случаях висит тяжелым грузом на совести человека. Страх перед наказанием и вина за совершенный поступок не спасают человека, а понимание причин подобного поступка и их объяснение могут помочь человеку. Этика, конечно, говорит от имени общества. Поэтому в этике говорят об общественной или социальной морали. Она заинтересована в том, чтобы человек понимал причины своего поведения, причины возможного расхождения

между индивидуальной и общественной моралью.

Подводя итоги своих размышлений, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что проблемы отношения философии, науки и религии многогранны, их следует изучать. Причем, когда мы пишем философия, то надо понимать весь состав наук составляющих философию, так как у каждой есть свои отношения с наукой и религией. Это не только вопрос и отношения, которые необходимы для развития науки, но, прежде всего, в их изучении нуждается наше общество, наша культура.

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ИСЛАМСКОГО РЕГИОНА В КОНТЕКСТЕ МЕТАФИЛОСОФИИ КОНЦА XX И НАЧАЛА XXI ВЕКОВ

Сегодняшний международный научно-теоретический семинар на тему «Проблемы исследования и преподавания истории философии исламского региона в контексте истории всемирной философии», организованный по инициативе Института Философии, Социологии и Права Национальной Академии Наук Азербайджана (НАНА) и международного научно-теоретического журнала «Проблемы восточной философии»¹, проводится при активном содействии ЮНЕСКО, в частности сотрудников Национальной Комиссии Азербайджанской Республики по делам ЮНЕСКО, возглавляемой советником данной комиссии, госпожой Эфендиевой Гюнай, которым коллектив наш выражает глубочайшую признательность.

Семинар реализует решение, состоявшейся в 2008 году в Баку Международной научно-теоретической конференции по теме «Проблемы исследования и преподавания истории философии исламского региона в контексте истории всемирной философии», организованной выше названными научными структурами под эгидой ЮНЕСКО.

Исходя из ориентированности семинара на обсуждение

¹ Названный журнал является органом Президиума НАНА, Института Философии, Социологии и Права НАНА и редколлегии, издается в Баку с 1996 года на азербайджанском и русском языках с резюме на шести – арабском, персидском, турецком, английском, французском, немецком языках. Сайт журнала в интернете: www.joph.azersayt.com

попытаюсь кратко представить проблемы своего выступления. Однако, учитывая связь проблем моего выступления с научной проблематикой и выводами к которым пришли участники двух научно-теоретических семинаров, состоявшихся в Баку в марте и мае 2010 года по инициативе Института и Журнала при содействии «Фонда Развития Науки при Президенте Азербайджанской Республики» в промежутке между названной выше конференцией и сегодняшним семинаром, считаю целесообразным предварительно проинформировать вас о данных семинарах.

Названные семинары, участие в которых приняло значительное число высокопрофессиональных исследователей Азербайджанской Республики, были посвящены широкому обсуждению двух тем – «Философия все единства»² и «Современная наука» и «Концепции Лютфи-Заде в свете философии всеединства».

На первом семинаре объектом обсуждения была основывающаяся на единстве материального и идеального начал философия всеединства³, как универсальный феномен истории глобальной культуры. Рассматривались: концеп-

² «Всеединство» и единство бытия сущностно однозначны; первое раскрывает объем (широту объема) содержания второго и подчеркивает «единство» как единство множества.

³ Заметим, что встречающейся в научной литературе представления философии всеединства как явления русской философской культуры конца XIX-начало XX века верно лишь постольку данной концепции придерживалась и группа известных русских философов, давших своеобразное видение всеединства в контексте христианства и еще уже – православия. Всеединство как философская идея и многообразные философские концепции – универсальные феномены глобальной культуры и в течении многих веков представляли элемент либо основу философских учений различных направлений духовной культуры включая и философскую культуру исламского региона, где они были исторически наиболее широко представлены и исследованию и преподаванию истории философии которого в контексте истории всемирной философии посвящен наш сегодняшний семинар.

ция всеединства как философская методология междисциплинарных исследований и ее приоритетность в свете современной науки по сравнению с идеализмом, материализмом и дуализмом, которые исходят из разделенности: первичности либо параллельного сосуществования материального и идеального начал.

Второй семинар был посвящен теориям, в частности, концепции «нечеткой логики» всемирно известного ученого и мыслителя второй половины XX и начала XXI веков Лютфи Заде и связи этой концепции с диалектическим мировидением концепции всеединства бытия, то есть открытой системы, которая, в свою очередь, состоит из множества открытых систем, лишенных стабильных «четких» границ. Концепция Лютфи Заде рассматривалась как наиболее научно приемлемая и обоснованная при постижении бытия и оценки адекватности, «четкости» научных дефиниций его явлений и процессов, объективно обладающих бесконечным множеством известных и не известных современной науке вечно меняющихся взаимосвязей.

Приведенная информация имеет целью дать участникам нашего семинара пищу для размышления и непосредственно связана с методологией и конкретной методикой исследования и преподавания истории как всемирной философии, так и ее органической части – истории философии исламского региона. Она заслуживает внимания и при оценке научной адекватности некоторых основных дефиниций современной метафилософии, отрицаемых европейско-американскими течениями философии и культуры, в частности постмодернизмом и др.

Может возникнуть вопрос связанный определением темы моего выступления. Почему я рассматриваю избранные для обсуждения проблемы в контексте метафилософии?

Обращение контексту метафилософии обусловлено

тем, что предметом последней, как известно, являются философское осмысление и оценка самого феномена философии. В отличие от философии – учения о бытии и его основных принципах (закономерностях), метафилософия, определяемая как «философия философии», является учением о самой философии и ее основных принципах, учением, интерпретирующим и оценивающим их истинность и значимость. Иными словами, объект метафилософии – интерпретация предмета философии, содержания ее основного понятийного аппарата, определенных ею закономерностей бытия и познания, используемых ею методов исследования, ее роли в жизни общества и т.д.

Исторически представления метафилософии менялись в силу многих и разных причин, что является предметом специального исследования. Однако, рассматривая вопросы представляющей органическую часть мировой философии философии исламского региона, мы естественно, не могли не коснуться ряда позиций современной метафилософии, в частности, некоторых ее актуальных и дискутирующихся в настоящее время проблем, которые непосредственно связаны с темой нашего исследования.

Учитывая наличие в ряде современных учений о философии, как и в метафилософских представлениях прошлых веков тенденцию к распространению нигилистического отношения так называемой «классической философии», неоднозначность и доходящих до взаимоисключения определений предмета философии, ее основного понятийно-категориального аппарата, освещения и оценки ее представлений о закономерностях бытия, возможности и путях познания, ее методологических концепций, ее места и роли в жизни человека и общества и т.д., мы сочли целесообразным определить свое отношение к некоторым из названных проблем.

Рассматривая проблемы исследования и преподавания

истории философии исламского региона в контексте истории всемирной философии, мы исходим:

1. Из известного определения философии как учения о бытии и основных принципах (закономерностях) его существования.

2. Методологической основой освещения избранных нами проблем являются сущностно диалектическая концепция всеединства, принципы «нечеткой логики», а также философской и историко-философской компаративистики.

Обращение к данным концепциям, как методологии исследования обусловлено возможностью последних раскрыть сущность философии как феномена и закономерности историко-философского процесса, представляющие формы проявления общечеловеческой духовной культуры, явленной этно-национальными и региональными философскими учениями разных эпох; возможностью выявления в них наряду с особенным, специфическим общего, доказывающего единство и всеединство человечества, как органической части всеединого бытия. Осознание этой объективной реальности может стать одним из факторов, стимулирующих гуманизацию общества.

Так, опираясь на концепцию всеединства, в частности ее проявления в учениях панпсихизма, панлогизма и др., можно объяснить общность, существующую в истории мировой философии не только наличием преемственности и взаимосвязи, локальных философских учений, заимствующих идеи друг друга, что, безусловно, имело и имеет место, но и появление, независимо друг от друга сущностно сходных и общих идей и теорий мыслителей, представляющих различные эпохи, этносы, регионы. Выявление и признание данной реальности, помимо научной значимости имеет и нравственную значимость, ибо заставляет пересмотреть существующее представление о том, что создателями философии были представители только одних на-

родов и региона, а представители других – имели возможность заимствовать эти идеи, переводя их на свой язык, комментируя и т.д.

Между тем, как известно, неадекватность представлений о способности к элитарному мышлению только представителей определенных народов либо региона опровергается всей историей духовной культуры человечества: историей мифологии, религии, науки, философии и других форм общественного сознания, о чем либо не знают, либо в силу определенных причин не хотят знать некоторые исследователи истории культуры.

Обращение к нечеткой логике, как методологии анализа, определило отрицание последней антидиалектической абсолютизации научных представлений и отражающих их дефиниций, ставивших предел возможности познания.

Обращение же к философской и историко-философской компаративистике обусловлено тем, что они выявляя общее и особенное в философских учениях могут:

а) Дать адекватное представление о философии, как качественно определенном явлении, ее содержании и основных категориях и принципах;

б) Раскрыть содержание понятия «этно-национальная философия», научно скорректировать определение данного явления;

в) Дать научное определение феномена «региональная философия»;

г) Дать научное определение феномена «всемирная философия» или «мировая философия».

Перечисленные понятия также, как и решение проблемы исследования и преподавания истории философии исламского региона, продолжают оставаться дискуссионными и обсуждение их не теряет актуальности.

В связи с изложенными выше суждениями, мне хотелось бы предложить участникам семинара ряд конкретных

вопросов и услышать их мнения по данным вопросам. Ответы могут быть представлены и в письменной форме, с тем, чтобы мы могли опубликовать их в материалах семинара и поместить на сайте журнала «Проблемы восточной философии».

Вопрос 1.

Как Вы оцениваете концепции всеединства «нечеткой логики» и компаративистики в качестве методологической основы анализа истории философии и научной корректировки содержания дефиниций «философия», «этно-национальная философия», «мировая философия», и в частности «философия исламского региона»? Не кажется ли Вам, что существующие в литературе дефиниции «исламская философия» и «арабо-мусульманская философия» нуждаются в научной корректировке, ибо не раскрывают объема содержания феномена «философии исламского региона», то расширяя, то сужая его. Какие Вы могли бы предложить дефиниции данных феноменов?

Вопрос 2.

Целесообразны ли, по Вашему мнению, исходя из названных выше методологических подходов, относительная унификация принципов анализа и выбор оценочных критериев при интерпретации различных этно-национальных и региональных философских учений?

Вопрос 3.

Считаете ли Вы научно оправданным характерное как для исследований самого исламского региона, так и для инорегиональных исследований, освещение истории философии исламского региона, разделяя его философскую культуру на «ирфан» (что однозначно переводится в европейской и российской историко-философской и культурологической традиции как «мистика»), «хикмет» (мудрость чаще со значением «постижение» с помощью иррационального начала) и «фаласифа» (философия), и выведение,

исходя из данного деления «ирфан» и «хикмет» за пределы истории философии исламского региона, а соответственно, и за пределы истории мировой философии?

Вопрос 4.

Можно ли считать научно допустимым то, что освещение истории философии исламского региона в абсолютном большинстве существующих трудов по истории философии, претендующих на показ истории мировой философии, ограничивается только IX-XIII веками, при этом представляют последнюю не как качественно новую ступень в развитии всемирной философии и синтез философский мысли Исламского Востока и греческой философии, синтез, который явился основой развития философской культуры Запада, а только как комментирование греческой философии?

Не настало ли время признать, что философия средневекового восточного перипатетизма⁴ усвоенная, переработанная и развитая философией Запада, в Новое время вернулась в страны исламского региона Востока как «западная философия», без намека на историю ее преобразования в западной философии?

Вопрос 5.

Не кажется ли Вам научно, нравственно и политически актуальным создание научной концепции истории философии народов исламского региона и на ее основе – истории философии народов данного региона, охватывающей ее истоки в доисламской культуре и все века ее существования в лоне исламской цивилизации?

Следующий основной вопрос обсуждения конференции 2008 года и сегодняшнего семинара – вопрос преподавания философии исламского региона в контексте пре-

⁴ Следует напомнить, что философия восточного перипатетизма, продолжила свое развитие и в регионе исламской философии и следовавших за IX-XIII веками.

подавания истории мировой философии. Данный вопрос был довольно широко обсужден на названной конференции и нашел отражение в имевших место после конференции публикациях. Естественно, он органически связан с проблемами как самостоятельного исследования и интерпретации региональной философии, так и освещения ее в контексте преподавания истории мировой философии, в частности в изданиях, рекомендуемых в качестве учебников и учебных пособий.

В связи с местом философии исламского региона в системе современно историко-философского образования на Востоке и Западе, наверное, учитывая запросы эпохи целесообразно обратиться к переосмыслению существующего подхода и пересмотреть концепции программы, учебные пособия и учебники по истории мировой философии, ибо философия – феномен мировой общечеловеческой духовной культуры.

Потребность создания новых концепций, программ и т.д. актуальна и в свете значимости философии в формировании менталитета общества, в частности – подрастающего поколения.

Обсуждение и реализация высказанных предложений, возможно, могли бы сыграть позитивную роль в процессе преподавания истории философии.

В свете сказанного позитивную роль в научном, нравственном и политическом плане могла бы сыграть организация под эгидой ЮНЕСКО из представителей разных регионов специальной научной структуры, в задачи которой входила бы координация исследований и преподавания философии и истории философии.

Учитывая отсутствие адекватной информации и интерпретации философии исламского региона и ее представления в системе современного образования, группа исследователей нашего института выступила с предложением соз-

дания концепции и проспекта труда по истории философии народов исламского региона. Создание подобного труда могло бы обеспечить возможность через сравнительные исследования философии разных регионов, выявить общее и особенное в развитии духовно объединяющей народы всемирной философии, как универсального феномена истории⁵ духовной культуры.

⁵ Говоря здесь и ранее «история» мы имели ввиду не только отдаленное от нас по времени прошлое; вчерашний день – сегодня уже история, равно как историей является и прожитая часть сегодняшнего дня.

VƏHDƏTİ-VÜCUDUN PANTEİZM VƏ FƏLSƏFƏSİ İLƏ ƏLAQƏSİ

Fəlsəfə ağılın və təfəkkürün məhsuludur və Xaliq, məxluq və xilqət, kainat və idrakdan bəhs edir. Metodu məntiq və istidlaldır, qayəsi həqiqəti aramaq və ona yetişməkdir. Filosof müdrikliyi sevən deməkdir. Fəlsəfə də ədəbiyyat kimi ruhun və beynin qidasıdır; o, insanın zəhnini inkişaf etdirir, istidlal və mühakimə gücünü artırır. Fəlsəfə və fəlsəfi fikirlər elm ilə Dinin arasında olan fikir və əqidələrdir. Təsəvvür və vəhdəti vücut da bir növ fəlsəfə sayıla bilər.

Əl-Kindi İslamın birinci filosofu din və fəlsəfəni həqiqətlərin iki çeşid ifadəsi sayırdı, amma Fərabî onları bir-birindən ayırır və onun fikrinə görə, dini həqiqətlər fəlsəfənin misallarıdır və fəlsəfə ilə din bir əmrin iki şəkli. Fəlsəfə arqumental qaydalar və əhkamı ehdə edir və din o əhkam və qaydaların xitab şəkli və ifadəsidir. O, peyğəmbəri də filosof hesab edir.

Dekard fəlsəfəni bir ağaca bənzədir ki, kökü metafizika (ilahiyat), gövdəsi təbiət (fizika) və şaxələri elmlərdir: tibb, əxlaq və mexanika.

Fəlsəfə təməmlə aqla və məntiqə dayanır, halbuki, dində aql və nəql əsasdır. Qurani- Kərimdə hər yerdə xalqa xitabən soruşulur: “Əfala təqilun” (“məgər aqlinizi işlətmirsinizmi?”)

Fəlsəfə həqiqəti axtarır. Din həqiqəti tapıb və onu izah etməyə və insanlara inandırmağa çalışır. Ona görə İslam fəlsəfi və ya kəlam elmi zühur etmişdir. Kəlam Tanrı və onun sifətləri haqqında buradan aşağıdakı hökm töretmişdir:

“Kulləma həkəmə bihil-əql həkəmə bihil-şər” – “hər şeyə ki ağıl hökm etdi, şəriət də ona hökm edər”. Bunun qarşısında

Əşərilər bu hökmü bəyan etmişlər: “Kullama həkəmə bihil-şər, həkəmə bihil-əql” – “hər şeyə ki, şəriət hökm eysə, ağıl da ona hökm edər.”

Təsəvvür də bir növ fəlsəfədir. Təsəvvürün qayəsi Tanrını tanımaq (mərifə) və ona qovuşmaqdır (fəna fillah: Tanrıda fəna olmaq) və sufi Tanrıya eşq və riyazətlə qovuşur.

Təsəvvürün müxtəlif təriqətləri vardır, lakin hamısı vəhdəti-vücut əqidəsində birləşirlər.

Vəhdəti vücut təsəvvür və irfanın (mistisizmin) son mərhələsidir.

Vəhdəti vücut əqidəsinə görə, aləmdə bir vücut vardır, o da zati- mütləq, yəni Tanrıdır. Bütün kainat və məxluqlar (yaradılmışlar) Onun təcəllisi və görünüşüdür. İnsan da haqqın məzhəri və sirridir. Bu əqidənin kökü olaraq Qurani-Kərimdə bu ayəyə arxalanırlar: “İnna lillah və inna ilayhi raciun” – “Biz Tanrıya aidik və Ona qayıdacağıq”.

İki cür vəhdəti- vücut əqidəsi vardır:

1. Birincidə bütün kainat, o cümlədən insan Tanrının xarici təcəllisi və məzhəri sayılır.

2. İkincidə yalnız insan Tanrının məzhəri qəbul edilir, çünki Tanrı insanı yaradandan sonra ona Öz ruhundan üfürdü.

Təsəvvür və ya sufilik (miladi səkkizinci əsrdə) Əməvilərə (zülüm və təbəqələşməz, təcəmmül və fəsad və dünyaya ifrat bağlılığa) qarşı yarandı.

Nikolson “İslam arifləri” kitabında təsəvvürə ilahi həqiqətlərin dərk və sufiyə əhli-həqq deyər tərif verir, lakin bir çoxları əhli-həqq adlandırılan Ələvi qruplarını: Hürufilik, Mələmətiyyə və Qələndəriyyə təriqətlərin dinxarici (heterodosk) hesab edirlər və onları mistik cərəyan adlandırılır.

“Arif” yunanca “mistik” deməkdir və “sofiya” yunancadan tərcümədə “hikmət” və “həqiqət” deməkdir. Müsəlman ariflərə sufi deyilir. Sufi sözünün kökü “suf” dur. Suf ərəbcə yun deməkdir. Sufilər qaba (kobud) yun paltar geydikləri üçün onlara bu adı verilmişdir. Sufinin bir mənası da saf və pakdill demək-

dir. Sufilər dünya malına və ləzzətlərinə etinasızdırlar və riyazətə yaşayırlar.

Avropalılar neoplatonizmi irfanın kökü kim igöstəirlər. Bu cərəyan miladi ikinci yüz ildə İskəderiyyədə yarandı və xristianlığa keçdi. Ondan Biddizimdə də buna oxşar cərəyan var idi.

İslamda ilk sufi Misirli Zunnun olmuşdur. İlk sufilər daha çox zahidlər və abidlər olmuşlar.

“Mərifət” tanımaq və bilmək deməkdir. Sufi mərifət “iş-raq” və “ilham” (intuisiya) və “cəzbə-xəlsə” ilə qazanır.

Həqiqət mərhələsində Allaha qovuşmağa və Onda fəna olmağa çalışır. Sufi cəzbə və xəlsə yolu ilə özündən keçər və Tanrıda fəna olandan sonra əbədiyyətə qovuşar. Sufi bu yolu Tanrı eşqi ilə qət edər və keçər. Eşq təsəvvüf məktəbinin əsas təməlidir.

Arif “fəna” olub Tanrıyla mənən birləşdikdən sonra (ilk səfər) ikinci səfər “fəna başlayar və “bəqa” ilə davam edər və arif eşqlə dolmuş, gözəl və pak əməlləri ilə məxluqata doğru qayıdır. Bu zaman “kəsrət”də (çoxluq) “vəhdət” (birlik) təcəlli edər və bu daxili həyatın zirvəsini təşkil edər.

Təsəvvüf əqidəsinə görə, Tanrı ələmi eşq ilə yaratmışdır. Bu bərədə Peyğəmbərdən nəql edilən bir hədisi-qüdisiyə istinad edirlər: “kuntu kəzən məxfiyyən, fəhbəbtu ən urifə və xələqətul-xəlqə likəy urifə” – “gizli bir xəzinə idim, istədim tanınam, xəlqi yaratdım”.

Gizli bir xəzinə idim sədəf içində

Hədəfsiz dəryanın dərinliyində,

Eşq dalğası gəldi məni yerimdən qopardı

Gah bu tərəfə, gah o tərəfə atdı....

Təsəvvüf də Tanrıyı bir dənizə kainatı isə onun dalğalarına oxşadırlar.

Vəhdəti-vücut məfkürəsi 13-cü əsrdə inkişaf edərək İran və terk ədəbiyyatında dərin izlər buraxdı və ən böyük əsərlərlə zəngin bir təsəvvüf sistemi yarandı. Bu sahədə Mövlananı təsəvvüfün ən böyük şairi saymaq olar.

Vəhdəti-vücut bir dünyagörüşdür və onda idealizmlə materializm birləşir.

Vəhdəti-vücut məfkürəsi özlüyündə bir növ fəlsəfədir, çünki Tanrı, ələm və xilqətdən bəhs ediyi varlığın əsasını “ideya” görür və kainatı o “ideya” və mütləq varlığın (Tanrının) təcəllisi kimi qəbul edir. Təsəvvüf və vəhdəti-vücutun fəlsəfədən fərqi yol fərqidir. Fəlsəfə əql, təfəkkür və dəlillər (istidlal) yolu ilə həqiqəti axtarır. Təsəvvüf və vəhdəti-vücut isə eşq yolu ilə həqiqətə - haqqa (Allaha) qovuşmaq istəyir. Mövlana bu bərədə belə deyir:

İn cəhan yek fikrət həst əz əqli-kol

Şahəst-o-dogərha rosol...

Tərcüməsi:

Bu dünya əqli-küllün (Allahın) bir fikridir

Əqli-küll şahdır, digərləri isə peyğəmbərlər...

Habelə dünyanın dəyişkən olmasını Rumi belə izah edir:

Hər nəfəs mişvəd dünya və ma

Bi xəbər nov şodan əndər baqa...

Tərcüməsi:

Hər an dünya yeniləşir və biz

Xəbərsiz olaraq yaşamağa davam edirik...

Fəlsəfə sahəsində mübahisə mövzusu olan cəbr-ixtiyar (fanatizm və iradə azadlığı) məsələsi isə təsəvvüf və vəhdəti-vücutu təmsil edən Mövlanada belə izah edilir:

İn ke guyi in konəm ya an konəm,

İn dəlile-extiya əst, ey sənəm.

Tərcüməsi:

Sən ki deyirsən, bunumu edim, yoxsa onumu,

Bu ixtiyar əlamətidir, ey sənəm.

Varlığın idrakında vəhdəti-vücut din fəlsəfəsinin sintezi kimi təzahür edir və bu da təsəvvüf fəlsəfəsinin əsasını təşkil edir. Filosoflardan parmenid, Spinoza, Hegel və Şirazlı Molla Sədra da vəhdəti-vücuta inanırdılar.

Kainat qədim yunan filosoflarından Platon və Aristotələ

görə maddədən yaranıb və Tanrı ona surət (şəkil, forma) verib. Belə olduqda Tanrı bir memar və sənətkar, yaradıcı deyildir. Müqəddəs Avqustun 4-cü əsrdə (doğum 358 miladi) demişdir ki, Tanrı dünyanı heçdən yaradıb. Bu əqidə xristianlığın yayıldığı dövrdə ortaya qoyuldu və qəbul edildi.

Biz müsəlmanların əqidəsinə görə, Tanrı aləmi heçdən yaratmışdır.

Mən bir fəlsəfə tarixi kitabı hazırlamışam, yaxında onun Azərbaycan dilində tərcüməsi Bakıda çap olunacaq. Orada bu xüsuslarda daha təfəsilatı ilə məlumat vermişəm.

FILIP JOTAR
(Belçika)

BELÇİKANIN AZƏRBAYCANDAKI FÖVQƏLADƏ VƏ SƏLAHİYYƏTLİ SƏFİRİNİN ÇIXIŞI

Belçikanın Azərbaycandakı fəvqəladə və səlahiyyətli səfiri Filip Jitar məruzəsini aşağıdakı tezlər ətrafında açıqladı:

- Fəlsəfə zəkaya, tənqid azadlığına əsaslanır və diyalog üçün imkan yaradır;
- O yalnız filosofları yox, bütün bəşəriyyəti maraqlandırır;
- Universal dəyərə malik olan fəlsəfə din, siyasət və ideologiyadan fərqlənir.

İSLAM FƏLSƏFƏSİ-UNİVERSAL FƏLSƏFƏ: ÜMUMİLİK VƏ QARŞIDURMA

İslam fəlsəfəsi adı altında və onun universal fəlsəfəyə verdiyi töhfə barədə məruzə etmək həm cəlb edici, həm də mürəkkəb bir işdir. Bu mövzu mütəxəssis-tədqiqatçı və tanınmış filosoflardan bilik və xüsusi nəzakət tələb edir.

Mövzu bir sıra problemlər ehtiva edir.

Hər şeydən əvvəl, İslam fəlsəfəsinin tərifı və onun mədəniyyət tarixində müxtəlif prizmalardan yerinin müəyyən edilməsi vacibdir.

Sonra, İslam fəlsəfəsinin müxtəlif mədəniyyət və sivilizasiya arenalarına töhfəsinin müəyyən edilməsi: keçmişdə (İslam fəlsəfəsinin qızıl dövründə) və indi (elmlikdən daha çox ideoloji səciyyə daşıyan debatlar çoxluğunda).

Nəhayət, güman etsək ki, bu iki problemin konturları cızılıb, daha bir əhəmiyyətli problem qalır - bu da fəlsəfənin ümumi şəkildə litseylərdə və İslam universitetlərində tədrisi problemdir.

Lakin əmin olun ki, mən bu cəsarət tələb edən işə girişməyəcəyəm, çünki, sadəcə olaraq, mövzu üzrə mütəxəssis deyiləm. Bununla belə, sizinlə yuxarıda xatırlatdığım üç məsələ üzrə fikirlərimi bölüşəcəyəm.

İslam fəlsəfəsinin tərifı kimlik zərurətini ehtiva edir. Çünki əgər "başqası" potensial düşmən kimi qavranılsa və bu heç də "Mənim" kimliyimlə eyniləşdirilməyən və hər ikisinə eyni münasibət imkanı çox azalır. Bu İslam fəlsəfəsinin çiçəklənməsinin əsasında duran kimliyin axtarışı, - onun mədəniyyət baxımından başqalarından fərqləndirilməsi çətin olan bir məsələdir.

Bu səbəbdən, muasir dünya sivilizasiyasına əsaslı töhfə vermiş İslam təfəkkürünün qızıl dövrünün tədqiqinə həsr olunan fəlsəfi tədqiqatların sayı artır. Vaxt keçdikcə bu iş eksklyuziv səciyyəli rəmzlərin və kimlik istinadlarının mənimsənilməsi kimi baş verir. Filosoflar, məlum olduğu kimi, o dövrdə coğrafi sərhədlər yaxşı müəyyən edilmişdir deyə, özlərinin milli kimliklərini aşkarlamamışlar.

Ibn Xəldun, əl-Farabi, İbn Rüşd, İbni Ərəbi, Əbu əl-Həsən, əl-Uzzaan və s. -lərin milliyyətləri barədə debatlar bu məlum mütəxəssislərin tarixən universal fikrə verdikləri elmi töhfələrə nisbətən daha geniş yer tuturdu.

Kimliyin müəyyən edilməsi zərurəti digər bir zərurətlə -- beynəlxalq, regional və milli müstəvidə mövqe tutmaq zərurəti ilə bağlıdır.

Beynəlxalq planda mədəniyyət və sivilizasiya arenalarında rəqabət daha sərt xarakter alır. Bir tərəfdən Avropa Qərbi anlayışı ilə eyniləşdirir, o biri tərəfdən o, universal sivilizasiya dəyərləri daşıyıcısı kimi götürülür.

Problemin bu cür qoyuluşu Qərbin digər sivilizasiyalarına münasibətdə aparıcı rolunu və sonuncuların onun hakim təsiri altında olmasını göstərirdi.

Regional müstəvidə debat daha maraqlı idi. Əgər ərəb-müsəlman mədəniyyət sahəsinə müraciət etdikdə görərik ki, ərəb ölkələrinin əksəriyyətinin müstəqilliyindən sonrakı, iki onillikdən çox bir dövrdə, fəlsəfi müzakirələrdə Yaxın Şərqlə Şimali Afrika üz-üzə qoyulurdu.

İslam – ərəb coğrafiyasındakı bu müzakirə qonşuluğdakı – Avropada gedən güclü müzakirələrin birbaşa təzahürüdür. Kimliklə cəlqalaşmış bu dövr həm də dəbdə olan müxtəlif fəlsəfi cərəyanların öyrənilməsi və assimilyasiyasına həsr olunub.

Avropa məsələyə yanaşmada iki qanlı dünya müharibəsindən və əksər ölkələri üçün şərəf gətirməyən müstəmləkəçilik keçmişindən sonra Qərbi sivilizasiyasının çiçəklənməsinin mənsəyi barədə ümumi debatları öz üzərinə götürməklə kimlik

axtarışında aparıcı tərəf kimi çıxış etdi.

Sonra isə Yaxın Şərq kimlik axtarışında seçim qarşısında qaldı. Yenidən müstəqil olmuş milli ölkələrin üzərində Avropa mədəniyyətini yayan mərkəzlərin paternalizmi (qəyyumluğu) qaçılmaz zərurət kimi görünürdü; bu paternalizm başqa ölkələrin ziyalılarının qətiyyətlə imtina etdiyi bir davranışın davamlı əsasını təşkil edirdi. Məsələn Şimali Afrikadakı vəziyyət buna misal ola bilər.

Nəticədə Qərbi universitetlərdən çıxmış tədqiqatçılar və onların Orta Şərqin Universitet və məktəblərində fikri formalaşmış həmkarları arasında debatın meydana gəlməsi və beynəlxalq planda daha kəskin xarakter alması baş verdi.

Müzakirə həmçinin müstəqillikdən sonrakı Milli-Dövlətin qurulması və yenidən bərpası modeli haqqında debatla paralel gedirdi. O vaxtdan bəri ədəbi və fəlsəfi ədəbiyyat müvafiq cəmiyyətlərin bətnindəki az və ya çox dərəcədə aşkar olan fərqlərin mövcudluğunu ifadə etməklə xeyli dərəcədə ideoloji səciyyə kəsb etdi. Bundan başqa bu debat elitanın marağını ifadə edən xarakterə malik idi və cəmiyyətin qalan hissəsinə aid deyilən kimi görünürdü.

Mərkəz misalına müraciət etsək Məhəmməd Əziz Lahbabi, Abdulla Larui, Məhəmməd Abid Cəbri, Əli Umlil kimi məşhur filosof statusuna yüksəlmiş və müstəqillikdən sonrakı ilk dövrdə mədəniyyətdə iz qoymuş çoxsaylı mütəfəkkirlərin tərifə layiq işləri üzərindən sükutla keçmək olmur.

Mərkəz fəlsəfə məktəbinin ilk filosoflarının töhfəsi xeylidir. Onlar, hərəsi öz üslubunda, orta əsrlərdən XX-ci əsrə qədər universal fəlsəfənin böyük cərəyanlarını tanıtdıra bildilər, Orta Şərq fikri cərəyanlarının təsirini müzakirə etdilər və Mərkəz məktəbinin əsaslarını yaratdılar. Bununla belə onlar layiq olduqları qədər tanınmadılar.

İkinci nəsil Mərkəz mütəfəkkirləri arasında istisnasız olaraq Məhəmməd Sabila, Abdəslam ben Abdelali, Salem Yefut, Məhəmməd Vakidi, Bensalem Himmiş, Abdulməcid Sağır,

Məhəmməd Məsəbahi və başqalarını xatırlamaq olar.

Bu mütəfəkkirlərin töhfəsi, müxtəlif dərəcələrdə, universal fikir cərəyanlarının və müstəqillikdən sonrakı ölkəçi ideoloji ziddiyyətlərin assimilyasiyasının, sonrakı çətin dövrlərdə fəlsəfənin ayaq üstə qalmasına, yenidən dirçəlməsinə original bir fəlsəfi fikrin yaradılmasına imkan verdi.

Digər tərəfdən İslam fəlsəfəsinin Afrikada Cənubi Saharadakı töhfəsi demək olar tamamilə diqqətdən kənar qalmışdır. Həlbuki, Senegal, Mali, Nigeriya və başqa ölkələrin filosoflarının əsərləri tanınırdılar.

Eyni zamanda Qafqazı və Mərkəzi Asiyayı əhatə edən mədəniyyət və sivilizasiya məkanına həsr olunmuş tədqiqatların azlığını qeyd etmək olar. Bundan əlavə bizim üçün qənaətbəxş hal kimi azəri, özbək, tacik, türkmən və ya başqa tədqiqatçıların dünyanın bu hissəsinə göstərdiyi marağı qeyd etməliyik. Onlar artıq əsrlərdən bəri İslam dünyasını təkrar təkrar tədqiq etməklə öz töhfələrini dünya sivilizasiyasına təqdim edirlər.

Bu, məni fəlsəfənin tədrisi məsələsinə xatırlatmağa sövq edir. Xatırlatmaq yerinə düşərdi ki, 2007-ci ildə YUNESKO dünyada fəlsəfənin tədrisinin vəziyyətinin öyrənilməsi işini təşkil etmişdi. Bu araşdırma bəzi ərəb-islam ölkələrində fəlsəfənin tədrisinin yeri barədə ciddi aşkarlamalara səbəb oldu.

Ümumilikdə fəlsəfənin tədrisi çox vaxt dövlət qurumlarına lazım olan dəbdəbə kimi başa düşülürdü. Fəlsəfə, o cümlədən İslam fəlsəfəsi İnsan və Cəmiyyət barədə suallar qoyan bir təlimdir. Ərəb-İslam coğrafiyasında fəlsəfə bir növ narahat edən faktor kimi qavranılır. Digər ölkələrdə isə İslam fəlsəfəsinin tədrisi, İslam sivilizasiyanın yayılmasının müxtəlif mərhələlərindəki görkəmli filosofları və təfsirçilərinin işləri üzərindən sükutla keçməklə, dini ədəbiyyatın təfsiri ilə əlaqələndirilib. Bəzi ölkələrdə isə tədris işi siyasi ideyalar tarixinin öyrənilməsinə və ya İslam yurisdiksiyası tarixi ilə əvəz edilib.

İslam coğrafiyasına mənsub olan filosoflar Samuel Hantingtonun (Sivilizasiyaların konfrontasiyası), Frensis Fukuyama

(Tarixin sonu) və ya Karl Levisin irəli sürdüyü (Onlar niyə bizə nifrət edirlər?) reduksiyanist meylli tezislərini əks arqumentlərlə qarşılamağa pis hazırlanmış kimi göründülər.

Bu mütəfəkkirlər, əksəriyyət etibarını ilə, İslami düşüncə tərzini nifrət və ksenofobiyanı təbliğ etmiş kimi əsassız qınayan rəqiblərinin haqsız olduğunu sübut edən arqumentlər hazırlamaqda aciz oldular. Onlar, hətta, öz istedadlarını Qərb ölkələrində sərf edən və mənsə etibarını ilə öz mədəniyyəti və sivilizasiyasına qarşı qərbli həmkarlarından daha sərt çıxış edən din-daşlarına belə cavab verməyə qadir olmadılar.

ЛЮК ОБРИ,
*Атташе по культуре посольства
Республики Франции в Азербайджане
(Франция)*

ФИЛОСОФИЯ В ОБРАЗОВАНИИ И ВО ФРАНЦУЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ

I. Философия в образовании

Место философии в национальной общеобразовательной программе проистекает из выбора, обусловленного гуманистической концепцией общей культуры, которая зиждется на двух культурных источниках: греко-латинская античность и христианство.

Во Франции философия преподается до университета в последнем классе лицея, называемым выпускным (конечным). В следующем году намечается претворение в жизнь проекта по введению преподавания философии с 9 класса. Но самым примечательным является факт преподавания этого предмета во всех выпускных классах, как общеобразовательных (научной или гуманитарной специализаций), так и в технических и профессиональных заведениях; количество часов в неделю варьируется от 2 до 9 часов, но остается обязательным для всех. Преподавание философии прочно основано на определении двух корпусов: корпус понятий (около 20 вопросников по метафизике, эстетике, эпистемологии, этике, праву, обществу и языку) и корпус отрывков текстов авторов (основными фигурами являются Платон, Аристотель, Декарт, Паскаль, Спиноза, Лейбниц, Руссо, Кант, Гегель, Ницше, Мерло-Понти, Сартр, Хайдеггер...).

На экзамене в качестве письменного и устного задания требуется выполнение двух заданий: философское сочинение и комментарий философского текста. Преподавание

этого предмета отличается от других двумя характеристиками: постоянство традиции определенного наследия и практика свободного преподавания в зависимости от индивидуальности преподавателей.

Это обучение преследует 3 основные цели:

– усовершенствовать умение аргументации, обучение которого начинается с 4-ого класса. Выпускной класс, где ученики начинают изучать философию, является высшим этапом этого обучения;

– дать ученику знания по истории философии, укрепить в нем основные ориентиры философской мысли;

– научить постановке вопроса.

Класс (курс) философии формирует способность суждения, критический ум, диалектическое сознание о проблематиках человеческого общества.

В школе внимание уделяется больше всего формированию критической и аргументативной способности. В университете практически исключительным объектом преподавания является история философии и технический анализ корпусов.

I. Место философии во французском обществе

I. Философия как наука

Изучение философии в университете ведет к исследованию и преподаванию, начиная со школы до самого Collège de France. Это дает возможность вести последовательное преподавание философии.

Научное явление философии находит свое место в университете, его отражает канал «France Culture», ведущий передачи на высоком научном уровне. А также в издательствах, которые выражают различные философские концепции, например College de philosophie (создан 1980-году). Отметим, что дискуссии и публикации проводимые им очень живо и плодотворно влияют на интеллектуальную жизнь.

2. Философия как социальное явление

С XVII века слово «философ» приобрело особое значение во Франции, то есть оно являет интеллектуальное и нравственное обязательство с целью изменения общества. Эта традиция была настолько важна, что во французском обществе появился класс людей с определенным социальным статусом и ответственностью – интеллектуал. От Вольтера, Дидро, Руссо, д'Аламбера до Андре Жида, Андре Мальро, Жан-Поль Сартра, Альбера Камю, последователями которых являются Бернар Анри-Леви, Андре Глюксман и Онфре, предлагающие пересмотр философской университетской традиции. Эти интеллектуалы очень часто появляются в средствах массовой информации, вызывая оживленные дискуссии и ответные коллективные действия (петиции, демонстрации и т.д.). Это более свободные возмутители и провокаторы порядка, чем партийные активисты.

3. Философия как сильная подготовка к самой современной профессиональной жизни.

Более скромным, но эффективным путем, философия формирует влиятельных деятелей гражданского общества. Многие высокие чиновники, политические деятели, советники высокого уровня являются выпускниками философских факультетов. Эта очень эффективная школа мышления и выражения мысли, так как это единственный предмет анализирующий до глубины свой объект и постановку вопроса о нем. Это обучение приносит добавку душе и человеческий аспект в мышлении.

II. Главная роль и место философии сегодня

Количество студентов, изучающих философию, не сокращается, а остается стабильным. Напротив, философия еще больше распространилась и даже «растворилась» в обществе.

1. «Растворение» в обществе

Она предстаёт в различных формах, которые соответствуют глубоким социальным нуждам в напряжении современного потребительского общества. Клубы мышления и анализа, созданные политическими деятелями, комитеты по этике, столь важные в демократической жизни, «философские кафе», открытые для всех, где люди собираются, чтобы обмениваться мнениями на различные темы, продолжающие платоновские традиции философского диалога, также как и многочисленные издания по хорошему самочувствию, самореализации, медитации,- все это отражает нужду в философии и её необходимость.

2. Постоянство философии как актуального предмета науки.

Даже если сегодня наблюдается затмение великих фигур, которые выдвинули философию на первый план, таких как Поль Рикёр, Жак Деррида, Жиль Вёрёз, Мишель Фуко, традиция и исследования всё ещё очень живы. С эпохи Платона этот предмет считался сложным, не для всех и всегда находились пуристы и вульгаризаторы: Сократ, изобретатель слова и понятия «философия» бичевал софистов, которые продавали за деньги свою риторическую и аргументативную ловкость. Уже Сократ дал определение философии, опираясь на принципы и ценности. Философия касается каждого из нас, она начинается и развивается из любви к свободе и правде. Философия и её обучение - это основа демократического общества. Она исчезнет только с человеком.

POL-ANDRE BALANFA,
doktor, professor
(Fransa)

FRANSADA ŞƏRQ TƏDQIQATLARI

İlk öncə qeyd etmək istərdim ki, mənim təklifim kifayət qədər siyasi olacaq, çünki universitet, ümumilikdə isə təhsil siyasətində mühüm rolə malikdir. Haqqında söhbət açacağımız mövzu isə Fransada, daha geniş planda isə Avropada müzakirə olunur və əsaslandırılır, bir sözlə özünü biruzə verir. Mövzu o qədər geniş və əhatəlidir ki, mən bəzən çox da ifrata varmamam və çox məhdudiyətə yol verməmək şərti ilə mövzudan kənara çıxmağa məcbur oluram. Burada mənim məqsədim məsələ ilə bağlı informasiya toplusu təqdim etmək deyil, əksinə hücum bucağını təyin etməkdir. Mən hər şeydən əvvəl məsələnin mahiyyətinə aid olan ümumi müddəaları xatırlatmalıyam.

Mövzu barədə müəyyən təəssürat yaratmaq üçün mən “Şərq tədqiqatları” terminini seçdim. Burada Şərq (*Oriental*) sözü bir sifət olaraq fənlərərası, o cümlədən fəlsəfə ilə əlaqəsi olan universitet bilikləri sistemini ehtiva edir. Biz görəcəyik ki, fəlsəfənin şərqşünaslıqla əlaqəsi antropologiya, elmlər tarixi, sosiologiya, dilçilik, tarix, ədəbiyyat və sadalamadığım digər fənlərlə əlaqədən daha mürəkkəbdir. Bu əlaqələr həmçinin kifayət qədər qeyri-müəyyən, axıcı və dəyişkən, elmin ehtiyaclarından asılı olaraq isə, bəzən çoxşaxəli, bəzən də məhduddur. Nəhayət buraya xəyali və fantaziyanın məhsulu olan saysız-hesabsız fikirlər daxildir ki, bunların da sayəsində Qərb özü üçün ekto plazmatik Şərq obrazı yaradır. Bu, imperial xristianlığın, İntibahın və nəhayət alman idealizminin yenilədiyi qədim Yunanıstan qədər vacibdir. Şərq eyni zamanda həm cazibə, həm də nifrət obyektidir ki, bu iki faktor daim bir-birini əvəzləməkdədir. Şərq tədqiqatlarında tətbiq edilən metodlar arxa plandakı bu vəziyyətdən yan keçə bilməz.

19-cu əsrin ensiklopediyaçılığı və ali məktəb fənlərinin şaxələnməsi də Şərq tədqiqatlarına təsirsiz ötürməyib. Bu məsələnin detalları üzərində çox dayanmaq istəməsəm də bir məsələni xatırlatmaq istərdim ki, dini məsələ uzun müddət şərqşünaslığa dominant təsirini qoruya bilib. Şərqşünaslıq isə cizgiləri dəqiq müəyyən edilməmiş, gah Orta, gah da Yaxın Şərq adlanan bir bölgəni araşdırırdı. Nəhayət təyinat da qeyri-müəyyən idi. Bu və ya digər formada Şərq dedikdə ayrı bir dünya kimi təsvir edilib. Bu dünyanın təyinatı isə oradakı aparıcı dinlə, daha doğrusu İslamla müəyyən edilib. Beləliklə, qeyri-müəyyən bir obyektə qarşı-qarşılıq: islam dünyası, yoxsa müsəlman dünyası, və ya ərəb-müsəlman dünyası, islam sivilizasiyası, yoxsa müsəlman sivilizasiyası, ərəb-müsəlman sivilizasiyası və s. Heç kim Şərqi xristian dünyasına aid etmir, lakin bir məsələ aydındır ki, din həm Şərq, həm Qərb, həmçinin onların arasında əlaqələrdə problem yaradır. İslamın öyrənilməsi isə bu qeyri-dəqiq obyektin tədqiqinin əsasını təşkil edir. Universitetlərdə isə Şərq tədqiqatlarında islam və onun teologiyasının öyrənilməsi üstünlük təşkil edib ki, burada da bəzi qərblilər bütün metafizik dəyərləri ilə birgə Avropa müasirliyini böhran saran zaman öz sıxıntılılarına çarə axtarırdılar. Mənim bu quruluşu tənqid etmək niyyətim olmasa da, göstərmək yerinə düşər ki, Şərq tədqiqatlarını tənzimləyən bu qeyri-rəsmi iyerarxiya özü də bir metafizik qaydaya əsaslanırdı. Burada da bütün fənlər dini və mənəvi dəyərləri öyrənən fənnə tabe edilmişdi. Bu da pis və ya yaxşı kimi qiymətləndirilməsindən asılı olmadan, Şərq mədəniyyətinin digər sahələrinin də tədqiqatlarını nizamlayırdı. Bu iyerarxiya sayəsində Fransa şərqşünaslığının tanınmış simalarından olan Lui Masinyon (Louis Massignon) və Anri Korbən (Henry Corbin) bu sahəyə gətirdikləri təqdirəlayiq yeniliklərlə yadda qaldılar. Artıq keçmişdə qalan bu vəziyyət ali məktəblərdəki fəlsəfi tədqiqatların da statusuna və dəyərlərinə ciddi təsir buraxmışdır. Bu gün Şərq tədqiqatlarının ortaya çıxması və yayılması Fransada, daha geniş planda isə Avropa-

da Universitetlərin inkişafı ilə sıx əlaqədardır. Mən bilmirəm ki, bu vəziyyətdən razılıq edim yoxsa şikayətlənirəm. Sadə bir analiz isə daha yaxşı olar. Fəlsəfə, fəlsəfi tədqiqatlar və müsəlman mistikası özündə platonçuluq elementlərini ehtiva edirdi və bu məsələdəki narahatçılıq tez bir zamanda üzə çıxdı. Uzun sözün qıساسı, ideyaları, daha doğrusu cəmiyyətin əsaslandığı metafizik dəyərləri öyrənən fənn bütün biliklərin təşkilinin başında gəlməlidir. Universitetin təşkili işi fəlsəfənin köhnə problemidir və biliklərin sistemləşdirilməsi ilə əlaqədardır. Lakin 19-cu əsrin sonlarında Nitsşenin (Nietzsche) təklifləri vacib hesab edilən məsələlərin birbaşa ifadəsi idi. Heç də təsadüfi deyil ki, Heydeggerin (Heidegger) nitqlərində də Nitsşenin təsiri duyulurdu. Həmin dövrdə qərb müasirliyinin qəhrəmanları olan Nitsşe və Heydeggerin özlərini iflasdan xilas etməyə böyük ehtiyacları var idi. Şərq tədqiqatlarının asılı olduğu universitet məsələsi də sırf siyasi söhbət idi. Bu məsələ platonçu Heydegger üçün də siyasi idi. Bu məsələyə təkrar qayıdacağıam.

Burada fəlsəfə və Şərq tədqiqatları arasındakı (bu və ya digər şəkildə ortaya qoyulmuş) mürəkkəb əlaqələri də qeyd etmək lazımdır. Müxtəsəri, fəlsəfə qapalı orijinal bir ənənə hesab edilir və özündə Şərq düşüncəsi adı altında ümumiləşdirilmiş, qeyri-fəlsəfi adlanan fikirləri ya az ehtiva edir, ya da ki heç etmir. Burada söhbət platon dövründən bəri dartışılan məsələdən - fəlsəfənin obyekt və predmetindən gedir. Yaxın dövrlərdə nəşr olunmuş kitablarda isə bu problemdən yan keçmək məqsədi ilə fəlsəfənin köklərinin Şərqdən qaynaqlandığı, bəzən isə Şərqdən gəlmiş düşüncə əsasında Yunanıstanda ortaya çıxdığı göstərilir. Həqiqətən də sokrataqədərki dövrdə, eləcə də Platonda, Aristoteldə dəfələrlə Mesapatomiya, Finikiya və misirlilərə aid çoxsaylı istinada rast gəlinir. Bu tam olmayan siyahıya onu da əlavə edərk ki, hind filosofları ilə görüşmək üçün Plotin uzaq Hindistana getmək fikrinə düşmüşdü. Çox qısa şəkildə xülasə etdiyimiz bu sistemli və tənqidi bilik sistemi məsələnin həlli üçün kifayət etmir. Eləcə də hər şeyi

fəlsəfənin şərq mənsəli olduğunun iddia edən alman idealizminin üzərinə qoymaq da çarə deyil. Problem bu və digər formada dartışılır. Bütün bu problemlərin arxasında tam başqa bir sual da gizlənilir: bu da fəlsəfənin strukturuna xas olan, xarici mənbə ilə əlaqə məsələsidir. Başqa sözlə, bu çətinlik fəlsəfənin təməlini qoymuş və bu gündən qoymaqda davam edən davranışla bağlıdır. Bu davranış özü də fəlsəfənin ən qədim vaxtlardan başlayaraq bütün həqiqətlərin istinad etməli olduğu Allahın varlığına münasibət ilə də əlaqəlidir. Fəlsəfənin obyektinə ən qədim dövrlərdən etibarən bu olub ki, fəlsəfi jest öz tədqiqat obyektinə daxil olmayan obyektin dəyərdən salırdı. Özünə obyekt olaraq hər hansı bir məsələni seçən fəlsəfə obyektivliyi müəyyən edir və bunu öz nöqtəyi-nəzərindən tənzimləyirdi. Varlıqla əlaqədar olmayan bir şey fəlsəfədən kənarıdır. Varlıq hesab edilməyən şey isə ümumiyyətlə mövcud deyil. Fəlsəfə varlıq haqqında elmdir və bu varlıq Aristotelin Metafizikasında göstəriləndiyi kimi, *Koinos* da mövcud olan bütün varlıqları ehtiva edir ki, bunlar da ümumilikdə metafizikanın obyektidir. Fəlsəfə bu varlıq barədə ümumi bilik sistemidir və bu varlıq isə həm fərdi həm də ümumidir. Fəlsəfə varlıq dəyəri olan şeyləri təyin edir, bunların inkişaf nöqtəsini isə metafizika təşkil edir. Eyni zamanda fəlsəfə onun nəzərində tənəzzülə uğramış şeyləri bərtərəf edir. Fəlsəfənin cisim, subyektivlik, həvəs, incəsənət və s. şəkildə adlandırdığı məfhumlar hətta varlığın metafizik təbiəti üçün təhlükə təşkil edir. Metafizikanın da müəyyən həddləri vardır və o bu çərçivə daxilində qavranılmalıdır. Fəlsəfə üçün özünə yetərli olma prosesi xasdır ki, o bütün biliklər sistemini əhatə etdiyi təqdirdə, dəyəri itirən bütün məfhumları özündən kənarlaşdırır. Fəlsəfə funksional dəyəri olan bütün əşyaların məcmuyunu ehtiva edən özünütəmin jestindən ibarət olduğu təqdirdə isə, ilk başdan bu ümumilikdə yer almayan şeyləri özündən kənarlaşdırır. Başqa sözlə, uzunçuluğa yol verməmək üçün deyək ki, fəlsəfə onun təşkilində rolu olanları yalnız özündən kənarlaşdırır, onların fəlsəfədən əvvəlki anlayış

kimi dəyəri azaldır. Bütün bu strategiyalar fəlsəfənin özünün taleyi ilə necə oynandığını və çıxış yolunun olmadığı kimi görünən tərzə bizə göstərir.

Fəlsəfədəki bu ikilik Şərq tədqiqatlarına da təsirsiz ötüşməyib. Şərq tədqiqatları bu problemdən yan keçə bilməyib. Fəlsəfə ilə bu bağlılıq bu günkü tədqiqatlar da öz təsirini göstərir və fəlsəfənin vəziyyəti şərq tədqiqatlarında da əks səda doğurub. Bu əlaqələri görmək üçün Lui Masinyon və Anri Korbənin tədqiqatlarına nəzər salmaq kifayətdir. Lui Masinyon klassik fəlsəfə tarixi (pozitivist olaraq deyək ki, şərqşünaslığın bir qismi bu gün də bu mövzu ilə məşğul olur) və “fəlsəfi qayğı” arasında qərar tutur. Sonuncu da onun xristian inamına qayıtmağa və bir növ Qərb-Şərq teoloji əlaqələrinin hətta İslam-Xristianlıq əlaqələrini formülə etməsinə gətirib çıxarır. Heydeggerin fransız dilinə ilk tərcüməçisi olan Anri Korbən isə bu fenomenə istinad edərək, bir tərəfdən şərqşünaslığı fəlsəfənin “problemi” halına gətirməyə, digər tərəfdən də, bu “problemi” klassik Şərq mütəfəkkirlərinin əsərlərinin fonunda gizlədərək sanki Qərb düşüncəsinin bütün dünyaya və ya bəşəriyyətə hesabat verdiyini bildirmək istəyir. Hər iki halda Şərq layihəsinin iflası qaçınılmazdır və onun fəlsəfi olmasa belə, yeni düşüncə tərzinə ehtiyacı var. Bu düşüncə fəlsəfəni üstələmək və ya ondan yan keçməklə mövcud tələblərə cavab verməlidir. Bunun əlamətlərini isə Emmanuel Levinasın (Emmanuel Lévinas) tədqiqatlarında rast gəlinir. O, 20-ci əsrin Qərb faciə janrında, yəhudi ənənələrində, Talmudta olmayan, lakin fəlsəfi və eyni zamanda fəlsəfədən kənar məsələlərə öz tədqiqatlarında yer verib. Fəlsəfənin orijinallığına sadıq qalaraq fəlsəfədən kənara çıxmaq: Bax bu şərq tədqiqatlarının əsasını təşkil edir. Orijinalı tapmaq əsas meyarlara sadıqlığı qoruyub saxlamaq şərti ilə tam olaraq fəlsəfəyə təslim olmayan (bəlkə də artıq mövcud olmayan) yeni fikirləri ortaya çıxarmaq mümkündür. Yenənin romantizmində məhz buna cəhd edilib. Anri Korbən, Lui Masinyon və onların ardıcılları nə qədər bunu gizlətməyə

cəhd etsələr də, onların şərqşünaslığı tamamilə romantikdir. Burada söhbət sıçrayış, yenilənmə cəhdi və xristian dəyərlərinin təlqin etdiyi, bu gün də siyasi olaraq davam etdirilən Qərb-Şərq fəlsəfi qarşıdurmasından yan keçmək niyyətindən gedir. Heydegger və müasir fəlsəfənin bir qisminə olduğu kimi, bu romantizm bu gün şərq tədqiqatlarına da sirayət edib. Kobən və Masinyon nəyi xilas etmək istəyirdi? Onlardan sonra gələn bir çox tədqiqatçılar da belə bir mistika üzərində çalışırlar ki, müsəlman fəlsəfəsi, daha doğrusu metafizikanın dili bir vaxtlar çox gözəl başa düşülsə də indi çox ciddi tənəzzülə uğrayıb və qulağa yatsın. Beləliklə də fəlsəfədə bir növ parçalanma gedir və nəticədə o, universitetlərdən kənarlaşır. Beləliklə də fəlsəfənin utilitar bir fənn kimi saatları azaldılır və o məntiq vasitəsilə digər elmlərə xidmət etməyə başlayır. Teologiyanın himayəsindən məhrum olan fəlsəfə yeni və müasir elm olan teologiyanın nəzarəti altına keçir ki, bununla da o, neo-kommunist, millətçi və s. ideologiyaların hazırlanmasına xidmət edir. Fransa universitetlərində dominantlığını qoruyub saxlayan fəlsəfə bu gün milliləşməyə və alman fəlsəfəsindən fərqlənməyə cəhd edir. Jan Lük Nansinin (Jean-Luc Nancy) fikrincə fəlsəfə heç də hər zaman ali məktəbdə tədris edilməyib. Onun zorla ali məktəbdə saxlanması da lüzum yoxdur və fəlsəfə universitet hüdudlarını aşaraq daha geniş anlamda öz yerini tapmalıdır. Bəzi müasir filosoflar isə nəinki fəlsəfəni universitet fəaliyyəti hesab etmir, hətta özlərinin filosof və ya fəlsəfə çevrəsinə aid olmadıqlarını da iddia edirlər. Bu hələ fəlsəfənin universitetdə öz yerini tapa bilmədiyi üçün kənarlaşdırılmalıdır anlamına gəlir. Bu daha çox fəlsəfənin öz-özünü təyin edən və iz qoya bilməməsi ilə izah edilməlidir. Təhsildən kənarlaşdırılan fəlsəfə sanki öz-özünü tapmağa və yenidən təşkil edilməyə aciz görünür. Bunun da kökündə şübhəsiz ki, universitetlərdə fəlsəfə ilə məşğul olmağın qeyri-mümkün olması dayanır.

Şərq tədqiqatları pərakəndə formadadır və bu pərakəndəliyinin səbəbini universitetlərin missiyasının dəqiq müəyyən

edilməməsində və fənlərarası rəqabətdə axtarmaq lazımdır. Universitet ideyasının qalmaması isə artıq ali təhsilin heç bir missiya daşmadığını və mənasızlığını göstərir. Bu ideyanın olmaması universitetin sosial sferanın bir parçası kimi mövcud olmasına dəlalət etmir. Universitetlərin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevrilmiş sosial elmlərin yaratdığı bu bölgü artıq universitet ideyasına öldürücü zərbə vurmuşdur. Bu boşluğun səbəbi isə idealların olmaması, daha doğrusu bilik sisteminin mənasız bir şeyə çevrilməsi ilə izah etmək olar. Məhz bu səbəbdən də Heydegger rektorluqdakı çıxışlarının birində universitetin mənasını açmağa çalışmışdı. Onun fikrincə universitetlər tezliklə yenidən təşkil edilməzsə, bu Avropanın bədbəxtliyinə çevriləcəkdə. Heydeggerin rektorluqdakı çıxışı isə, bəlkə də (təəssüf ki) siyasət yaratmaq üçün sonuncu fəlsəfi cəhd idi. Bu cəhdin isə düşüncə, fəlsəfə və Heydeggerin özü üçün nə qədər ağır nəticələndiyi hər kəsə məlumdur. Bu davranışla o ilk növbədə öz ideya və hərəkətinə zərbə vurdu, nüfuzunu ləkələdi.

Heydeggerin jesti isə Platonun jestinin eynən təkrarı idi. Platon fəlsəfəni yaratmaqla siyasəti də yaratdı, və fəlsəfənin dil, bilik və siyasət üzərində ikiqat hökmranlığını təmin etdi. Bu vəziyyət dəyişməyib və dəyişməyəcəyinə də güclü inam mövcuddur. Bununla bəhəm, Kant siyasətin sonunun gələcəyini mümkün hesab edir və bu sonluğun fəlsəfə ilə əvəzləyəcəyini bildirirdi. Kantın tənqidi fəlsəfənin öz "Məsihinin gəlməməsi" nə əlac tapa bilmədi. Heydeggerin Kantı müasir düşüncəyə təsir edən filosof hesab etməsinə baxmayaraq, bu məsələdən yan keçmək mümkündür.... Heydegger də şübhəsiz ki, Kant fəlsəfəsinin hüdudları çərçivəsində davranmalı oldu və siyasətin özü-özünü yarada bilməsi barədə mifi ortaya qoydu.

Nəhayət Platon və **Politheia**. Həqiqəti və həqiqət olan Varlığı ifadə edən Logos xatirinə bütün miflər rədd edilməlidir. Loqos siyasətin təşəkkülünü idarə edən daxili qanuna əsaslanır və burada da ikili mənsubiyyət ortaya çıxır: bir birinə qarşı və ya bir birinin ardında olan siyasət və cəmiyyət, **Politheia və**

polis. Bu jest onların ikisinin vahidlik təşkil etdiyi, əkiz və ayrılmaz olduğu anlamına gəlir. Politheia və polis heç zaman danışılmayan bir mif, bir hekayədir. Bu mifə görə insanlar öz mürəkkəb texniki və təbii və mimetik xüsusiyyətləri ilə cəmiyyətin əsasını təşkil edir, mənsub olduqları torpaq isə onların xalq kimi formalaşmasına yardım edir. Bir-biri ilə üzvi surətdə bağlı olan demos və etnosun legitimliyi və mümkünlüyü fəlsəfə ilə əlaqədardır, yəni logos, onun legitimliyi və müstəqilliyi bütövlükdə fəlsəfəni təşkil edir. Qısaca desək, Platonun idealizmə əsaslanan və siyasəti ortaya çıxaran jestinin məqsədi də təhsil idi. Bununla da cəmiyyət mənşəyini taparaq özünə mənə verirdi. Bu jestə görə siyasət başlanğıcını yalnız orijinal bir mifdən götürməli idi ki, bu da ilk vaxtlar dini və ya estetik ənənələrdən (dini-estetik) ibarət olurdu. Platon da “Politheia”ni məhz Afınanın siyasi həyatında faciə janrının öz əhəmiyyətini itirdiyi ildə yazıb.

Siyasətin başlanğıcı olan mif tək deyil, o vacib, bəzən də qeyri-mümkündür və ya heç zaman mövcud olmayıb. Məhz bu mif *logosun* fəlsəfəsinin bütün detallarını hazırlayır. Beləliklə də fəlsəfi mif siyasəti təşkil edir və burada mədəniyyət və dini əvəzləyir. İdeyanın gücsüz olduğu zamanda idealın hazırlanması zərurəti ortaya çıxdıqda Kant da bu məsələyə qayıdacaqdı. Yəni romantizminin (léna) ardınca Nitsşe də yeni bir mifin yaradılmasına çağıracaq və hər kəsdən daha üstün bir platonçu təsiri bağışlayacaqdı. Beləliklə də, fəlsəfədə mifləri darmadağın edən, platonçuluq və onto-teologiyayı dağıdan Heydegger alman xalqına xəyal etdiyi qəhrəmanları – Nitsşeni və ardınca da holderlini bəxş etdi. Başqa sözlə, o siyasi xadimi platonçu kimi müəyyən etdi.

Universitetlərin, universitet ideyasının sonu elə siyasətin sonunun başlanğıcı anlamına gəlir. Günümüzdə siyasət də belə bir qeyri-mümkünlüyün mənşəsinədir. Burada söhbət cəmiyyətin hansısa bir sferasını deyil, bütövlükdə cəmiyyəti sarmış problemdən gedir. Bu gün məhz universitetdə, universi-

tet mədəniyyəti əsasında siyasətin əsaslandığı ideyalar təşəkkül tapır. Və bu həmişə belə olub.

Biz bu gün Avropa mədəniyyətinin, daha doğrusu mədəniyyət ideyasının tənəzzülünə yalnız təəssüf edə bilərik. Yaxud da Bildungun (Bildung) dediyi anlamda universitetlər hələ də sanki mədəniyyətin vacib və mümkün olduğunu hesab edirlər.

Sırf sənaye istehsalı və tədqiqatlara yönəlmiş universitetlərdə bütün düşünmə qabiliyyətinin məhv olduğu açıq aşkar görünməkdədir. Mədəniyyətin tədqiqat sənayesi kimi qiymətləndiriləndiyi bir vaxtda Yəni romantizmi cəryanına mənsub olanlar ölçülə bilməyən əsəri əsər hesab etmirdilər.

Universitetin sonu Qərbdə fəaliyyətin sonu deməkdir. Platon dövründə təməli qoyulan işlər Orta əsrlərdə universitetlərin müstəqil qurum kimi ortaya çıxmasına şərait yaratdı. Zəmanəmizdə isə universitetlər siyasətə münasibətinə görə yenidən formullaşdırıldı. Şahidi olduğumuz bu təəssüfləndirici hal bəlkə də bizim daha pis hallardan qaça biləcəyimiz üçün bir işarədir? Məhz bu hal bütövlükdə Heydeggerin ideyalarının korlanmasına (çirkənməsinə) səbəb oldu. Bu həm də can verməkdə olan fəlsəfəni böhrandan, ümumilikdən və təkrarçılıqdan qurtarmaq, daha təmiz və ziddiyyətlərdən uzaq Şərq fəlsəfi fikrinə yönəlmək kimi meyillərin də əsasını qoydu. Bu da miflərin yenidən formalaşdırılması tələsi idi. Miflərin yenidən formalaşdırılması nəticəsində bu gün fəlsəfə yeni siyasi ideologiyaların əsaslandırılması üçün texniki şərt kimi çıxış edir. Başqa sözlə ideologiyanın ortaya çıxması üçün idealı hazırlayır. “Həqiqi” düşüncəyə dair tədqiqatlarda miflərin yenidən formalaşdırılması mifləşmiş, fantastikləşdirilmiş Şərq bərədə yeni miflər yaratmağa, Platon və Heydegger fəlsəfəsinin tarixindən yan keçərək yeni fikir üçün zəmin tapmağa imkan verir. Bu əlamətlər Heydegger fəlsəfəsində və eləcə də bütün kobudluğu və cinayətkar karakteri ilə faşizmdə də görünməkdədir.

Universitetlər çöküb, zəifləyib və bir-birinin içində itibarı. Onlar bazar iqtisadiyyatı, qloballaşma, rentabellik və

istehsalın tələblərinə tabe olub. Qısaı bütün cəmiyyət kimi universitetlər də müasir texnikanın mövcud olmayan əsərinə tabe edilib. Universitetlər siyasi dairələrin mandat verdiyi özəl qurumların nəzarətinə verilib. Onlar yalnız istehsal kriteriyası üzrə rəqabətə qoşulub, mədəniyyəti isə sənaye istehsalı assimilyasiyaya uğradıb. Sənaye istehsalı özü də riyazi qanun kimi rentabelliliyə boyun əyib. Mədəniyyət də bir istehsaldır.

Siyasət bütün elmləri bir yerə cəmləyir, universitet isə gənc nəslə bu irsi qəbul etmək üçün hazırlayır. Faciə burasındadır ki, bu irs yenidən ortaya çıxarılmalıdır, çünki o tam tükənib, başqa sözlə desək 20-ci əsrdə platonçuluq, yəni siyasət öz sonuna yaxınlaşıb. Bu gün belə bir kabus bütün elmlər kimi, Şərqi tədqiqatlarının da üzərində dolaşmaqdadır. Bir digər təhlükə isə islahatlar nəticəsində universitetlərin müstəqilliyini tam itirməsidir.

Fransada ali məktəblər haqqında sonuncu qanun universitetlərin müstəqilliyi ilə bağlıdır. Bu qanunun məqsədi universitetləri müstəqilləşdirmək idi. Qanunun yeganə nəticəsi isə universitet mafiyalarını "stimullaşdırmaq" və olan-qalanı da ləğv etmək oldu. Məsələnin daha ciddi, rəsmi danışıqların pərdə arxasında qalan hissəsi isə pedaqogikanın, universitet təhsilinin və elmi tədqiqatların bir hamiyə həvalə edilməsi, daha doğrusu müstəqilliyin bu hamiyə "peşqəş" edilməsidir. Universitet fəaliyyətinin və təhsilin də daxil olduğu bu məsələ heç kəsi incik salmamaqla tədqiqatların genişlənməsi və maaşların artırılması ilə müşayiət olundu.

Bəlkə də vəziyyət mövcud siyasi vəziyyətdən fərqli olsaydı, məsələ bu qədər ciddi olmazdı. Müstəqilliyin itməsi universitetlərin siyasi qüvvələrin təsiri altına düşməsi və yeni mişlərin yaranmasına səbəb olur. Bu dəyişimi isə insanı öyrənən elmlərin arasında sosial və siyasi elmlərin dominant rolunun artmasında görmək mümkündür. Elmin siyasiləşdirilməsi cəhdləri burada açıq-aşkar görünməkdədir. Şərqişünaslıqda isə müasir Şərqi cəmiyyəti, siyasət, politologiya və iqtisadiyyatı üzrə

tədqiqatlara sistemli olaraq digər araşdırmalardan daha çox yer ayrılır. Anri Korbən və Lui Massinyonun təsəvvür etdiyi ənənəvi Şərqi tədqiqatlarından qalan bəzi şeylər isə xristian apologetikasına əsaslanaraq fantazmatik bir Şərqi obrazının yaradılmasına yönəlib. Burada söhbət həm də müasir islam barədə tədqiqatlara tarixi baza təmin etməkdən gedir ki, bu da sırf siyasi məsələdir. Bu vəziyyət hələ ki, yenidən milliləşmə və mişləşməyə məruz qalan fəlsəfəyə ilə oxşardır. Fransız fəlsəfəsi hesab edilən fəlsəfə stimullaşdırılaraq, alman fəlsəfəsi adlanan fəlsəfəyə qarşı qoyulur.

Siyasi məsələləri nəzərə almamaq və bütün dəyişiklərdən kənar qalmaq mümkündürmü? Şübhəsiz ki, yox. Fəlsəfə və Şərqi tədqiqatlarının siyasətlə əlaqəsinin olmadığını düşünmək mümkün deyil. Belə bir əlaqənin ümumiyyətlə mövcud olmadığını düşünmək isə absurd olardı. Bununla bəhəm, sırf fəlsəfi bir məsələ də var ki, bu da mədəniyyət və universitetlərin tənzümlü fonunda bütün təməllərin yox olması və siyasətin özünün də iflasa uğramasıdır. İndiki şəraitdə isə fəlsəfə məsələsi siyasi məsələni üstələyir və filosofların qeyri-məhdud müstəqilliyi nəzərə alınır, nəhayət filosoflar siyasi mişlər yaratmaq işinə cəlb olunurlar. Ola bilsin ki, bu şərtlər altında fəlsəfə siyasətin özünə tabe edə bilmədiyi bir-neçə limit qarşısında boyun əymədən yenidən ali məktəblərə qayıtsın.

MEHMET RIHTIM,
Dos., dr.
(Türkiyə)

FƏLSƏFİ ƏLYAZMA ABİDƏLƏRİNİ ARAŞDIRMA VƏ TƏRCÜMƏ MƏSƏLƏLƏRİ

A. İslam fəlsəfəsinə dair əsərlərin araşdırılması.

Şərq-İslam fəlsəfəsi mütəxəssislərinin fikrincə, islam fəlsəfəsinə dair bir əsər yazmaq hələ ki, qeyri-mümkün və olduqca çətin bir işdir. Belə bir əsərin yaradılması yalnız islam dünyasına aid bütün ədəbiyyatın filoloqlar tərəfindən nəşr və tənqid edilməsindən sonra mümkün olacaqdır. İndiyədək türk, ərəb, hind və fars alimləri buna müvəffəq olmamışdır. Eyni zamanda Qərb şərqşünaslarının da bəzi qiymətli nəşrləri həyata keçirilməsi vacib olan işlərə nisbətə çox cüzi görünməkdədir.

Bu da bir həqiqətdir ki, islam fəlsəfəsi ifadəsi ilə nəzərdə tutulan bilik istiqamətləri indiyədək tam şəkildə müəyyən edilməmişdir. Bu ibarə ilə daha çox helenistik fəlsəfəni bir istiqamətdə davam etdirən "əl-fəlasifə" başa düşülür. Halbuki islam mədəniyyətində bilavasitə "filosof" adlandırılmayan, lakin fəlsəfi düşüncəyə olduqca böyük xidmət göstərmiş bir çox mütəfəkkir vardır. Ona görə də islami düşüncəyə daha ətraflı yanaşmaq və bir bütöv olaraq qavramağa cəhd etmək lazımdır. (Ülken, İslam düşüncəsi, s. 2)

İslami düşüncə sahəsində geniş tədqiqatlar aparmış H. Ziya Ülkenə aid olan bu qeydlərdən də görüldüyü kimi, islami düşüncənin ələ alınmasında və başa düşülməsində qarşımıza çıxan ən önəmli problemlərdən biri qaynaqların tam tədqiq olunub ortaya çıxarılmasıdır. İslam fəlsəfəsinin əsas mənbələri ilə yanaşı, kəlam, fiqh, məntiq, fiqh üsulu, təsəvvüf kimi islami düşüncəyə dair yazılmış əsərlərin böyük bir hissəsinin hələ də əlyazması şəklində kitabxanalarda, əgər indiyədək itməmişdir-

lərsə - tədqiqatçıları gözləməsidir. Bundan əlavə bir çox əlyazmaların və müəlliflərinin islam dünyasında tanınmaması da qarşılaşdığımız problemlərdən biridir. Önümüzdə duran ən önəmli məsələlərdən biri bu əsərlərin böyük diqqət və qayğı ilə araşdırılıb mövcud olan nüsxələrinin tapılması və müqayisəli şəkildə tənqidi nəşrlərinin həyata keçirilməsidir. Bunların yerinə yetirilməsindən sonra tərcümələrinin və hətta bu günkü anlayışlara müvafiq şəkildə izahlı mətnlərinin hazırlanaraq oxuculara təqdim edilməsi mümkün ola biləcəkdir.

B. Əlyazmalar və onların araşdırılması

İslam mədəniyyəti çərçivəsində təşəkkül tapan kitab mədəniyyəti başqa heç bir mədəniyyətin sahib olmadığı dərəcədə zənginliyə və bərəkətə malikdir. Tarix boyunca çox zədə almış və əksəriyyəti məhv edilmiş olsa da bu gün dünyanın, demək olar ki, hər bir ölkəsindəki kitabxanalarda qiymətli xəzinə kimi qorunan islam əlyazmalarının önəmli bir qismini islami düşüncə mövzusunda olan əsərlər təşkil etməkdədir.

Orta əsrlərdə islam dünyasında ərəb dilinin elm, fars dilinin isə ədəbiyyat dili olması islam əlyazmalarının əksəriyyətinin bu iki dildə yazılmasına səbəb olmuşdur. Eyni zamanda islam dünyasında türk hakimiyyətinin uzun müddət bərqərar olması və çox sayda türk mənşəli və türkcə yazan elm adamlarının mövcudluğu səbəbilə türkcə yazılmış kitablar da böyük əhəmiyyət kəsb etmiş və türk dili bu iki dillə yanaşı istifadə olunmuşdur. Dolayısı ilə islami düşüncə ilə bağlı araşdırmalar aparaq elm adamlarının bu üç dili qrammatika və dilçilik baxımından bilmələri zəruridir. Həmçinin tədqiqatçılar əlyazmaların tədqiq üsullarına da bələd olmalıdırlar.

İslam fəlsəfəsi ilə məşğul olanlar yaxşı bilir ki, fəlsəfi əsərləri sadəcə dil bilmək və lüğətlərdən istifadə etməklə tam anlamaq mümkün deyildir. Bu elmin terminologiyasını, əsas məsələlərini və araşdırma üsullarını da bilmək gərəkdir. Xüsusən də gənc tədqiqatçılar bu sahədə yazılmış əsərləri mütləq oxumalı və mövzuları anlamalıdırlar. İslam fəlsəfəsi və sufi

ədəbiyyatının özünəməxsus bir terminologiyası vardır. Bu kimi əsərlərin hazırlanmasında onun xüsusi dilini anlamağa, fikirlərini izah etməyə böyük bir diqqət və qayğı göstərilmişdir. Əks halda müəllifi demədiyi sözlər və ifadə etmədiyi mənalarla danışdırmaq kimi məsuliyyətli və düzgün olmayan bir iş görülmüş olar ki, bu da müəllifə qarşı böyük hörmətsizlik sayılmaq-la yanaşı, nəticə olaraq elmi fikirlərin təhrif edilməsinə gətirib çıxaracaq və çox ağır mənəvi məsuliyyətə səbəb olacaqdır.

C. Azərbaycan fəlsəfi əlyazmaları.

Əlyazmalar haqqında olan mövzu ilə əlaqədar bunu deyə bilərik ki, uzun illər əlyazma kitabxanalarında apardığımız araşdırmalar onu göstərdi ki, kitabxanalarımızda adını bildiyimiz və haqqında nəşrlər buraxılan müəlliflərə aid bilinməyən və tədqiq edilməmiş başqa əsərlər də mövcuddur. Eyni zamanda adını bilmədiyimiz müəlliflər və onlara aid çox qiymətli əlyazmalar da vardır.

Ümumilikdə islam əlyazmaları, xüsusən də Azərbaycan əlyazmaları haqqında qeyd etdiyimiz bu qiymətləndirmələrdən sonra şəxsi nümunələrlə mövzunu açıqlamaq istəyirik. Türkiyə kitabxanalarında apardığımız, hələ tamamlanmamış araşdırmalara əsasən, Azərbaycanlı müəlliflərə məxsus, önəmli hissəsi islami düşüncəyə aid olan əlyazma kitabların sayının dörd mindən artıq olduğunu gördük.

Təəssüflə qeyd etməliyik ki, bu əsərlərin və müəlliflərin bir hissəsi Azərbaycanda ümumiyyətlə bilinmir. Həmçinin acı bir həqiqətdir ki, Azərbaycanda çox tanınmış və adı dillər əzbəri olan mütəfəkkirlər haqqında da əslində dərin tədqiqatlar aparıldığını və əsərlərinin tam və düzgün nəşr edildiyini söyləmək mümkün deyil. Məsələn, Nəsrəddin Tusinin yüzdən artıq əsər yazdığı və bunların təqribən yarısının günümüzədək gəlib çatdığı məlumdur. Lakin onun əsərlərindən yalnız “Əxlaq-i nasiri”, “Əvsafül-əşraf” və bir neçə başqa kiçik əsərin xaricində Tusi əsərlərinin nəşrləri Azərbaycanda buraxılmamışdır. Dünya kitabxanalarında çox qiymətli əlyazmalar sırasında yer alan

Tusi əsərlərinin hamısının surətləri çıxarılaraq Azərbaycanda tədqiq edilməsi, tənqidi nəşrləri və tərcümələrinin hazırlanması qarşımızda duran ən önəmli milli məsələlərdəndir. Yəni çox yaxşı tanınan Şihabəddin Yəhya və Şihabəddin Ömər Sührəverdinin bütün əsərlərinin toplanaraq eynilə çapı və tənqidi mətn çalışmaları ilə nəşr edilməsi lazımdır.

Bundan başqa azərbaycanlı mütəfəkkirlərdən: Ekmələddin və Nemətullah Naxçıvaninin çox qiymətli fəlsəfi və təsəvvüfi əsərlərinin, Şəbüstərinin digər əsərlərinin, Məhəmməd Əmin Şirvaninin, Şükrullah və Fəthullah Şirvaninin, Kəmaləddin Şirvaninin, Mahmud Şirvaninin, Əhməd Həmdi Şirvaninin, Əsirüddin Əbhərinin, Qarabağlıların, ki bunların sayı olduqca çoxdur, Xalxalının, Seyyid Yəhya Bakuvinin əsərlərinin də cəm edilməsi və elmi nəşrlərinin buraxılması zəruridir. Bunlar kimi yüzlərlə Azərbaycanlı müəllifin və onların əsərlərinin üzərində elmi araşdırmalar aparmadan zəngin Azərbaycan fəlsəfəsindən və fəlsəfə tarixindən tam şəkildə bəhs etmək mümkün olmayacaqdır.

D. Təsəvvüfi-fəlsəfi bir əlyazması – “Şəfa-ül-əsrar”.

İslam fəlsəfəsinin ən orijinal cəbhəsi təsəvvüfi düşüncədir. İslam təfəkkürünə önəmli ölçüdə genişlik və dərinlik qazandıran təsəvvüfi düşüncə Azərbaycan sahəsindən çox qidalanmışdır. IX-X əsrlərdə başlayan sufi cərəyanlarının Azərbaycanın tarix və mədəniyyətinə müsbət təsiri böyük olmuşdur. Azərbaycan tarixi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı, fəlsəfəsi, sənəti, memarlığı, folkloru, dini tarixi və bir çox digər sahələrinə təsir etmiş təsəvvüfün fəlsəfi-ideoloji quruluşunu, mahiyyətini, tarixi inkişaf mərhələlərini araşdırmaq qarşımızda duran vəzifələrdən biridir. XIX-XX əsrlərdə Azərbaycanın yaşadığı işğallar və mədəniyyət dağıntıları bu zəngin, mədəni irsin geniş bir şəkildə araşdırılmasına imkan vermədiyi üçün məchul qalmışdır. Bu mirasın ortaya çıxarılması onun Azərbaycan və islam mədəniyyətinə, təfəkkür həyatına qazandırdığı zənginlikləri gözlər önünə sərəcə və bir çox məsələlərə aydınlıq gətirəcəkdir.

Bu dəyərli əsərlər sırasında olan XV əsrin böyük sufisi, mütəfəkkiri Seyyid Yəhya əş-Şirvani əl-Bakuvinin “Şəfa-əl-əsrar” adlı əsəri Azərbaycan təsəvvüfünün, fəlsəfi-ədəbi tarixinin və mirasının ən gözəl nümunələrindən biridir. Bu əsər təsəvvüf sahəsində Azərbaycan dilində yazılmış ilk nəsr əsərlərdən biri olub, həm möhtəviyyət, həm də dil baxımından böyük əhəmiyyətə malikdir. Əsər Azərbaycan mədəniyyətinin şah əsərlərindən biri qəbul edilə biləcək keyfiyyətdə olub, yazıldığı dövrün dilini, dini-təsəvvüfi dünya görüşünü, ictimai-ideoloji quruluşunu əks etdirməklə, sufi fəlsəfəsi və elminin bütün xüsusiyyətlərini ehtiva etməkdədir. Xüsusilə, Azərbaycan təsəvvüf tarixinin ən böyük məktəbi Xəlvtəliyin fəlsəfi dünyasını, maddi və mənəvi səciyyələrini, pedoqoji və psixoloji yönlərini göstərərək bu sufi məktəbini bütün istiqamətləri ilə qavramığımızı təmin edəcək məlumatları özündə birləşdirir. Buna görə də “Şəfa-əl-əsrar” Azərbaycan fəlsəfə, ədəbiyyat, pedoqogika və təsəvvüf tarixi tədqiqatçıları üçün mütləq baş vurulması lazım olan ilk mənbələrdəndir.

“Şəfa-əl-əsrar” əvvəla şəriət, təriqət və həqiqət əsas başlıqları ilə üç hissəyə bölünür. Sonra hər bölüm özü üç hissəyə ayrılır. Bu üç hissə də öz aralarında yeddi məqam şəklində bölünür. Bütövlükdə yetmiş hissədən ibarət olan bu əsərdə bir sufinin başdan sona, yəni kamil bir mürsid olmasına qədər keçməsi gərəkən məqamlar və bunların xüsusiyyətləri aydınlaşdırılır.

Bundan 550 il öncə Bakıda Seyyid Yəhya əş-Şirvani əl-Bakuvə tərəfindən bir universitet səviyyəsində olan Şirvanşahlar sarayı yanındakı xanəqahında yazılan “Şəfa-əl-əsrar”ın nüsxələri bir çox əsərlə bərabər keçən əsrlərin fırtınaları içərisində yox olub getmişdir. Ancaq onun XV əsrdə Osmanlı torpaqlarından gələn müridləri tərəfindən istinsax edilərək İstanbula aparılmış və burada Süleymaniyyə kitabxanasında mühafizə edilmiş tək bir nüsxəsi günümüzə qədər gəlib çatmışdır.

Əsər XVI əsrdə çox zədələnmiş bir halda Süleyman Ho-

cem adlı bir katibin əlinə keçmiş, o da bu nadir əsərin qiymətini dərk edərək yenidən gözəl bir xatlə üzünü köçürmüşdür. Əsər yazı xüsusiyyətlərinin keyfiyyətilə yanaşı, daxilindəki şəkillər və miniatürlər ilə də diqqəti cəlb edir. Həmin əlyazma tərəfimizdən tapılaraq, yazılmasından təqribən beş yüz əlli il keçdikdən sonra ilk dəfə olaraq öz ölkəsinə, yazıldığı ölkə olan Azərbaycana gətirilmiş və 2010-cu ildə Bakıda nəşr edilərək yenidən işıq üzü görmüşdür.

Bu qiymətli əsərin Azərbaycan dilindəki nəşrində aparılan işləri qısaca qeyd etmək istəyirəm. Əsərin daha yaxşı başa düşülməsi üçün giriş hissəsində tərəfimizdən təsəvvüfün mənası və mahiyyəti, yaranma tarixi və fəlsəfəsi, Azərbaycanda təsəvvüfün qısa intişar tarixi və Azərbaycan sufi məktəbləri, Seyyid Yəhya əş-Şirvani əl-Bakuvinin həyatı, “Şəfa-əl-əsrar”ın fiziki vəziyyəti və möhtəviyyətinə dair məlumatlar, dəyərləndirmələrə yer verilmişdir. Əsərdə mövcud olan Quran ayələri və hədislərin qaynaqları araşdırılaraq mətni içində və həşiyədə göstərilmişdir. Əsərin sonunda da bir lüğət və istifadə olunmuş mənbələrin siyahısı əlavə edilmişdir.

Əsər XV əsr türk-azərbaycan dilində yazılmışdır. Ancaq böyük bir hissəsi ərəb, bir az da fars dilindədir. Əsər tərəfimizdən sadələşdirilmiş və tərcümə edilmişdir. Sonra da müasir Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırılmışdır.

İki fərqli çapı hazırlanan əsər orijinal tam mətni ilə birlikdə nəşr edilərək Azərbaycan elm və fikir aləminə yenidən qazandırılmış, beləcə azərbaycanlı tədqiqatçıların əsər üzərində araşdırmalar aparmalarına imkan yaradılmışdır. (M. Rıhtım, Seyyid Yəhya əş-Şirvani əl-Bakuvə və Şəfa əl-Əsrar, Nurlar nəş., Bakı, 2010)

On dörd ildir Azərbaycanda yaşayan və təqribən səkkiz ildə “Şəfa-ül-əsrar”ın nəşrini tamamlamağa müvəffəq olan nəşir çox sevdiyi Azərbaycan mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə bir xidmət düşüncəsi ilə müəllifin ruhaniyyətindən və Azərbaycan xalqından bu əsərin qəbulunu arzu edir.

**Resume:
Philosophical manuscripts and the issues of
their translation and research**

Freedom of thinking in Islam and considering it as a worship has become a reason for the creation of a large treasure of thinking in Islam related to Islamic culture starting from the early centuries up to now. During the last second or the third centuries the decline of Islamic world compared to Western world and political and cultural occupations pursued by Western world have brought about destruction of the values related to Eastern Islamic culture as a result. It has been a year that humanity has started to discover Islam one more time and discover its positive contributions that brought to humanity whereas Western World couldn't bring it to and to the contrary had undergone humanity pain and disasters. After the collapse of the Russian Union newly independent Muslim countries also started to research their national culture and history freely and tried to take back their heritage again. One of the most important problems that researchers analysing the Eastern Islamic way of thinking is the translation and the study of philosophical manuscripts that has been laying in the libraries for ages. And we hope that if their studies get started it may cause the reveal of the treasure of thinking that had existed in the past

Key words: Islamic philosophy, manuscript, Sufism, "Shafer al-esrer"

**Резюме:
Проблемы исследования и перевода
философских рукописей**

Начиная с первых веков возникновения ислама, свобода мысли, способность к глубоким размышлениям обогатили исламскую культуру. Отставание мусульманской цивилизации от западной за последние два-три века, политическое и культурное воздействие Запада привели к уничтожению культурных ценностей Востока.

В последнее время человечество заново открыло для себя гуманистические и культурные ценности ислама. Мусульманские страны, получившие независимость после распада Советского Союза, получили возможность изучать свою национальную культуру и историю, заново овладели собственным наследием. Одной из важных проблем, стоящих перед учеными, изучающими восточно-исламское мышление, является исследование, перевод и публикация философских рукописей, веками хранящихся в библиотеках разных стран. Впоследствии решение этой проблемы даст возможность увидеть свет этой богатой кладези восточного мышления.

İBRAHİM MARAŞ,
Doç. Dr.
(Ankara)

İSLAM FELSEFESİNDE İŞRAKİ HİKMET MESELESİ VE ONUN TEDİRİS USULÜ

İslam felsefesi, İslam kültür mirasının zengin alanlarından biridir. Ancak henüz tam anlamıyla bütün yönleriyle ortaya konmuş değildir. Son yıllardaki ümit verici gelişmeler İslam felsefesi literatürünün yeniden ilgi alanına girmesini sağlamış ve klasiklerin bir kısmının neşriyle de bu iyice hızlanmıştır. Başta Yunan felsefesi olmak üzere kendi çevresindeki düşünce ekollerinden etkilenmiş olan İslam felsefesi, tercüme hareketleri ile başlamış ve Kindi ile sistemleştirilmeye başlamıştır. Şu bir gerçektir ki; Müslüman filozoflar Platon'dan, Aristo'dan ve Plotin'den diğerlerine kıyasla daha büyük oranda etkilenmişler ve bu etkilenmeyi de tabii karşılamışlardır. Söz konusu etkilenmede büyük rol oynayan Beytü'l-Hikme'nin, kurulduğu dönemlerde, misyonu icabı, Fars, Yunan, Süryani, Sabii, Kıpti, Hintli vs. gibi Arap olmayan kimselerin çalıştırıldığı bir tercüme bürosu işlevi görmesi de manidardır⁶. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki, İslam dininde bulunan hikmet fikri ve yaratılış düşüncesi gibi alt yapıya sahip olan filozoflar, aslında Yunan düşünce yapısındaki fikirleri kendi malları olarak görüyor ve bu sistemin, vatanında, yani hakikatin gerçek vatani olan İslam'ın yurdunda yürütülmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bu bağlamda İslam filozoflarının düşüncesinde, kendilerine tercüme vasıtası ile gelen bilgiler, aslında kendi öz mallarıdır. Dolayısıyla, bilgi ve hakikat tek olduğundan, bu noktada Müslümanlara düşen, doğru bilgiyi alıp İslam alt yapısı ile donatmak olacaktır. Tercüme vasıtası ile İslam Dünyası'na gi-

⁶ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996, s. 201.

ren Yunan düşüncesinin ilk temsilcilerinin Plotinci bir karakter taşıması veya Plotin'in görüşlerinin kendi görüşlerine daha yakın gelmesi, İslam filozoflarında tek ve gerçek bir felsefenin olduğu, bu felsefede bütün gerçek filozofların fikir birliği ettiği ve felsefenin gerçek din ile uyduğu anlayışının yerleşmesine neden olmuştur. Ancak bu düşünceye onları ulaştıran esas kaynağın İslam'ın temel metinleri olduğu da muhakkaktır.

Müslüman düşünürler, karşılaştıkları yabancı kaynaklarda Tanrı'nın teklifi, ruhun manevi ve ölümsüz bir varlık oluşu ve maddi dünyaya düşüşü, mutluluk ve kurtuluşun Tanrısal ilkeye yeniden kavuşmak ve onunla birleşmekten ibaret olduğu görüşlerinde, İslam'ın kendisine dayandığı bir evren modelinin benzerini görmüşlerdir. Meselâ; "Farabi'nin düşüncesinde İslam'ın Tanrısı, Aristo'nun kendi kendini düşünen İlk Hareket Ettirici Tanrısı ile, onların her ikisi de Plotinus'un Bir'i ile birleşir. Peygamber, Platon'un ideal toplumunda filozof-kralın oynadığı siyasi-ahlaki rolü yerine getirmek üzere Tanrı tarafından gönderilen şeriat koyucu, Gerçek Hakim vs. olur. Ama artık Farabi'nin Tanrı tasavvuru ne Plotinus'un İlk'idir, ne de Aristo'nun İlk Neden'idir. Yine onun nebisi ne Platon'un filozof-kralıdır, ne de Stoacılığın Bilgesidir. Netice olarak bu Tanrı ve filozof anlayışı artık kimsenin değil, Farabi'nindir⁷. Çünkü İslam filozofları, Yunan geleneğinin neşet ettiği ortamdan farklı olarak; dini, siyasi, ahlaki, toplumsal bir dünya içinde yaşıyor ve farklı kaynaklı değişik problemlerle karşılaşarak bunlara felsefi çözümler getirme çabasında bulunuyorlardı.

Farabi'den bir başka örnek verecek olursak; o, nübüvvet meselesini yorumlarken Aristo'nun ruh bilimi konusundaki verilerinden yararlanmaktaydı⁸. Ancak Farabi'nin nübüvvet görüşü, siyaset ve ahlaki ilgilendiren yönleri itibarıyla, Platon ve Aristo'dan ayrılmaktaydı. O halde, Farabi'ye göre peygamber,

⁷ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 106-112

⁸ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul 2000, s. 224.

doğrudan 'faal akıl' ile, yani Tanrı'dan taşan feyzi, ilk akledilenleri, bilgi ve değerlerin en öndeki ilkelerini ay altı aleme yansıtan akıl ile, iletişim kurabilen kişidir. İşte Farabi'nin erdemli toplumunda mutluluk, kanun koymaya layık olabilecek tek kişinin, yani faal akılla doğrudan iletişime geçebilen nebî-filozofun, kanunlarıyla toplumun yönetilmesi sayesinde olacaktır. Bu sayede de Farabi'de siyaset ve ahlak aşkın bir varlığa bağlanarak ilahi bir boyut kazanmaktadır. Bunun için, faal akıl, feyz, sudur, filozof gibi kelimeler Farabi felsefesi içinde ve yaşadığı toplum bağlamında ele alınmalıdır.⁹

Gerçekte İslam felsefesinde egemen olan akıl anlayışı, Mehmet Bayraktar'ın deyimiyle, "manevi akılcılık"tır. Bu akılcılık, dış ve iç dünyayı birlikte kucaklayan bir mahiyettir. Bu tarz akılcılıkta aklın yanında "kalb, fuad, elbab ve sadr" gibi kavramlar da kullanılmıştır¹⁰. Ama bunlara ilave olarak en çok kullanılan kavramlardan biri nurdur. İşte biz buna işraki hikmet veyahut da bir nur metafiziği olarak bakabiliriz. İşte belki de burada İslam felsefesinin özgünlüğü başlamaktadır. Cabiri'nin, Mahmud Kasım'dan naklen, ortaya koyduğu gibi; "İbn Rüşd'den önce gelen İslam filozoflarının düşüncesi evren hususunda Aristo'nunkilere hiç benzemiyordu, çünkü onların feyz hakkındaki düşünceleri-ki bu nazariye bize evrenin tek bir varlıktan nasıl sudur ettiğini açıklar-İslam felsefesinin kendine özgü bir tür tasavvuf eğilimine sahip olmasında büyük rol oynamıştır"¹¹. İşte bu, İslam felsefe geleneğinin; geçmişin meşrulaştırılması ve "istihsal değil ittisal edilen" evrensel hakikate işaret etmesi bakımından, "el-Hikmetü'l Hâlide (Philosophia Perennis)"geleneğinin veya özgünlüğün ve farklılığın bir işareti anlamında "Maşrûkî Hikmet" anlayışının veyahut da en özgün hakikate ulaşma çabasının olduğu kadar geçmişin hakikat ara-

yaşının esas keşfinin son noktası olma iddiasının da dillendirildiği; "İşrâkî Hikmet, İşrâkî Aydınlanma ve Nur Metafiziği"¹² üzerine oturduğu gerçeğini açıkça ortaya koymaktadır.

Nitekim meşhur İslam filozofu Fârâbî, kısmen Kindî'de gördüğümüz Aristo-Platon uzlaşmasını gerçekleştirmeye çalışmış ve Cabirî'nin deyimiyle "Aristo'yu Eflatun gibi okumaya"¹³ gayret göstermiştir. Sadece bununla da kalmamış, varlık felsefesini, kendinden önceki filozofların fikirlerinin yanı sıra dinin verileriyle uzlaştırma arayışı içine de girmiştir. Din ve felsefenin uzlaştırılmasında önemli bir adım atmış olan Fârâbî'nin din ve felsefenin uyumu konusundaki çabaları, kendinden sonra gelen İbn Sînâ'da Platon'un felsefesi ile din, İbn Rüşd'de ise Aristo Felsefesi ile din arasındaki uyum çabalarına kaynaklık teşkil etmiştir. Fârâbî dinin, özellikle inanç esaslarını, felsefî açıdan ve felsefî kavramlarla izaha çalışırken, Kur'an'daki sembolik ifadeler ve sem'iyat konularının yorumlanması, peygamberin dindeki fonksiyonu, filozof peygamber ilişkisi hususlarında, din ile felsefenin yollarını birbirine yakın bir noktada buluşturma çabası içinde olmuştur.

Aristo'nun yaratıcısı ve başlangıcı olmayan ezeli ilk madde ile İslâm akidesinin ezeli olmayan ve Allah tarafından kendi iradesiyle yoktan yaratılan varlığı arasında bir uzlaşmaya giden Fârâbî, bu ikisinin arasını sudurla aşmaya çalışmıştır. Belki de bu amaçla zorunlu ve mümkün varlık kavramını ortaya atmıştır. Fârâbî'ye göre mevcut olan her şey, var olması bakımından ya vaciptir ya da mümkündür. Bunun dışında üçüncü bir ihtimal yoktur. Bu iki varlık kategorisi de tamamen birbirinden bağımsız değildir. Bu yüzden mümkün varlık, varlığını vacip varlıktan almaktadır. Bu durum, bütün mümkün varlıklar için ayıdır. Fârâbî'ye göre bu mümkün varlıklar, tek tek nesnel düzeyinde bir mümkün varlıklar ya da nedenliler

⁹ Hasan Hüseyin Bircan, "İslam Felsefesi ve Antik Yunan Düşüncesi-Karşılaşmanın Keyfiyeti", *İslamiyat*, c.7, s. 2, Ankara 2004, s. 87.

¹⁰ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 107-108.

¹¹ Cabiri, a.g.e., s. 289.

¹² Bkz. Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 2001, s. 25-122, 182-185.

¹³ Cabiri, a.g.e., s. 74.

silsilesinden ibarettir. Varlığını başkasına borçlu olan bu silsile kendisinin dışında, varlığını kendi özünden alan bir nihai ilkedeki, nedeni bulunmayan bir ilk nedene sona ermek zorundadır ki, bu da Tanrı'dır¹⁴. Fârâbî böylece, ilk defa, varlıkların böylesi bir ayırımı tabi tutmak suretiyle, Yaratıcı Tanrı ile yaratılan varlık ayırımı ortaya koymaktadır.

Fârâbî, varlık mertebeleri düzeninde vacip ve mümkün varlık ayırımına gittikten sonra sudûrun bina edildiği ilkeleri sıralar. Buna göre, Allah için düşünmek, ibdâ, yani yaratmak demektir ve bu feyz, yani taşma şeklinde gerçekleşir. Ona göre "yaratmak, varlığı kendinden olmayan şeyin sürekliliğini sağlamaktır" ve bu yaratmada O'nun vasıtalı ve vasıtasız yaratması arasında bir fark yoktur, çünkü her şeyin kaynağı O'dur. O, ilk ilke olmanın yanında İlahî Akıl'dır ve yönüyle "sırf akıl, sırf makul ve sırf âkil'dir". Bu yaratma sürecinde O'ndan ilk ortaya çıkan şey, ilk akıldır, çünkü Bir'den yalnız bir çıkar. Ancak bu ortaya çıkan ilk akıl veya bir, kendisinde çokluğu barındırmaktadır. Bundan sonra sırasıyla diğer akıllar meydana gelir ki, bu durum faal akıl'da sona erer. Faal akıl, ayaltı alemin varoluş sebebidir¹⁵. Onun düşüncesinde varoluşun sebeplerinden biri de "aşk"tır. Buna göre Tanrı Âkil, ma'kûl ve akıl olmanın yanında hem ilk Aşık, hem ilk Ma'sûk hem de Aşk'ın bizatihi kendisidir, yani sırf aşktır. Dolayısıyla aşk, Tanrı'nın bir sıfatıdır. Tanrı, en yüksek derecede güzelliğe ve yüceliğe sahip olandır. Bu yüzden O, kendi özüne bir muhabbet duyar ve bu durum böylece diğer varlıklara da geçer¹⁶. Bu da göstermektedir ki, Fârâbî felsefesinde nur metafiziğinin yanında aşk, muhabbet kavramları da kullanılmaktadır.

Fârâbî, ortaya koyduğu akıllar silsilesinin sonunda yer alan

faal akılı tanımlarken bir çeşit nur kaynağı(güneş) kavramını kullanmaktadır. O, güneşin görmeyi sağlamasıyla kıyaslayarak, güneş nasıl görmeyi sağlıyorsa, faal akıl da bilkuvve akıl bilfiil hale getirir, demektedir¹⁷. Görüldüğü gibi, o, tıpkı Aristo ve Kindî'de olduğu gibi, bilkuvve akıl ile faal akıl arasındaki ilişkiyi güneş ile göz arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Onun düşüncesinde faal akıl bir nurdur veya güneş gibi bir çeşit nur kaynağıdır, dolayısıyla melekler de nurlardır.

Fârâbî'nin yukarıdaki görüşleri, özellikle de *Uyun*'dan aldığımız "yaratmak varlığı kendinden olmayan şeyin sürekliliğini sağlamaktır" cümlesiyle feyz teorisi birlikte düşünüldüğünde, onun da, bir çeşit ışığa veya İzzetü'nün ifadelendirdiği gibi, zahiri suretler, "mutlak Hakikatın kendini izhar ettiği tecelli ve taayünden başka bir şey değildir" görüşünden hareketle hakikate ilişkin kavrayışın; ancak "manevi müşahede (şuhud), tat alma (zevk) ve hazır olma (huzur) ya da aydınlanma (işrak)"¹⁸ olabileceğine inandığını söyleyebiliriz.

Fârâbî, varlık sıralamasında, Tanrı'dan sonraya yerleştiği ikinciler veya soyut kozmik varlıklardan sonra üçüncü sıraya koyduğu göksel cisimler için güneş değil fakat "en mükemmel ışık" metaforunu kullanmaktadır¹⁹. Bu cümleler onun giderek yetkinliği azalan varlık silsilesinde göksel cisimlere verdiği rolü açıklamakta ve neden güneş değil de ışık dediğini açıklamaktadır.

Fârâbî'nin düşüncelerini zirveye taşıyan İbn Sina da, tıpkı Fârâbî gibi taşma, ışığa aydınlanma anlamında feyz kavramına geniş yer vermekte ve felsefesini bunun üzerine oturtmaktadır. O, Fârâbî'nin aşk kavramını daha da ileri götürerek, aşkı bütün

¹⁴ Fârâbî, *Da'vî el-Kalbiyye*, Haydarabad, 1349, s. 2-3; *et-Ta'likat*, Haydarabad 1346, s. 5; *Uyûnu'l-Mesâil*, Mısır 1907, s. 51.

¹⁵ Fârâbî, *Uyûn*, s. 52-53.

¹⁶ Fârâbî, *Da'vî el-Kalbiyye*, s. 3; *Mebâdii Ârâ' Ehl el-Medîne el-Fâzıla*, Albir Nasri Nadir neşri, Beyrut 1959, s. 54, 68.

¹⁷ Fârâbî, *Risâle fî Ma'ânî'l-Akl*, Mısır 1907, s. 54-55; *Mebâdii Ârâ' Ehl el-Medîne el-Fâzıla*, s. 84; *Kitabü's-Siyaseti'l-Medeniyye*, Fevzi Neccar neşri, Beyrut 1993, s.35.

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 2003, s. 22.

¹⁹ Fârâbî, *Mebâdii Ârâ' Ehl el-Medîne el-Fâzıla*, s. 57-58; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (Walzer neşri), çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. 30.

varlıkların temelini koymakta ve onu varoluşun sebebi, ilk ve en yetkin varlığın (Tanrı'nın) delili olarak görmektedir. Ona göre Aşk, İlahi Zat'ın ve Allah'ın gerçekliğinden başka bir şey değildir ve varlıklar, içlerinde bulunan aşk sebebiyle var oldukları gibi onların varlıkları ile Aşk birbirlerinin tamamıyla aynıdır²⁰. Söz konusu aşk felsefesinde esas olarak, onun söyleyişle, "İlk iyi zâtıyla meydana çıkar ve bütün varlıklara tecelli etmiştir. Eğer zâtı, zâtı ile, bütün varlıklardan örtülü olsa idi, onlara tecelli etmemiş bulunsa idi, muhakkak ki, bilinemezdi ve ondan bir şeye nail olunmazdı"²¹. İbn Sina benzer cümleleri *Şifa*'da da zikretmekte ve Tanrı'nın iradesiyle aşk arasında bağlantı kurmaktadır²².

İbn Sina, varlıkların zorunlu varlıktan veya nur olan ilk sebepten taşmasını veya işmasını, kendisinden önceki geleneğe uyarak, akıllar ve felekler alemi olan ayüstü alem ve maddi varlıklar alemi olan ayaltı alem olarak ikiye ayırmaktadır. Ayüstü alem; yetkinlik, zorunluluk ve mümkünlük derecesine göre aşağı indikçe azalan bir seyir halinde ilk akıldan faal akıla doğru, ve kendilerine tabi feleklerle birlikte, taşmaktadır. Faal akıl, aynı zamanda, ayaltı âlemdeki maddî dünyanın sebebi ve bütün canlı varlıkların nefsi de dahil olmak üzere, maddede görülen biçimlerin sebebidir. İşte bu yüzden İbn Sînâ, faal akıl, formlar verici (vâhibu's-suver) olarak adlandırmaktadır²³. Vâhibu's-Suver kavramı İbn Sina düşüncesinde her ne kadar faal akıl manasında olsa da, *Hay b. Yakzan*'ın şerhlerinde ger-

çek form vericinin, yani vâhibu's-suver'in Tanrı olduğu da belirtilmektedir²⁴. Zaten İbn Sina felsefesinde de esas nur kaynağı ve her şeyin tek sebebi Tanrı olduğundan aracı varlıkların bulunması bir problem teşkil etmemektedir. Şunu da belirtmek gereklidir ki, İbn Sina bazen İlk Sebepe'i de güneşe, dolayısıyla da ışık kaynağına benzetmektedir. Meselâ, o, *Hay b. Yakzan*'ın sonunda ilk aklın özelliklerini anlattıktan sonra, İlk Sebepe'i ışık olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: "O'nun kendi güzelliği, güzelliğinin perdesi; dışta görünmesi, O'nun içte kalmasının nedeni olmuştur. Açığa çıkması gizlenmesini gerektirmiştir. Tıpkı güneş gibi... İnce bir bulut perdesi arkasına girdiği zaman görülebilir. Ama kendisini perdesiz olarak gösterecek olursa, görülemez. Işığı, kendi ışığına perde olur. Bu yöneticinin güzelliğini, kendi adamlarından kıskanması söz konusu değildir. Kendisinin güzellik ve parlaklığını göstermezlik etmez. O, güzelliğini gösteriyorsa da, kimsede O'nu görme gücü yoktur... O'nun güzelliğinden bir pırıltı gören, gözünü ondan ayıramaz"²⁵.

Görüldüğü gibi İbn Sina da faal akıl güneşe, yani nur (ışık) kaynağına benzetmekte ve sistemini bir nur metafiziği üzerine kurmaya çalışmaktadır. Onun faal akılla ilgili izahları bununla da kalmamaktadır. O, faal aklın heyulani akıl kuvveden fiile çıkarmasını "işrak"²⁶ ile açıklamakta ve faal aklın mahiyetinin "nur dağıtmak"²⁷ olduğunu dile getirmektedir.

İbn Sina, faal akıl nur ile tanımlamanın yanında Nur Sûresi 35. ayetin tefsirini yaptığı *Risâle fi İsbâtü'n-Nübüvve*'de Allah'ın, bizatihi hayr (iyilik) ve Nur'un kaynağı olan bir Nur

²⁰ Mehmet Bayraktar, "İbn Sina'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *AÜİFD*, c. XXVII, Ankara 1985, s. 301-306.

²¹ İbn Sina, *Risâle fi Mahîyyeti'l-İşk*, neşr. Ve çev. Ahmet Ateş, İÜEF yay., İstanbul 1953, s. 25-29.

²² İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik*, c. II, (metin ve çeviri), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 109, 114.

²³ İbn Sina, İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik*, c. II, s. 158; *Uyünu'l-Hikme*, çev. H. Kirbaçoğlu, A. Açıkgenç., (İbn Sînâ, *Risaleleri* içinde), Kitabiyat yay., Ankara 2004, s. 118.

²⁴ İbn Sina, "Risale-i Hayy İbn Yakzan (İbn Sina) ve Şerhi", *İslam felsefesinde Sembolik Hikayeler* içinde, İstanbul 1997, s. 49-50.

²⁵ İbn Sina, *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yalıtıkaya, Haz. Ahmet Özalp, İstanbul 1997, s. 41.

²⁶ İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudûd (Tis'a Resâil* içinde), Kahire t.y., s. 80-81.

²⁷ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât-İşaretler ve Tenbihler*, (metin ve çeviri), çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul 2005, Litera Yay., s. 113; İbn Sina, *Necât*, Beyrut 1985, s. 231.

olduğundan söz etmektedir²⁸. Neticede ona göre alem, Mutlak Nur'dan ikinci derecedeki nurlara oradan da ayaltı aleme olan bir tecelli, yansıma veya ışımadan ibarettir.

İbn Sina'nın nur metafiziği ve aşk felsefesi ile ilgili bu izahları, kendisinden sonraki İslam felsefesinin temelini oluşturmuştur. Özellikle Gazali (ö. 1111), yazmış olduğu *Miškâtü'l-Envâr*'da ondan mülhem bir nur metafiziği kaleme almıştır²⁹. Nur metafiziği, Gazali sonrasında da, başta Muhyiddin İbn Arabî olmak üzere, birçok İslam düşünürü tarafından ele alınmıştır. Bunlar içerisinde gerek sudura olan olumsuz bakışı gerekse Fârâbî, İbn Sina ve Gazali'yi tenkid eden İbn Rüşd (ö. 1198), bir istisna sayılabilir. Kaldı ki, o bile her ne kadar nur metafiziğine dokunmasa da Allah'ın nur olduğunu belirtmenin bir sakıncası olmadığına işaret etmektedir³⁰.

Nur metafiziğini Gazali'den sonraki dönemde yoğun olarak bu kez Endülüs'te işleyen bir başka filozof ise İbn Tufeyl (ö. 1185)'dir. İbn Tufeyl de Fârâbî, İbn Sina'nın düşüncesinden farklı bir çizgide değildir. O, daha *Hayy Bin Yakzan*'ın başında kendisini İbn Sina'nın "Meşrikî Hikmet" geleneğinin sırlarını açıklayan kişi olarak tanımlamakta ve böylece nur metafiziği geleneğinin bir devamcısı olduğunu ilan etmektedir. İbn Sina'nın da İbn Tufeyl'in de *Hayy Bin Yakzan*'da yapmaya çalıştıkları şey; nefis terbiyesi ile derece derece yükselen ve sırlara muttali olan nefiste sırf akıl alemine yükselmek suretiyle akfı nurların akışını (feyz), doğuşunu veya parlamasını (ışrak) sağlamaktır³¹.

²⁸ İbn Sina, *Risâle fî İsbâti'n-Nübüvve*, Beyrut 1968, s. 51-52.

²⁹ Gazali, *Miškâtü'l-Envâr*, s. 119-120, 136-137; çev. *Miškâtü'l-Envâr*, s. 15-16, 28-29.

³⁰ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 241.

³¹ İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzan*, Ahmed Emin Neşri, Mısır 1952, s. 117-118; Hay Bin Yakzan, çev. Babanzade Reşid, Haz. Ahmet Özalp, İstanbul 1997, s. 140-143; Bahtiyar Hüseyin Sıddıki, "İbn Tufeyl", çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Edit. M. M. Şerif, İstanbul 1990, c. 2, s. 147-161.

İbn Sina ve İbn Tufeyl'in "Hikmetü'l-Meşrkiyye" terimi ile oluşturmaya çalıştıkları şeyin bir ısrak felsefesi veya bir nur metafiziği olup olmadığı tartışılrsa da, "meşrik" kelimesinin sadece doğuyu değil ısrak felsefesini de ifade ettiği artık kabul edilmektedir³². Nitekim, bu geleneğin sonraki temsilcisi Sühreverdi de, *el-Meşâri'* ve *l-Mutârahât* adlı eserinde İbn Sina'nın kullandığı meşrikî terimiyle ısrâkî terimini aynı anlamda kullanmakta, hatta ısrak felsefesini Horasan'a bağlamakta ve İbn Sina'nın, bu terimi "Horasanlı alimlerin zamanında takrir edilmiş Meşrikî asla uymayan bir tasarruf"ta bulunduğu için, bozduğunu iddia ederek onun Meşşailiğin hikmetinden başka bir şey yapmadığını vurgulamaktadır³³ ki, bu da manidardır. Çünkü Horasan kelimesi, hur (güneş) kökünden gelmektedir ve kelime itibarıyla, eski Farsça'da "güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi, doğu bölgesi" anlamına gelmektedir. Geniş bir coğrafyayı kapsayan Horasan bölgesi, tarihte; Belh, Merv, Nişabur, Herat gibi şehirleri içine almaktadır. Horasan, İslam düşüncesi tarihinde sufi hareketlerin Hicri I/Miladi VII. Yüzyıldan itibaren yeşerdiği yer olarak bilinmektedir. Özellikle de vahdette zevki, nefis tezkiyesini, irfanı ve nurâniyeti esas edinmiş olan Hamdun Kassar'ın temsil ettiği Nişabur ekolü veya diğer ismiyle Melâmilik bu bölgede neşvu nema bulmuştur. Bölgede yetişen meşhur sufiler ise bize bölge hakkında daha detaylı düşünmemizi gerekli kılmaktadır, çünkü bölgenin meşhur sufi-

³² Meselâ bu konuda Sühreverdi uzmanı olan İranlı araştırmacı Hüseyin Ziyâî, ısrak ile meşrik kelimelerinin farklı anlamlar içerdiğini iddia etmektedir, bkz. "Şihabüddin Sühreverdi: İsraki Okulunun Kurucusu", *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Ed. S. Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal-H.T. Başoğlu, İstanbul 2007, c. 2, s. 89, 111; Bu konudaki tartışmaları bir araya getirip değerlendiren İlhan Kutluer de İslam filozoflarının bundan "muayyen bir felsefi yöntem yahut öğretisi"ni anladıklarını kabul etmekle birlikte, terimin "İbn Sina'dan hareket eden fakat onun maksadını aşan bir İslam Felsefesi" düşüncesine işaret ettiğini söylemektedir, bkz. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 55-89.

³³ Sühreverdi, *Kitabu'l-Meşâri ve'l-Mutârahât*, H. Corbin neşri (*Opera Metaphysica et Mystica I* içinde), İstanbul 1945, s. 195.

leri arasında; Bayezid-i Bistâmî, Sehl Tüsterî, Serrac, Sülemî, Kuşeyrî ve Ebu Said Ebu'l Hayr gibi isimler vardır. Bu ekolün sonraki yüzyıllardaki temsilcileri arasında ise Muhyiddin İbn Arabî, Evhadüddin Kirmani ve Sadreddin Konevî'nin yanında Yesevî dervişlerinin de bulunduğu bilinmektedir³⁴. Bütün bunlar konumuza dahil olmasa da fikrimizi destekleyen materyaller taşıması itibariyle değerlidir.

Yukarıdaki kanatimizi destekleyen bir başka husus Sühreverdî şarihi Kutbeddin Şirazi ö. 1311)'nin *Hikmetü'l-İşrak*'ın girişine yazdığı cümlelerdir. O, coğrafi anlamda söylenece bundan işraki hikmetin kastedildiğini belirtmektedir³⁵. Onun eserlerinde Meşşai-İşraki hikmet kıyaslaması vardır ve işrakın bir nur metafiziği olduğu belirtilir. Ancak bu kıyaslama, Kutluer'in de belirttiği gibi, bahsi hikmetin veya Meşşai hikmetin dışlanması anlamına gelmemekte, bilakis işraki hikmetin iki yönüne atıfta bulunmaktadır³⁶. Benzer bir yorumu Sühreverdî'nin bir başka şarihi Şehrezûrî'de de bulmak mümkündür. O da, nur metafiziğine dayalı işraki överek, çok az sayıda filozofun bunu elde ettiğini bunların da; Agathadaemon, Hermes, Empedocles, Pythagoras, Socrates ve Platon gibi farklı milletlerden filozoflar olduğunu, fakat bu kişilerin kendilerini bu felsefeye adanarak araştırmaya dayalı (bahsî) felsefeyi de ihmal etmediklerini, onda da mahir olduklarını söylemektedir. Ona göre, Aristo'nun eski filozofları gerçek filozoflar saymasının

³⁴ Bkz. Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, c. 18, s. 234-241; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1992, s. 3-26; Ebu'l-Alâ Afîfî, "Melâmilik, Sûfîlik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, s. 135-194.

³⁵ Kutbeddin Şirâzî, *Şerhu Kitâbi Hikmetü'l-İşrak (Opera Metaphysica et Mystica I* içinde), İstanbul 1945, s. 298; Rifat, Okudan, *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belagat*, SDÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2001, s. 115-117.

³⁶ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 106-107; Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki, Seyyid Şerif Cürçânî, işrakileri, reisleri Eflatun (Platon) olan bir taife olarak tarif etmektedir, bkz. *Tarijât*, Beyrut 1405, s. 123. Bu tanım da işraki hikmetin iki yönüne işaret etmektedir.

sebebi de budur. Aristo'dan sonrakiler ise bahsî felsefenin lehine işrak felsefesini, aydınlanmayı ihmal etmişlerdir. Bunun sebebi de bahsî felsefenin (dünyevî) liderlik sevgisiyle atbaşı gitmesidir³⁷. Bu ifadeleriyle Şehrezûrî de, tıpkı üstadı Sühreverdî gibi, nur metafiziğini evrenselleştirmekte ve bu yolun bahsî felsefeyle bir bütünlük teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*'ta yaptığı bir sınıflamada felsefi açıdan üstünlüğü, bahsî ve işrakî felsefenin her ikisinde de derinleşmiş (uzman) olanlara vermektedir³⁸. İlginç olan husus, onun bu sıralamasında bahsî felsefenin, tamamlayıcı önemli bir unsur olduğu halde, işrakî felsefe olmaksızın bir işe yaramamasıdır. Bunun en önemli sebebi onun işrakî felsefede derinleşmiş olan bir kişinin bulunmayacağı hiçbir zaman diliminin olmayacağına inanmasıdır. Esasında bu, sonraki satırlarda kendisinin de bahsettiği tasavvuftaki kutub nazariyesidir³⁹. Buna göre kutup, alemin ruhudur, alemi o idare eder. Kutubların Kutbu (Kutbu'l-Aktâb) ise her türlü ilmin ve her şeyin kaynağı olan Hakikat-ı Muhammediye veya diğer adıyla Nûr-ı Muhammedî'dir. Hatta İbn Arabî, İdris peygamberi hiç ölmeyen kutuplardan kabul etmektedir⁴⁰.

Bütün bunlardan bahsetmemizin sebebi bir yönden Sühreverdî'nin kaynaklarından birinin tasavvuf literatürü olduğunu göstermek, diğer yönden de onun tevhid temelli bir düşüncenin evrenselliğini gösterme çabası içerisine girdiğini izah etmektir. Nitekim o, savunmuş olduğu nur metafiziğinin, bazı sapkın fırkaların veya şahısların, meselâ Mecusiliğin (muhtemelen yukarıda da üzerinde durduğumuz Seneviye'yi kastetmektedir) veya

³⁷ Şehrezûrî'nin bu girişi için bkz. Sühreverdî, *Kitâbu Hikmetü'l-İşrak*, Arapça metin-İngilizce çeviri ve notlarla birlikte), John Walbridge-Hossein Ziai neşri, Provo-Utah 1999, s. 38-43; ayrıca bkz. Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 103-106.

³⁸ Sühreverdî, *Kitâbu Hikmetü'l-İşrak*, s. 3.

³⁹ Aynı yer.

⁴⁰ Tehanevi, *Keşşaf*, c. 2, s. 1166-1170; Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 430-434, 471-474.

Maniheizm'in, tevhide aykırı dualist, çok tanrıcı ve antropomorfik düşünceleriyle alakası bulunmadığını⁴¹, bilakis, Kur'an'da zikredilen Tanrı'nın mücerred tek hakiki Nur olduğu fikrinden hareket eden evrensel tevhid anlayışına dayalı bir düşünce olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Sühreverdî, evrensel hikmetle ilgili mirası, yani varlığın hakikatının nurla sembolleştirilmesine dair fikirleri öne çıkararak yeniden değerlendirmeye almıştır. Onun yaptığı şey, İslam dininin Kur'an ve hadis literatürünün bilgiye verdiği değer ve bilginin evrenselliğine yönelik atıflarını dikkate alarak, geniş bir ufuktan bakmaktır. İslam uleması genel anlamda bilgiyi inanca (İslam'la) eşit görürlerken bu gayeyi gütmüşlerdir. Rosenthal'in bilgiyi hikmet, İslam ve ışık ile tavsif eden geniş çalışması bize bu konuda yeterince malzeme sunmaktadır⁴².

Görüleceği üzere, zaman zaman referansta da bulunduğu gibi, İslam filozoflarının düşünceleri belirli bir gaye etrafında ortak fikirlerle örülmüştür. Muhakkak ki, önemli farklılıklar vardır, ancak bu durum bizim esas çizgiyi feda etmemizi gerekli kılmaz. Yine İslam filozoflarının şu veya bu gelenekten etkilendiklerini söyleyerek görüşlerinin tevhid geleneği dışına çıktığını iddia etmek oldukça yanıltıcı olacaktır. Çünkü onlar, hangi sözü nereden aldıklarını genellikle zaten söylemektedirler. Ama esas önemli olan onların bir hakikat arayışı içerisinde samimi bir Müslüman olarak gösterdikleri gayrettir. Bunu her fırsatta söyleyen İslam filozofları, kendilerini hakikat arayıcısı olarak tanımlarlarken, bunu Kur'an'dan aldıklarını ilan edercesine, Kur'an ayetlerinin yorumlarıyla birleştirmişler ve oldukça zengin bir edebiyat oluşturmuşlardır. Bu edebiyat bugün sadece felsefe araştırmaları için değil başta kelim, tasavvuf ve tefsir olmak üzere birçok alanın ilgisini çekmektedir.

Günümüzde felsefe eğitiminde yapılması gereken en

⁴¹ Sühreverdî, *Kitābu Hikmeti'l-İşrāk*, s. 2.

⁴² Bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, İstanbul 2003, s. 69-262.

önemli husus da burada ortaya çıkmaktadır. İslam felsefe geleneğinin mevcut oryantalist yaklaşımdan uzakta kendi asli kökleri ve yaklaşımlarıyla yorumlanması ve tedrisi en gerekli husustur. Bunun tarihsel kökenleri de vardır. Türkiye'de Osmanlı döneminde de Cumhuriyet döneminde de felsefe eğitimine önem verilmiş ve önceleri medreselerde sonraları da modern eğitim kurumları olan üniversitelerde felsefe derslerine yer verilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Mülkiye Mektebi'nde, Hukuk Mektebi'nde felsefe derslerinin okutulduğu bilinmektedir. Ayrıca felsefe dersleri 1900'den Cumhuriyet'e kadarki dönemde yeniden açılan Darülfünun'un Edebiyat bölümünde ve Edebiyat Fakültesi'nde daha yoğunluklu olarak verilmiş ve İlm-i Ahval-i Nefs, Mantık, Ahlak, Hikmet-i Bedayi, Felsefe Tarihi, Metafizik, İslam Felsefesi gibi derslerle zenginleştirilmiştir. Bu dönemde felsefe derslerini Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Ahmet Mithat Efendi, Mehmet Ali Ayni, İzmirli İsmail Hakkı, Babanzade Ahmet Naim, Rıza Tevfik, Mehmet İzzet ve Mehmet Emin Erişirgil gibi önemli hocalar vermiştir. Bu dersleri veren hocaların en önemli özelliği hem Batı hem de İslam felsefesini iyi derecede biliyor olmalarıdır, bu yüzden de iyi bir felsefi öğretim temeli atılmıştır. Hatta vahdet-i vücud düşüncesini işleyen felsefi romanlar kaleme alınmıştır (Filibeli Ahmet Hilmi'nin Amâk-ı Hayal'i gibi). Ancak 1930'lu yıllardan başlayarak bu temel hiçe sayılmış, Türk ve İslam düşüncesi neredeyse tamamen ortadan kaldırılmış ve Batı felsefesi temelli bir felsefi öğretim tercih edilmiştir. Sadece İstanbul Üniversitesi Felsefe Kürsüsü'nde Türk Düşünce Tarihi'ne yönelik dersler okutulmuştur. Bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Ancak 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasından ve burada Sistematik Felsefe ve Mantık kürsüsünün açılmasından sonra Türk ve İslam felsefesi az da olsa burada öğretilmiştir.

Günümüzde Felsefe ve Felsefe Gurubu Öğretmenliklerinin

sayısı 30'u geçmiştir. Ancak şurası bir gerçektir ki bugün disiplinler arası bir çalışma yoktur. Bölümlerin programları arasında bir birlik de yoktur. Mesela Bilkent Üniversitesi Amerikan modelini, Boğaziçi Üniversitesi İngiliz modelini, Galatasaray Üniversitesi Fransız modelini, İstanbul Üniversitesi ise Alman modelini tercih etmiştir. Söz konusu bölümler tercih ettikleri modeller doğrultusunda felsefe eğitimi vermekte ve bir İslam felsefe geleneğini, hatta Türk düşünce geleneğini tamamen yok saymaktadırlar. Son yıllarda yeni kurulan felsefe bölümlerinde Türk İslam Düşüncesi, Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi gibi dersler okutulmaya başlanmış ve akademik anlamda Türk İslam Düşüncesi alanında Yüksek Lisans programları başlatılmıştır.

Öte yandan Türkiye genelinde mevcut 20'den fazla İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü altında Felsefe Tarihi, Mantık ve Din Felsefesi Anabilim Dallarının yanında İslam Felsefesi Tarihi Anabilim Dalı yer almakta ve lisans dersleri yanında her yıl önemli sayıda Yüksek Lisans, Doktora ve Doçentlik Tezleri hazırlanmaktadır. Ancak buna rağmen Türkiye'deki Felsefe ve Felsefe Grubu öğretmenliklerinin çoğunun akademik kadroları tarafından dikkate alınmamaktadır. Bu yüzden de Türkiye'de felsefe eğitiminin günümüzdeki en büyük sorunu bizzat felsefe bölümlerinin bağnazca yaklaşımlarıdır. Meselâ Türkiye'nin saygın üniversitelerinden biri olan Bilkent Üniversitesi'nin Felsefe Bölümü Başkanı (ki aslen felsefi eğitim almamıştır), "felsefe ile ilahiyatın birbirine karıştırıldığı" gibi bir görüşü savunabilmektedir. Halbuki felsefe tarihi bir bütündür. Yunan felsefesi olmadan İslam felsefesini, İslam felsefesi olmadan da Batı felsefesini tam olarak anlamak mümkün değildir.

ЗОХРА АЛИЕВА,
к.ф.н.
(Азербайджан)

АЗЕРБАЙДЖАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ – КАК ФЕНОМЕН МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Просвещение, как культурно-идеологическое движение общественной жизни, утвердившиеся в XVIII веке в Англии, Франции, Германии и других странах Европы, представляют собой особый этап в истории обще человеческой философской и общественно – политической мысли. Просветители выступали поборниками равенства всех перед законом, права каждого на обращение в высшие органы управления, лишения Церкви светской власти, неприкосновенности собственности, гуманизации уголовного права, поддержки науки и техники, свободы печати, аграрной реформы и справедливого налогообложения. Краеугольным камнем всех просветительских теорий была вера во всемогущество разума. Эпоха Просвещения явилась важнейшим поворотным пунктом в духовном развитии Европы, повлиявшим практически на все сферы жизни. Просвещение выразило себя в особом умонастроении, интеллектуальных склонностях и предпочтениях. Это прежде всего цели и идеалы Просвещения — свобода, благосостояние и счастье людей, мир, ненасилие, веротерпимость и др., также знаменитое вольнодумство, критическое отношение к авторитетам всякого рода, неприятие догм – как политических, так и религиозных. Просветители происходили из разных классов и сословий: аристократии, дворян, духовенства, служащих, представителей торгово-промышленных кругов. В научном и философском плане Просвещение провозгласило триумф разума над верой, в политическом и экономическом плане – триумф буржуазии над ари-

стократией и духовенством. С классической четкостью, радикальностью, последовательностью Просвещение проявило себя во Франции. Своей литературой, искусством, утонченностью оно служило моделью для всей Европы. В антологии и истории литературы Франции XVIII века мы читаем: «В такой атмосфере писатели и философы именовали себя «гражданами мира-носителями чистого разума, свободных от конфессиональных, национальных и сословных границ) и распространяли идеалы мира и цивилизации. Философский дух отраженный в безграничной вере в человеческий разум, способный разрешить все проблемы, в оптимистической вере в прогресс- это новый гуманизм. Своё полное выражение он находит в Энциклопедии, предназначенной распространить знания, бороться с деспотизмом и служить всеобщему счастью»(2.8,9). Характеризуя Просвещение Пьер Бейл, автор «Критического и исторического словаря» писал, что это машина войны против незнания и фанатизма. Творчество Руссо, отмечает французский исследователь Жак Жулиар в монографии «Ошибка Руссо» «не машина войны против учреждений его времени, т.е. церкви, полиции и права. По своим политическим и экономическим взглядам Руссо консерватор, он является автором «Рассуждений о причинах неравенства». Его не волнует вопрос об увеличении богатства, скорее его волнует вопрос о его правильном распределении. Эта идея достойна рассмотрения, ибо она более моральная, чем экономическая. Приведем, к примеру, 3 пункта его трактата.

1. Частная собственность — источник всякого неравенства и несправедливости,

2. Государство является неограниченным собственником на все средства производства. И как следствие-социализм- управление экономики государством.

3. Цель социализма не производство в неограниченном количестве, но в благом распределении».(1,с.58)

Интенсивное распространение просветительских идей в Азербайджане начинается в конце XVIII — начале XIX вв. По сравнению со странами Запада и Россией в Азербайджане просветительские идеи возникли несколько позже, что было связано с конкретными политико-экономическими и социокультурными условиями страны. Так, если в XVIII веке на Западе и в России необходимые материальные и научно-культурные предпосылки для возникновения и распространения философии Просвещения были уже налицо, то в Азербайджане в этот период факторы и предпосылки были еще на этапе становления. Уже во второй половине XIX века развитие буржуазных отношений в стране приводит к постепенному вытеснению феодальных порядков. Одновременно с этим растут и научные знания, необходимые для формирования и распространения интеллектуально-просветительской среды. В этот период в стране наблюдается и духовно-нравственный рост. Все это говорит о том, что Просвещение в Азербайджане возникло не на пустом месте. Вместе с тем оно не есть нечто совершенно чуждое, перенесенное в Азербайджан из России и Запада. В противном случае Азербайджанское просвещение было бы простым повторением западного и русского Просвещения. Независимо от места и периода возникновения, сущность, основные принципы, цели и задачи философии Просвещения во всех странах в основном идентичны.

В творчестве азербайджанских просветителей конца XIX- начала XX вв. нашли отражение многие идеи французских просветителей. Вместе с тем необходимо отметить, что азербайджанское Просвещение, во-первых, возникло в условиях азербайджанской среды, во-вторых, вообрало в себя прогрессивные философские идеи не только Запада и России, но и Востока.

Поэтому азербайджанское Просвещение обладало спе-

цифичностью, имело свой собственный оригинальный путь развития и оказало мощное влияние на национальное возрождение, культурный прогресс азербайджанского народа. Общенациональный лидер азербайджанского народа Г.Алиев отмечал, что корни реализующейся в современную эпоху национальной идеи необходимо искать именно в той интеллектуально-культурной среде, которая созрела в XIX в. Он писал, что именно в этот период в Азербайджане возникли демократическая печать, школы с преподаванием на родном языке, светский театр, что дало мощный толчок формированию национального сознания. Воспитание гражданской гордости и чувства свободы как историческая задача, всегда и везде решавшаяся подлинным Просвещением, на Востоке, в то время зависимом и обреченном, было особенно актуальным. Поэтому Просвещение в Азербайджане «могло превратиться в учение, не только указывающее пути спасения от фанатизма и религиозного невежества, но и способствующее возрождению национального самосознания». ⁴³ (4)

Если французские просветители излагали свои идеи в художественно-философских произведениях, то в Азербайджане эту функцию взяла на себя художественная литература, публицистика, театр. Как известно, литературно-художественная мысль и культура Азербайджана представляет собой синтез рациональных духовных ценностей Востока и Запада. Как страна восточная, усвоившая исламские духовные ценности Северный Азербайджан, будучи в составе Российской империи, приобщился к новой системе духовных ценностей, через Россию усвоил передовые общественно-политические, литературно-художественные и просветительские идеи Европы, совместив в себе тем самым как западную, так и восточную системы ценностей. Значительная часть азербайджанской интеллигенции XIX

века играла роль духовного моста между восточной и западной цивилизациями. Именно в просветительский период развития общественной и художественной мысли в Азербайджане возникает собственно национальный тип антифеодальной идеологии и реалистического метода. В этот период, то есть в середине XIX века завершается процесс становления общенационального литературного языка, формирования демократизма как идеологии, усиливаются связи с русской и западной культурой, созревает художественно-эстетическая почва для становления классической романтической поэзии и литературы «нового времени» в лице Вагифа, Закира Вазеха, Бакиханова, Ахундзаде. В связи с этим проф. Х.Мамедов отмечает что в конце XIX- начале XX вв. на драматической сцене капиталистического развития просветительская идеология слилась с борьбой за привлечение народа к политической, общественной и экономической жизни страны. Этим объясняется повышенное внимание азербайджанских просветителей к вопросам народного просвещения, развития художественной литературы.

Идея «естественного права», «естественного человека», направленные против существующего строя во французском Просвещении нашли отклик и в творчестве азербайджанских просветителей, где они были направлены против религиозного суеверия и мракобесия. Суть этих теорий заключается в апелляции к свободе личности, справедливому обществу, в котором гуманизм станет нормой социальной жизни. Проблему государственного устройства просветители пытались решить на основе естественных законов, а концепцию естественного человека связывали с проблемой свободы человека, гражданина.

Творчество азербайджанских просветителей XIX века изучалось и комментировалось многими зарубежными учеными (см. работы Т.Святоховского, Н.Байкара, Морио

Фудзии). Заслуживает внимания интерес к Азербайджану профессора Сорбонского Университета Франсуа Жоржона, в частности, его статьи «Заметки о модернизации в Азербайджане в начале века» (5) и «Ахмед-бек Ага оглы-туркский просветитель-поклонник Просвещения и революции» (6). В первой статье Ф.Жоржон в середине XIX века двумя феноменальными событиями считает создание общественного слоя азербайджанской интеллигенции и модернизацию школ. Среди интеллектуальных лиц он упоминает имена М.Ф.Ахунд-заде (азербайджанского Мольера), Зардаби и Ширвани. Во второй статье Ф.Жоржон пишет о жизни и деятельности А.Агаоглу, о годах прожитых им в Азербайджане, России, Иране, Турции, Франции, о влиянии на его творчество идей Французской революции и французских мыслителей, о его встречах с Ренаном и Дж.Руми.

Идеи свободы, равенства, братства, выдвинутые французскими просветителями, нашли свое отражение в творчестве представителей всех литературно-художественных течений Азербайджана начала XX века-

– просветителей-демократов, просветителей-реалистов, просветителей-романтиков.

Литература

1. Jacques Julliard. La faute à Rousseau. Paris: Editions Seuil, 1985, 256p.
2. XVIII siècles. Les grands auteurs français du programme.
3. Anthologie et histoire littéraire. Bordas, Paris: 1985, 418p.
4. Əliyev H.Ə. XXI əsrin 3-cü minilliyin ayrıcında. Yeni 2001-ci il yeni əsr və 3-cü minillik münasibəti ilə Azərbaycan xalqına müraciət // Respublika 30 dekabr 2000-ci il.s.1-5.
5. Georgeon F. « Note sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle » dans « Le réformisme musulman en Asie Centrale, du « premier renouveau à la soviétisation, 1788-1937, numéro spécial des cahiers du Monde Russe, XXXVII/1-2, janvier – juin 1996, p.97-106.
6. Georgeon F. « Ahmed Agaoglu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution française », //Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 52, 53, 1989-2,3, p.186-197.
7. Hazard P. La Pensée européenne au XVIII siècle. Paris: Fayard, 1946, 331p,
8. Histoire de la littérature française. Paris: Nathan, 1988, 608 p.
9. Morio Fujii.Akhond-zade(1812-1878) and Iran. From the viewpoint of literary history of Iran.Tokyo,(Area and Culture Studies),N34,1084,p.217-234.

Summary

Enlightenment as a phenomenon of the Word's Culture

The article studies the development of enlightener 's ideas in public and philosophic thought of Azerbaijan in the XIX century. It is mentioned that in the process of making the national literature of Enlightenment along with Eastern Traditionalism a special role belongs to ideas that in scientific way are usually treated as "purely European» ones. The publication also underlines the factors that predetermined the specific character and uniqueness of the phenomenon of the Azerbaijan philosophy of Enlightenment.

RƏNA MİRZƏZADƏ,
f.e.d.
(Azərbaycan)

QLOBALLAŞMA ŞƏRAİTİNDƏ AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİNƏ BAXIŞ

Qloballaşma şəraiti və bu məkanda fəlsəfinin dünya görüşü olaraq durumu hansı səviyyədədir? Ömər Faiqin "Hər şey var. Yox olan nədir? Özümüz!" sözləri ilə desək bizim milli fəlsəfəmizə – yəni "özümüzə" bir nəzər yetirək.

Ümumiyyətlə, fəlsəfinin dünya mədəniyyətində çox yüksək yeri olubdur. Diqqətə yetirək ki,, Şərqdə bu görüşlərə "Hikmət elmi" deyiləndə, məhz bu hikmətə yüksələn insanın da yüksək insanıyyət səviyyəsi dərəcəsi demək idi. Fəlsəfə gedəcəyimiz həyata və idrak yolu haqqında əvvəlcədən düşüncə zəka növdürsə, "ideya" isə fəlsəfinin silahıdır. Demək, Şopenhauerin vurğuladığı kimi, "insan üçün düşüncə nədirsə, bəşəriyyət üçün də tarix odur".

Bəs Azərbaycanda qloballaşma dövründə müasir fəlsəfəyə baxanda hansı mənzərəni görürük? XX əsrin son onilliyində Azərbaycan ikinci dəfə müstəqillik qazandı. Bütün sahələrdə olduğu kimi elmdə, o cümlədən ictimai –humanitar təmayüllü tədqiqatlarda da dövrün tələbi ilə uzlaşan yeni araşdırmalara istiqamət verildi. Bu baxımdan yanaşdıqda fəlsəfədə də klassik ənənəçiliklə XXI əsrin yeniləşmə prosesinin vəhdəti məsələlərinin öyrənilməsi zəruriləşdi. Biz marksist-leninçi fəlsəfədən artıq uzaqlaşaraq, milli fəlsəfəni qurma istiqamətində bərpaya başlandı. Bu zaman təbii ki, bəzi tədqiqatlarda keçmiş və orta əsrlər fəlsəfi mənbələri genişləndisə, daha çox islam mənbələrinə istinadlar çoxaldı, digər tərəfdən, müasir Qərb filosoflarının da yeni nəzəri sistemlərində qoyudaqları məsələlər öyrənilməyə üz tutdu. Bu baxımdan yeni fəlsəfi sistem klassik Şərq (ənənə-

nəvi islam) və müasir Qərb (modern) modelləri təhlil obyektini kimi istifadə olunmağa başladı. Burada yenə sual yaranır ki, bəs milli fəlsəfi fikir və Azərbaycan fəlsəfəsi üçün bu yetərli sayıla bilərmi?

Nəzərə yetirək ki, bu həm Şərqi, həm də Qərb nəzəri cərəyanlarının da mənbə kimi öyrənilərək istifadə edilməsi, eləcə də XXI əsr qloballaşan dünyanın qlobal elmi məkanının həm də bir-birinə inteqrasiya aspektləridir. Burada milli fəlsəfə məhz ta qədimdən gələn dərin köklərini-düşüncəsini milli ruh, milli adət-ənənə, əsərlərlə qorunan əxlaqi dəyərlər, tarixi-mədəni mənbə və hişf olunan mənəvi həyat tərzini tək dəyərləri də əsas istiqamət olaraq öyrətməlidir.

Bu baxımdan da milli fəlsəfi fikir, və yaxud müasir Azərbaycan fəlsəfəsindən bəhs olunanda, əsasən qədim mədəni-mənəvi abidələr, miflər, folklor, bədii-estetik musiqi, dram, komediya və s. incəsənət sahəsi, ədəbiyyat, dil, din kimi meyarlar tədqiq obyektini kimi önə keçməlidir. Bu həqiqətdir ki, müasir fəlsəfədə insan, onun şüuru yəni dünyagörüşü (fəlsəfi), mənəvi (dini), mədəni-əbədi(bədii) formaları ilə paralel dayanır. Burada etik(estetik), iqtisadi(sosial), siyasi, hüquqi (inzibati), ekoloji, gender və hətta sinergetik şüurdan da milli özünüdərk, milli özünəqayıdış, milli mənlilik, milli kimlik, milli mədəniyyət problemləri nəzəri idrak səviyyəsində təhlilə cəlb olunmalıdır. Bu baxımdan müasir fəlsəfə elminin də intellektual bir elit, özü də yüksək mərtəbə olduğu bu günkü tədqiqatlarda əxz olunmalıdır. Yəni ki, əgər ictimai inkişafın başlanğıcı iqtisadi rifahla əlaqəlidirsə, iqtisadi yüksəliş isə mənəvi keyfiyyətlərin qorunmasını zəruriləşdirir.

Belə olan surətdə müasir fəlsəfənin durumu hansı vəziyyətdədir, onun vəzifəsi nədir, yuxarıda deyilən dəyərlər və bu istiqamətdə məqsədi nədən ibarətdir? Qloballaşma eləcə də modernləşmə ifadələri artıq bizim təhlillərə surətlə daxil olubdur. Belə ki, heç fəlsəfi olmayan tədqiqatlarda da bu anımlara çox rast gəlinir. Siyasətdən, tarixdən, hüquqdan, sosiologiyadan,

iqtisadiyyatdan bəhs edən tədqiqatlarda da bu ifadələr işlənir. Belə isə, fəlsəfə də bəlkə konkret elmlərlə əvəzlənməlidir? Bəs düşüncə dərkətmə? Onda bu əvəzləmə müasirliyin dərk edilməsinin düşüncəsindən təhlilləri uzaq salardı. Belə deyək ki, əgər iqtisadçıya görə qloballaşma – beynəlxalq bazar və müasir texnologiyadırsa, siyasətçiyə görə qloballaşma elə Qərb qloballığı və texnologiyasıdır. Burada yeganə filosof düz yaşama və əbədlik, qloballaşma-istənilən unikal qapalılıq və məhdudiyətlərdən çıxmağa imkan açan xüsusi təfəkkür, xüsusi baxış-düşüncə səviyyəsidir. Bu düşüncə tərzini öz keçmişlə, öz milli mənsubiyyətilə, regionla sıx əlaqəlidir.

Adətən qloballaşmadan olan təhlildə əsasən modernləşmə yönümü önəm daşıyır. Buradasa modernləşmə onda iqtisadi və siyasi islahatlar tərzini tək də görünüş göstərə bilər. Modernləşmə isə bütünlükdə dünya ilə əlaqəli olduğundan, ona bəlli dünyanı dərk etməyə hazır olan milli fəlsəfə, həmçinin milli ideologiya lazımlı olacaqdır. Bu yöndə milli fəlsəfə dünyanı özünəməxsus dərk edir, milli ideologiya isə onu elminə daxil edir. Elmdə bəllidir ki, konkret yaşama zamanı keçibsə də, bu o nəticəni verməyin ki, digər elmlərin əhəmiyyəti azalmalı, yeganə fəlsəfi təhlillərə önəm verilməlidir. Digər elmlərə əhəmiyyət vermədən də, tək fəlsəfəni şişitmək də düzgün deyildir.

İ.Məmmədzaadə yazdığı kimi, müxtəlif dövrlərdə elmin müxtəlif idealları olub. Fizikanın, biologiyanın, iqtisadiyyatın elmdə aparıcı mövqə tutduğu dövrlərdə fəlsəfi sanki daha az lazımlı elm kimi görünməyə başladı – ikinci plana keçdi. A.Toffler ədalətli olaraq qeyd edir ki, biz elə bir eraya qədəm qoyuruq ki, orada elm-güc, əxlaq və iqtisadiyyatdan üstün mövqə tutacaq. Bu tezisnin həyatımıza nə qədər uyğun gəlməsi üzərində mübahisə aparmaq olar. Belə ki, bizə həm əxlaq, həm güc, həm də iqtisadiyyat lazımdır. Bizim fikrimizcə elm erası nə əxlaqi, nə iqtisadi inkişafı, nə də gücünü rədd etmir. Elm yalnız onu təsdiq edir ki, həyatımız üçün vacib olan bu faktorların dəyişilməsi labüddür.

İstənilən halda gələcəyin başlanılması, deməli qloballaşmanın: əvvəlcədən görünən filosofun fikirləri üzərində düşünmək olar. Qloballaşmanı bazar və imperializmə əlaqələndirilənlər və qarşılarında Toffleri və digər qərb mütəfəkkirlərini görəcəklər. Daha effektiv olan yanaşma isə budur: təfəkkürümüzün inkişafı üçün qloballaşmanı həyat tərzinə çevirmək. Qeyd etmək lazımdır ki, tədqiqatçı mütəfəkkir və filosoflar içərisində dövrün xüsusiyyətlərini, sivilisasiyanın bütün dövrlərini aydın dərk edənlər az deyil.

Ancaq bir qrup tədqiqatçılar vardır ki, şərq mədəniyyətinin inkişafını və bu mədəniyyətin dünya sivilizasiyasına verdiyi töhfələri görmək istəmirlər. Etiraf olunmalıdır ki, filosoflar bəzən adi insanların nəzərində möcüzəli şəxslər kimi görünürlər. Əgər biz özümüzə lazım olan bir vacib naminə digər vacibdən yan keçiriksə, nəticədə uduzan da özümüz oluruq. Mütəfəkkiri onunu gördüyü yeniliyə görə qiymətləndirir, buraxdığı səhvlərə görə söyürlər.⁴⁴

Tədqiqatçılara görə qloballaşma bütün sahələrə global yanaşmanı zərurətləşdirir. Bildiyimiz kimi fəlsəfə həmişə təfəkkürlə əlaqəli olmuş, təfəkkür isə bir baza rolunda olmuşdur. Qədimdə fəlsəfi düşüncənin dominant tipi daha üstün keyfiyyət seçimi kimi gücə(zəkaya), məənəviyyətə (əxlaqa), gah da maddiyə(pula),Yaxud iqtisadiyyətə(bəlkə də siyasətə) aid edildi. Burada bu günün aktual bir məsələsinə də toxunaq. Belə ki, hər hansı konkret fənnə aid edilə bilməyən bütün tədqiqatlar, öz müəllifləri ilə bərabər fəlsəfə sahəsinə münəvər olunur. Hamımız bu prosesin şahidi, daha dəqiqi iştirakçısı oluruq. Digər bir məsələki elmlərarası tədqiqatların metodoloji əsası və koordinasiya yönümündən bu təbii haldır. Bəzən isə məqbul, hətta keçərlidir. Onda belə isə, elmdə “hər şey olar” prinsipi də aşkar subyektivizm nöqtəyi-nzərindən nəinki elmi, eləcə də sistemli

⁴⁴ İ.Məmməzadə “Qloballaşma və modernləşmə dövründə fəlsəfə və fəlsəfə tarixi” Bakı 2008. Fəlsəfə gününə həsr olunmuş konfrans materialları sah.115

təhlil və izahdan bir əlamət belə olmayan tədqiqatlarda “fəlsəfi təhlil” iddiası ilə bu statusa yiyələnmək istəyir. Nə demək istəyirik? Belə olan surətdəse elmi nəzəriyyə və metodologiyaların ayrıca mərhələləri də şərh olunmalıdır.

A.Şopenhauer bu bəradə yazırdı: “Yüksək elmi dəyər, abstrakt dərk etmə odur ki, onu başqalarına ötürmək, möhkəmləndirmək və saxlamaq mümkündür, elə yalnız buna görə də o praktika üçün qiymətsiz amilə çevrilir”. Belə olan surətdəse, demək qloballaşma və modernləşmə prosesinə qoşulmaq üçün, müasir dövrün xüsusiyyətlərini qavramaq vacibdir. Qloballaşma zamanı özü də yeni düşüncə tərzinin formalaşmasını zəruri edir. Bu baxımdan, unutmayaq ki, son vaxtlar belə desək XXI əsrin başlanğıcında Azərbaycanda fəlsəfəyə münasibət xeyli dəyişilmişdir. Bütünlükdə bu proses, Azərbaycanda fəlsəfənin yeni “dirçəlişi” akademik R.Mehdiyevin fəlsəfi düşüncələr, fəlsəfi baxışlarını əks etdirən silsilə yazılarından sonra vüsət aldı. Akademikin “Zaman haqqında düşüncəyə və elitəni transformasiya edərək: varislik və innovasiyalılıq” adlı yazısı ilə yeni dünyagörüşlü milli fəlsəfənin inkişafına təkan verildi. 2009-cu il mayın 2-də “Müasir dünyada yeni düşüncəyə ümumi baxış” mövzusunda keçirilən konfransda isə ölkədə fəlsəfənin tədqiq, təbliğ və tədrisi məsələlərinin ümumi vəziyyətinin müzakirəsi də fəlsəfə elmini aktuallaşdırdı. Məhz bu konfransda həmçinin fəlsəfənin tədrisi ilə bağlı da bir sıra problemlərə toxunuldu. Bu konfransdan sonra məhz ölkə ali məktəblərində fəlsəfə fənlərinin tədrisində vəziyyət müsbət yönümdə xeyli dəyişdi. R.Mehdiyevin “Qlobal inteqrasiya və Azərbaycanda fəlsəfi fikrin yenidən nəzərdən keçirilməsinə dair” məqaləsi isə həm fəlsəfi fikir, həm də fəlsəfəyə münasibətin dəyişilməsinə tam səbəbə oldu. Bütün bunlar, fəlsəfi fənlərə Dövlətin münasibəti, dövlətin hamiliyi idi. Fəlsəfə, ümumilikdə ictimai elmlərə yeni münasibət Akademikin “İctimai və Humanitar elmlər: zaman kontekstində baxış” yazısından sonra tam yeni istiqamət aldı.

Bu baxımdan Akademikin "Biz unutmamalıyıq ki, fəlsəfə bütövlükdə tarixi bir dövrün özünüdərkilə məşğuldur və onun araşdırdığı problemlər, əslində həmin tarixi dövrün ən ümdə, ən vacib tələblərindən irəli gəlir. Fəlsəfə elmimizin ümumilikdə ictimai-fəlsəfi fikrin inkişafında töhfəsi də məhz belə bir məsələnin həllində əldə edilərək uğurlar sayəsində mümkün ola bilər"¹⁵ fikirləri fəlsəfə elmi üçün prioritet istiqamət, həm də sabah üçün perspektivdir.

SAKİT HÜSEYNOV,
f.e.d.
(Azərbaycan)

AZƏRBAYCAN MAARİFÇİLİK FƏLSƏFƏSİNİN TƏDRİSİNƏ DAİR

Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində maarifçilik fəlsəfəsinin formalaşması mühüm bir tarixi dövrü əhatə edir və cəmiyyət həyatında mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Elmi ədəbiyyatdan məlumdur ki, Azərbaycanın maarifçilik fəlsəfəsi XIX əsrin II yarısında formalaşmışdır. Azərbaycanın maarifçilik fəlsəfəsi Qərbi Avropadakı kimi klassik forma kəsb etməsə də cəmiyyətdə demokratik, inqilabi mahiyyət daşımış və XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində ölkəmizdə mədəniyyətin inkişafına, milli şüurun oyanmasına ciddi təsir göstərmişdir.

Qeyd edək ki, həm Avropa, həm də Şərqi dərəcələrini özündə birləşdirən Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi özündə təbiətə, cəmiyyətə və idraka dair müxtəlif baxışları ehtiva edir. Eyni zamanda Azərbaycanın maarifçilik ideyaları xalqımızın millimənəvi dəyərlərini ifadə edən ənənələrə söykənərək milli mədəniyyətimizin inkişafına əsaslanır. XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində yaşayıb-yaratmış Azərbaycanın maarifçiləri cəmiyyətcə çoxsaylı tanınmış simaları əhatə edir.

Bunlar aşağıdakılardır: A.Bakıxanov, M.Ş.Vəzəh, M.Kazımbəy, I. Qutqaşanlı, M.F.Axundov, S.Ə.Şirvani, M.Ə.Sabir, H.Zərdabi, N.Vəzirov, Ə. Haqverdiyev, Ə.Cavad, S.Mumtaz, C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Rəsulzadə, O.F.Nemanzadə, Y.V.Çəmənəzəminli, M.Şaxtaxlı, F.Köçərli, T.Bayraməlibəyov, Ə.Qəmküsar, S.Mehmandarov, S.M.Qənizadə, N.Nərimanov, A.Səhhət, A.Şaiq, Ü.Hacıbəyov, R.Əfəndiyev, E.Sultanov, M.Hadi, Ə.Ağayev, Ə.Hüseynzadə və başqaları.

Adları çəkilən maarifçilərin əsərlərini araşdırdıqda belə qənaətə gəlmək olur ki, onların əsas istəyi milli şüuru möhkəmləndirmək, azərbaycançılıq ideyasını inkişaf etdirmək, milli

¹⁵ R.Mehdiyev. " İctimai və humanitar elmlər: zaman kontekstində baxış" Bakı. 2010, səh.20.

adət-ənənəyə sadıq olmaqla müasirliyə doğru irəliləməkdən ibarət olmuşdur. Bu baxımdan Azərbaycanın maarifçilərinin əsas ideya istiqamətləri ölkəmizin indiki inkişaf məqsədi ilə əsasən üst-üstə düşür. Belə ki, müstəqil Azərbaycanın indiki mərhələsində cəmiyyətimizin inkişaf istiqamətlərinin fəlsəfi-nəzəri əsaslarını şərh edən Azərbaycan respublikasının prezidenti İlham Əliyev bu haqda demişdir: «Ölkəmizdə əsas inkişaf istiqamətləri ilə əlaqədar cəmiyyətdə fikir ayrılığı yoxdur, əksinə, bizim cəmiyyətimiz ümumxalq amalları ətrafında birləşibdir: azərbaycançılıq fəlsəfəsi, müasirlik, öz tarixi köklərimizə, ənənələrimizə bağlılıq. ...Yəni bizim ölkəmizi bu gün ictimai-siyasi baxımdan şərtləndirən amillər bunlardır»⁴⁶.

Buradan göründüyü kimi Azərbaycanın maarifçilərinin irəli sürdüyü ənənələrə bağlılıq, azərbaycançılıq, müasirlik ideyaları bu günkü müstəqil ölkəmizdə cəmiyyətimizin ümumxalq amallarına uyğundur. Bu baxımdan Azərbaycanın maarifçilik fəlsəfəsinin indiki şəraitdə gənclərimizin milli-mənəvi tərbiyəsindəki əhəmiyyətini nəzərə alaraq onun tədrisinə yenidən baxılmasını və ali məktəblərin fəlsəfə dərslərində geniş şəkildə istifadə edilməsini məqsəduyğun hesab edirik.

Azərbaycanın maarifçilik fəlsəfəsinin tədrisində hər şeydən əvvəl onun əsas istiqamətlərinə diqqət yetirmək lazımdır. Aşağıdakılara əsasən Azərbaycanın maarifçilik fəlsəfəsinin əsas istiqamətlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- cəmiyyətdə mövcud olan xurafat, mövhumat və fanatizmin kəskin tənqid edilməsi;
- hüquq bərabərliyinin və fikir azadlığının müdafiəsi;
- təbiəti onun özü ilə izah etmək;
- dünyanın prinsipcə dərk edilənliyini, əqlin inam qarşısında üstünlüyünü təsdiq etmək;

⁴⁶ Azərbaycan respublikasının prezidenti İ. Əliyevin «Mədəniyyətlərəarası dialoq Avropa və onun qonşu regionlarında davamlı inkişafın və sülhün əsasıdır» mövzusunda 2-3- dekabr 2008 tarixdə Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransda çıxışı. Azərbaycan qəzeti 3 dekabr 2008-ci il

- insan əqlinin suverenliyinə əsaslanan təlim-tərbiyə sistemi yaratmaq;

- insan idrakının qüdrətinə inanmaq;

- cəmiyyəti əqlin hökmünə və siyasi məntiqə uyğun olaraq qurmaq;

- maarifçiliyi təbliğ etmək, qabaqcıl ölkələrin həyat normalarından və bəşəri dəyərlərdən faydalanmaq və s.

Yuxarıda göstərilən istiqamətləri ayrı-ayrılıqda təhlil etmək və cəmiyyətin müasir inkişafı baxımından geniş şəkildə tələblərə izah etmək məqsəduyğundur. Burada maarifçilik məfkurəsinin ümumi qanunauyğunluqlarından olan-hər bir ölkədə milli şüurun yüksəlməsi və elmin maarifin tərəqqidə rolu məsələlərinə diqqət yetirilməlidir.

Elmi ədəbiyyatda A.Bakıxanov (1794-1847) Azərbaycanın maarifçiliyinin ilk nümayəndələrindən biri hesab olunur. O, dövrünün görkəmli alimi olmaqla yanaşı, Qərbi Avropa və Rusiya ictimai-mədəni mühiti ilə dərinləndirilmiş tanış olmuş, rus dili, ədəbiyyat, ilahiyat, tarix, islam və Qərb fəlsəfəsini mənimsəmiş və bunları doğma vətəninə yaymağa çalışmışdır. A.Bakıxanovun maarifçilik ideyaları onun müxtəlif illərdə yazdığı «Qüdsün bağları», «Qısa qrammatika», «Qəribəliklərin kəşfi», «Əxlaqın islahı», «Tərəzinin mahiyyəti», «Kainatın sirləri», «Coğrafiya kitabı», «Gülüstani İrəm» və b. əsərlərində şərh edilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu baxımdan tarix dərslərində tələbələrə Azərbaycanın tarixinin mənbəşünaslıq məsələlərinin izah edilməsində «Gülüstani-İrəm» milli-mənəvi dəyərlərimizin təbliğində isə A.Bakıxanovun «Nəsihətlər» əsərinin mühüm əhəmiyyət daşıdığı xüsusi qeyd etmək lazımdır.

Göstərmək lazımdır ki, maarifçilərin əsərlərində yeni fəlsəfənin mövzusu, əhəmiyyəti və vəzifələri də irəli sürülmüşdür. Məsələn, fəlsəfənin və filosofun vəzifəsinin nədən ibarət olduğunu izah etmək üçün M.F. Axundov yazırdı ki, fəlsəfənin vəzifəsi insana xidmət etməkdir. Filosof xalqı «qəflətdən» oyaq dıb, ona həqiqətin yolunu göstərməlidir. İnsanlar fəlsəfədə var-

lign, kainatın sirlərini, dünyanı ağlauyğun şəkildə dəyişdirmək yollarını dərk etməyin açarını tapmalıdırlar. Fəlsəfənin «bütün şeylərin hikmətinin səbəbini təbiətin qanunlarına uyğun olaraq» öyrənən elm kimi anlayan mütəfəkkir Azərbaycanın ictimai fikir tarixində ilk dəfə olaraq fəlsəfənin xalq həyatı, xalqın mübarizəsi ilə əlaqəsi məsələsini açıq şəkildə qoymuşdur⁴⁷.

Tələbələrə izah edilməlidir ki, M.F. Axundov tərəfindən əsas qoyulmuş maarifçi fəlsəfi ideyalar sistemi sonralar H.Zərdabi, M. Şahaxtılı, C. Məmmədquluzadə, Ö.F. Nemanzadə, N.Nərimanov və digərləri tərəfindən tamamlanmış və inkişaf etdirilmişdir. Qeyd olunmalıdır ki, məsələnin bu cəhətdən şərhini öz geniş ifadəsini XX əsrin Azərbaycan filosoflarından Heydər Hüseynovun «Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» (Bakı, 1958, rusca); Z.B. Göyüşovun «Azərbaycan maarifçilərinin əsərlərində əxlaq məsələləri» (Bakı, 1964); F.F. Ramazanovun «C. Məmmədquluzadənin etik görüşləri» (Bakı, 1969); F. B. Köçərlinin; «Nəriman Nərimanov» (Bakı, 1965); I.Rüstəmovun «Həsənbəy Zərdabi» (Bakı, 1969); Ə. M. Əhmədovun «Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsi» (Bakı, 1982, rusca); M. Ağamirovun «M. Hadinin fəlsəfəsi» (Bakı, 1987); Ş. Hüseynovun «Əhməd bəy Ağaoğlunun dünyagörüşü» (Bakı, 1988); S. Xəlilovun «Cavid fəlsəfəsi» (Bakı, 1996) və b. əsərlərində tapmışdır.

Tələbələrə izah etmək lazımdır ki, M.F. Axundov «avropalaşmaq» ideyasını irəli sürərkən Avropa həyat tərzini, adət və ənənələrini kortəbii sürətdə təqlid etməyi deyil, Qərbi Avropanın o vaxtkı sosial təcrübəsindən, iqtisadiyyat, elm, texnika, mədəniyyət sahəsindəki nailiyyətlərindən istifadə etməyi nəzərdə tutmuş, milli ilə ümumbəşərinin dialektikasını, milli inkişafda ümumbəşəri rolunu müəyyən edə bilmişdir.

Maarifçiliyin əsas prinsiplərindən biri də dil sadəliyi və Azərbaycan dilinin təmizliyinin qorunması məsələsidir belə ki, o dövrün maarifçilərindən F.Köçərli bu haqda yazırdı: «Mil-

lətini sevon, onun mənəvi dirçəlişinə çalışan, tərəqqisi yolunda əmək sərf edən ədiblərimizdən və şairlərimizdən çox-çox təvəqqe edirik ki, dillərini asanlaşdırsınlar, ana dilimizdən uzaq düşməsinlər, başqalarını təqlid etməsinlər, fikirlərini açıq və sadə dildə yazsınlar təki, onların yazdıqlarını oxuyan anlasın, düşünsün və ayılsın»⁴⁸.

F.Köçərlinin bu həyacanlı ifadələri heç də səbəbsiz deyildi. Artıq o dövrdə, Avropa və Rusiyanın təhsil ocaqlarında oxumuş bəzi «psevdo-maarifçilər»in fəaliyyəti buna ciddi əsas verirdi. Onlar milli adət və ənənəyə həqarətlə baxır, keçmişin qalıq hesab edir, xüsusən nitqlərində və bəzi yazılarında ingilis, fransız, rus dillərindən gen bol istifadə etməklə, Azərbaycan ədəbi dilinin formalaşmasında maneyə çevrilirdilər. Məsələn C.Məmmədquluzadənin «Anamın kitabı» hekayəsinin qəhrəmanı olan və başqa dilləri təqlid edən üç qardaşın azərbaycan dilinə münasibəti F.Köçərlinin narahatlığının aydın şəkildə ifadəsidir. Ana dilimizin saflığı ilə bağlı maarifçilərin nigaranchılığını hazırda dövrə bəzi gənclərimizin diqqətinə çatdırmaq və humanitar fənlərin tədrisində bu məsələləri tələbələrə şərh etmək vacibdir.

Tələbələrə izah olunmalıdır ki, Azərbaycanın maarifçilik fəlsəfəsinin spesifik xüsusiyyətlərindən biri-onun əsas mahiyyətinin bədii ədəbiyyatında, publisistik məqalələrdə, felyeton və məktublarda ifadə olunmasıdır. Bu hal maarifçiliyin ümumdemokratik təbiətindən irəli gəlir. Çünki Azərbaycan maarifçiləri müəyyən bir sinfin, müəyyən bir ictimai təbəqənin deyil, geniş xalq kütləsinin ideoloqları idilər. Doğma xalqını cəhəlat yuxusundan oyatmaq kimi nəcib vəzifəni qarşıya qoyan Azərbaycan maarifçiləri zamanənin elmi biliklərinin inkişaf səviyyəsinə müvafiq olaraq, anlaşılmaz fəlsəfi ibarələr işlətmədən, xalqın başa düşdüyü sadə dildə, onun düşüncəsinə uyğun tərzdə yazıb yaratmışlar.

⁴⁷ M.F. Axundov. Kəmalüdüvlə məktubları. Bakı, 1969. s.16

⁴⁸ Azərbaycan tarixi. Dərslik. Bakı «Çıraq» nəşriyyatı, 2005, 720 s. (s. 648)

Məsələn Cəlil Məmmədquluzadə “Poçt qutusu” hekayəsində sadə və avam Novruzəlinin obrazında Azərbaycan kəndlisinin XX əsrin əvvəllərində hələ poçt sistemindən xəbərsiz olduğunu oxucuların diqqətinə çatdırmaq istəmişdir. Yaxud “Əcnəbi seyrə balonlarda çıxır, biz hələ avtomobil minməyirik; atlan toplara diksinməyirik”-deyəən M.Ə.Sabir və digər maarifçilərimiz xalqımızın, ümumən müsəlman Şərqlilərinin sosial tərəqqidə başqa xalqlardan geri qaldığını görür, vətənimizi qabaqcıl Avropa ölkələrinin iqtisadi və sosial-mədəni inkişaf səviyyəsinə çatdırmaq istəyirdilər.

Maarifçilik təlimini tələblərə izah edərkən XIX əsrin 70-90-cı illərində müsəlman ölkələrində geniş nüfuza malik olan Azərbaycan mənşəli mütəfəkkir Cəmaləddin Əfqaninin (1839-1897) dini-fəlsəfi təliminə də yer ayırmaq məqsədəuyğundur. Qeyd edək ki, C. Əfqaninin islam fəlsəfəsi ilə bağlı təhlili və zəngin günyagörüşündən indiki Azərbaycan tələbələrini xeyli hissəsi xəbərsizdir. Bunun səbəbi bir çox tədris proqramlarına C. Əfqani yaradıcılığının daxil edilməməsi ilə bağlıdır. C. Əfqaninin İslam dini haqqındakı fikirlərini tələbələrə çatdırmaq üçün professor Ş. Qurbanovun «Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası» (Bakı, 1997) kitabından və digər mənbələrdən istifadə etmək olar.

C. Əfqani ilə bağlı gənclərimizin məlumatlandırmaq üçün bir məqamı qeyd etmək istəyirəm. O vaxtlar Fransanın məşhur Sarbonna universitetində islam fəlsəfəsindən mühazirə oxumaq üçün dəvət olunan C. Əfqani Fransanın məşhur şərqşünas alimi E. Renan ilə tanış olmuşdur. Bu tanışlıq nəticəsində C.Əfqaninin intellektual səviyyəsinə heyran olan E.Renan C. Əfqani haqqında belə demişdir: «Onunla mən hər dəfə söhbət edəndə mənə elə gəlir ki, İbn Sina, İbn Rüşd və yaxud insanları əsarət zəncirindən qurtarmaq üçün çalışmış başqa Şərqlilərdən biri ilə üzübüz oturub söhbət edirəm...İslam dininin fəlsəfi və elmi mahiyyətini mənə ən yaxşı izah edən Cəmaləddin Əfqani

olmuşdur»⁴⁹.

Məncə, Şərqlilə və Qərbdə məşhur İslam alimi kimi tanınmış əslən azərbaycanlı olan C.Əfqaninin gənclərimizə tanıtılması İslam fəlsəfəsini mənimsəmək istiqamətində onların elmi səviyyəsinə müsbət təsir göstərə bilər.

Bütün bu deyilənləri ümumiləşdirərkən belə bir nəticəyə gəlmək lazımdır ki, Azərbaycan maarifçiliyinin bir çox sosial-siyasi ideyaları indiki ictimai həyatımızın aktual problemləri ilə olduqca yaxın və həmahəng səsleşir, böyük ibrətəməz əhəmiyyətə malikdir.

İstifadə edilmiş əlavə ədəbiyyat:

1. Azərbaycan Respublikasının prezidenti I. Əliyevin «Mədəniyyətlərarası dialoq Avropa və onun qonşu regionlarında davamlı inkişafın və sülhün əsasıdır» mövzusunda 2-3-dekabr 2008 tarixdə Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransda çıxışı. Azərbaycan qəzeti 3 dekabr 2008-ci il
2. M.F. Axundov. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı, 1969. s.16
3. Azərbaycan tarixi. Dərslik. Bakı «Çıraq» nəşriyyatı, 2005, 720 s. (s. 648)
4. Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və Türk dünyası. Bakı, 1997, c.53
5. Əliyeva Zöhrə. Azərbaycan və Fransız maarifçiliyi: qarşılıqlı əlaqələr. Bakı, «Səda». 2010, 224 s.
6. Ağamirov M. Hadinin fəlsəfəsi. Bakı, Azər nəşr, 1987, 270 s.

⁴⁹ Qurbanov Ş.Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, 1997, s.53

7. Ağamirov M. A. Şaiqin dünyagörüşü. Bakı, Maarif, 1983, 244 s.

8. Axmedov A.M. Filosofiya azərbaycanşöhrətində Prosveşeniya. Bakı: Azərneşr, 1982, 291 s.

9. Göyüşov. Z. Azərbaycan maarifçisinin əsərlərində əxlaq məsələləri (XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəli). Bakı, Azərneşr, 1964, 191 s.

10. Ramazanov F., İsayev N., Hüseynov S. Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin öyrənilməsinə dair metodiki göstərişlər, B.1991. 76 s.

AZƏR MUSTAFAYEV

f.e.d.

(Azərbaycan)

FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNDƏ İNSAN VƏ MƏNƏVİYYAT PROBLEMİ

Fəlsəfənin əzəli və əbədi mövzularından sayılan insan və onun mənəviyyatı problemi yaşadığı mühitdən və zamanından asılı olmayaraq, bəşəriyyətə bəlli olan bütün elm və düşüncə xadimlərini, qüdrətli qələm sahiblərini daima düşündürmüş, azad cəmiyyətdə azad, xeyirxah və nəcib insan formalaşdırmaq amalı onların həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. Çünki bəşər mədəniyyətinin bəzəyi, yaradıcısı və daşıyıcısı olan Yer övladı insan hər şeyin əvvəli və sonu, bütün mövcud təlimlərin və baxışların mərkəzi mövzusu olmuş və həmişə də olacaqdır.

Biz hər dəfə insan təbiətinin mürəkkəbliyini və onun ətraf aləmlə əlaqələrinin zənginliyini dərindən dərk etdikcə qarşımıza insanın mahiyyəti və mənəviyyatı ilə bağlı bir sıra prinsipial suallar çıxır. İnsan kimdir? Tarixin axarında onun keçdiyi yol və gələcəyi necədir? İnsan həyatının mənası nədən ibarətdir? O dərk ediləndir, yoxsa yox? İlk baxışdan çox sadə və adi görünən bu suallara cavab tapmaq heç vaxt və heç zaman asan və sadə olmamışdır. Belə ki, insan öz-özlüyündə mürəkkəb biososial, bioetik quruluşa malik bir varlıq, öz maddi və mənəvi dünyasını dərin fəlsəfi və təbii-elmi düşüncələrlə zənginləşdirən unikal və bənzərsiz, sirli bir fenomendir. Ən əsası isə o, həm yer üzünün ən gözəl əsrəfi, həm də düşünən, ən qorxulu canlı məxluqdur. İnsan özü-özlüyündə ən kiçik və ən böyük bir dünyadır. O, dünyalar dünyasıdır. Eyni zamanda o, böyük və sonsuz görünən dünyanın ən kiçik bir zərrəsidir. İnsan həm cəsur, xariqələr yaratmağa qadir, həm də zəif və cılız, həm qəhrəman, həm də qorxaq və acizdir. O həm hakimdir, həm də məhkum. İnsan həm azadlığı sevən, həm də mütidir. İnsan

əzəmətli olduğu qədər də köməksiz və miskindir. O, həm rəhimdil, həm də zalımdır. O, kimlərinə hüzurunda qul və nökrər, kimlərinə qarşısında həm ağa, həm də şahdır. İnsan tarix səhnəsində yalnız seyrçi bir mövqə tutmaqla öz vəzifəsini bitmiş hesab etmir. O, həm də bu tarix səhnəsinin müəllifi və yaradıcısıdır.

Ümumiyyətlə, insan haqqında ilk təsəvvürlər fəlsəfə meydana gəlməzdən çox-çox əvvəllər yaranmışdır. Tarixin başlanğıc mərhələsində özünüdərkini dini və mifoloji formalarını yaradan ibtidai insanlar özlərinin yaradıcı təxəyyüllərinin məhsulu kimi işləyib hazırladıqları rəvayətlərdə, əfsanələrdə, əsətlərdə, miflərdə insan varlığının mənasını, onun vəzifələrini özlərinə məxsus primitiv bir tərzdə açmağa çalışmışlar. İnsanın fəlsəfi baxımdan başa düşülməsinin gerçəkləşməsi bu dövrdə mövcud olan elmi dünyagörüşü ilə mifologiya arasında aparılan dialoqlar zəminində baş vermişdir. Qədim Şərq, daha dəqiq desək, Hind və Çin fəlsəfəsində insan haqqında ilk təlimlər məhz bu yolla yaradılmışdır. Hind fəlsəfəsi ilk növbədə qədim hind abidəsi – vedlər vasitəsi ilə təqdim edilərək, burada olan insan mənaiviyyatının problemləri, onun hissi dünyanın şəhvət və ehtiraslardan azad olunması yolları göstərilmişdir. Bu fəlsəfəyə görə insan özünün şəxsi ehtiraslarından nə qədər azad olarsa, o, bir o qədər mükəmməl və əxlaqi varlıq sayılır. Məhz qədim Hind fəlsəfəsinin «biz haradan meydana gəlmişik?», «biz haraya gedirik?», «biz harada yaşayırıq?» və sair suallarla həmişə zəngin olmuşdur.

Qədim Çin fəlsəfəsi də insan haqqında özünün orijinal təlimlərini yaratmışdır. Bu fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndəsi Konfutsi (e.ə.551-979) olmuşdur. Konfutsi fəlsəfəsinin başlıca təlimi təbiətin və cəmiyyətin inkişafını şərtləndirən ali maddi və mənəvi qüvvə – insanın problemidir. O, başlıca diqqəti insanın mənəvi davranışına yönəldərək göstərirdi ki, «səma tərəfindən etik keyfiyyətlərlə mükafatlandırılmış» insan hər yerdə əxlaq qanunu sayılan daoya uyğun hərəkət etməli və

təlim-tərbiyə prosesində özünün keyfiyyətlərini təkmilləşdirməlidir. Konfutsiyə görə həyatda ali məqsəd – «ideal, alicənab insan» yetişdirməkdir. Alicənab olmaqdan ötrü isə hər bir adam bir neçə prinsipə, o cümlədən bu prinsiplər içərisində mərkəzi yer tutan «özünə rəva bilmədiyini başqalarına rəva görmə» qaydasına uyğun olan ideyanı ön plana çəkir.

İnsan haqqında təsəvvürlərin inkişafında qədim yunan fəlsəfəsinin də müstəsna rolu olmuşdur. Əslində, Qərbi Avropa fəlsəfəsinin əsaslarının əsası qoyan antik yunan fəlsəfəsində insan problemi məxsusi şəkildə, bilavasitə elmi biliklərə söykənən, sistemləşdirilmiş və təkmilləşdirilmiş səviyyədə ilk dəfə işlənilib hazırlanmışdır. Qədim yunan fəlsəfəsinin insan mövzusunda yaratdığı əsaslı dönüş nöqtəsi Sokratın (e.ə.469-399) adı ilə bağlıdır. Sokratı insan problemi ilə bağlı ilk növbədə onun mənaiviyyatı, ruhu, ləyaqəti, şərafəti və digər əxlaqi cəhətləri daha çox düşündürmüşdür. Fəlsəfədə «mən onu bilirəm ki, heç bir şey bilmirəm» və «özün özünü dərk et» çağırışları ilə tanınan Sokratın təbirincə Yer mədəniyyətinin yaradıcısı və kainatın zəka mərkəzi sayılan insan üçün onun özündən daha böyük, maraqlı bir obyekt yoxdur. O, «ləyaqət bilikdir» deməklə, fəlsəfə və ictimai fikir tarixində ilk dəfə olaraq etik rəasionalizmin prinsiplərini əsaslandırmışdır. Bu ideyaya görə xeyirxahlıq və nəciibliyi dərk edən hər bir insan yanlış hərəkətlərə, ədalətsiz və vicdansız davranışlara yol verə bilməz. Antik dövrün digər tanınmış filosofu Protoqora (e.ə. 490-420) görə hər bir hadisənin başlanğıc nöqtəsini «insan bütün şeylərin ölçüsüdür» çağırışında görürdü.

K.Marksın qədim yunan fəlsəfəsinin «düşünən başı» adlandırdığı Aristotelin (e.ə. 384-322) antropoloji konsepsiyasında insana ictimai sima, siyasi varlıq kimi baxılır. Aristotelə görə insanın digər canlılardan fərqləndirici cəhəti onun zəkasıdır, belə ki, insan ilk növbədə ağıldır. O, hesab edirdi ki, insan əqlə, zəkaya, dərrakəyə, intellektə malik ictimai heyvandır. Sosiallıq və zəka insanı heyvanlar aləmindən ayıran, fərqləndirən iki

başlıca keyfiyyətdir.

Ümumiyyətlə, qədim yunan fəlsəfəsi özündən sonra gələn fəlsəfi sistemlərə, o cümlədən insan fəlsəfəsinə ciddi təsir göstərmiş və bu istiqamətdə Qərbi Avropa ənənələrinin başlanğıcını qoymuşdur.

Orta əsrlər Avropasında isə insana hər şeydən əvvəl Allahın müəyyən etdiyi dünyəvi qayda-qanunun bir hissəsi kimi baxılmışdır. Bu dövrün fəlsəfəsinə görə insan sosial baxımdan ilahi qaydanın passiv iştirakçısı elan edilmiş və Allaha münasibətdə rəzil və dəyərsiz bir varlıq kimi nəzərdə tutulmuşdur.

Bu fəlsəfənin görkəmli nümayəndələrindən sayılan Foma Akvinski (1225-1274) insan və onun mənəviyyatı haqqında xristian təlimini əsaslandırmaq üçün Aristotel fəlsəfəsindən istifadə etmiş, ruh və bədənin vəhdəti prinsipindən çıxış edərək insanı heyvanlar ilə mələklər arasında aralıq mövqe tutan varlıq hesab etmişdir.

Klassik alman fəlsəfəsinin nümayəndələri insanı «mövcud olan fərd», başqa sözlə, Şopengaur insanı «daim əzab çəkən», F.Niçse isə insana «yaşayış uğrunda həmişə mübarizə aparan» iradəli bir varlıq kimi baxırdılar.

Orta əsr müsəlman Şərfinin görkəmli nümayəndələrindən sayılan Hacı Zeynalabdin Şirvani isə hesab edirdi ki, «insan aləmin kiçildilmiş, aləm isə insanın böyüdülmüşüdür».

Həmin dövr müsəlman Şərfinin digər görkəmli filosoflarından sayılan Əl-Qəzalinin əsərlərində də insan və onun mənəviyyatı problemi özünün geniş şərhini tapmışdır. Qəzaliyə görə insan varlıq mərtəbəsi etibarlı ilə heyvanlardan yuxarı, mələklərdən isə aşağı səviyyədədir. Lakin insanda bir yeganə xüsusiyyət vardır ki, o nə heyvanlarda, nə də mələklərdə olmur. Bu iradə azadlığıdır. Məhz bu cəhət insanı mələkdən də uca, əlçatmaz edə bilər. Yalnız azad iradəyə malik insan, Nizami kimi «dünyanı ayağının altına qoya bilər», nəfsinin əsri olan isə, həqiqətən də heyvandan aşağıdır.

Beləliklə, orta əsr müsəlman Şərfinin fəlsəfi fikir tarixində

insan («in» və «san» ünsiyyətə olan varlıq, ruhun və canın məcmusu) böyük və ulu Tanrının şah əsəri, bütün yaranmışların əşrəfi, ən kamil və nadir məxluqu kimi dəyərləndirilir və cəmiyyətin düzgün idarə olunmasında mənəvi saflığın, tərbiyəvi xarakter daşdığından insanları, nəcib və xeyirxah əməllər etməyə, mənəvi-əxlaqi təmizliyə çatmağa, səbirli və əqidəli olmağa, daim haqqın keşiyində durmağa, saf insan eşqinin iblis libasına girmiş, öz çirkin əməlləri ilə insanlığa tikan tikilmiş şər qüvvələr üzərində qələbə təntənəsini təmin etməyə çağırır.

İkili mənəviyyat və ikili insan obrazı

*Qorxuram dünyaya bir zaman gələ,
İnsanlar yaşaya, insanlıq ölə.*

Bəxtiyar Vahabzadə

Yaşadığımız real həyat mənzərələri, onun rəngarənglikləri, təzadlı və ziddiyyətli olduğu kimi insanlar da müxtəlif səviyyəli, müxtəlif xarakterli olurlar. Sağlam düşüncəli, saf niyyətli, xoş məramlı insanlarla yanaşı, yaşadığı həyatın mənasını duymayan və dərk etməyən, mənəviyyatını satmaqla, başqalarının qarşısında qul kimi baş əyməyi özünə şərəf bilən, nəfsinin və qarnının qulu olan, nə yolla olursa olsun, yalnız öz heyvani hissələrini və maddi tələbatını təmin etməyə can atan, qəbilə və qul psixologiyasını öz həyat tərzinin və dünyagörüşünün başlıca və yeganə meyarına çevirən insanlar da az deyil.

Təsədüfi deyildir ki, ictimai-siyasi fikir tarixində insanın «ikili obrazı», «ikili xarakteri» ilə bağlı cəmiyyəti düşündürən və kifayət qədər maraqlı, ibrətəməz fikirlər irəli sürülmüşdür. Bu mənada insan şüurunun «ikili xarakteri», «qüvvədən asılı», «cəlb edən» tipli olması barədə fikirlərə müxtəlif dövrlərdə yaşamaş Şərq və Qərbi Avropa, eləcə də Rusiya alimlərinin əsərlərində rast gəlmək olur. Məsələn, Qədim Çində Konfutsi insan probleminə toxunarkən təkcə onun nəcibliyindən deyil, həm də onun mürəkkəbliyindən, ziddiyyətli əlamətlərindən söhbət açır. O, deyir: «Adamların qəlbindəkiləri bilmək təbiəti

dərk etməkdən də çətindir. İnsanın qəlbindəkilər dağlardan, çaylardan da qorxuludur. Təbiətin yazı və payızı, qışı və yayı var. İnsanın isə nə sifəti, nə də fəslə bilinməzdir».

Con Lökk isə insana xas olan bilikləri «yaxşı» və «pis» olmaqla iki yerə bölür və bununla da ictimai həyatda yaxşılardan pislərdən ayırmağı labüd sayır. L.Feyerbax insanı abstrakt varlıq, həm «məhəbbət insanı», həm də «fəlakət insanı» adlandırdı.

Görkəmli rus yazıçısı F.M.Dostoyevskinin insan konsepsiyasında diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də ondan ibarətdir ki, o, insanın mahiyyətində iki polyar başlanğıcın – Allah və şeytanın, xeyir və şər in yerləşdiyini hesab edirdi. Yeri gəlmişkən, insan xislətində həm şərə meyllilik, yəni iblisə xidmət etmək, həm də Allah dərgahına qədər qoyaraq xeyirə xidmət edən mələklərə qovuşmaq məfkurəsi olduqca maraqlıdır.

Digər rus mütəfəkkirləri Vladimir Solovyovda «insan birlikdə götürülən ilahi heçlik», Berdyayevə görə insanda olan ikiləşmə, yəni iki dünyanın kəsişmə nöqtəsində olması ali və ibtidai dünyanı əks etdirir.

Təsadüfi deyildir ki, etik və estetik təfəkkürdə də insanın ikili xarakteri ilə bağlı onun təbiətinə xas olan gözəllikdən və eybəcərlikdən bəhs edilir, başqa sözlə, insanın gözəllikdə eybəcərliyi – yəni yaxşılıqda pisliliyi və ya eybəcərlikdə gözəlliyi – yəni pislilikdə yaxşılığı duymaq, görmək və hiss etmək qabiliyyətindən söhbət açılır.

İnsanın əks qütblü xarakteri ilə bağlı fikirlər mifoloji təfəkkürdə də diqqəti cəlb edir. Burada deyildiyi kimi, «əgər insanın sol çiyini mələkdirsə, sağ çiyini iblisdir. Çünki insanın daxilində hər iki qüvvə – xeyirlə şər arasında daimi və əbədi mübarizə gedir. Öz yaradıcılığında insan probleminə geniş yer verən görkəmli Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvi insanın ikili xarakteri ilə bağlı kifayət qədər cəmiyyəti düşündürən ibrətamiz fikirlər irəlilə sürmüşdür.

Məsələn, şair yaşadığı dövrün əyər-əskikliklərinə, qüsurla-

rına tənqidi nəzərlə yanaşmış, insaniyyətin yoxluğuna öz nifrətini gizlətməmişdir. O, hətta ünsiyyətdə olduğu bəzi bəd-xah, məkrli insanları iblis və şeytana, əjdahaya və ilanlara bənzətməmiş, onlarla yanaşı yaşamasına görə təəssüf hissi keçirmişdir. Nizamiyə görə, insanın daxili aləmində bir-birinə zidd olan və əks qütblərdə yerləşən ikili dünya – mələk və şeytan var. Çünki onun cövhəri həm bulanıq, həm də durudur. O, həm məhək daşı, həm dürr, həm də ləli-gövhərdir. Həmçinin əsərlərində hünərli, ağıllı, zəhmətlə böyüyüb iş bacaran insanlardan söhbət açan Nizami öz zamanəsində qabiliyyət və bacarığa, hünərə qarşı dərin kin-küdurət bəsləndiyini təəssüf hissilə xatırladır: «Ortaya bir hünərli çıxan kimi bir hünərsiz əli ilə onu boğur. Hünər sahibini cana-boğaza gətirirlər ki, onun hünərini məhv etsinlər, çünki heç kimin gözəl hünəri görməyə gözü yoxdur. Nöqsən və eyib axtarmaqdan başqa işləri yoxdur».

Xeyirxahlığı və mərhəməti nəcib insanlara xas olan xüsusiyət kimi qiymətləndirən Nizami «gərək özünü şam edib, öz-gələrinin xətri üçün yanasan» deyir. Şairə görə xeyirxah olan hikmət sahibi yaxşılığı özünə peşə edər, belə ki, yaxşılıq yaxşılıq gətirər... Çünki pislilik də qarşılıqlıdır.

Abbasqulu ağa Bakıxanov isə özünün «Nəsihətlər» əsərində əxlaq və mənəviyyət mövzusunda toxunaraq şeytan cildinə girmiş paxıl insanlarla bağlı aşağıdakıları deyir: «Paxıllıq qabiliyyətsizlik əlamətidir. Öz hünərinə inananlar başqalarından daha çox uğur əldə edər. Hünərsiz tərəqqiyə çatmağı bacarmadığı üçün başqalarının tənəzzülünü arzulayar ki, onunla ^{bərabərləşsin}. Paxıllıqdan daha betər yandırıcı od yoxdur. Paxıl adamlar heç vaxt rahat yaşaya bilməzlər. Paxılın öz dərdi və başqalarının sadlığı, hər ikisi ona müsibət olar».

Deyənlərdən göründüyü kimi, insanlar həyatda etdikləri günahları ört-basdır etməkdən, onu başqalarının üstünə yıxmaqdan ötrü, həm də son nəticədə özlərini aldatmaqdan ötrü, bu günümüzədək qəlib çıxmış miflərdən, əsatirdən, dini və mifoloji dünyagörüşündən istifadə edərək, insan xislətində məs-

kunlaşmış qüsurları özlərində deyil, iblis obrazında axtarırlar. Heç də təsadüfi deyil ki, cəmiyyətin paklığı naminə günün günortaya çağı əlində şam tutan antik dövrün filosofu Duogen ətrafında olan və çirkəbə batmış, bütün çirkinliklərin və eybəcərliklərin təcəssümü və daşıyıcısı sayılan günahkar insanı öz əməllərinə görə məsxərəyə qoyan iblisin özünü deyil, məhz təmiz insanı axtarırdı.

Bu mənada Hüseyn Cavidin «İblis» əsərində də insanın ikili, dəyişkən, məkrli obrazı xüsusi yer tutur. Burada iblis insanlara istehza ilə gülərək «öz gözündə tiri görmür, başqalarında çöp axtarırlar» fikini söyləməklə, əsl iblisin məhz insanın özü olduğuna işarə edir.

Bir sözlə, bu gün müasir dünya tarixinin ən kəşməkaşlı, ziddiyyətli və mürəkkəb bir dövrünü yaşadığımız məqamda insanların «qorxu əsri» (A.Kamyu) adlandırdığı bir zamanda müxtəlif sistemlərdə və cəmiyyətlərdə baş verən deformatsiya və deqradasiya prosesləri nəticəsində insanların ictimai, siyasi, milli mənlük şüurunun bir çox hallarda tərəqqiyə deyil, tənəzzülə uğraması, Allahdan sonra insanın ölməsi (Nitşe) kəlamında şeytanla mələyin, başqa sözlə, xeyirlə şərin, pislə yaxşının, gözəlliklə eybəcərliyin, humanizmi ideyaları ilə qəddarlığın, məddahlığın, riyakarlığın, saxtakarlığın mübarizəsi və toqquşması zəminində sosial ədalətə, sağlam düşüncəyə və təfəkkürə, başqa sözlə, ulu və uca fikirlərin daşıyıcısı sayılan əsl, həqiqi, nəcib və böyük insana, bütün dövrlərdə olduğu kimi, bu gün də ehtiyac durmadan artır. Çünki insanlar istər-istəməz insanlığa məhkumdurlar və əgər hər hansı bir cəmiyyətin əxlaq və məna-viyyət tərəzisinin gözündə, həmçinin milli mənlük şüurunda çirkinlik, həyasızlıq, eybəcərlik, başqa sözlə, şeytani əməllər baş alıb gedir, tüğyan edirsə, onda bu nəticə etibarlı ilə yaşanılan mövcud dövrün və məkanın məhvi və sonu deməkdir. Bu həm də acınacaqlı aqibətin acınacaqlı astanası, müasir, sivilizasiya-nın sonu deməkdir.

Резюме

В данной работе анализируется проблема человека и его морально-нравственных ценностей сквозь призму историко-философской мысли. В статье сделана попытка найти ответы на такие вечные вопросы, касающиеся непосредственно сущности человека, его идеалов. Актуализируются вопросы смысла и сущности человеческой жизни, его предназначения.

В излагаемой работе представляет интерес также и тезис о двойственном, противоречивом характере человека, об изменчивости его мира ценностей и духа. В предлагаемой автором работе заслуживает внимания и новая концепция, именуемая «добрый человек», почти не разработанная в отечественной философской литературе. Актуально звучит идея о деградиционных и реформационных процессах, происходящих в духовном и нравственном мире человека.

Summary

The author tries to answer such a question as who is human? Why is he living? What is the meaning of his life which are considered everlasting and primordial them subjects of philosophy in the given article. The problems which are human and human moral, and his behavior are studied from the point of view of philosophical thought. One of the point of view which is attracted attention in the article are consisted of revealing human is nature and his essence. Here is shown the new thoughts dealing with contradicted and dual character of human. At the same time there is analysed the deformation and degradation processes which are taken place in human life.

MİRZƏ KAZIMBƏYİN «BAB VƏ BABİLƏR» ƏSƏRİNİN SOSIAL-FƏLSƏFİ MAHİYYƏTİNƏ DAİR

Görkəmli Azərbaycan alimi, maarifçi mütəfəkkir, rus şərqşünaslıq elminin banilərindən biri Mirzə Məhəmmədəli Kazimbəyin (1802-1870) dünyanın bir çox yerlərinə yayılmış və ona şöhrət gətirmiş onlarca elmi əsərlərindən biri də dərindən fəlsəfi və ictimai-siyasi məzmunu ilə diqqəti cəlb edən «Bab və babilər» əsəridir. Bu əsər XIX əsrin ortalarından etibarən İranda və Cənubi Azərbaycanda baş verən ictimai-siyasi proseslər, təbəddülatlarla yanaşı, böyük M.Kazimbəyin zəngin elmi-nəzəri irsinə bələd olmaq baxımından qiymətli mənbədir. Həmin əsərdə böyük mütəfəkkir XIX əsrin 40-50-ci illərində İran məmləkətini lərzəyə salmış, habelə digər ölkələrdə də ciddi əks-sədaya səbəb olmuş babilər hərəkatının mənşəyi və mahiyyəti ilə bağlı məsələləri araşdırıb münasibətini bildirməklə bərabər, indinin özündə belə Şərq və qərbin dialoqu kontekstində aktual səslənən bir çox dəyərli fikir və mülahizələr irəli sürülmüşdür.

Kazan və Peterburq Universitetlərinin professoru M.Kazimbəyin 1840-50-ci illər ərzində İranda baş vermiş dini-siyasi ixtişaşların elmi baxımdan öyrənilməsi istiqamətində ilk mükəmməl tədqiqat işi olan «Bab və babilər» əsəri 1865-ci ildə Peterburqda dərc olunduğu vaxtdan böyük maraq doğurmuşdu. Onun «Müridizm və Şamil» əsəri kimi bu əsəri də ingilis və fransız dillərinə tərcümə edilərək London və Parisdə çap olunmuşdu. «Bab və babilər» əsəri eyni zamanda istər Rusiyada və İranda, istərsə də Qərb aləmində həm də ciddi mübahisələrə də səbəb olmuşdu. Bu əsərin işıq üzü görməsi şərqşünaslıqda mühüm hadisə idi. Bəzi mütəxəssislər haqlı olaraq qeyd etmişlər

ki, babizmi sırf dini hərəkata aid edən bir çox tədqiqatçılardan fərqli olaraq, «Mirzə Kazimbəy ona mövcud quruluşa qarşı çevrilmiş dini rəngdə siyasi çıxış kimi baxmağa meylli olmuşdur» [2, 17]. Böyük dəyişikliklər astanasında olan Rusiya kimi bir ölkədə isə harada baş verməsindən asılı olmayaraq islahatlar ideyası altında aparılan mübarizə xüsusən canlanma yaradırdı.

M.Kazimbəyin İranda baş vermiş babilər hərəkatı ilə dərindən maraqlanması və onu ayrıca tədqiq etməsi heç də təsadüfi deyildi. Bu, bir tərəfdən böyük alimin dünyada gedən mühüm ictimai-siyasi prosesləri mütəmadi izləməsi və bunlara özünün elmi münasibətini bildirməkdən irəli gəlmişdirsə, digər tərəfdən onun Şərqə bağlılığı ilə izah oluna bilər. Ancaq «Bab və babilər» əsərinin müəllifinin nəzər-diqqətini ən çox həmin hərəkatın sosial-siyasi cəhətləri, onun humanist ruhu, məramı, Avropavari demokratik motivləri cəlb etmiş və bunları çar mütəliyyətinin hökmranlıq etdiyi Rusiya imperiyasının geniş oxucu kütləsinə çatdırmağı daha vacib bilmişdir. Mirzə Kazimbəy bu əsərinə yazdığı «Ön söz»ündə qeyd edir: «İranda baş verən bu hadisənin - babilər üsyanının tarixi dini, istərsə də siyasi və ədəbi baxımdan o qədər maraqlıdır ki, topladığım materiallar əsasında həm bunun günahkarının şəxsiyyəti, həm də babilərin uğurları və təlimləri barədə rəvayətlər tərtib etməyi oxucular üçün maraqlı və əhəmiyyətli saydım. Oxucular bu hekayələrdə o dövrdə İranda baş verən nə isə olduqca diqqətəlayiq hadisələr: fanatizm buxovlarına qarşı mübarizə, qeyri-müəyyən olsa da dini və siyasi islahat başlanğıcı, hamısının sonunda isə fanatizmin fanatizm ilə pəncələşməsi və dəhşətli rəhmsizliklər görəcəklər»[8, 62-63].

Bəllidir ki, İran artıq XVIII əsrin sonlarından başlayaraq qabaqcıl Avropa dövlətlərinin sənaye kapitalının təsirinə məruz qalmışdı. Lakin ölkədə hələ də feodal-patriarxal münasibətlər hökm sürməkdə idi. Ölkə qeyri-məhdud səlahiyyətlərə malik despot olan siyasi monarx - şah tərəfindən idarə olunurdu. Şah

hər bir adamı ən kiçik günah üstündə və hətta günahsız insanları belə istənilən vaxt cəzalandıra bilərdi.

Artıq 1828-ci il «Türkmənçay müqaviləsi»ndən sonra Azərbaycanın şimal hissəsinin Çar Rusiyasına qatılması və üstəlik 20 milyon rubl məbləğində təminatın ödənilməsi ilə əlaqədar ağır vergi sisteminin tətbiqi İranda siyasi və iqtisadi vəziyyət xeyli gərginləşdirmiş, xalq içərisində ictimai nifrəti daha da artırmışdı. Əhali həm yerli xanların, həm də hakim sülalələrin zülmünə məruz qalmışdı ki, bu da sonda müxtəlif təbəqələr içərisində narazılığın artmasına, kütləvi həyəcan və çıxışların baş verməsinə səbəb olmuşdu. Bu çıxışlardan ən böyüyü 1848-1852-ci illərdə Seyid Əli Məhəmmədin başçılığı ilə başlayan «Babilər hərəkatı» idi. «Dərin sosial köklərə malik olan babilər hərəkatı feodal zülmünə və xarici kapitalla qarşı yönəlmişdi. Babilər din pərdəsi altında çıxış edirdilər. Ancaq aydındır ki, kütlələrin inqilabi hərəkatı üçün böyük əhəmiyyəti olan real qüvvələr dini pərdə altında gizlənmişdi» (2, 23).

Babizmin şeyxi şiə təriqətinə mənsub olan banisi Seyid Əli Məhəmməd Şirazi (1819-1850) 1844-cü ildə özünü «Bab» (İmam Mehdiyənin qapısı), bir qədər sonra isə «Yer üzündə yeni dövr-ədalət və bərabərlik dövrü açan» Məsihi-Mehdi elan etmişdir. M.Kazımbəy yazır: «Rəvayətə görə söhbətləri ilə öz dinləyicilərini xoşbəxtləndiyi nadir hallardan birində cəzbə bayılmasında o demişdir ki, Babdır, həqiqət qapısıdır. O, Allah tərəfindən göndərilmişdir, həqiqət axtaranlar yalnız onun vasitəsilə həqiqətə yol taparlar» [7, 66]. O vaxtdan başlayaraq tərəfdarları arasında Babın təlimi şəriəti əvəz edən təlim, onun müqəddəs «Bəyan» kitabı isə Quranı əvəz edən kitab kimi sayılır.

Hakim təbəqələr tərəfindən təqib olunmasına, işgəncələrə məruz qalmasına, bir şəhərdən digərinə qaçmağa məcbur olmasına və nəhayət 1847-ci ildə həbs edilərək Urmiyə yaxınlığındakı Çehrik qalasına sürgünə göndərilməsinə, sonra isə Təbrizdə din xadimlərinin mühakiməsinə verilməsinə baxma-

yaraq, Bab öz əqidəsindən əsla dönməmiş, ətrafına çoxlu pərəstişkarlar toplamağa müvəffəq ola bilmişdir. 1848-ci ildə Məhəmməd şahın ölümü ilə hakim dairələr arasında çəşqinliyin yaranması babilərin öz ideyalarını həyata keçirmək məqsədilə geniş şəkildə əbədi fəaliyyətə başlamağa təkan vermişdir.

Babilik hərəkatı xarakter etibarını ilə şahlıq istedadına, zülm və istismara qarşı yönəlmiş, sosial bərabərliyin, ədalətin, azadlığın bərqərar edilməsi uğrunda gedən xalq hərəkatı idi. Babın təlimi təkcə hakim məmurların, yerli feodalların, ali ruhanilərin əndazələrini aşmış özbaşınalıqlarına qarşı deyil, habelə xarici dövlətlərin müdaxiləsinə qarşı yönəlmiş, məhkum xalq kütləsinin mənafeyini, onun istək və arzularını təmsil etmişdir. Məhz buna görə idi ki, bu təlim İran cəmiyyətinin narazı orta və aşağı təbəqələrində özünə xeyli tərəfdar tapmışdır. M.Kazımbəy bu münasibətlə yazır: «Təriqət naminə zühur edən təriqətçinin (Babın - R.Ə.) fəaliyyəti Şiraz əyalətinin xəlvətliklərində başlamışdır. Bab təlimi... tez bir zamanda əyalətin sərhədlərini aşaraq İranın paytaxtına, sonra isə bütün dövlətə yayılmışdır. Asiyanın tarixində heç bir hərəkat qeyrətli mürid-mücahidlər vasitəsilə son dərəcə uğurla genişlənən Bab hərəkatı qədər diqqətəlayiq deyildi. Onların sırasında hadisələrdə mühüm rol oynayan qadınlara da, şah sarayından olan maqnatlara da, üləmələr zümrəsindən olan dindarlara da, Məhəmməd nəslindən olan seyidlərə də rast gəlinir» [7, 62].

Dini inamla yanaşı, xüsusi mülkiyyətin ləğvi, insanların sosial-hüquqi bərabərliyinin bərqərar edilməsi ilə əlaqədar irəli sürülən ideyalar babilik hərəkatının ideoloji-siyasi təməlini təşkil etmişdir. Babın «Bəyan» kitabında öz əksini tapmış bu kimi başlıca hərəkatverici ideyaların təhlili M.Kazımbəyin haqqında bəhs edilən əsərində geniş yer tutur. Mütəfəkkir bu əsərində İranda 1844-1852-ci illərdə baş verən bu dini-siyasi hərəkatın mahiyyətini açmağa çalışmış, öz dövrünün rəsmi doktrinası ilə razılaşmayan babilərin hərəkatını təkcə dini hərəkat kimi deyil, həm də sosial-siyasi bir hərəkat kimi xarak-

terizə etmişdir. Alim, Babın dini islahatlar vasitəsilə ictimai təbəqəyə nail olmaq meylini onun başçılıq etdiyi hərəkətin dini və siyasi-ideoloji məzmunu siyasi proqram müddəaları ilə vəhdətdə açıqlamağa çalışmışdır. Bu aspektdə o zəngin tarixi mənbələrə, bir sıra elmi tədqiqatlara, həmçinin babilik hərəkətinin Seyid Mirəbdül Kərim kimi qabaqcıl iştirakçılarının məlumatlarına istinad etmişdir [6, 69].

M.Kazımbəy özünün də qeyd etdiyi kimi, babilik təliminin sosial-siyasi, dini-fəlsəfi mahiyyətini özündə əks etdirən Babın «Bəyan» əsəri ilə tam tanış olmasa da, onun bir çox təməl müddəalarını islam dininin müqəddəs ehkamları ilə müqayisəli təhlil etməklə, bu təlimin islamla oxşar və fərqli cəhətlərini göstərmişdir. Buradan məlum olur ki, babilik hərəkətinin rəhbəri Seyid Əli Məhəmməd islam aləminin müqəddəs dini əsası sayılan Quranı təqlid edərək belə bir mülahizə irəli sürmüşdü ki, Quran və şəriət artıq köhnəlmiş, müsəlman dinində islahat və bu zəmində isə cəmiyyət həyatında yenidənqurma işləri aparmaq vaxtı çatmışdır. O, belə hesab edirdi ki, cəmiyyət öz inkişafında bir-birini əvəz edən mərhələlərdən keçdiyi üçün, hər dövrün də özünəməxsus qayda və qanunları olmalıdır. Baba görə, Allah hər dövrdə göndərdiyi peyğəmbərlər vasitəsilə yeni qaydalar qoyur, yeni müqəddəs kitablar çatdırır. Bab bəyan edir ki, artıq Məhəmməd peyğəmbərin də dövrü keçdiyindən, yeni peyğəmbərin meydana çıxması dövrü çatmışdır. Ona görə də yeni peyğəmbər, yəni özü tərəfindən tərtib edilən yeni müqəddəs kitab olan «Bəyan»da irəli sürülən yeni qayda-qanunlara riayət etmək, onları həyata keçirmək zamanı gəlmişdir. Babın fikrinə, dünyəvi hakimlər və ali dini ruhanilər Quran və şəriətə istinad edərək köhnə qaydalardan əl çəkmək istəmədiklərindən hər yerdə ədalətsizlik hökm sürür. Nəcətin yolu isə bütün ictimai bələlərin ümdə səbəbi olan bu haqsızlığın aradan qaldırılmasından ibarətdir.

Bab «Bəyan» kitabında insanların sosial bərabərliyinin zəruriliyini elan edir, şəxsiyyət, mülkiyyət və s. Hüquqların

müdafisəsi haqqında tələblər irəli sürür, qadınlara kişilərlə bərabər hüquqlar, bir sıra azadlıqlar verilməsini və təhsil hüququnu tələb edirdi. Digər mənbələrdə də göstəriləndiyi kimi, «Bəyan»da feodal əsarətinin və insanların qeyri-bərabərliyinin yeni quruluş haqqında geniş xalq kütlələrinin arzu və istəkləri ümumi formada ifadə olunurdu [3, 159-160].

Bab yeni yaradılacaq cəmiyyətdə, o cümlədən qadına münasibətdə bərabərlik, ədalət, şəxsiyyətin toxunuşmazlığını elan etmiş, tacir, sənətkar və kəndlilərin arzularının da gerçəkləşəcəyini bildirmişdir. Bir dini modernist kimi Bab belə güman edirdi ki, zaman ötdükcə onun təlimi bütün dünyaya yayılacaq və yaxın vaxtlarda isə İranda yeni bir «müqəddəs şahlıq» bərqərar olacaqdır ki, orada da yalnız «Bəyan» müqəddəs tutan «İslamı qəbul etmiş insanlar yaşayacaq» [1, 325].

Mirzə Kazımbəy XIX əsrin ortalarında baş verən babilər hərəkətini «1844-1852-ci illərdə İranda dini-siyasi və ictimai ixtişaşların ifadəsi kimi» qiymətləndirmiş, onların başlıca proqram tələblərini əsasən düzgün müəyyənləşdirmiş və belə bir qənaətə gəlmişdi ki, bu hərəkətin rəhbərləri, başda onun lideri Seyid Əli Məhəmməd yalnız dini deyil, həm də siyasi və dövlət islahatlarının həyata keçirilməsinə cəhd edirdilər. Babilərin siyasi proqramını istibdada və dini fanatizmə qarşı mübarizə kimi qiymətləndirən M.Kazımbəy göstərirdi: «Babilər hərəkəti əsarətdə olan həqiqətin istibdad əleyhinə mübarizəsinin nəticəsi idi... Bab onun ölkəsində xalqın inandığı dinin boş, mənasız şeylərlə dolu olduğunu başa düşürdü. Bab elə ciddi həyat tərzi təbliğ edirdi ki, burada qanunun hərfi deyil, mənəvi tələbləri həyata keçirilir... Bab həmişə nəfs və ibadət, məhəbbət və əxlaq haqqında danışdı... O, xalqdan «Məczub» yəni «Dəli» adını almışdı ki, bu da onun tərifiyətinin qurulmasında ikiqat nailiyyətlər qazandırmışdı» [5, 198].

M.Kazımbəy babilərin dini xarakterindən daha çox onun siyasi platforması və həmin hərəkəti doğuran ictimai-siyasi şəraiti diqqət mərkəzinə çəkmişdir. Mütəfəkkir bu hərəkəti

Rusiyadakı Razin, Puqaçov hərəkətləri ilə müqayisə edərək rus oxucusuna çatdırmışdı.

Mirzə Kazımbəy təkcə Babiliyin ilk geniş tədqiqatçısı deyil, həm də Babın birinci bioqrafı idi [4, 181]. O, öz əsərində Baba və onun tərəfdarlarına yüksək qiymət vermiş, ümumiyyətlə Babın bütün bu hərəkətdə ən seçimli insan olduğunu qeyd etmiş və göstərmişdi ki, Bab qəlbən əxlaqlı idi, əqidəli fəaliyyət göstərirdi. O, həmişə bütün yurddaşlarına bir əxlaqi cəmiyyətdə fəaliyyət göstərməyi söyləyirdi. O zülmü məhv etməyi arzulayıb, qadınların taleyinin yaxşılaşdırılmasından danışırdı. Biz (Mirzə Kazımbəy - R.Ə.) Babı nə fanatik, nə avantürüst kimi təqdim edə bilmərik. O, yüksək səviyyəli məslək adamı, «Şeyxlər» məktəbində tərbiyə almış, müəyyən qədər xristianlıqla tanış olmuş, bu və ya digər dərəcədə xəyalpərəst insan idi... O, özü-özünü heç vaxt «Bab» və «Mehdi-Sahibüz-Zaman» adlandırmamışdır. Bu adları ona tərəfdarları vermişlər... Biz onun həyatının ilk günlərindən şəriətin bütün qaydalarına ciddi əməl etdiyini görürük: O, namaz qılır, oruc tutur, Kərbəla və Məkkəni ziyarət edir və s. ... Hər halda biz belə hesab edirik ki, Babın meydana çıxması vaxtilə İran maarifinin xeyrinə xidmət etmişdir [5, 222].

Alim göstərir ki, babilər gücləndikdən sonra şiələrdən tamamilə ayrılmışdılar. Onların bir çoxu artıq dini vəzifələrini yerinə yetirməkdə də sərbəst idilər. Onlar artıq namaz qılmır, oruc tutmur, şiələri və ümumiyyətlə müsəlmanları öz qardaşları və dindaşları saymır şərab içir, heç nəyi murdar saymır, heç nəyi haram hesab etmirdilər. Beləliklə babilər əsl müsəlmanlığa qarşı çıxmış olurdular.

Bütün bunları nəzərə alaraq M.Kazımbəy göstərir ki, beləliklə üç kateqoriya babilər meydana gəlmişdi:

- 1) avam camaat arasında Babın kor-koranə pərəstişkarları;
- 2) Babın həqiqi şagirdləri olan siyasi xadimlər;
- 3) bədfikir təfriqəçilər.

Dini-siyasi cərəyan kimi babizmi tədqiq edən Mirzə Ka-

zımbəy Babın şagirdlərinin onların öz müəllimlərinin prinsiplərini sonralar necə pozması haqqında da geniş bəhs etmiş və göstərmişdi ki: «Sırf fəlsəfə, mənəvi kamilliyə əsaslanan din, həmişə sağlam dərrakənin, Allah qanunlarının daxili sərvətini təşkil etmişdi, bu zaman insanın hələ ləkələnməmiş vicdanı mühakimə və şahidlik edirdi. Lakin nə vaxt ki, ehtiras, şəhvət ağlın önünü kəsməyə başladı və insanlar qəlblərinin səsinə qulaq asmadılar, onda xaricdən idarə edəcək qanun meydana gəldi. Bu qanun elə həmin mənəvi kamilliyin üzərində quruldu; lakin bədbəxtlikdən insan öz pis meyillərinin təsiri altında itiləflərlə, ziddiyyətlərlə tanınmaz hala düşdü və nəhayət özünün ilk mənbəyini təşkil edən həqiqətini pərdələdi» [5, 199-208].

Bu fəlsəfi-nəzəri fikri M.Kazımbəy Babın şagirdlərinə tətbiq edərək göstərirdi ki, onlar öz müəllimlərinin təlimini təhrif edərək hətta özlərinin xüsusi «Quran»ını yaratmış, bir sıra kitabçalar yazmış, fanatizmi yaymaqla öz məqsədlərinə nail olmağa çalışmışdılar. Mütəfəkkir yazır: «Bu məqsəd nədən ibarət idi? Bizcə o iki mənə daşıyırdı: xüsusi və ümumi. Birinci, sırf eqoist məqsəddir ki, hər bir müəllim öz ardıcılıqları arasında ciddi-cəhdlə öz əhəmiyyətini şişirdir və beləliklə də müxtəlif Bab əqidəli dərnəklər yaranırdı. Onlar bir-birinə zidd, müxtəlif fikirləri təbliğ edirdilər. İkinci, sırf siyasi məqsəd daşıyırdı. Bütün babizm müəllimləri öz ardıcılıqlarını müsəlman ruhaniləri və hökumət əleyhinə silahlandırmağa çalışırdılar. Ümumi maraqları onların hamısını bir zahiri adla, ümumi bir etiqadla birləşdirir və onlara böyük əhəmiyyət verirdi; onların uğurları artıq çoxdan arzu olunan islahatların və təsvir etdiyimiz yerli inqilabların başlanmasına səbəb olmuşdu» [5, 209].

Babın tərəfdarları və davamçıları arasında kortəbiiyin, qeyri-mütəşəkkilliyin hökm sürməsi və möhkəm əqidə birliyinin olmaması əslində möhtəşəm babilik hərəkətinin iflasa uğramasını şərtləndirən başlıca amillərdən olmuşdur. Təsədüfi deyildir ki, məsələnin bu cəhətdən araşdırılması «Bab və babilər» əsərində önəmli yer tutur. 1850-ci ildə babilərin Zəncanda

silahlı üsyan qaldırması feodal şahlıq rejimi üçün ən təhlükəli hadisə idi. Elə həmin 1850-ci ildə Zəncan üsyanının yatırılması, lider Seyid Əli Məhəmmədin edam edilməsi, 1852-ci ildə isə şah qarşı uğursuz qəsdin baş tutmaması ilə babilik hərəkatı tam məğlubiyyətə uğramışdı. Lakin buna baxmayaraq İranda Bab tərəfdarlarının sayı yenə də artmış, əhalinin bütün narazı təbəqələrində Baba rəğbət daha da güclənmiş, sonralar şah hökuməti də bunun qarşısını almaqda çətinliklərlə üzləşmişdi. Babın təliminin davamçıları onun demokratik ideyalarını inkişaf etdirərək hüquq bərabərliyi, mövcud qanunlarını, xüsusi mülkiyyətin ləğv edilməsi, insanın insan tərəfindən istismarına son qoyulması, yeni reformaların həyata keçirilməsi şüarlarını irəli sürməkdən belə əl çəkmək istəməmişlər.

Dərin ictimai-siyasi qayəli babilik hərəkatı nəinki o zaman ki İran üçün, habelə Yaxın Şərqdə hegemonluq iddiasında olan və bu səpgidə maraqları toqquşan İngiltərə, Fransa və xüsusən çar Rusiyası üçün də məqbul deyildi. Rus çarizmi bu inqilabi hərəkatın imperiyada yaşayan müsəlmanlara təsirindən daha çox qorxurdu. Mirzə Kazımbəy isə buna rəğmən həmin hərəkat haqqında sanballı bir əsər yazdı və özü də onu imperiyanın paytaxtında nəşr etdirdi. O, «Bab və babilər» əsəri ilə babilərin məramını, tələblərini imperiya oxucularına, xüsusilə çar Rusiyası daxilindəki məhkum müsəlman xalqlara çatdırmaqla böyük bir riskin altına girdiyini də yaxşı dərk etmişdi. İmperiyanın qəzet və jurnalları, rəsmi dairələri bu əsərə görə onu günahlandırmış, imzasız yazılarla tənqid etmişdilər. Böyük alim onlara da öz tutarlı cavablarını vermişdir.

M.Kazımbəyin möhkəm inamınca, babilik hərəkatının məğlub olsa da, İranın çoxəsrlik tarixində öləri səhifə olmağaacaq. Çünki babil üsyanları öz ictimai-siyasi məramı, xarakteri və kütləvililiyi ilə İran və Güney Azərbaycanda müxtəlif zamanlarda baş vermiş ayrı-ayrı ixtişaşlardan çox-çox fərqlənirdi. Babilər ölkənin ictimai-siyasi həyatına güclü təsir göstərmişlər. Bu hərəkat gələcəkdə sosial ədalətsizliyin və zülmün aradan

qaldırılmasında stimül rolu oynayacaq.

Doğrudan da, babilik hərəkatının sonu ağır məğlubiyyətlə bitsə də, o, müsəlman Şərqiində dərin izlər qoya bilmişdir. Onun təsirlərinə XX əsrin əvvəllərində İranda baş verən məşrutə inqilabında, xüsusilə Güney Azərbaycanda yüksəlmiş milli-azadlıq hərəkatında rast gəlinir. Babiliyə bu mənada yeni dövrdə cərəyan edən ictimai və milli xarakterli hadisələrin tarixi müqəddəməsi kimi baxmaq olar.

M.Kazımbəy babilik hərəkatının sosial-fəlsəfi mahiyyəti, onun məğlubiyyətinin səbəbləri ilə bağlı məsələləri araşdırarkən, həm də XIX əsrdən aktualıq kəsb etməkdə olan Şərq-Qərb probleminə də toxunur və bu yöndə bir sıra dəyərli fikirlər, mülahizələr irəli sürür. O, bu məsələlərə hər şeydən əvvəl bir maarifçi mütəfəkkir kimi yanaşır. Hətta, babiliyin əldə edə biləcək mücərrəd uğurlarını maarifçilik ideologiyası üçün ənənəvi olan «maarifçi monarx» ideyası ilə əlaqələndirir. Lakin bütövlükdə babilik hərəkatının taleyini xalq kütləsinin qəflətən ayılmasında, mövhumat və cəhalətdən uzaq olmasında, maariflənilib dünyəvi elmi biliklərə yiyələnməsində, maarifçiliyin toxumlarını «cəhalət torpağına səpmək»lə insanların şüurlu varlıq kişi yetişməsi, tərbiyəsi, inkişafı və məhsuldarlığı qayğısına qalınmasında görürdü [6, 60]. Böyük mütəfəkkir buna ümumən Şərqin gələcək oyanışının, mədəni tərəqqinin başlıca rəhni kimi baxırdı. O, tam əminliklə bildirdirdi ki, Şərq bütün dərclərinə yalnız özü əlac qılmalı, bu yolda düşünən beyinlər, mütəşəkkil qüvvələr yetişdirməli, kənardan, Qərbdən edilə biləcək «yardımlara» əsla göz dikməməlidir. Qədim və zəngin mədəniyyətə malik olan Şərqin özünün xoşbəxt istiqbalı üçün imkanları böyükdür. Ən başlıcası şüurlu tərzdə daxilən hərəkatə gəlmək, var qüvvə ilə çalışmaq gərəkdir. «Şərq - bizim bu ilk vətənimiz, bəşəriyyətin beşiyi, işığın yayıldığı bu yer nə zaman maariflənəcəkdir? Doğrudanmı, Qərb onda xeyirxah dəyişiklik etmək iqtidarında deyil? Doğrudanmı islam əbədi olaraq sivilizasiyaya əngəl olaraq qalacaqdır? Maarifçiliyin dostları belə de-

yirlər və belə düşünlər. Nə olacaq, nə vaxt olacaq - bilmirik. Lakin Şərq və Asiya dərrakəli dünyanın nəhəng bir hissəsini təşkil edir, orada sivilizasiyanın ruhu gizlədir və gözgörünməz bir qüvvə həqiqət toxumları səpir. Qərb öz siyasəti ilə Asiyada maarifi bərpa edə bilməz; o, özünün ... enerjisi ilə onun tədricən inkişafına yalnız təsir göstərə bilər. Ölkənin islahatçısı ölkənin özündə doğulmalıdır» [6, 61].

M.Kazımbəyin tarixi nikbinliklə yoğurulmuş bu müdrik kəlamları belə bir qənaətə gəlməyə tam əsas verir ki, onun qələmə aldığı «Bab və babilər» əsəri bəşəriyyət üçün böyük bələ olan cəhəlatə, zorakılığa, istibdad zülmünə qarşı daxili nifrətinin, Şərqlin dirçəlişinə rəğbətini, ümidlərinin bariz ifadəsidir.

Çağdaş elmi yazılarda çox haqlı qeyd edilir ki, «görməli Azərbaycan alimi M.Kazımbəy ömrünün sonuna kimi əsl Azərbaycanlı olaraq qalıb və bəşəriyyət naminə fəaliyyət göstərmiş» [8, 60].

Mirzə Kazımbəyin «Bab və babilər» əsəri bunun parlaq təcəssümüdür. Bu əsər haqqında məşhur Azərbaycan filosofu Heydər Hüseynov yazmışdır: «Bab və babilər haqqında M.Kazımbəyin tədqiqat işi Yaxın Şərqlin fəlsəfi və siyasi cərəyanlarının ayrılması üçün müəyyən əhəmiyyət kəsb edir... M.Kazımbəy özünün «Bab və babilər» əsərində bu hərəkətin sosial-siyasi tərəfinə böyük diqqət ayırmışdı. Bu mənada M.Kazımbəy babizmi ondan qabaq tədqiq edənlərin hamısından yüksəkədə durur... M.Kazımbəy maarifçi və alim kimi, filologiya, fəlsəfə və tarix məsələləri üzrə tədqiqat işləri ilə XIX əsr Azərbaycanın ictimai fikrin inkişafı tarixində görkəmli yer tutur» [8, 207-208].

İstifadə olunmuş ədəbiyyat:

1. Mustafazadə T. Ümumi tarix, III cild, (1640-1918-ci illər), Bakı, «Elm», 1997.
2. Рзаев А.К. Мухаммед Али Мирза Казем-Бек. Москва, Наука, 1989, с.17.
3. Иванов М.С. Восстания бабидов в Иране. Москва-Ленинград 1939.
4. Иванов М.С. Очерки истории Ирана. Москва, 1952.
5. Quliyev V. Mirzə Kazımbəy. Bakı, «Yazıçı» 1987.
6. Кязим-Бек М. Избранные произведения. Баку, 1985.
7. Кязим-Бек М. Баб и бабиды. СПб, 1865.
8. Kazımbəy M.Bab və babilər. / «Dirçəliş – XXI əsr» №1, 1998, s.60.
9. Əfəndiyev M. Siyasi və hüquqi təlimlər tarixi, Bakı, 2006.
10. Hüseynov H. Azərbaycan XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, 2007.

Резюме

Рафаил Айваз оглы Ахмедли

Доктор философских наук

О сущности труда М.Кязим Бека "Баб и бабиды"

В статье исследуется история периода "Бабидского движения", социально-политическая обстановка и причины возникновения этого движения в интерпретации известного ученого и мыслителя XIX в. М.Кязим Бека.

Исследуется суть бабизма, политических, социально-этических, религиозных воззрений, внутренняя неоднородность учения, его просветительские тенденции. Акцентируется внимание на мировоззрении М.Кязим Бека, его отношениях к проблеме Восток-Запад.

Summary
Rafail Ayvaz oğly Ahmedly
Doctor of Philosophical Sciences
On the essence of a proceeding by Mirza Kazembeg
“The Bab and the Babi’s”

The article deals with the history of the Babi movement epoch, socio-economic situation and the reasons of emerging of the movement in line with interpretation by Mirza Kazembeg, the famous scientist and thinker of XIX century.

The author researches into the essence of the Babi movement as well as the essence of its political, socio-ethical and religious beliefs, internal disintegrity of the movement and its educational tendencies. The focus is on worldview of Kazembeg and his approach towards East-West issues.

ARZU HACIYEVA,
fəlsəfə elmləri doktoru
(Azərbaycan)

MÜQƏDDƏS KİTABLARIN HERMENEVTİKASI
MÜTLƏQ HƏQİQƏTİN MİSTİK DƏRKİ METODU
KİMİ

Məktəb həyatından bəhs edən «Bazar ertəsinədək» məşhur sovet kinofilmində belə bir epizod var: 9-cu sinif şagirdləri böyük həvəs və ciddiyyətlə sərbəst mövzuda – «Xoşbəxtlik nədir» mövzusunda inşa işi yazırlar. Onlardan biri çox düşünüb dərsin sonunda dəftərinə cəmi bir cümlə yaza bilir: «Xoşbəxtlik odur ki, səni anlasınlar».

Film 1968-ci ildə çəkilmişdi. Bu, Qərbdə qədim tarixə malik təfsir və şərh metodu olan hermenevtikanın anlam fəlsəfəsi şəklinə yenidən dirçəlməyə başladığı dövr idi: artıq Qadameyin «Həqiqət və metod»u (1960) çapdan çıxmışdı, fəlsəfi hermenevtikaya maraq gündən-günə artır, sovet elmi ədəbiyyatında isə onun «burjua şüurunun parlaq təzahürü» kimi tənqidinə həsr edilən ilk əsərlər meydana gəlirdi. Məlumdur ki, tənqid azad fikrin qarşısını almaq iqtidarında deyil, ideyalar yayılmaq, beyinlərə nüfuz etmək, zənginləşmək, maddiləşmək xüsusiyyətinə malikdir. Bu günümüzdən həmin dövrə nəzər saldıqda çox xoşuma gələn, sadəliyi qədər də köhnə bir həqiqətin ifadə edildiyi «Xoşbəxtlik odur ki, səni anlasınlar» sözlərində, ümumiyyətlə, filmin bir çox məqamlarında hermenevtika ideyalarının onun yaradıcılarına təsirini görməyə bilmirəm.

Lakin anlanmaq yalnız bir yeniyetmənin, cavanın və yaxud bir qocanın arzusudurmu? Təkcə gündəlik həyatımızda lazımdırımı, yaxud o, ancaq insanlar arasında münasibətlərə aiddir? Əlbəttə, yox. Miflər, şifahi və yazılı folklor nümunələri, salnamələrdə, bədii nəsr əsərləri və poeziyada, fəlsəfi traktatlarda

yaradıcının ruhunu təcəssüm edən və əsl mahiyyətini metaforalar arxasında, rəmzlər içərisində gizlədən Söz də anlanmaq istəyir. Onda öz üsul və vasitələri ilə hermenevtika köməyə gəlir, rəmzlərin örtüyünü qaldırıb mətni öz sirlərini verməyə məcbur edir, bu mənada oxucuya anlamaq, yaradıcıya anlanmaq xoşbəxtliyi bəxş edir.

Bir çox mütəfəkkirlər, filosoflar üçün Müqəddəs kitabların sakral mətnlərinin hermenevtik şərhə həm də vəhdəti-vücut təlimində onun mahiyyətinin həyata keçdiyi ən yüksək məqama – Mütləq Haqiqətin mistik dərinə aparan, idealda Ona – Daomu, Brahmanı və ya Allahı adlanmasından asılı olmayaraq – qovuşmağa kömək edən yolu təmsil edirdi. Həmin yolu müxtəlif zamanlarda yaşamış və müxtəlif mədəniyyətlərə mənsub filosoflar öz fəlsəfi konsepsiyaları çərçivəsində özünəməxsus şəkildə təsvir etmişlər. Onlardan bəzilərini nəzərdən keçirək.

Van Bi. III əsr Çin filosofu, *syuansyue* (yəni ən dərinədən olan, yaxud ən gizli olan haqqında təlim) təliminin yaradıcılardan biri, klassik əsərlərə – «Lao-tszı», «Çjuan-tszı», «I-tszin», «Lun yuy» traktatlarına şərhləri ilə əslində burada məhz fəlsəfi hermenevtik şərh ənənəsinin təməlini qoyan Van Binin (226-249) rəsonal şərh vasitəsilə mistik dərkə nail olmaq haqqında fikirləri diqqəti cəlb edir.

Mütəfəkkir orijinal əsəri hesab olunan «Çjo-i-lıo-li» («"Dəyişikliklər kitabı"nın əsas prinsipləri») traktatının IV fəslində «I-tszin» – «Dəyişikliklər kitabı»nı tamamilə yeni cür mənalandıraraq, onun fəlsəfi mahiyyətini aşkara çıxarmaqla yanaşı, qnoseoloji konsepsiyasının səciyyəvi xüsusiyyətlərini, həmçinin həmin əsərin öyrənilməsi və təfsiri metodunu, onun əsas qanun və prinsiplərini də izah edir. O, qədim dövrün kamil müdriklərinin «Dəyişikliklər kitabı»nda söyləmək istədikləri dərin mənaları anlamağa kömək etmək üçün onun təməl sütunlarını müəyyənləşdirir. Bunlar: *fikir*, *obraz* və *sözdür*.

O yazır: «Fikir obrazda ifadə edilir; obraz sözdə ifadə edi-

lir. Ona görə söz obrazı izah etdiyi üçün, obraz aydın olandan (anlaşılandan) [sonra] sözü unutmaq [olar]. Obrazda fikir mühafizə olunduğu üçün, fikir aydın olandan (anlaşılandan) [sonra] obrazı unutmaq [olar]» (2, 111). Müqayisə üçün o, Çjuan-tszının bədii obrazlarına müraciət edir: dovşanı tutandan sonra tələ gərəksiz olur, balığı tutandan sonra toru bir kənara tullayırlar. Beləliklə, görürük ki, sözü obraz üçün tələ, obrazı isə fikir üçün tor hesab edən Van Binin fikrincə, söz və obraz fikri-ideyanı dərk etməyin yalnız vasitələridir, ona çatmağın pillələridir. Ona görə «sözdən yapışib obrazı anlamayan», «obrazdan yapışib fikri, mənanı anlamayan» şərhçiləri tənqid edir.

Fikir, obraz, söz arasındakı həmin münasibətlərə istinadən Van Bi fikrin obraz vasitəsilə sözdə təcəssümünə aparan yolu müdriklərin əsəri yaratma istiqaməti, əksinə sözdən obraz vasitəsilə fikrə doğru yönəlməni şərhçinin əsərin əsas ideyasını bərpa etmək istiqaməti kimi nəzərdən keçirir. Məsələn, kamil müdriklər ətraf aləmi müşahidə edərək, burada bir-birinə əks iki kosmik qüvvənin, *yan* və *in*, yəni işıqlı və qaranlıq başlanğıcların fəaliyyət göstərdiyini və onların qarşılıqlı təsiri, əlaqələrinin istər təbiətdə, istərsə də insanların həyatında, onlar arasında münasibətlərdə daim dəyişikliklərə səbəb olduğunu, hadisələrin bir-birinə keçdiyini aşkara çıxarmış və «Dəyişikliklər kitabı»nın əsas ideyası yaranmışdır. Dünyaya xas olan bu ümumi dəyişkənlik ideyası onlarda yaradıcılıq haqqında fikrin formalaşması ilə nəticələnmiş və həmin fikri kamil müdriklər dərk edilməz möcüzəli dəyişikliklərə, metamorfozalara qabil olan əjdaha obrazında, əjdaha obrazını isə sözdə ifadə etmişlər. Van Bi göstərir ki, şərhçi bütün bunları nəzərə almalı, mətni anlamaq üçün müəllifin əsəri yaradanadək keçib gəldiyi yolu geri qayıtmalı, yəni sözlərdən obrazlara, obrazlardan mənaya – mənbəyə qayıtmalıdır. Bunun üçün əvvəlcə mətndəki sözləri, obrazlara verilən şərhləri dərinədən öyrənməklə obrazları mənimləmək lazımdır, obrazlar mənimləndən sonra sözləri unutmaq olar, sonra obrazı araşdırıb fikri əxz etməlisən, fikri

anladınsa obrazı unutmalısın. Bu iş əslində mənanın bilavasitə mistik qavranması yoludur, sözlərsiz, anlayışsız dərk etmədir. Beləliklə, mütəfəkkir üçün qədim əsərlərin öyrənilməsi, onların gizli mənalарının dərki idealda müdrik insanı mütləq həqiqətin dərkinə aparmalıdır. Yəni onun əsas məqsədi öz fəlsəfəsinin əsas ideyasını – Mütləq Həqiqət timsalında Dao adlandırdığı həmin ən dərində, ən gizli olanı – «olmamam», «yoxluğ» dərk etməkdir.

Şankara. VIII əsrdə yaşamış böyük hind filosofu Şankara Vedaların müqəddəs mətnlərinin şərhində banisi olduğu, hind fəlsəfi fikrinin inkişafında müstəsna rol oynamış *advayta-vedanta* təliminin başlıca ideya və prinsiplərindən çıxış edirdi. Onun konsepsiyası Upanişadlara, Badarayananın «Brahmasutra»sına yazdığı və s. şərhlərində, orijinal əsərlərində öz əksini tapmışdır. *Advayta* sanskritdə hərfən *ikili olmayan*, yəni *vahid, tək, yeganə* deməkdir. Şankaranın mütləq monist fəlsəfi sistemində Mütləq Həqiqət məhz həmin şəxssiz, mütləq ruh, varlığın son və yeganə əsası, ikili olmayan Brahmandır.

Şankara Vedaların həqiqi biliyin yeganə mənbəyi hesab etsə də, Brahmanı dərk etmək baxımından müqəddəs mətnləri əhəmiyyətinə görə aşağı və yüksək səviyyəli vəhylərə ayıraraq fərqləndirir. Yüksək səviyyəli vəhylər – Ali Brahmanın xatırladığı vəhylərdir. Şankaranın fikrincə, məhz Upanişadların həmin mühakimələri – *Mahavakyauca* kəlamları oxucuda intellektual intuisiyayı (*anubhava*) inkişaf etdirmək xüsusiyyətinə malikdir. O, *anubhavamı* təmsil edən Brahman vəhyinin xüsusi növünü — *aparokşa-anabhuti*) (qiyabi olmayan anlam və ya birbaşa idrak) növünü qeyd edir. Lakin Brahmandan bəhs edən kəlamlar intellektual intuisiya doğura bilsə də, bu heç də hamıya və asanlıqla müyəssər olmur. Bunun üçün müdrik insanların «dönə-dönə yenidən» «böyük səy» göstərməsi tələb olunur (bax: 7, 112).

Şankaraya görə Brahman haqqında mühakimələri yalnız və yalnız onların özləri vasitəsilə anlamaq olar. Bu mənada vəhyin

yazıda dili, çoxlu mənalарla əhatə olunan sözləri, onlarla aparılan əməliyyatlar – «dil oyunları» böyük əhəmiyyət kəsb etməyə başlayır. Çünki «Brihadaranyaka-upanişad»a şərhində Şankaranın göstərdiyi kimi «müqəddəs yazıların özü hələ məlum olmayan mahiyyət haqqında yalnız adı sözlərə və mənalara əl atmaqla danışa bilir» (4, 113). Bu baxımdan mütəfəkkir məndə metaforalar, bənzətmələr, eyham, kinayə, pafos, tamamlanmamış fikir, rəmzləri vacib sayır, və təkcə ona görə yox ki, onlar dünyanı bütün rəngarəngliyi ilə əks etdirir, insanda ən müxtəlif hissələr doğura bilir, düşüncəyə meydan açır, həm də ona görə ki, açıq söylənilməmiş, söylənilə də bilməyən, təsvirə gəlməyən əsas sözü, ifadəni, mənanı anlamağa, ali varlığa yaxınlaşmağa kömək edir. Upanişadların dili məhz belə dildir. Digər tərəfdən, o, şərhlərində sözlərin öz əyaniliyində dünyada olmayan, görmədiyimiz obyektləri, transsendenti anlamağa kömək edən etimologiyasına, etimoloji mühakimələrə xüsusi əhəmiyyət verir.

Şankaraya görə mətnin dili üzərində iş – şüurun hər bir refleksiya üsulunun səviyyəsinə uyğun olaraq sözün adı hərfi mənasından tutmuş, rəmzi mənalарına, fikir intensivalarına qədər mənə qatlarında fəaliyyəti son nəticədə dini təcrübənin intuitiv duyulması üçün şərait yaradır. Dil fəaliyyətinin nicata aparılan ən yüksək pilləsi ifadə olunmanın qeyri-mümkünlüyünü, inkarını göstərən *netividadır*. Əslində bu artıq Upanişadların Brahmanı bu dünyanın ziddiyyətli, ikimənalı sözləri ilə ifadə etməyin, ona tərif verməyin mümkün olmaması haqqında mühakimələrində öz əksini tapmışdır. Məsələn, Yacnyavalkanın sözlərinə görə «Brahmanın neti, neti – «o deyil, o deyil»dən daha yaxşı tərfi yoxdur» (Brix.Up., P, III, 6). Şankara həmin metoddan geniş istifadə edir: «...bu Brahman nə kiçikdir, nə böyük, nə qısadır, nə uzun, nə doğulandır, nə öləndir, obraz, keyfiyyət, rəng, addan məhrumdur» (6, 582). Vedantaya görə Brahmanın bu cür «təsviri» nicata aparır. Burada biliyin həqiqi mənbəyi artıq mətn yox, intellektual intuisiya və ya «Qi-

yabi olmayan anlam» olur. «Qiyabi olmayan anlam» müəyyən mənada hermenevtikanın yüksək dərəcəsinə təmsil edir. Buradan görüldüyü kimi, Şankara da Van Bi kimi Mütləq Həqiqətin mistik dərkinə müqəddəs mətnlərin məzmunundakı fikri söz örtüyündən çıxarılıb azad etməkdə görünür. Sonuncu, ali səviyyə «sözsüz ünsiyyət»dir. Həmin səviyyədə müqəddəs mətnləri oxuyan şəxs obyekt, subyekt və idrak prosesinin özünün aradan qalxdığı mistik akt vasitəsilə Brahmanla qovuşduğunu, onda əridiyini hiss edir. Əlbəttə, Şankaraya görə intellektual intuisiyanı yalnız və yalnız Upanişadların Brahmandan bəhs edilən mülahizələri doğura bilər.

Əl-Qəzali. Müsəlman Şərqi böyük mütəfəkkiri Əl-Qəzalinin (1058-1111) irsi də Müqəddəs kitabların mətninin hermenevtik anlamının Mütləq Həqiqətin mistik dərki metodu olmasını təsdiq edir. Qurana 40 cildən ibarət yazdığı təfsir dövrümüzə gəlib çatmasa da başqa əsərləri onun Quran mətninin xüsusiyyətləri, təfsirdə əsas tutduğu prinsiplər, xüsusilə zahiri təfsir və təvil, onların münasibəti haqqında fikirləri ilə tanışdır. Əl-Qəzaliyə görə, insan gözünün mükəmməl olmayan görmə qabiliyyəti üçün günəş və digər göy cisimləri xarici görməni işığıdırsa, Quran və başqa dini kitablar daxili görmənin vasitəsidir və, beləliklə, onlar nurun həqiqi mənasına daha çox yaxınlaşırlar (bax: 5, 162).

Bu sözlər bir növ metodoloji məna daşıyır. Belə ki, onun fikrincə, Quranın düzgün mütaliəsi ilə hətta sufi sistemində ən dəyərli hesab etdiyi məqama çatmaq, yəni məhz dünyanı, özünü unudub Allaha yaxınlaşmağa, Onu görməyə nail olmaq olar. Əl-Qəzali «İhya ulum əd-Din» əsərinin bir fəslini (VIII kitabın III fəslə) məhz Quranın oxunması, anlanması qaydalarına həsr etmişdir. O, Quran mətnini dərinləndirərək anlamaq, bunun vasitəsilə Allaha yaxınlaşmaq üçün oxucunun daxili vəziyyətini əks etdirən 10 qaydanın və yaxud, öz sözləri ilə desək, batini əməlin olduğunu göstərir və Quranın oxunmasının doğurduğu psixoloji məqamların Quran ayələrinə, hədislərə, məşhur ilahiy-

yatçıların fikirlərinə istinadla rəşional, məntiqi şərhini verir.

I-ci əməl Allah Sözü'nün mahiyyətini anlamaqdır, yəni hər kəs bilməlidir ki, Allah Öz Sözü'nü insanlara onların anlaya biləcəyi dərəcədə göndərmişdir. (8, 795). Sonra gələn əməllərdə Kəlam sahibinə, yəni Allaha ehtiram, hörmət göstərilməsini, Quranı oxuyarkən ağılında, qəlbində olan bütün fikir-xəyalları, xatirələri kənara ataraq, diqqətini oxunan mətnin üzərində cəmləşdirməyi, hər bir ayə üzərində düşünməyi tələb edir. Quranı oxuyan Allahın isim və sifətlərinin mənalrı üzərində düşünməlidir ki, buradakı sirləri anlasın. Yalnız bu yolla sözdə gizlənən gizli mənalrı açmaq olar. Əl-Qəzali göstərir ki, Quranda təsvir olunan hadisələrdə, ümumiyyətlə bəhs edilən məzmununda Allahı axtarmaq lazımdır, çünki: «Haqqı bilən hər şeydə Onu görür, çünki hər şey Ondandır, Onunla və Onun üçündür. Həqiqətdə «küll» olan odur. Gördüyü hər zərrədə onu müşahidə etməyən Onu bilməmiş sayılır... Onu bilən, Ondandır başqa hər şeyin batil olduğunu və Onun zatından başqa hər şeyin həlakda bulunduğunu bilir» (8, 801). Bu sözlər vəcd halına hazırlıq kimi səslənir. Beləliklə, anlamaq – Allahı hər şeydə, o cümlədən Quranın mətnində görməkdir, onun səsləri, sözlərində seyr etməkdir.

6-cı qayda-əməl anlama mane olan halları aradan qaldırmaq zərurəti ilə bağlıdır. Burada əl-Qəzali dörd pərdənin Quranın mənasını anlamağa mane olduğunu göstərir: 1) Sözləri və ifadələri kontekstdən çıxararaq bütün diqqətin yalnız hərfi mənanaya yönəldilməsi. 2) Oxuduqlarını dərinləndirərək təhlil etmədən, aydınlaşdırmadan təqlid yolu ilə bir məzhəbə bağlanmaq. 3) Bir günah iş görməkdə davam etmək, lovgalanmaq, nəfsini saxlaya bilməmək. 4) zahiri təfsir kitablarını oxumaq.

Daha sonra Quranı oxuyan şəxs Quranında məhz ona müraciət edildiyini qəbul etməli, ayələrin məzmununun təsiri altında kədər, hüzn, qorxu, ümid və s. kimi müxtəlif ruhi hallar yaşamaq, ağılamah, qəlbində vəcd meydana gəlməlidir. Tərəqqi (nail olma, ucalma) adlanan 9-cu əməl Quranı öz ağzından

deyil, Allahın dilindən dinlədiyini kimi oxumağı nəzərdə tutur. Əl-Qəzali Quranı bu cür qiraətin üç səviyyəsi olduğunu göstərir: qiraətçi 1) özünü Allahın hüsurunda hiss etməli, Allahın onu dinlədiyini fərz etməlidir; 2) Allahı görüb, ona müraciət edildiyinə inanmalı; 3) ən yüksək anlam dərəcəsinə Quranın nitqində (loqos) danışanı, sözlərində danışanın (Allahın) sifətlərini, mənəvi durumunu, sözlərinin mənasını anlamalıdır. Qiraət bu səviyyələrə müvafiq olaraq qiraətçinin yumşalması, mülayimləşməsi, səbat əldə etməsindən tutmuş həya və təzimlə bulunmasına, nəhayət, bütün könlünü və düşüncələrini Allaha bağlamasına qədər psixi halları ilə müşayət edilməlidir (bax: 8, 816). 10-cu əməl – təbəri (uzaqlaşma, çəkilmə, üz döndərmə), yəni Allahın əzəməti qarşısında öz mənliliyindən və varlığından keçmək, özünü heçə saymaqdır (8, 818). Burada artıq qiraətçi öz əsas məqsədinə çatır, dini təcrübənin reallaşması baş verir.

Deməli, əl-Qəzalinin fikrincə, Quranın burada təsvir edilən qaydalara uyğun mütaliəsi oxucunun nəinki onun dərin mənalarnı anlamasına kömək edər, hətta onu sufi qnostikin idealına – Mütləq Həqiqətin mistik dərkinə çatdırma bilər.

Karl Bart. Bibliya mətnlərinin hermenevtikasının Allahın mistik dərkinə aparmasını bizə nisbətən yaxın dövrdə yaşamış, «dialektik teologiya» adlanan nəzəriyyənin məşhur nümayəndələrindən olan İsveç protestant teoloqu Karl Bartın (1886-1968) fikirləri təmsalında göstərəcəyik. Karl Bart belə hesab edirdi ki, Allahı dərk etməyin yeganə mənbəyi kimi Bibliyanın əsl mahiyyəti yalnız onun müasir insana xas olan dildə səsləndiyi və eşidildiyi zaman dərk oluna bilər. Ona görə o, İlahi sözün təfsirini yeni məcraya, Allah və insan arasında dialoq məcrasına yönəlmişdir (nəzəriyyənin «dialektik teologiya» adlanması bununla əlaqədardır).

K.Bart Allah və insan arasında dialoqu onların bir-birinə yaxınlığı prinsipindən yox, bir-birindən tamamilə təcrid olunmuş iki əks varlıq kimi qarşı-qarşıya durması təsəvvürlərindən

çıxış edərək əsaslandırır. Onun fikrincə, bu sonsuz «yadlığı» yalnız Bibliyada ifadə olunmuş Allahın öz sözü ilə aradan qaldırmaq olar (bax: 3, 85). O yazır: «Allahla ... görüş Onun İsus Xristdə dediyi mərhəmətinin sözü ilə görüşdür... Mən bu görüşü vergi adlandıram. Bu görüş insana Allahın sözünü dinləmək azadlığı verir...» (1, 24,25). Beləliklə, öz-özlüyündə ilahi möcüzə olan Allaha inam Onunla, daha doğrusu Onun Sözü ilə insan arasında dialoqda yaranır və onun formasında təzahür edir. Bart Lüterin Bibliyanı anlamasını bu cür dialoqa nümunə hesab edir. Lüter həvari Pavelin risaləsini şəxsən özünə müraciət kimi oxumuş, bunun sayəsində XVI əsr insanı həvari ilə öz müasiri kimi söhbət etmiş, yəni mətn və oxucu arasında dialoq yaranmışdır. Bu dialoq və yaxud görüş zamanı Bibliyanın daxili sözünü eşitmə, onun həqiqi mənasını anlama İlahi ruhun təsiri nəticəsində baş verir. O yazır: «Allah həmişə öz şəxsi vəhyində özünü insana tanıtdırandır, insanın uydurduğu və Allah adlandırdığı deyil... Allahın dərk edilməsi faktiki olaraq Allahın danışdığı, Allahın özünü insana onun Onu görməməsinin və eşitməməsinin mümkün olmadığı bir tərzdə göstərməsinin baş verdiyi yerdə baş verir. ... Allahın dərk edilməsi ilahi vəhyin, Allahın insanı nurlandırmasının, insan idrakının ucaltmasının, bu Müəllimin insanı ibrətləndirməsinin baş verdiyi yerdə baş verir» (1, 37). «Allah öz sözündən kənarında bizdən gizlidir» (1, 31) deyən Bart öz «dialoji teologiyası»nın missiyasını ali sirri təmsil etdiyinə görə həmişə müasir olan Vəhyi dərk etmək vasitəsi kimi göndərilməsində görürdü.

* * *

Mütləq Həqiqəti dərk etməyə, nicat meyillərini gerçəkləşdirməyə çalışan Van Bi klassik Çin qaynaqlarını öyrənib onların dərin mənalarnı üzə çıxarmaqla Daoya, Şankara Upanişadların kəlamlarına nüfuz etməklə Brahmana, əl-Qəzali Quranın dərin anlamı vasitəsilə Allaha qovuşmağın, Karl Bart Bibliyanın mətnlərinin mahiyyətinə varmaqla Allahla dialoq-söhbətin

mümkünlüyünə inanır və bunun yolunu göstərirdilər.

Nəzərdən keçirdiyimiz konsepsiyalar özünəməxsusluqları ilə nə qədər bir-birilərindən fərqlənsələr də, onları bir-birindən əslər, müxtəlif xalqlara, mədəniyyətərə, dinlərə mənsubluq konteksti ayırma da, bir çox məqamlarda onların yaxınlığının, prinsiplərinin oxşarlığının əsasında bir ümumi cəhət durur: bu da Allahın Öz kitablarında göndərdiyi Sözdür, bu Sözə məhəbbət və onu dərk etmək istəyi və cəhdidir.

Çıxışımızın əvvəlində biz anlamaq fenomeninin insana bəxş etdiyi xoşbəxtlikdən danışmışdıq. Lakin bu xoşbəxtlik, zənnimizcə, təkcə insana aid deyildir. Hədis-qüdsidə deyilir: «Mən gizli xəzinə idim, tanınmaq istədim, məxluqatı yaratdım». Başqa sözlərlə, Allah da tanınmaq, dərk edilmək, anlamaq istəyir. O, özünü ən əvvəl Sözü ilə tanıdır. Allahın Sözü vasitəsilə Onu anlayanda anlayanla bərabər O da xoşbəxt olur.

Ədəbiyyat:

1. Барт К. Очерк догматики: Лекции, прочитанные в университете Бонна в летний семестр 1946 года. (Пер. с нем.). СПб.: Алетейя, 2000.
2. Ван Би. Основные принципы Книги Перемен. (Пер. с кит.). / Петров А.А. Ван Би: (Из истории Китайской философии). М.-Л.: Изд.-во АН СССР, 1936, с. 97-136.
3. Гараджа В.И. Протестантизм. М.: Политиздат, 1971.
4. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991.
5. Роузентал Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. (Пер. с англ.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978.
6. Шанкара. Атмабодха. / Антология мировой философии: Древний Восток. Мн: Харвест, М.: АСТ, 2001, с.575-583.
7. Шанкара. Незаочное постижение (Пер. с санскрита). // Вопросы философии, 1972, № 5, с.109-116.

8. Qazali. Ihyau Ulumi'd-Din. Cilt 1. Ankara: Bedir Yayımevi, İstanbul: Çağaloğlu, 1974.

Резюме

Герменевтика Священных книг как метод мистического познания Абсолютной Истины

В статье герменевтика рассматривается как метод мистического познания, на примере наследия мыслителей, живших в разное время и представляющих разные культурные традиции – Ван Би, Шанкары, аль-Газали, К.Барта. Автор анализирует особенности их концепций понимания, способы и принципы их работы над языком священных текстов («Книга Перемен», Упанишады, Коран и Библия), ведущие в идеале к высшей цели – к познанию Абсолютной Истины, – как бы она не называлась, – Дао, Брахман, Аллах.

Summary

Hermeneutics of the Holy books as a method of mystical cognition of Absolute Truth

In the article hermeneutics is considered as a method of mystical cognition on example of the heritage of the thinkers, living in different time and representing different cultural tradition – Van Bi, Shankara, al-Ghazzali, K.Barth. The author analyzes the special features of their conceptions of understanding, ways and principles of their work on language of the sacred texts ("Book of Changes", Upanishad, the Koran, and Bible), leading in ideal to a highest purpose – cognition of Absolute Truth, no matter how it is called - Tao, Brahman, Allah, God.

*ЛАЛА МОВСУМОВА,
доктор философских наук
(Азербайджан)*

НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ О КУЛЬТУРЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Информационное общество как социальная, экономическая и культурная система стало объектом внимания исследователей уже с 60-х г.г. XX века, когда стали очевидными черты смены парадигмы эпохи. В это же время установился термин «информационное общество», введенный в научный оборот почти одновременно американскими и японскими исследователями. Основным признаком и качественным параметром общества нового типа была признана особая роль знания и основанных на нем технологий, доминирование информации, ускорение технического прогресса, уменьшение доли материального производства в совокупном общественном продукте, развитие сектора услуг, повышение качества жизни.

Формирование концепций информационного общества было обусловлено стремительными изменениями в технологической сфере, что привело к доминированию цивилизационного подхода к историческому процессу, позволяющему фиксировать различные стадии цивилизационного развития человечества по пути технологического прогресса. Обоснование Д.Беллом существования доиндустриального, индустриального и постиндустриального общества, С.Лэшем и С.Круком – предмодернистского и постмодернистского этапов социального развития, А.Тюффлером – «первой», «второй» и «третьей» волны, П.Дракером – капиталистического и посткапиталистического общества, Р.Инглетгартом – модернизации и по-

стмодернизации, по существу, означало построение комплексной теории общественной эволюции, теории прогресса. Очевидно, что в границах обозначенных концепций акцентировались различные составляющие процессов развития – экономические, политические, информационно-технологические, социокультурные, что и привело к развитию теории информационного общества.

Что касается самого термина «информационное общество», то он фактически единственной альтернативой понятию «постиндустриальное общество», дезактуализировав такие, как «постбуржуазное», «посткапиталистическое», «постпредпринимательское», «пострыночное» и др. тем не менее, наиболее актуальными оказались два из них – общество «постиндустриальное» и «информационное». По мнению Д.Белла, термин «постиндустриальное общество» более точно, чем термины «общество знания», «информационное общество», «общество профессионалов» (1). Эти высказывания Д.Белла не противоречат тому факту, что даже в названиях своих работ автор обращается к терминам и «постиндустриальное» и «информационное» (2).

Термин «информационное общество» отвергает и М.Кастельс, однако, предпочитая ему другое понятие – «информационное общество» - и обосновывая необходимость подобного различия тем, что информация, понимаемая как трансляция знания, имела важное значение во всех обществах, включая средневековую Европу. Термин же «информационное» «указывает на атрибут специфической формы социальной организации, в которой благодаря новым технологическим условиям, возникающим в данный исторический период, генерирование, обработка и передача информации стали фундаментальными источниками производительности и власти» (3).

Несмотря на обоснованность подобных терминологических установок, очевидно, что и информационные и по-

стиндустриальные концепции описывают единую реальность, в качестве которой выступает общество, ориентированное на знание и информацию как основной производственный ресурс. И не столь принципиально, что Е.Масуда определяет информационное общество как высокую стадию развития постиндустриального общества, а У.Мартин, исследователь информационных технологий, - как «развитое индустриальное общество», что Д.Белл выделяет саму информацию в качестве ресурса общественного развития, а М.Кастельс делает акцент на том, что более принципиальным является «технология для воздействия на информацию, а не просто информация, предназначенная для воздействия на технологию, как было в случае предшествующих технологических революций» (4). Во всех случаях общность методологических подходов проявляется со всей очевидностью, что и позволяет при анализе культуры информационного общества опираться и на постиндустриальные, и на информационные концепции.

Информационное пространство, в которое человечество вступило несколько десятилетий назад, соответствует принципиально новому состоянию культуры. Оценивая это состояние и выделяя его качественные параметры, исследователи стремятся установить взаимную корреляцию между технологическим и культурным развитием общества. И здесь явно выделяются два подхода: информационно-технологический, в границах которого информация и способы ее трансляции выделяются в качестве основной движущей силы прогресса, и культурологический, оценивающий культуру как первопричину развития общества и всех его систем. Если говорить о тенденциях развития научной мысли в данных направлениях, то можно констатировать постепенное утверждение второго подхода, начинающего выступать на равных с тотально доминирующим вплоть до 1990-х годов первым.

Итак, в границах технологического подхода доминирует мысль о том, что технотронная революция накладывает свой отпечаток на характер образного восприятия действительности, стремящегося к глобальности, на специфику социальной жизни, стремящейся к фрагментации, на особенности формирования общностей, отказывающихся от национальных идеологий и опирающихся либо на глобальные, либо на узко-локальные смыслы и ценности. В этом смысле историю можно представить как специфический процесс развития информации, где содержание экономической, социальной и культурной составляющих напрямую связано с характером содержания коммуникации и качеством циркулирующего в этом обществе знания. Эта идея, по существу, составляет основу постиндустриальных и информационных концепций, рассматривающих исторический процесс в рамках цивилизационного подходов. Здесь каждый более эффективный способ передачи информации (начиная от устного слова, письменности, печатной эпохи и, наконец, электронной эры) рассматривается как более прогрессивный по отношению к предшествующему, а основная логика цивилизационного развития осмысливается в ее связи с процессом формирования социальными системами более оптимальных с точки зрения скорости и чистоты способов передачи сообщения. Все технологически неэффективные способы трансляции информации в границах этого концептуального построения выступают как устаревшие, обреченные на гибель. Причем, доминирование новых технологий в «технотронном обществе» дает новые возможности, по мнению З.Бжезинского, для дезинтеграции достаточно устойчивых общественно-идеологических систем (5).

Одной из наиболее проработанных и известных концепций технологического детерминизма стала концепция М.Маклюэна (6), в рамках которой смена эпох в истории

человечества рассматривается как зависящая от смены каналов коммуникаций, где информационная эра (электронная «галактика Маркони») выступает как одна из стадий развития средств коммуникаций, пришедшая на смену эпохам до-письменного варварства, фонетического письма и печатной «Гуттенберговой галактики».

Аналогичный подход обосновывается и американским ученым Д.С. Робертсоном, который в своей работе «Информационная революция» прослеживает все этапы развития общества. Автор доказывает, что принцип кодирования информации непосредственно влияет на уровень и качество знания, начиная от первой коммуникационной революции, связанной с формированием языка, и заканчивая последней – электронной, сетевой, и, по существу, определяет характер доминирующей на определенном историческом отрезке культуры. Так, прямое языковое общение до-письменной культуры определенным образом ограничивало уровень, объем, доступность и сферу функционирования знаний рамками родоплеменного сообщества.

Вторая информационная революция, связанная с изобретением письменности, означала существенный прорыв во всех областях культуры. Книгопечатание привело к третьей информационной революции, преобразовавшей производство (индустриальное общество), социум и культуру. Четвертая (связанная с изобретением электричества) и пятая революция (обусловленная возникновением микропроцессорной технологии) привели к возникновению общества, построенного на знаниях, роль культуры в котором поднялась еще больше.

На работу Робертсона ссылается и С.Ракитов, который обосновывает взаимосвязь истории, информации и культуры. Он, вслед за Д.С.Робертсоном, прослеживает все этапы информационного развития и показывает влияние техноло-

гии на качество культуры и цивилизации. В частности, отмечая колоссальное увеличение объема памяти, а, следовательно, знаний, связанное с изобретением письма, автор показывает, что эта новая информационная система продуцировала новую технологию управления, ведущую к созданию государства (7). Таким образом, характер коммуникации, особенности доминирующих знаковых систем и тип формализации знания выступают в данных концепциях как основные детерминанты экономического развития, социальной организации и культуры.

Не оспаривая продуктивность этого подхода, вместе с тем, хотелось бы акцентировать и иной аспект данной проблемы и отметить, что зависимость специфики социокультурной системы от коммуникационных технологий носит не односторонний характер (8). Как представляется, не информация влияет на эту систему (это верно, но лишь отчасти), а наоборот, сама она вызывает к жизни те коммуникационные технологии, которые соответствуют ее потребностям. Не письмо порождает новую технологию управления и государство как иной тип экономической и социальной организации, а, напротив, возникновение государства с его дифференцированной системой знаний, единой религией и распространением единого закона на многие народы и этносы, обладающие различными языками, требующими их перевода, как правило, приводит к возникновению письменности.

По мнению некоторых исследователей, основные характеристики культуры информационного общества связаны с повышением роли и значения человека в развитии информационного общества как субъекта производства и активного субъекта истории. Особое значение человека во всех процессах развития общества, основанного на знании, было определено уже Д.Беллом, который фактически сформулировал те основные черты принципиально нового

общества, которые, во-первых, не будут никем оспорены и станут основой всех последующих теоретических построений и, во-вторых, будут отражать трансформации, прежде всего, социальной и культурной сферы. Белл охарактеризовал особенности культуры, где «сфера ощущений, эмоций и нравственности, а также интеллекта, стремящегося упорядочить эти чувства», которые приобретают все более автономный характер, иницилируя перемены опосредованно связанные с экономическими и социальными процессами.

Американский публицист и социолог Э.Тоффлер (9) считает, что уровень потребляемой культуры становится новым, т.е. массовая культура продолжает существовать как уникальный механизм, обладающий компенсаторной и рекреативной активностью, удовлетворяя нужды значительной части общества, однако, она перестает быть единственной культурой, удерживающей монополию на массовое сознание. Элитарная же культура теряет свое значение классово чуждой и недоступной массам, но, наоборот, начинает выполнять роль культурного образца и занимает в иерархии ценностей достойное ее место. Именно этот феномен Тоффлер и обозначает как индивидуализацию личности и демассификацию культуры. Итак, постиндустриальное или информационное общество характеризуется не только изменением характера производства, но и, в первую очередь, трансформацией потребностей и ценностных ориентиров человека.

«Постэкономическое общество», по мнению П.Дракера, преодолевает традиционный капитализм и все процессы отчуждения, способствуя формированию новой системы ценностей современного человека. Изменения характера труда и межличностных отношений приводит к трансформации системы ценностей и переориентации человека на психологические, социальные и этические цели. На

уровне общества подобными проявлениями новых ценностных установок стали требования общественности, высказанные в адрес компаний, чтобы те решали, помимо экономических, также и социальные задачи. Об этом, по мнению Э.Тоффлера, свидетельствуют попытки выработать количественный критерий социальной деятельности. Причем, ценности не просто изменяются, а «дробятся», сопутствуя процессу социальной дестандартизации. При этом, по убеждению Э.Тоффлера, может даже наблюдаться конфликт ценностей между различными общественными группами. Столь радикальные сдвиги в социальной структуре постиндустриального общества, безусловно, связаны со стремительным ускорением технического прогресса, опосредующего переход к качественно новому состоянию всего общественного целого.

Экономическое изобилие и безопасность, повышение уровня образованности общества, как отмечают исследователи, продолжают проявлять себя в качестве факторов постоянного видоизменения своей жизни (10). В подобных обстоятельствах человек становится более свободным – в реализации повседневных потребностей, в общении и образовании, в страсти к развлечениям и увеличению свободного времени, в одежде, танцах, даже в новых способах лечения, цель которых – освобождение своего «Я». Исследователи отмечают, что та философия гедонизма, которая была характерной для общества 60-х годов, к 80-90-м годам претерпела существенные изменения. Сегодня успех ассоциируется не с обладанием вещами, а с качеством жизни.

Эта система ценностей, означавшая преодоление прежней системы материальной, экономической мотивации и формирование постматериальных, постэкономических потребностей, определяемых не внешними, а внутренними побудительными стимулами к деятельности, была названа

«постматериалистической» или «постэкономической». Ориентация на внутренние факторы развития личности не означает низкого уровня социального взаимодействия. Напротив, именно такие люди станут социальной базой информационного общества, характеризующегося, прежде всего, значительной сплоченностью и высокой степенью доверия. К обществам с высоким уровнем доверия Ф.Фукуяма относит достаточно разнородные в культурном отношении страны – Японию, США и Германию, к обществам с низким уровнем доверия – возможно, менее различающиеся Францию и Италию, Мексику и Бразилию, Китай и Тайвань, страны Восточной Европы и бывшего СССР. Ф.Фукуяма убежден в том, что экономические успехи стран первой группы определяются как раз тем, что государства не пытаются искусственно создать условия для развития общества, а лишь дополняют и координируют эти процессы. Подобный подход определяется тем, что для исследователя экономика выступает наиболее динамичной формой взаимодействия людей, а культура – наиболее фундаментальной характеристикой общества.

В заключении отметим, что в границах информационного общества культура объективно изменяет значение и роль личности, активность которой проявляется не внешними побудительными стимулами деятельности, а, по преимуществу, внутренними. Более того, само становление этой системы оказывается обусловленным не только материальным прогрессом, но и изменением ценностных ориентаций личности, настроенной на творчество, развитие и самосовершенствование.

Литература:

1. См. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М., 1999
2. «Приход постиндустриального общества. Авантюра в социальном предсказании» (1973), «Социальные рамки информационного общества» (1980)
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000, с. 42-43
4. Кастельс М. Указ.соч., с. 77
5. См. Бжезинский З. Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерство. М., «Международные отношения», 2005; Его же : Великая шахматная доска. М., «Международные отношения», 1999
6. См. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. М., 2003; Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. М., 2003; Телевидение. Робкий гигант!! Телевидение вчера, сегодня, завтра. Вып. 7. М., 1987
7. Ракитов А.И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России. Вопросы философии. М., 1994, № 4, с.14-34
8. Аналогичную позицию отстаивал, как известно, т Макс Вебер, убедительно показавший, что не тип экономических отношений определяет характер культуры, а напротив – культура (в данном случае – тип религии) детерминирует систему экономических отношений (Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. В книге: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990)
9. Более подробно см.: Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999, с. 265-279; Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2003; Тоффлер Э. На пороге будущего. «Американская модель»: с будущим в конфликте. М., 1984
- 10.См. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. М., 2001, с.161-165

Резюме

Mövsumova L.D.

İnformasiya cəmiyyətinin mədəniyyətinə dair bəzi müasir konsepsiyalar

Məqalədə informasiya cəmiyyətinin bəzi müasir konsepsiyaları nəzərdən keçirilir. İnformasiya cəmiyyətinin nəzəriyyəsinin inkişafına gətirib çıxaracaq iqtisadi, siyasi, informativ-texnoloji, sosial-mədəni sahələri tərkib hissələri nəzərdən keçirilir. Müəllif informasiya cəmiyyətini mədəniyyətinin xarakteristikasının əsaslarını açıqlayır və bu əsaslar məqalədə insanın istehsal subyekti və tarixin fəal subyekti kimi informasiya cəmiyyətinin inkişafındakı əhəmiyyəti və rolunun yüksəldilməsi ilə əlaqələndirirlər.

Summary

Movsumova L.D.

The contemporary conceptions of culture of the information society

Some of the contemporary conceptions of the information society are considered in this article; the author pays particular attention to various constituent parts of the development process- i.e. economical, political, informational and technological, social and cultural that led to the further development of the theory of the informational society. The author discloses main characteristic features of culture of the informational society. In the given article these main characteristic features are connected with the human being's increasing role and place in the development of the informational society as a subject of production and as an active subject of history.

ƏYYUB KƏRİMOV,
f.e.n., dosent
(Azərbaycan)

FƏLSƏFƏNİN TƏDRİSİ YUNESKO-NUN FƏLSƏFƏ STRATEGİYASI KONTEKSTİNDƏ

Fəlsəfə, onun zamanın müasir adlandırdığımız kəsiyində mövqeyi, statusu haqqında fikirlər, yanaşmalar rəngarəng olsalar da 2500 ildən çox yaşı olan bu müdriklik elmi əsrlərin sınaqlarından uğurla çıxmış, ümumiyyətlə dünya, varlıq və təfəkkürün ümumi prinsipləri, insanın dünyada yeri, həyatının mənası və s. kimi predmetinə daxil olan məsələləri nəinki saxlamış, həm də xeyli dərəcədə genişləndirmişdir.

Bu genişlənmə qloballaşan bəşəriyyətin elmi-texniki tərəqiddən doğan nailiyyətləri və yaranan problemlərlə üzvi surətdə bağlıdır. Sülhə nail olma, aclıq, yoxsulluq, ekoloji problemlər, narkomaniya, terrorizm, milli-etnik münaqişələr, intiharların artması və s. dövrümüzün reallıqlarıdır.

İnsan təfəkkürü bu problemlərin ciddi təzyiqinə məruz qalmış, onun emosional – psixoloji durumu gərginləşmişdir ki, bu da maddi nemətlər istehsalının əsasını təşkil edən praktiki fəaliyyətə öz təsirini göstərməyə bilməz.

İstər təbiətdə, istərsə də cəmiyyətdə mövcud olan problemlərin optimal həlli fəlsəfi təfəkkürə, müdriklik nuruna möhtacdır. Müdriklik isə Sokratın təbirinjə desək mühakimə yürütməyin, seçmə qabiliyyətinin və fəaliyyət göstərməyin düzgün prinsiplərinə, son nəticədə xeyirxah olmağa nail olmaqdır. Xeyirxah insan isə səbrli, qeyrətli və ədalətli olur. Beləliklə sağlam məntiq fəlsəfənin rolunun azaldığını deyil, artdığını irəli sürür.

Hələ 1946-cı ildə BMT-nin Təhsil, Elm və Mədəniyyət məsələləri üzrə təşkilatının (YUNESKO) ilk konfransının yaratdığı komissiya tərəfindən hazırlanmış təkliflərdə göstəri-

lirdi ki, insan şəxsiyyətinə hörmət, sülhə məhəbbət, dar, məhdud millətçiliyə və zoraklığa əsaslanan idarəetməyə nifrət, mədəniyyət ideallarına sədaqət və həmrəylik formalaşması üçün ictimai şüurda bir sıra fəlsəfi və etik kateqoriyaların qərarlaşması zəruridir. Bu kontekstdə fəlsəfəyə insanların birlik və həmrəylik məktəbi kimi baxılır.

Hadisə və proseslərə fəlsəfi yanaşma, onların fəlsəfi təfəkkür süzğəcindən keçirilməsi dünyada sülhün bərqərar olmasında və qorunmasında mühüm rol oynayır. Fəlsəfə «ədalət», «azadlıq», «xeyirxahlıq», «yaxşılıq və pislik», «həqiqət» və s. kimi cəmiyyət üçün xüsusi əhəmiyyətə malik anlayışları müstəqil şəkildə dərk etmək və təhlil etmək qabiliyyəti formalaşdırır. Fəlsəfə dünyada baş verənlərə tənqidi yanaşmaq, ümumbəşəri dəyər və prinsipləri qiymətləndirə bilmək bacarığı aşılamaqla özünü həm də azadlıq məktəbi kimi təqdim edir.

Hadisə və proseslərə fəlsəfi yanaşma, onların fəlsəfi təfəkkür süzğəcindən keçirilməsi dünyada sülhün bərqərar olmasında və qorunmasında mühüm rol oynayır. Fəlsəfə «ədalət», «azadlıq», «xeyirxahlıq», «yaxşılıq və pislik», «həqiqət» və s. kimi cəmiyyət üçün xüsusi əhəmiyyətə malik anlayışları müstəqil şəkildə dərk etmək və təhlil etmək qabiliyyəti formalaşdırır. O, insanların yalnız hazır nəticələrdən istifadəsinə deyil, özlərinin düşünüb nəticə çıxarmasına, hər hansı qeyri-insani, bəşəriyyət üçün zərərli arqumentlərə qarşı dayanma bilməsinə, oponentlərin fikrinə hörmət və dözümlülüklə yanaşmasına, yalnız zəkanın gücünə tabe olmasına, cəmiyyətdəki vəziyyətləri barədə mühakimə yürüdə bilmək qabiliyyətlərinin inkişafına kömək edir.

Fəlsəfə dünyagörüşü olmaqla insanlarda dəyərlər kompleksi formalaşdırır ki, bu dəyərlər də bu və ya digər hadisə və ya prosesi qiymətləndirməkdə, müxtəlif vəziyyətlərdə fəaliyyət və ya fəaliyyətsizlik mövqeyi seçməkdə həlledici amil olur. Ona görə də ictimai şüurda fəlsəfənin rolu məqsədyönlü şəkildə artırılmalıdır ki, insanlar destruktiv qüvvələrin çəşdirici ideya

və çağırışlarına qarşı müqavimətli olsunlar.

Təsadüfi deyil ki, BMT kimi nüfuzlu bir təşkilat hər il noyabr ayının 18-də ümumdünya fəlsəfə gününün keçirilməsi barədə qərar vermişdir. BMT-nin ixtisaslaşdırılmış qurumu olan, sıralarında 183 – dövləti birləşdirən (ölkəmiz 1992-Ci ildən YUNESKO-nun üzvüdür) YUNESKO fəlsəfə üzrə strategiya qəbul etmişdir ki, o da aşağıdakı bölmələrdən ibarətdir:

I. Fəlsəfə beynəlxalq problemlər qarşısında;

II. Fəlsəfə tədrisdə;

III. Fəlsəfi təfəkkürün inkişafına və fəlsəfi tədqiqatlara kömək.

Sənəddə bu bölmələrin hər birinin konkret məqsəd və vəzifələri göstərilmiş, istiqamətlər müəyyənləşdirilmişdir.

Fəlsəfənin tədrisi sahəsində qarşıda duran vəzifələrə isə strategiyada aşağıdakılar daxil edilmişdir:

a) hökumətlərlə siyasi səviyyədə iş aparmaq lazımdır ki, onlar fəlsəfənin tədrisinə və fəlsəfi tədqiqatlara yardımçı olsunlar;

b) dünyada fəlsəfənin öyrənilməsi zərurəti müdafiə olunsun;

c) YUNESKO-nun üzvü olan ölkələrin fəlsəfənin öyrənilməsi üzrə proqramlarının həyata keçməsi üçün müvafiq sənədlər hazırlansın;

d) fəlsəfənin tədrisi və dünyada öyrənilməsinə dair tədqiqatlar dəstəklənsin.

Yenicə müstəqillik əldə etmiş postsovet məkanı ölkələrinin xalqları, o cümlədən də bizim üçün xarakterik olan, 70 il ərzində formalaşdırılmış ənənəvi təfəkkür tərzindən uzaqlaşmış müasir fəlsəfi təfəkkürə yiyələnmək üçün də fəlsəfi biliklərə yiyələnməyin, fəlsəfi tədqiqatların genişləndirilməsinin böyük əhəmiyyəti vardır.

Müstəqilliyin ilk illərindən Ümummillə liderimiz H.Əliyev mövcud reallıqları özünəməxsus qlobal yanaşma mövqeyindən qiymətləndirərək ölkəmizin inkişaf yönümünü uzaqgörənliklə,

tərəddüdsüz və birmənalı olaraq aşağıdakı kimi müəyyənləşdir-
mişdi. «Respublikamızda hüquqi dövlət qurulması, demokratik,
sivilizasiyalı cəmiyyət yaradılması, insan azadlığının, söz, vic-
dan azadlığının, müasir plüralizmin təmin edilməsi, çox parti-
yalı sistemin bərqərar olması bizim əvvəldən qəbul etdiyimiz
prinsiplərdir»(1, s.5) . Lakin 70 ildən artıq bir dövrdə totalitar
recimdə yaşamış bir xalqın sivilizasiyalı demokratik, hüquqi
dövlət quruluşuna nail olmasını ağrısız – acısız, ijtimai şüurda
ziqzaqsız təsəvvür edilməsi düzgün olmazdı. Belə ki, demokra-
tiya, açıq cəmiyyət eyni zamanda müxtəlif fəlsəfi təlimlərin,
dinlərin, ideya və nəzəriyyələrin ölkəyə axını ilə xarakterizə
olunur və bunların heç də hamısı xoş məramlı, milli maraq və
təhlükəsizliyimizə xələl gətirməyənlər deyillər. Çıxış yolu
Azərbaycançılığın, dövlətçiliyin, müasirliyin, mülkiliklə ümum-
bəşəriyyətin dialektik sintezinin fundamental fəlsəfi əsaslarının
yaradılmasından, analitik təfəkkürlü yüksək intellektə malik
nəslin yetişdirilməsindədir. Elə bir nəsil ki, fəaliyyət sahəsin-
dən, peşə mənsubiyyəindən asılı olmayaraq yüksək mədəniyyə-
tə, mükəmməl mütərəqqi dünyagörüşə malik olsun. Milli mə-
nafe, vətənpərvərlik, milli mənlilik və nəhayət vətəndaşlıq
hissini şəxsi maraqlardan üstün tutsun. Məhz qeyd olunanların
keçid dövrünün yaratdığı mənəvi boşluğu tutmasında fəlsəfə
baş rola malikdir.

Ulu öndərimiz böyüməkdə olan gənc nəslin milli-mənəvi
dəyərlər ruhunda mükəmməl fəlsəfi dünyagörüşə malik olma-
sını daim diqqətdə saxlamış, təkrar-təkrar bu mühtüm məsələnin
üzərində dayanmışdır. «Bu gün biz gəncləri paklıq, saflıq, yük-
sək əxlaq, yüksək mənəviyyət ruhunda tərbiyə etməliyik. Bu-
nunla biz nəinki cəmiyyətimizi qoruyacaq, həm də gələcək
nəslə sağlam saxlayacaq və həmin nəsilə cəmiyyətimiz, xalq-
ımız üçün zərərli halların kök salmasının qarşısını alajağıq (2,
s.271) Ümummillə liderimizin layiqli davamçısı, proqmatik
siyasətçi, prezidentimiz İ.Əliyev də həmişə dünyagörüşü məsə-
ləsinə, milli-mənəvi dəyərlər mövzusunda böyük önəm vermiş-

dir. O, Dövlət İqtisad Universitetinin yeni korpusunun açılış
mərasimindəki nitqində xüsusi olaraq vurğulamışdır «... huma-
nitar sahəyə böyük diqqət göstərilməlidir»(3).

Demokratik, hüquqi dövlət quruluşu dövrünü yaşayan
xalqımız qısa bir müddət ərzində bu sahədə xeyli uğurlar
qazanmışdır. Lakin bu istiqamətdə nailiyyətlərin vüsəti xeyli
dərəcədə vətəndaşlarımızda qarşıya qoyulan məqsəd barədə ay-
dın təsəvvürlərin formalaşdırılmasından, prosesin elmi-nəzəri
səviyyədə dərk edilərək tətqiq edilməsindən asılıdır. Fəlsəfə
demokratiyanın məzmununa daxil olan «azadlıq», «insan haq-
ları», «vətəndaş cəmiyyəti», «hüquqi dövlət» kimi tutumlu ka-
teqoriyaların fəlsəfi mahiyyətini, məna yükünü aydınlaşdırmaq
və daşıqlaşdırmaqla, onları tarixi inkişafın məhsulu kimi təhlil
edib ümumiləşdirərək cəmiyyət üzvlərinə təqdim etməklə
vətəndaşların sosial-siyasi fəallığını stimullaşdırır, məqsəd ay-
dınlığı formalaşdırır.

Prezident administrasiyasının rəhbəri, fəlsəfə elmləri dok-
toru, akademik R.Mehdiyev bir sıra dərin məzmunlu əsərlərin-
də fəlsəfənin tədrisi, fəlsəfə ictimaiyyəti qarşısında duran vəzi-
fələri hərtərəfli təhlil etmiş, milli özünüdərk prosesini ehtiva et-
məsinə, ictimai-iqtisadi quruluşumuzun əvəzlənməsindən irəli
gələn ictimai şüurun elmi-nəzəri səviyyədə əsaslandırılmasını
fəlsəfə qarşısında bir vəzifə kimi irəli sürmüşdür.

Akademik R.Mehdiyev yazır: «Azərbaycan fəlsəfi fikri
qarşısında duran vəzifələr o qədər çoxdur və elmi-fəlsəfi icti-
maiyyətin üzərinə o qədər böyük məsuliyyət düşür ki, fəlsəfə
tək bir gün ərzində deyil, il boyu həmişə diqqət mərkəzində
saxlanılmalıdır. Bütün digər ictimai-siyasi elmlərin, hətta tarix
və ədəbiyyatın inkişafı da istər-istəməz fəlsəfi fikrin real vəziy-
yəti, ictimai şüurda fəlsəfənin yeri və bütün cəmiyyətin fəlsəfə-
yə münasibəti ilə bağlıdır»(5).

Milli birlik, ümumbəşəri həmrəylik də hər şeydən əvvəli
fəlsəfi təfəkkürə səviyyəsində, dayanıqlı ideya əsasında əldə
oluna bilər.

Mütəfəkkir filosofumuz akademik S.Xəlilov da çağdaş Azərbaycanda fəlsəfənin öyrənilməsinə fəlsəfi təfəkkür tərzinin formalaşdırılmasına həmişə yüksək önəm vermişdir. «...fəlsəfi düşüncə tərzinin, ideya – mənəvi yaşantı vərdişlərinin bütün insanlara aşılması çox önəmlidir. Hər bir insan özünü maddi dünyadan ayırmağı, cari hadisələrin fəvqünə qalxmağı, həyata böyük ideallar mövqeyindən baxmağı öyrənməlidir.

Fəlsəfi düşüncə təzi fərdi-mənəvi inkişaf üçün, insanın kamilləşməsi üçün nə dərəcədə lazımdırsa, fəlsəfi biliklər sistemi, elmi-fəlsəfi tədqiqatlar da cəmiyyət üçün, dövlət quruluşu üçün, ictimai-siyasi və sosial-mədəni təşkilatlanma üçün bir o qədər vacibdir» (6, s.65). Cəmaləddin Əfqani yazırdı: «Bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, əgər o millətin hamısı alim olsa da, o millətdə elmlər inkişaf tapa bilməz və həmin millət ayrı-ayrı elmlərdən lazımi nəticə çıxartmaqda çətinlik çəkər» (4, s.29).

Yenicə qəbul olunmuş «Təhsil haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu»nun «təhsilin əsas məqsədi» adlanan 4-cü maddəsi 3 bənddən ibarətdir ki, onun da iki bəndi aşağıdakı kimi ifadə olunmuşdur:

4.0.1. Azərbaycan dövləti qarşısında öz məsuliyyətini dərk edən xalqının milli ənənələrinə və demokratiya prinsiplərinə, insan hüquqları və azadlıqlarına hörmət edən, vətənpərvərlik və azərbaycançılıq ideyalarına sadıq olan, müstəqil və yaradıcı düşünən, vətəndaş və şəxsiyyət yetişdirmək;

4.0.2 milli-mənəvi və ümumbəşəri dəyərləri qoruyan və inkişaf etdirən, geniş dünyagörüşünə malik olan, təşəbbüsləri və yenilikləri qiymətləndirməyi bacaran, nəzəri və praktiki biliklərə yiyələnən, müasir təfəkkürlü və rəqabət qabiliyyətli mütəxəssis kadrlar hazırlamaq.

Göründüyü kimi qanunda əks olunanlar istimai- humanitar, xüsusən də fəlsəfə fənninin bilavasitə və ya dolayışı ilə predmetinə daxil olan məsələlərdir.

Yuxarıda qeyd olunanlardan çıxış etdikdə fəlsəfənin ali məktəblərdə tədrisinin saatlarının xeyli aşağı endirilərk seçmə

fənlər qrupuna daxil edilməsi ən azı təəssüf doğurur. Seçmə fənlər qrupuna daxilolma o deməkdir ki, dünyanın fəlsəfəyə qayıtdığı, fəlsəfi dünyagörüşə, fəlsəfi bilgilərə önəm verdiyi bir zamanda gələcəkdə fəlsəfə doktoru («Təhsil haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu»na əsasən istənilən elm sahəsi üzrə dissertasiya müdafiə etmiş şəxsə «fəlsəfə doktoru» elmi dərəcəsi verilir) almaq imkanı olan bugünkü tələbələr fəlsəfəni keçməyə də bilər.

Hesab edirəm ki, fəlsəfəyə münasibətin dəyişilməsi, onun seçmə fənlər qrupundan çıxarılaraq zəruri fənlər qrupuna salınması zamanın tələbidir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- 1.Əliyev H. Müstəqillik yolu. Seçilmiş fikirlər. Bakı, 1997.
- 2.Əliyev H. Təhsil, bilik, məktəb. Bakı, 2006. s.271.
- 3.Əliyev İ. Dövlət İqtisad Universitetinin yeni korpusunun açılış mərasimindəki nitq. Xalq qəzeti, 9 oktyabr, 2007-ji il.
- 4.Əfqani C. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1998.
- 5.Mehdiyev R. Müasir Azərbaycan fəlsəfi fikrinin aktual problemləri. «Azərbaycan qəzeti», 20 noyabr 2003-Cü il.
6. Xəlilov S. Şərq və Qərb. Bakı, 2004

Резюме

Преподавание философии в контексте философской стратегии ЮНЕСКО

Стремление к миру, голод, нищета, экологические проблемы, наркомания, терроризм, национально-этнические конфликты, увеличение количества самоубийств и др. являются реалиями нашей эпохи. Эти проблемы оказывают серьезное давление на человеческое мышление, его эмоционально-психологическое состояние обостряется.

Оптимальное решение проблем существующих как в природе, так и в обществе, нуждаются в философском мышлении и мудрости. Философский подход к явлениям и

процессам, проведение их сквозь призму философского мышления, играет важную роль в деле становления и сохранения мира. Философия формирует понимание и способность анализировать таких особо значимых для общества понятий как «справедливость», «свобода», «милосердие», «истина». ЮНЕСКО приняло стратегию по философии. В документе большое значение уделяется преподаванию философии, уточняются задачи в этой области.

Автор анализируя, приходит к такому логическому выводу, что отношение к философии должно быть изменено, в высших учебных заведениях она должна быть изъята из группы выборочных предметов и включена в список обязательных.

Summary

The teaching of philosophy in the context of UNESCO's philosophical strategy

The increase of starvation, poverty, ecological problems, narcotism, terrorism, national-ethnic and etc, conflicts is realities of time. The human thinking has been undergone to the serious pressure of these problems.

The optimum solution of existing problems in the nature or society is needy to the philosophical thinking. The philosophical approach to events and processes plays an important role in establishing and maintaining peace in the world.

The professional organization Of UN (United Nations) which is known as UNESCO has accepted strategy on philosophy. The teaching of philosophy and its duties has been defined in this document.

Author makes such logical result from analyzes that attitude should be changed to the philosophy; it must be taken out from group of subjects and must be included selected group of necessary subjects at the institutes.

İLHAM MİRZƏYEV,
psixologiya üzrə fəlsəfə doktoru
(Azərbaycan)

AVROPAYA İNTEQRASIYA YENİ FƏLSƏFİ DÜNYAGÖRÜŞÜ KONTEKSTİNDƏ

Qərbi Avropada milli, müstəqil dövlətlərin çoxdan təşəkkül tapdığına, dövlətlərarası inteqrasiyanın optimal modelinin-Avropa inteqrasiyasının yaradıldığına rəğmən, bu gün bəzi tədqiqatçılar postsovet məkanında diametral əks istiqamətli proseslərin gəldiyini qeyd edirlər. Avropadakı inteqrasiya, postsovet məkanındakı dezinteqrasiya meyilləri ilə, oradakı fəvqəlmilliyə, dövlətüstü ümumavropa qurumlarının təsis olunması ilə müqayisədə, burada milli dövlətlərin yeni formalaşma qanunauyğunluqları qarşı-qarşıya qoyulur. «Orada»-sınıfı ziddiyyətlər: fəvqünə qalxaraq vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması, «burada» isə totalitarizmdən yeni qurtulmuş cəmiyyətlərin yeni cəmiyyət quruluşuna qədəmlərini qoyması, siyasi şüur və mədəniyyət kimi amillərin zəif inkişaf etməsi, bütün bunların öz növbəsində inteqrasiya münasibətlərinə birmənalı olmayan mövqelər doğurması - geniş müzakirələrin mövzusuudur. Həmçinin bazar iqtisadiyyatının artıq çoxdan, təbii-tarixi təkamül prosesində formalaşdığı, iqtisadi münasibətlərin ardıcıl olaraq internasionallaşma və inteqrasiyaya meyilli olması Avropa üçün xas olan cəhət kimi vurğulanır.

Qlobal inteqrasiya yaranışı, təşəkkülü və inkişafına görə nə qədər mürəkkəb bir hadisədirsə, onun öyrənilməsi də bir o qədər mürəkkəb prosesdir. XX əsrin əvvəllərindən qloballaşma proseslərinin mahiyyət və anlayış ifadəsi fəlsəfə və digər sosial-siyasi və humanitar elmlərdə özünü bu və ya başqa formada sezdirməyə başlasa da, xüsusi terminoloji vahid şəkildə «qloballaşma» 1980-ci illərin ortalarında yaranmış, geniş araşdırma obyektinə çevrilərək, müasir sivilizasiyanın inteqrasiya istiqaq-

mətlərini və perspektivlərini çevrələnən bir hadisə kimi tədqiq edilməyə başlamışdır (4,45).

Ümümdünya və Avropa inteqrasiya təcrübəsində siyasi mədəniyyətin rolu ən geniş təhlil və müzakirələrin mövzusu olmalıdır. Bu aspektdə nəzərə alınması vacib olan konseptual istiqamətlər isə aşağıdakılar ola bilər: inteqrasiyada iştirak edən və iştirakda maraqlı olan dövlətlərin qarşılıqlı münasibətləri; inteqrasiyanın strateji siyasi məqsədləri və prinsipləri; inteqrasiyanın siyasi institusional modeli, qərarların qəbulu və həllinin mexanizmləri; inteqrasiyanın ayrı-ayrı istiqamətlərinin müəyyənləşdirilməsi; dünya iqtisadiyyatı və siyasətinin ayrı-ayrı subyektlərinin inteqrasiya şəraitində davranışının proqnozlaşdırılması; inteqrasiyanın siyasi və sosial-mədəni kontekstlərinin əlaqələndirilməsi, ictimai rəyin səfərbər edilməsi və onun dəstəyinin təmin edilməsi.

Ən yeni tarixin gündəmə gətirdiyi, elmi tədqiqatlarda və ictimai praktikada ən çox işlənən anlayışlardan biri olan – inteqrasiya ötən yüzilliyin sonlarına doğru bəşər cəmiyyətinin alternativ inkişaf yolları və inkişaf modellərinin seçimi məsələsi tələyüklü məsələyə çevrildi. Baş verən şəraitin tarixi-siyasi özəlliyini belə bir məqam təmsil edirdi ki, seçim problemi çoxşaxəli mahiyyət daşıyırdı.

İstər qlobal bəşəriyyət miqyasında, istərsə də konkret dünyə dövlətləri, o cümlədən Azərbaycan qarşısında duran modernləşmə və sivilizasiya inkişaf modellərinin seçimi problemini müzakirə edərkən ən çox sosial-siyasi aksiomatizm prinsipi pindən çıxış edilir. Yəni, dünya birliyinin hər bir ölkəsində inteqrasiya proseslərinin getməsinin labüdlüyü, demokratik dövlət, vətəndaş cəmiyyəti, bazar iqtisadiyyatını reallaşdıran islahatlar aparması zəruriliyi qeyd-şərtsiz qəbul olunur (1,254). Bununla yanaşı gerçək həyatın aksiomatik elmi prinsiplərdən tamamilə fərqli olması, daimi gözlənilməz problem situasiyaların ortaya çıxması da qəbul olunmuş həqiqətdir.

Dünyanın inteqrasiyaya meyilli olması, əgər ideal planda

götürülsə, insanlar və dövlətlərarası maneə və problemləri aradan qaldıraraq ümumbəşəri ahəngə gətirib çıxarmalıdır. Lakin reallıqda hələlik bunu müşahidə etmək çətindir. Bu cür yanaşsaq, müasir dövrdə inteqrasiya həm tarixi proses, həm də ideya kimi özündə mahiyyət baxımından daşdığı potensial imkanları bir daha reallaşdırmaq şansıdır.

Inteqrasiya prosesinin tarixi-zaman statusu ilə yanaşı digər mühüm metodoloji problem də mövcuddur. Bu strateji oriyentir kimi seçilən inteqrasiyanın mövcud modellərinin, dynaya praktikasında reallaşan forma və mexanizmlərinin elmi-metodoloji ekspertizası məsələsidir. İlk növbədə Qərbi Avropada artıq yarım əsrə yaxın mövcud olan inteqrasiya təcrübəsinin müsbət və mənfi cəhətlərinin, onun çoxşaxəli-siyasi, iqtisadi, sosial-mədəni, hüquqi və s. istiqamətlərinin komparativist təhlili əsasında daha da təkmilləşmiş modelimn formalaşması imkanları nəzərdən keçirilməlidir.

Inteqrasiyanı dəstəkləyən yaxud ona loyallıq münasibət bəsləyən münasibətlərdən tutmuş, ən son dövrdəki tədqiqatlarda inteqrasiyanın qlobal, “neoliberal ekspansiya” ideologiyası kimi şərhinə də rast gəlmək olar (5,168).

Qarşılıqlı inteqrasiya proseslərinin universal səviyyəsi ilə milli, lokal spesifikası arasındakı nisbətənin müəyyənləşdirilməsində ehtiyac mövcuddur. Inteqrasiya proseslərinin Azərbaycan dövlətinin milli-siyasi sistemə keçid alan dövlət kimi onun strateji perspektivlərinin dəyərləndirilməsinin doktrinal prinsipləri fərqləndirilməlidir. Milli inkişafın inteqrasiya modelini reallaşdırmaq üçün, benxəlxalq siyasətin subyektləri ilə qarşılıqlı, uzunmüddətli strateji səməərə verə bilən qlobal layihələrin həyata keçirilməsində prioritetləri dəqiq hədəfə götürmək lazım gəlir. Inteqrasiya amillərinin sistemyaradıcı, hərəkətverici amillərini, bəzən başqa istiqamətləri önləyən iqtisadi inteqrasiyanın siyasi maraq və məqsədləri qabaqlaması prosesini balanslaşdırmaq da vacib olur.

Nəhayət, müasir dünya inkişafının başlıca meyli olan

qloballaşma dalğasına rəğmən yeganə qüvvə kimi çıxış edən regional inteqrasiya kimi digər fundamental meylin təhlili də metodoloji baxımdan çox aktualdır. Məlum olduğu kimi regional inteqrasiya prosesi qlobal məkanda gedən makro və mikro-tendensiyaların ahənginin təmin edə biləcək yeganə amildir.

Qlobal və regional inteqrasiya bir-birini tamamlayan, baş verəcək disproporsiyanın qarşısını alan, birqüblü dünya nizamına gətirib çıxaran proseslərə qarşı duran fundamental, obyektiv proseslərdir. Qlobal mərkəz və lokal periferiya, mərkəzəqəçmə və separatizm və s. kimi müasir dünyada mövcud olan ziddiyyətli proseslər inteqrasiyanın nə dərəcədə sürət toplaya bilməsindən, dezinteqrasiyaya üstün gəlməsindən asılıdır. (3,176) Milli dövlətin regional inteqrasiyaya qoşulması son nəticədə ümumplanetar qlobal sistemin tarazlığını təmin edən amildir.

Regional inteqrasiya lokal və qlobal müstəvilər arasında aralıq həlqə kimi bir tərəfdən hədsiz unifikasiya, digər tərəfdən isə ifrat separatizm və özünütəcrid kimi aspektlərin doğurduğu ziddiyyətlərin təbii həllinə imkan verir.

Beynəlxalq münasibətlərin yeni obyekt və subyektlərinin formalaşması, milli dövlətlərin suverenlik prinsipi üzərində qurulması, sərhədləri bilinməyən qlobal məkana fasiləsiz inteqrasiya gedişində, paralel olaraq strateji prioritetlərin də müdafiəsinin təmin edilməsi də problemin adekvat elmi təhlilini tələb edir. Qloballaşmanın müsbət nəticələrindən bəhrələnmək üçün inteqrasiyanın oriyentir, prinsip və konsepsiyası bəlli olmalıdır. Qlobal məkanda rəqabətə dayanıqlı mövqə əldə etmək üçün çevik inteqrasiya siyasəti həyata keçirilməlidir. (1,45)

Qərbi Avropanın inteqrasiya təcrübəsinin dərin təhlilini şərtləndirən səbəblər çoxdur. Onlardan bəzilərini qeyd edək: XX əsrin sonlarından Qərbi Avropada formalaşan və başlanğıcını götürən inteqrasiya prosesləri getdikcə dünyanın əksər bölgələrinə yayıldı. Tədricən bu proses müasir dünya inkişafının əsas səciyyəvi cəhətlərindən birinə çevrildi. Onun öyrənilməsi

nəinki müasir politologiyanın, sosiologiyanın, iqtisadiyyatın mühüm tədqiq obyektini təşkil edir, həmçinin bəşər tarixinin, dövlətlərarası münasibətlərin təkamülünün dolğun mənzərəsinin, yaxın gələcək üçün perspektivlərinin müəyyənləşdirilməsi üçün çox önəmlidir; Azərbaycan dövləti son onilliklərdə dünyada özünün yeri və rolunun, milli maraqlarının təmin edilməsi, inkişafının optimal modellərinin axtarışı mərhələsini yaşamış və yaşamaqdadır. Beynəlxalq əməkdaşlığın yeni formaları, dünya iqtisadiyyatında və siyasətində bu gün və gələcək üçün potensial tərəfdaşlar axtarılır. Təbii ki, belə şəraitdə Avropa məkanı dövləti xarici siyasətinin ən mühüm istiqamətlərindən birini təşkil edir. Müasir dünyada inteqrativ təsisat kimi hələlik ən unikal qurum olan dövlətlərin birliyi-Avropa Birliyi meydana gəlmişdir. Şərqi və mərkəzi Avropa ölkələrində sosialist düşürgəsinin çökməsindən sonra həm də ümumavropa inteqrasiyaya meyil güclü vüsət almışdır; bu gün müstəqil Azərbaycan dövləti milli məkanda iqtisadi, sosial, siyasi, mənəvi konsolidasiya və davamlı inkişaf proseslərini uğurla həyata keçirir.

Regionun ən uğurlu və sürətli inkişaf edən ölkəsi kimi dünya dövlətləri Azərbaycanla çoxşaxəli əməkdaşlıq qurmaqda maraqlıdırlar. Həm qlobal, həm də regional istiqamətlərdə inteqrasiyanın beynəlxalq təcrübəsindən bəhrələnmə qarşısında duran əsas məsələlərdəndir.

Qeyd olunmalıdır ki, həm dünyada, həm də Azərbaycanda inteqrasiyanın müxtəlif aspektlərinin təhlilinə dair tədqiqatlar aparılmışdır. Bu ədəbiyyatlarda gərəkli məlumatlar, konkret mövqə və baxışlar əksini tapmışdır.

Inteqrasiya istiqamətində xarici siyasət və iqtisadi strategiya hər bir dövlətin ən böyük tarixi missiyasının-cəmiyyətin, millətin və dövlətin dirçəlişi və çiçəklənməsi məqsədinin gərçəkləşməsinə yönəldilməlidir (6,34).

Bu strategiya yeni, müstəqil Azərbaycan üçün maksimal əlverişli şəraitin formalaşmasını təmin etməli, ilk növbədə iki məsələni: Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün qorunması və

beynəlxalq iqtisadi və siyasi əməkdaşlığın dövlətçilik maraqları baxımından ən əlverişli şəkildə istifadə edilməsinə imkan yaratmalıdır. Azərbaycanın uzunmüddətli gələcək perspektiv üçün prioritet tərəfdarlar seçməsinə də bu məsələlər şərtləndirir. Müasir integrativ birliyin ən yüksək modeli olan Avropa birliyi ilə münasibətlərin inkişaf etdirilməsi də Azərbaycan üçün bu vəzifələr dairəsinə daxildir.

Yaxın Şərqdə demokratik Avropa dəyərlərinin ilk daşıyıcısı, yüksək sivilizasiya və mədəniyyətə malik olması və s. yalnız bizim üçün deyil, Avropa üçün də regionun dinamik inkişaf lideri sayılan ölkəmizlə çoxşaxəli əməkdaşlığa maraqlıdır. Qarşılıqlı, faydalı əməkdaşlıq baxımından Avropa Birliyi həyatı vacib sayılan bütün sahələrdə: xarici siyasətdə, sülhün və təhlükəsizliyin təmin olunmasında, iqtisadiyyat və mədəniyyətdə, bəşəriyyətin qlobal problemlərinin həll olunmasında, insan hüquq və azadlıqları təminatının təkmilləşməsində və s. strateji tərəfdaş qismində çıxış edir. Bir məsələ diqqət mərkəzində saxlanılmalıdır ki, qarşılıqlı inteqrasiyanın perspektivləri hər iki tərəfin əzmindən asılıdır.

Azərbaycanda dünyəvi, demokratik dövlət quruculuğunun möhkəmlənməsi dünyanın qabaqcıl ölkələrinin ictimai-siyasi islahatlar təcrübəsinin öyrənilməsinə tələb edir. Çoxtərəfli beynəlxalq münasibətlərin dayanıqlı strukturunun formalaşdırılması inteqrasiyanın müqəddəm şərtlərindən biridir (2,87).

Müstəqil Azərbaycan dövlətinin yaradıcısı ümummilli lider Heydər Əliyevin dəyişən, yeni dünya düzənində regional və global inteqrasiyanın strateji xəttini milli inkişafın prioritet istiqamətlərindən biri kimi önə çəkməsi, onu ardıcıl olaraq həyata keçirməsi, bu yöndə aparılan bütün fəaliyyətini müstəqilliyin möhkəmləndirilməsi və Azərbaycanın dünyada özünü təsdiqinə nail olması bu gün hamı tərəfindən qəbul olunmuş gerçəklikdir.

Azərbaycan dövlətinin Avropaya və Avrasiyaya inteqrasiyasının siyasi prinsip və əsasları ulu öndərin alternativ olma-

yan kursunun ayrılmaz tərkib hissəsidir. Heydər Əliyevin inteqrasiya xəttinin siyasi, iqtisadi, mədəni, sosial, hüquqi aspektlərinin kompleks elmi təhlili, onun dövlətçiliyin möhkəmləndirilməsinə xidmət edən optimal əməkdaşlıq modelinin hərtərəfli araşdırılması, inteqrasiya sahəsində beynəlxalq təcrübə və Azərbaycanın konkret nümunəsinin əlaqəli şəkildə tədqiq edilməsi zəruridir.

Azərbaycanın dünya birliyinə inteqrasiyası, onun regional inteqrasiya qurumlarını yaratmaq, burada təmsil olunmaq prosesində milli inkişaf strategiyasının üzvi tərkib hissəsi kimi, global meyillərə nə dərəcədə uzlaşması, dövlət suverenliyinin ilkin və müqəddəm şərt kimi, beynəlxalq münasibətlərin bərabər hüquqlu siyasətinin atributu kimi qəbul edilən mövzular aspektində araşdırılması, bu proseslərin ən səmərəli forma və modellərinin ayırd edilməsinə xidmət edir. Belə ki, müasir beynəlxalq münasibətlərin subyektləri qismində yeni çoxsaylı qurumların meydana gəlməsi «suveren milli dövlət və inteqrasiya proseslərinin siyasi aspekti» problemini həddən çox aktual etmiş, müzakirələrin mərkəzinə gətirmişdir. Inteqrasiya prosesində dövlət, onun rolu, funksiyaları və vəzifələrinin dəyişməsinə dair fikir müxtəlifliyi çeşidli mövqelər, nəzəri yanaşma və baxışlar doğurmuşdur (1,253).

I.Kant, V.Humboldt, I.Q. Herder, Q.V.F. Hegel, O. Şpenqler, A.Toynbi və Yaspersin tarixi prosesə bütöv baxışın fundamental əsaslarını yaradan təlimləri, onu tarixi-müqayisəli metodla öyrənən nəzəriyyələr, V. I. Vernadski, P. T. Şarden, P. Sorokin və I.Priqojinin ona müxtəlif aspektlərdən, lakin bütöv sistem kimi yanaşmaya əsas verən nəzəriyyələri, müasir dövrdə bəşər sivilizasiyasının qlobal dərkə zərurəti ilə irəli sürülən konsepsiyalar və eyni zamanda, formasion və sivilizasion yanaşmaların uzlaşdırılması, ümumi bir müstəviyə gətirilməsi bəşəriyyətin qloballaşma epoxasına doğru bu epoxa da daxil olmaqla təkamül prosesinin qlobalistik-sivilizasion metodologiya ilə öyrənilməsinə təməl qoyur(4,264).

Müasir dünyanın regional və qlobal inteqrasiya proseslərinin yeni konseptual səviyyədə təhlilinin zəruriliyi, hesab edirik ki, ən azı iki müntəzəm şərt üzərində qurulmalıdır. Birincisi, ictimai inkişaf fasiləsiz, dinamik, obyektiv-tarixi prosesdir və ikincisi, inteqrasiya ümumi sivilizasion, sosial-siyasi, iqtisadi, geosiyasi, mədəni və s. çox çalarlı faktların qarşılıqlı təsiri nəticəsində inkişaf edən bütöv bir prosesdir. (7.115)

İnteqrasiya proseslərinin qlobal, regional istərsə də lokal aspektlərinin təhlili göstərir ki, burada hər üç səviyyənin əlaqələndirilməsi, ortaya çıxan problemlərin beynəlxalq hüquq və münasibətlər çərçivəsində həlli konsepsiyasının və mexanizminin müəyyənəşdirilməsi gündəmdə duran ən mühüm problemdir.

Təsədüfi deyil ki, məhz Azərbaycan elmi ictimaiyyəti ümumdünya miqyasında Qərb və Şərq (İslam şərq) fəlsəfəsinin tədqiqi və tədrisi problemini qaldıraraq, bu sahəyə elmi mətbuat və müxtəlif növ elmi konfrans, seminar, dəyirmi masa və s. şəkildə beynəlxalq əlaqələrin yaradılması və möhkəmlənməsini İslam Şərq bölgəsi fəlsəfəsini Qərblə birgə dünya fəlsəfəsinə inteqrasiyaya çalışır. Seminarda iştirakımız isə bizə ümid verir ki, elmi inteqrasiya dünyada olan çoxşaxəli konfliktlərin sülh və qarşılıqlı anlaşma yolu ilə yumşalma və həllinə kömək edər. Belə ki, hələ fəlsəfə tarixindən məlumdur ki, filosoflar birliyin, bir rəyə gəlməyin həmişə tərəfdarı olmuşlar. Bu barədə Azərbaycan xalqının qədim mədəniyyət abidəsi «Avesta», hind abidəsi «Mahabharata»da, Konfusi təlimində, «Safliq qardaşları»nın risalələrində də bu barədə dəyərli fikirlərin olması buna bariz misal ola bilər. Müasir dövrdə inteqrasiya və qloballaşma məsələsinə diqqətin artırılması günün aktualığı ilə seçilən vacib problem kimi təlim və tədris prosesində mərkəzi yer tutmalıdır.

1. Mehdiyev R. Azərbaycan: qloballaşma dövrünün tələbləri. Bakı, XXI YNE, 2005
2. Xəlilov S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı, Adiloğlu, 2003
3. Aslanova R. XXI əsr: Yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya. Bakı, 2007, 446 s.
4. Ulusel R. Qloballaşma və harmoniya fəlsəfəsi. Bakı, Elm, 2005
5. Деягин М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации. М., 2003.
6. Тренин Д.В. Интеграция и идентичность. М., 2006.
7. Интеграция. Международные экономические отношения. Под ред. Ю.А. Щербанина. М., 1997;

Резюме
Ильхам Мирзоев
Интеграция в контексте нового философского
мировоззрения

В статье говорится об интеграционном процессе и его философской сущности, являющимися самыми актуальными проблемами современного периода, дается объяснение локальной, региональной и глобальной интеграции. Отмечается, что в ряде европейских стран этот процесс ускоренно развивается и невозможно уже его предотвратить. В настоящее время независимое государство Азербайджан проводит в жизнь экономическую, социальную, политическую консолидацию и процессы стабильного развития, и сохраняя национальную культуру успешно интегрируется с Европой.

Summary
Ilham Mirzoyev
Integration in the context of a new philosophical
world outlook

In the article it is stated on integration process and its philosophical essence as the most urgent problem of the contemporary period, the local, regional and global integration is elucidated. It is noted that in a number of European countries this process rapidly goes on and it is already impossible to prevent it. At present the independent Azeri State realizes economic, social, political consolidation and the processes of solid development, and preserving the national culture it integrates successfully to Europe.

САМИРА МИР-БАГИРЗАДЕ,
К. ф. н.,
(Азербайджан)

КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Философия, как наука, хранит, транслирует, т.е. передает от поколения к поколению и генерирует программы деятельности, поведения и общения людей. Они обеспечивают воспроизводство многообразия формы социальной жизни, видов деятельности, характерных для определённого типа общества, присущей ему предметной среды (второй природы), его социальных связей и типов личностей - всего, что составляет реальную ткань социальной жизни на определённом этапе её исторического развития. Культура, взятая в целом, является более сложной системой, чем та или иная её подсистема - материальная или духовная, религиозная или эстетическая, ибо по отношению к ним она является системой. (Разные формы существования культуры - наука, искусство, техника, религия, мораль и т.д.; институты - политические, правовые, медицинские, система образования, массовые коммуникации; разные культурные процессы-формы управления, обслуживания, общения людей)

Понятие культуры и философии развивались исторически. Культура вначале обозначала процессы освоения человеком природы (возделывание земли, продукты ремёсел), а также воспитание и обучение. В качестве термина культура стало широко использоваться в европейской философии и исторической науке, начиная со второй половины XVIII в. Культура начинает рассматриваться как особый аспект жизни общества, связанный со способом осуществления человеческой деятельности и характеризующий отличие человеческого бытия от животного су-

ществования. Возникает несколько линий в разработке проблематики культуры.

В первой из них культура рассматривалась как процесс развития человеческого разума и разумных форм жизни, противостоящих дикости и варварству первобытного бытия человечества (французские просветители); как историческое развитие человеческой духовности – эволюции морального, эстетического, религиозного, философского, научного, правового и политического сознания, обеспечивающих прогресс человечества (немецкий классический идеализм - Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель немецкий романтизм - Шиллер, Шлегель; немецкое просвещение - Лессинг, Гердер). Вторая линия акцентировала внимание не на поступательном историческом развитии культуры, а на её особенностях в различных типах общества, рассматривая различные культуры как автономные системы ценностей и идей, определяющих тип социальной организации (неокантианство – Риккерт, Кассирер, Вебер). К этой же линии примыкали Шпенглер, Тойнби, Сорокин. Вместе с тем, было расширено понимание культуры путём включения в неё всего богатства материальной культуры, этнических обычаев, разнообразия языков и символических систем. В конце XIX и первой половине XX в. при изучении проблематики культуры стали активно использоваться достижения антропологии, этнологии, структурной лингвистики, семиотики и теории информации (культурная антропология-Тейлор, Боас; социальная антропология – Радклифф-Браун, Малиновский; структурная антропология и структурализм – Леви-Стросс, Фуко, Лакан; неофрейдизм и др.)

Многообразие культурных феноменов всех её уровней, несмотря на их динамичность и относительно самостоятельность, организованы в целостную систему. Их системаобразующим фактором выступают предельные основания каждой исторически определённой философской кон-

цепции. Они представлены мировоззренческими универсалиями, которые в своём взаимодействии и соединении задают целостный обобщённый образ человеческого мира.

Литературы:

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. М,1994.
2. Аргановский Н. Некоторые проблемы теории культуры, Л.,1977.
3. Боткин П.М. Тип культуры как историческая ценность. Вопросы философии,1969, №9.
4. Малиновский Б. Научная теория культуры. Вопросы философии.1983, №2
5. Султанов К.В. Проблемы культуры в свете философии. М.,1999.

Xülasə

Mədəniyyət və fəlsəfə Mir-Bağırzadə Samirə

Bütün sahələrdə müxtəlif mədəniyyətlərin fenomenləri bütöv bir sistemi təşkil edir.Onların sistemi yaradan faktorun hər bir müəyyən tarixi fəlsəfi konsepsiyasından əsas çıxış edir.

Onlar dünya görüşlü universalialar kimi təqdim olunur, hansı ki bir birilə qarşılıqda və birləşmədə bütöv ümumi insan dünyasının obrazını yaradır.

Variety of cultural phenomena of all of its levels, despite of their dynamism and relative independence, are organized in complete system.

Their factor forming system, the limiting bases of each historically certain philosophical concept act.

They are submitted by world outlook representations which in the interaction and connection set the complete generalized image of the human world.

ŞAH VƏLİYULLAH DEHLƏVİNİN **SOSIAL FƏLSƏFƏSİ**

Daha çox Şah Vəliyullah* adı ilə məşhur olan Qütbəddin Əhməd ibn Əbdürrahim Dehləvi fəlsəfi-tarixi ədəbiyyatımızda haqqında az bəhs olunan (və ya heç bəhs olunmayan) islam düşüncülərindən biridir. Şah Vəliyullah bütün müsəlman aləmində durğunluq və geriliyin hökm sürdüyü, şirk və xurafatın yayıldığı bir dövərdə müqəddəs torpaqlardan uzaqda – Hindistanda Quran və hədisin yenidən canlandırılması, dini elmlərin dirçəldilməsi, islamın mövhumat və bədətlərdən təmizlənməsi və ilkin saflığına qaytarılması məqsədilə böyük bir islah və yeniləmə fəaliyyəti göstərmiş, islamın fəlsəfəsini yaratmışdır. M.İqbalın sözləri ilə desək, Şah Vəliyullah keçmişlə əlaqəni tam kəsmədən bütün islam sistemini yenidən nəzərdən keçirmə arzusunu hiss etmiş ilk müsəlmandır (6, 136).

Qütbəddin Əhməd Şah Vəliyullah (1703-1763) elmi, imanı, irfan sahibi olması və cəsurluğu ilə məşhur olan bir nəslə mənsubdur. Onun soy kökü ata tərəfdən Hz. Ömərə, ana tərəfdən isə imam Musa Kazım çatır. Ulu babaları h. VII əsrin sonları VIII əsrin əvvəllərində Hindistana köçmüş, Dehli yaxınlıqlarındakı Ruhtək şəhərində məskunlaşmışlar. Atasını Şah Əbdürrahim dövrünün dərin biliyi və bacarığı, dinə bağlılığı, yüksək mənəvi keyfiyyətləri və təsəvvüfi mərifəti ilə seçilən alimlərindən olmuşdur.

Vəliyullah dövrünə görə mükəmməl təhsil almış və

* Vəliyullah ona atası tərəfindən verilmiş birinci ad, Şah isə o dövrlərdə hörmət əlaməti olaraq sufi və şeyxlər haqqında işlədilən bir ifadədir.

atasının onun üçün tərtib etdiyi xüsusi proqram əsasında hədis, təfsir, islam hüququ, təsəvvüf, hesab, məntiq, kosmoqrafiya, tibb, fəlsəfə və s. elmləri dərindən mənimsəmişdir. Ərəb və fars dillərini mükəmməl öyrənmişdir. Fitri bacarığı sayəsində çeşidli elm sahələrində əldə etdiyi biliyi on beş yaşlarında olarkən başqalarına da öyrətməyə başlamış və bununla öz elmini daha da dərinləşdirmişdir. Atasının ölümündən sonra (1719) gənc Vəliyullah onun açdığı Rahimiyyə mədrəsəsində hədis, təfsir, məntiq kimi elmlərin tədrisi ilə məşğul olmuş və tezliklə elmi və mənəvi keyfiyyətləri sayəsində ətrafına çoxsaylı tələbələr toplaya bilməmişdir. Əhməd Şah Vəliyullahın dünyagörüşünün formalaşmasında, dini-elmi biliyinin dərinləşməsində, habelə islam aləmini yaxından tanımasında həcc ziyarəti məqsədilə etdiyi səfərin böyük rolu olmuşdur. Səfəri zamanı o, təxminən bir il yarım islam aləminin dini, mədəni və elmi mərkəzində - müqəddəs Məkkə və Mədinə şəhərlərində qalmış, həcc ziyarətini yerinə yetirməklə bərabər, müxtəlif islam ölkələrindən gəlmiş böyük və nüfuzlu alimlərdən hədis elmini, fiqhi və sufizmi daha geniş və hərtərəfli öyrənmiş, bu sahələrdə biliyini təkmilləşdirmişdir.

Şah Vəliyullah ərəb və fars dillərində qırxa qədər əsər qələmə almışdır. Onun əsərləri mövzu və məzmununa görə zəngindir və dini eimlərlə yanaşı islam çərçivəsində siyasi, iqtisadi, sosial və metafizik məsələləri əhatə edir. Bir neçə söz də Şah Vəliyullah Dehləvinin düşüncə və görüşlərinin qaynaqları haqqında. Şah Vəliyullahın bütün mənəviyyəti, fəaliyyəti, səyləri və fikri sistemi Quran və Sünnə ilə sıx bağlıdır və onlardan qaynaqlanır. Quran və Sünnənin böyük mənəvi gücünü dərk etməkdə, bu böyük elmi mənimsəməkdə və həyatının ilham mənbəyinə çevirməkdə isə o, bir sıra müəllimlərinə, ustalarına borcludur. Mütəfəkkir dini prinsiplərin əsaslandırılmasında Əşəriyədən əgil və məntiqi, imam Qəzalidən isə fəlsəfəni tətbiq etməyin yollarını öyrənmişdir. "Hüccətullahi'l-baliğa"da o, təsirləndiyi digər islam alimlərindən İzzəddin ibn Əbdüssəlamın,

əl-Həttabın, Həsən əl-Bəsrinin, Maturidinin və b. adlarını böyük hörmətlə xatırlayır. Təsəvvüfə dair baxışlarında Şah Vəliyullah İbn Ərəbinin və Şeyx Əhməd Sirhindinin təlimlərindən faydalanmış və onları uzlaşdırmağa çalışmışdır. Göründüyü kimi, Şah Vəliyullah Dehləvinin düşüncə sistemi və fəaliyyəti böyük hikmət, möhkəm və dərin bilik təməli üzərində qurulmuşdur.

Şah Vəliyullahın yaşadığı dövrdə bütün İslam aləmində olduğu kimi, Hindistanda da siyasi-iqtisadi, sosial-mədəni və mənəvi tənəzzül son həddinə çatmışdı. Dini inancda zəifləmə, tövhid imanından uzaqlaşma hökm sürürdü. Müsəlmanlar arasında türbə və məzarları ziyarətə gəlmək, müqəddəslər adına qurban kəsmək və onlardan dilək diləmək və s. kimi bidət və xürafat yayılmış, təqlidçilik şüurlara hakim kəsilmiş, islam ayin və mərasimlərinə hinduizm və zərdüştilik adət-ənənələri sirayət etmişdi. Təsəvvüf və təriqət mənsubları Quran və Sünnəyə uyğun gəlməyən, tövhid inancına xələl gətirən təlim və ideyaları mənimsəmiş, toplumla əlaqələrini kəsərək zaviyələrə üz tutmuşdular. Hökm sürən şəraitə rəğmən.

Bu dövr həm də dini-mənəvi baxımdan dönüş, saflaşma, dini elmlərin dirçəldiyi dövrdür. Və bu yüksəlişin önündə gedən alimlərdən biri də Şah Vəliyullah Dehləvi olmuşdur.

Şah Vəliyullahın islam ehkamlarını canlandırmaq, bidət və mövhumatdan təmizləmək və ilkin saflığına qaytarmaq səyləri çox geniş düşüncə və fəaliyyət sahələrini əhatə edir. Bu sahələrdən ən əsaslarını qısaca belə xülasə etmək olar: dini inancların islahı, Quran hikmətinə, tövhidə çağırış və şirki pisləməsi; hədis və sünnənin tədrisi və təbliği; islam hüququ ilə hədisi uzlaşdırmağa çalışması və ictimadın vacibliyini əsaslandırması; islamın fəlsəfəsini yaratması. Mütəfəkkir islami elmləri dirçəltməsinə, canlandırmasına görə "Hindistanın Qəzalisi" adını almış, zərərli bidətlərə açdığı savaşa görə isə İbn Təymiyə səviyyəsində alim kimi dəyərləndirilmişdir.

Ş.V.Dehləvi islam düşüncəsi tarixində həm də böyük filosof kimi yer alır. Onun metafizik düşüncələri "Əl-Xeyr əl-

kəsir”, “Fəysalat əl-vəhdət əl-vücd və vəhdət əl-şühud”, “Əl-Məktubu'l – mədəni fi hakaiki't-tövhid” və digər əsərlərində öz əksini tapmışdır. “Hüccətullahi'l-baliğa”da^{**} o, islamın təməl prinsiplərini elmi-nəzəri təhlilə cəlb edərək, ictimai bir fəlsəfə - islamın fəlsəfəsini yaratmışdır. Məqalə sonuncu əsərin birinci cildinə əsasən yazıldığından, biz filosofun metafizik görüşlərinə qısaca nəzər salmaqla kifayətlənəcəyik.

Şah Vəliyullahın bütün fəaliyyəti və ideyaları Quran və Sünnədən qaynaqlandığı kimi, fəlsəfi düşüncələri də islam prinsiplərinə söykənir. Mütəfəkkir varlıq aləmində hər şeyin Allah Təala tərəfindən yaradıldığını qəbul edir. O, göstərir ki, aləmin meydana gətirilməsində Allaha bir-biri ilə bağlı üç keyfiyyət xasdır: birincisi, varlığı heçdən yaratması; ikincisi, bir şeyi başqa bir şeydən yaratması (məsələn, Adəmi torpaqdan, cini atəşdən yaratması kimi); üçüncüsü, aləmdə baş verən bütün hadisələri öz qoyduğu nizamə tabe etməsi (1, 37-38). Bununla da müəllif Allahın həm bütün mövcud olanları yaratdığını, həm də aləmdə baş verən proses və hadisələri öz nəzarətində saxladığını, öz iradəsinə tabe etdiyini aydın şəkildə bildirir. Lakin bu fikirdən Şah Vəliyullahın insanın iradə azadlığını tam inkar etməsi nəticəsi çıxarılmamalıdır. Bu məsələdə o, islamın insanın öz əməllərinə görə Allah qarşısında məsuliyyət daşması haqqında təliminə uyğun mövqə tutmuşdur. Mütəfəkkirə görə, Allahın sonsuz iradəsi olmuş və olacaq hər şeyi əhatə edir, bununla bərabər, onun ədaləti insana pis əməldən çəkinmə və yaxşı əmələ yönəlmə azadlığını zəruri edir. Fitrətən insanda iki qüvvə yerləşdirilmişdir: biri onu yaxşıya, digəri isə pis əmələ yönləndirir. Yaxşı və ya pis əməl arasında seçim etmək insanın üzərinə düşür (1, 63).

İnsanın iradə azadlığı və qədərə inam məsələsində Şah Vəliyullah orta yolçudur və onun görüşləri əl-Əşərinin təlimi ilə səsleşir: mütəfəkkir Allahı külli iradə sahibi saysa da,

^{**} Şah Vəliyullah kitabın adını “Tutarlı dəlil yalnız Allaha məxsusdur” əyəsindən (Quran, 6:149) götürmüşdür.

insanın cüz'i iradə azadlığına malik olduğunu qəbul edir. Onun fikrincə, insanın öz hərəkətlərinin icrasına məcbur edilməsi fikri yanlış olduğu qədər, onun mütləq azadlığa malik olduğunu söyləmək də islama ziddir.

Şah Vəliyullah varlıq aləmində maddi dünya ilə bərabər mənəvi dünyanın da mövcudluğuna və bunların arasında sıx, pozulmaz əlaqənin olduğuna inanır. Bu məsələdə onun düşüncələri Platonun “ideyalar” haqqında təlimi ilə səsleşir. Mütəfəkkirə görə, maddi dünyanın bütün varlıq və hadisələri əvvəlcə mənəvi aləmdə təzahür edir, sonra zaman və məkan içində mövcud olur və “orada necə idisə, maddi varlıq aləmində də eynilə olur” (1, 41).

Filosofun materiya, zaman və məkan haqqında fikirləri də maraqlıdır. O, materiyanı zaman və məkanın zahiri şəkli kimi səciyyələndirir və buna görə də onun yalnız zaman və məkan çərçivəsində dərk oluna biləcəyini vurğulayır. Şah Vəliyullahə görə zaman və məkan da bir-birindən ayrılıqda dərk oluna bilməzlər, çünki onlar iki ayrı kateqoriya deyil, vahid zaman-məkan kateqoriyasıdır. Bütün yaradılmışlar kimi zaman və məkanın da əvvəli və sonu vardır (7, 360).

Şah Vəliyullahın dünyagörüşünə sufilik fəlsəfəsinin, xüsusən də əl-Qəzalinin (öl.1111) və İbn Ərəbinin (1240) təlimlərinin böyük təsiri olmuşdur. Və o, digər məsələlərdə olduğu kimi, sufilik fəlsəfəsində də iki məşhur konsepsiyayı – vəhdəti-vücd və vəhdəti-şühudu bərişməyə çalışmışdır. Bir çox müasirlərinin bu iki konsepsiyayı bərişməz hesab etmələrinə baxmayaraq, Dehləvi ilk mütəfəkkirdir ki, İbn Ərəbi ilə Şeyx Əhməd Sirhindinin (öl. 1624; daha çox İmam Rəbbani adı ilə məşhurdur) təlimlərini bir araya gətirir və onların arasındakı fərqi önəmsiz olduğunu, metafizik məsələlərə yansıtmadığını, hər iki filosofun eyni həqiqəti ayrı-ayrı şəkildə izah etdiklərini yazır (ətraflı bax: 7, 356-360).

Ş.V.Dehləvinin mühüm xidmətlərindən biri təşri fəlsəfəsini – islam şəriətinin fəlsəfəsini yaratmasıdır. O, cəmiyyətin

sosial-siyasi və iqtisadi inkişafına dair görüşlərini islamın əxlaq və mədəniyyət sisteminə uyğun şərh edərək, ictimai bir fəlsəfə yaratmışdır. Filosof sosial, əxlaq və din sistemləri arasındakı münasibətləri şəriətin ruhuna uyğun araşdıraraq, bu sistemlər içərisində insanın yerini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. Onun qənaətinə görə, insan xoşbəxtliyinin fərdi və ictimai olaraq iki yönü vardır: birincisi, insanın Allahla olan fərdi münasibəti; ikincisi isə, insanın digər insanlarla olan münasibəti. İslam dini insanın şəxsi etiqadına, fərdin Allahla münasibətinə böyük önəm verir. Amma islam insanı həm də icmanın, toplumun üzvü kimi dəyərləndirir və onun üzərinə böyük məsuliyyət qoyur. Bundan çıxış edən mütəfəkkir insan xoşbəxtliyini toplumun vəziyyətilə, sosial ehtiyaclar və onların təmin olunması üçün vacib olan müəssisə və institutların fəaliyyətilə sıx əlaqədə götürür. O, insanların çoxsaylı ehtiyac və istəklərinin olduğunu və bunların qarşılınması üçün isə fərdlərin qarşılıqlı münasibətlərinin və bu münasibətlər zəminində cəmiyyətin və müəyyən normaların formalaşmasının zərurliyini əsaslandırır (1, 127-139).

İnsanların ehtiyacları və onların qarşılınması məsələsini Şah Vəliyullah irtifaqlar (ərəbcə hərfən yardım etmə, yoldaşlıq, səmərəli istifadə deməkdir) anlayışı ilə ifadə edir. Tədqiqatçılar onun fəlsəfəsində bu anlayışı müxtəlif mənələrdə şərh edirlər; məsələn, yardımlaşma və münasibətlər, sosial ehtiyaclar və ictimai qurumlar, insan münasibətləri, mərhələ və s. “Hüccətulahi’l-baliğa”nın Türkiyə türkcəsinə tərcüməsində irtifaqlar ehtiyaclar və bunların qarşılınması kimi mənalandırılır. Zənnimizcə, irtifaqlar anlayışı mütəfəkkirin tədqiqatında bu mənələrin hamısını ehtiva edir. Çünki Şah Vəliyullah “Hüccətulahi’l-baliğa”nın “İrtifaqlar” adlandırdığı bölümündə dil, cəmiyyət, dövlət, siyasət, idarəçilik, ailə, hüquq, ədalət, əxlaq və s. məsələləri araşdırır və irtifaqlar anlayışı ilə insanların bir-birilə qarşılıqlı yardımlaşmalarını, bir-birindən faydalanaraq iş birliyi yaratmalarını, bununla da möhkəm, ölçülü və nizamlı mədəni həyat

qurmaq üçün birgə faydalı işlər görmələrini nəzərdə tutur.

Şah Vəliyullah “Hüccətulahi’l-baliğa”da insanların zəruri ehtiyaclarını və onların qarşılınması ilə bağlı institut və qurumları səciyyələndirir. İlk olaraq insanın öz məramını ifadə edə bilməsi vasitəsi olan dil haqqında fikir bildirir. Mütəfəkkir dili zamanla dəyişərək təkmilləşən, yalnız ünsiyyət vasitəsi deyil, həm də mədəniyyətin inkişafında önəmli yer tutan bir amil kimi dəyərləndirir. Bunun ardınca o, digər ehtiyacların təmin olunması yollarından bəhs edir və bu sırada əkinçilik, sənətkarlıq və inşaat sahəsində fəaliyyəti, əmtəə mübadiləsi, ailə institutunun formalaşması kimi məsələləri incələyir. Şah Vəliyullah görə, əkin əkilib-becərmək, suvarma şəbəkəsi yaratmaq, heyvanları əhliilləşdirmək və onlardan (ətindən, südündən, dərisindən və s.) istifadə etmək qida ehtiyaclarını qarşılamaqda önəmli fəaliyyətlərdəndir; sənətkarlıq insanların həyatı ehtiyaclarını təmin etməyin vacib yollarındandır; insanları qışın soyuğundan və yayın istisindən qorumaq üçün təbii sığınacaqlardan istifadə etmək və zamanla evlər tikmək ehtiyacları qarşılamaq üçün vacib şərtlərdəndir (1, 133-134).

Filosof sosial sistemi inkişaf prosesində götürərək, təbii ehtiyacların (yemə, içmə, isti və soyuqdan qorunma, cinsi əlaqədə olma və s.) təmin olunmasının yeni ehtiyaclar doğuracağı nəticəsinə gəlir və dövlətçilik institutunun meydana çıxmasını da bu baxış bucağından izah edir. Şah Vəliyullahın əsaslandırmasına görə, insanlar qarşılınması vacib olan ehtiyac və istəklərə görə eyni olsalar da, təbiətə fərqlidirlər ki, bu da fərdlərarası münasibətlərdə, yardımlaşma və işbirliyində xoşa gəlməyən halların (haqq və hüququn inkarı, məsuliyyətdən boyun qaçırma, paxıllıq, xəsislik və s.) ortaya çıxmasını şərtləndirir. Belə halları önəlmək və ya nizamlamaq üçün insanlar zəruri olaraq idarəçilik qurumuna ehtiyac hiss etmişlər. Mütəfəkkirin fikrincə, dövlət sosial ədalətin bərqərar olmasında ən başlıca rol oynamalıdır. İnsanların asayiş və təhlükəsizliyini təmin etmək, zülm və fəsadların (adam öldürmə, döymə, oğurluq, xalqı üsya-

na qaldırma, zina və s.) qarşısını almaq, rüşvət və qumar kimi sosial bəlaları, ticarətdə pis vərdişləri (çəki və ölçüdə aldatma, ehtikarlıq, mallarda qüsuru gizlətmə və s.) önləmək və aradan qaldırmaq dövlətin əsas vəzifələrindəndir (1, 152-153). Bunlarla yanaşı, dövlət toplumu inkişafa və xoşbəxtliyə aparacaq yol və vasitələr tapmalı və tətbiq etməlidir. Şah Vəliyullahə görə, dövlətin fəaliyyətində və sosial nizamın tənzimlənməsində müxtəlif peşə və ixtisasların xalq arasında müəyyən nisbətdə paylanmasına nəzarət mühüm yer tutmalıdır. Onun müşahidə və araşdırmalar əsasında gəldiyi qənaət bundan ibarətdir ki, peşə və sənət sahələri xalq arasında düzgün bölüşdürülməsə, toplumun sosial-iqtisadi həyatında geriləmə baş verəcəkdir. Məsələn, xalqın böyük əksəriyyətinin ticarətlə məşğul olması kənd təsərrüfatının geriləməsinə yol açacaq. Yaxud da çoxluq hərbi işlərə meyl edərsə, geriləmə həm ticarətdə, həm də kənd təsərrüfatında özünü göstərəcəkdir (1, 153).

Ş.V.Dehləvi sosial ədalət prinsipləri üzərində qurulmuş və iqtisadi baxımdan güclü bir sistemi xalqın rifah və xoşbəxtliyinin əsas meyarlarından biri kimi təqdir edir. Belə bir sistem islamın təbliğ etdiyi prinsiplərə də uyğundur. Dövlət belə bir sistem qurub onu yaşada bilmədiyi halda tənəzzülə məhkumdur. Mütəfəkkir bu baxış bucağından və öz dövrünün şərtlərindən çıxış edərək, dövlətin çöküşünün iki əsas səbəbini göstərir: birincisi, dövlət xəzinəsinin talan olunması – bu bir qisim insanın dövlət büdcəsindən mütəmadi maddi yardım alması nəticəsində baş verir. Bu insanların sırasında xəzinədə haqqı olan hərbcilər və elm adamlarından başqa dövlət adamlarının mükafatlandırıldığı şairlər, zahidlər və dilənçiliyi adət halına gətirən tüfeylilər də var. İkincisi, kəndlilərin, tacirlərin və digər peşə sahiblərinin üzərinə ağır vergilərin qoyulması. Belə hal, bir tərəfdən verginin ödənilməsinin mümkünsüzlüyünə, digər tərəfdən isə iqtisadiyyatın geriləməsinə səbəb ola bilər; yaxud da bəzilərinin vergidən yayınması, ya da üsyana qalxması ilə nəticələne bilər (1, 154-155). Nəticədə ölkə tənəzzülə uğrayar. Buna görə

də filosof dövlətin belə halların qarşısını almasını zəruri sayır.

Şah Vəliyullah insanların yaşayış səviyyəsində, maddi durumunda orta yolu tövsiyə edir. O, nə aşırı maddi rifahı, nə də yoxsulluq və səfaləti təqdir etmir. Mütəfəkkirin fikrincə, maddi rifahın yaxşı tərəfi ilə yanaşı pis tərəfi də var: aşırı mal-mülk, var-dövlət düşkünülənlərin mənəvi saflığı pozulur, onlar gözəl əxlaq prinsiplərindən uzaqlaşirlar. Lakin Şah Vəliyullah dünya nemətlərindən imtina etməyi də düzgün saymır və Allahın kasıbları sevdiiynə dair müsəlmanlar arasında kök salmış fikrin də yanlış olduğunu əsaslandırır. İslam insan həyatının hər iki dönməsinə (dünya və axirət həyatı) eyni səviyyədə yanaşılmasını təbliğ edir, var-dövlət hərisi olub nəfsini axirət üçün saflaşdırmamağı məqbul saymadığı kimi, dünya malından əl çəkmək, gözəlliklərdən üz çəvmək kimi davranışları da təqdir etmir. Ehtiyacların qarşılınmasına laqeyidlik göstərmək Allahın məmnun qaldığı bir şey deyildir. Buna görə peyğəmbər də dünya nemətlərindən əl çəkərək özünü ibadətə həsr etmək istəyən kəslərə qarşı çıxmışdır. Ən yaxşısı orta yoldur. İslamın da təbliğ etdiyi “dəngəli bir həyat tərzinin əsas alınmasıdır” (1, 188; 385).

Şah Vəliyullah bütün məsələlərin şərhində - istər sosial-siyasi olsun, istər iqtisadi, istərsə də mənəvi – islam prinsiplərinə əsaslanmışdır. O, islamı insana yalnız fərdi deyil, həm də sosial yöndən yanaşan, bütün sosial münasibətləri və fəaliyyətləri nizama salan həyatı sistem kimi dəyərləndirmişdir. Mütəfəkkir islamın dini-əxlaqi və sosial-iqtisadi əsaslarını bir bütün olaraq nəzərdən keçirmiş, islam alimləri içərisində ilk dəfə olaraq əxlaq elminin iqtisad elmi ilə sıx bağlılığını əsaslandırmışdır. Və onun gəldiyi nəticəyə görə bu bağlılığın pozulması, yalnız iqtisadiyyat sahəsinə və əxlaqi dəyərlərə deyil, bütünlükdə insan münasibətlərinə, mədəniyyətə və normal həyata mənfi təsir göstərir. Şah Vəliyullahın bəşəriyyətin inkişafını fasiləsiz tarixi proses kimi götürən sosial fəlsəfəsi bu gün də tədqiqat obyekti olaraq aktualdır.

İstifade olunmuş edebiyat:

1. Dihlevi Ş.V. Hücetulahî'l-Baliğa. İst., İz Yayıncılık, 1992, c. 1.
2. Dehlevi Ş.V. "İkdü'l-cid fi ahkami'l-ictihad ve't-taklid" / İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale (hazır. H.Karaman). www.hayrettinkaraman.net/kitap/dortrisale/0111.htm
3. En-Nedevi Ebu'l-Hasan. İslam Önderleri Tarihi, c.5. İst., 1992.
4. Erdoğan M. Şah Veliyullah Dihlevi. Hayatı ve eserleri / Ş.V.Dihlevi. Hücetulahî'l-Baliğa. İst., İz Yayıncılık, 1992, c. 1.
5. Хермансен М.К. Шах Валиаллах. Великие мыслители Востока. Москва, «КРОН-ПРЕСС», 1999.
6. İkbâl M. İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu. İst., 1984.
7. İslam düşüncesi tarihi, c.4. İstanbul, İnsan yayınları, 1991.
8. Karaman H. Dihlevi ve Hücetulla el-Baliğa / Ş.V.Dihlevi. Hücetulahî'l-Baliğa. İst., İz Yayıncılık, 1992, c. 1.

Summary

The social philosophy of Shah Valiulla Dehlavi

Shah Valiulla Dehlavi was the eminent theologian, the philosopher and the reformer in Muslim India in XVIII a century. Renovation of religious sciences, revival of Islam and restoration of its primary purity and unity, rallying of all Moslems round the *Koran* and *Sunnah* was its basic objective.

In the presented article the certain moments of social philosophy of Shah Valiulla, in which socio-political and economic questions are analyzed in a context of moral-cultural

system of Islam. It is noted, that the philosopher has estimated Islam as the vital system regulating all social relations and activity, considering the person not only from the individual side, and also from the social side.

Резюме

Социальная философия Шаха Валийуллага Дехлеви

Шах Валийуллах Дехлеви был видным теологом, философом и реформатором в мусульманской Индии в XVIII веке. Его главной целью было обновление религиозных наук, возрождение ислама и восстановление его первичной чистоты и цельности, сплочение всех мусульман вокруг Корана и Сунны.

В данной статье рассматриваются отдельные моменты социальной философии Шаха Валийуллага, в которой социально-политические и экономические вопросы анализируются в контексте нравственно-культурной системы ислама. Отмечается, что философ ценил ислам как жизненную систему, регулирующую все социальные отношения и деятельность, рассматривающей человека не только как индивидуум вне социума, а также как социально активного члена общества.

AZƏRBAYCANDA GENDER PROBLEMİ ŞƏRQ VƏ QƏRB SİSTEMİ KONTEKSTİNDƏ

Müasir Azərbaycan cəmiyyətinə nəzər yetirdikdə gender problemlərinin qoyuluşu və həlli əsas üç istiqamətdə müzakirə obyektinə çevrilə bilər: ənənəviçilik, liberalizm və din.

Azərbaycan mentalitetində və ənənəviçilik prinsiplərində qadına və onun hüquqlarına formalaşmış münasibət heç də hər zaman müsbət olmamışdır. Bir sıra hallarda çağdaş cəmiyyətimizdə də bu təsir öz qüvvəsini qoruyub saxlaya bilmişdir. Əsas etibarilə əyalətlərdə, xüsusilə də kəndlərdə qadına münasibət hələ də ənənəvi xarakter daşımaqdadır. Belə şəraitdə, şübhəsiz ki, ənənəviçilik prinsiplərinə sadıq qalmaqla gender problemlərinin düzgün həllini tapmaq olduqca çətindir. Burada bir çox münasibətlərə baxışlar kökündən dəyişməli, problemlərin həlli istiqamətində cəsarətli addımlar atılmalıdır. Başqa sözlə, qoyulan məsələyə dair formalaşmış mentalitetin bir sıra neqativ halları islah edilməlidir. Bu isə ilk növbədə maariflənmə və bu istiqamətdə sağlam görüşlərin geniş təbliği ilə mümkündür.

Çağdaş Azərbaycan cəmiyyətində qadın probleminə liberal yanaşma metodundan söz açıldıqda isə qeyd etmək lazımdır ki, bu prinsiplərin əsas mənbəyi kimi birmənalı olaraq Qərb ölkələri modeli qəbul edilir. Bu istiqamətdə isə Azərbaycanda həmin cəmiyyətlərdə olduğu kimi, liberalizm və şəxsi azadlıq şüarı ilə daha çox bayağılıq və qadınların açıq-saçıqlığına rəvac verilir, bu ruhda geniş təbliğatlar aparılır və nəticədə milli mentalitetimiz və mədəni dəyərlərimizlə əsla uzlaşmayan, keyfiyyətcə tamamilə yeni bir atmosfer formalaşır. Inkaredilməz faktıdır ki, Qərb modelinin geniş yayılması nəticəsində günümüzdə qadınlardan daha çox qazanc, reklam və əyləncə vasitəsi kimi istifadə olunur.

Azərbaycanda gender probleminin xüsusiyyətlərindən bəhs edən gəndərşünas tədqiqatçı R.Mirzəzadə azərbaycanlıların əsrlər boyu formalaşmış milli ənənələrə əsaslanaraq qadına xüsusi hörmət və ehtiram yarandığını, analığın xüsusi vəzifə kimi cəmiyyətdə «toxunulmazlıq» statusu aldığını, qadınların kişilər tərəfindən qorunduğunu, ana-qadın sözünün hökmlü olduğunu göstərir (6, s.243).

Gəndərşünas tədqiqatçı Azərbaycanda gender probleminə Şərq və Qərb kontekstindən yanaşaraq yazır: «Azərbaycan Şərqlə Qərbin qovuşuğunda, erkən qədim mədəniyyətə malik Qafqaz bölgəsində yerləşən türkdilli, İslam dininə riayət edən, həmçinin çoxsaylı milli etnosların, eləcə də müxtəlif xalqların məskunlaşdığı bir ərazidir» (5, s.152). Şübhəsiz bu amillər Azərbaycanda gender probleminə öz təsirini göstərmişdir.

Azərbaycan cəmiyyətində gender probleminin xüsusiyyətləri və onların həlli yollarını göstərən digər Azərbaycan gəndərşünas tədqiqatçısı L.Mövsumova Qərb və Şərq qadınlarının, xüsusən Azərbaycan qadınlarının sosial statusları və həyat tərzini haqqında, onların siyasətdə, iqtisadiyyatda, cəmiyyətdə və ailədəki əvəzsiz rolunu cəmiyyətdə baş verən proseslərlə əlaqəli şəkildə göstərmişdir. «Qadınlar iqtisadiyyatda, cəmiyyətdə, nəhayət dəyişikliklər prosesinin özündə mühüm rol oynayırlar. Onlar haqqı ödənilən və ödənilməyən əməklə məşğul olaraq iqtisadiyyatda fəal iştirak edir, siyasi həyat və şəxsi təşəbbüs sahəsində əhəmiyyətli xidmət göstərirlər. Qadınlar uşaqların xoşbəxtliyinin təmin olunmasında həlledici, ailədə, cəmiyyətdə əsas rol oynayırlar. Gender problemini Azərbaycan cəmiyyətində baş verən proseslərdən təcrid olunmuş şəkildə həll etmək mümkün deyildir» (7, s.308).

Azərbaycanda gender probleminin xüsusiyyətlərindən danışarkən qeyd ediləyi kimi, bu problemin feminizm ideyalarından fərqli olduğu üzə çıxır. Bu bərdə danışan R.Mirzəzadə Azərbaycanda qadın hərəkatının Qərbə nisbətən sırf feminist mahiyyət daşımadığını qeyd edir və bunun bir sıra səbəblərini

göstərir. Əvvəla, Azərbaycan qadını həqiqətən də cəsur, igid, mübariz xarakterə malik olmuşdur. İkincisi, qadının sözü elə məqamlar olub ki, həlledici söz kimi qəbul edilib. Məsələn qadının iki döyüşən tərəfi barışdırma bilməsi. Üçüncüsü, kişilə çöl işlərində əməkçi statusu qazanan qadın bütün zamanlar və məkanlar üçün örnəkdir. Dördüncüsü, Azərbaycan qadını üsyanlara, qiyamlara, döyüşlərə rəhbərlik etmişdir. Beşincisi, həqiqətən qadın əsarətdə olmuşdur. Bu gün də qadınla kişi bərabər deyil. Kişi hər zaman, hər yerdə hökümran, son sözü qəbul edən, qərarverən, qadın isə icraedici funksiya daşımışdır. Altıncısı, Şərqi mənsub adət kimi Azərbaycanda qızlar erkən yaşdan ailənin təhrikilə əra verilmiş, taleyini özünün şəxsən həll etmək ixtiyarı olmamışdır. Yeddincisi, etiraf edək ki, bu kimi hallara müasir dövrdə də rast gəlinir. Belə ki, adətən milli adət-ənənə tərzli, yerli həyatın özünəməxsus qayda-qanunu kimi xarakterizə edilsə də, bu kimi hal feminizmə aparıb çıxara bilməmişdir (5, s.244).

Göründüyü kimi, Azərbaycanda gender probleminin feminist mahiyyət daşımasıının səbəbi milli mentalitetlə, tarixi ənənələr və milli mənəvi dəyərlərlə bağlı olmuşdur.

Müasir dövrdə Azərbaycanda gender probleminin spesifikliyi ailə və dinlə də sıx bağlıdır. Azərbaycan ailəsi özünəməxsus milli cəhətlərlə Qərbi və bir sıra Şərqi ailələrindən fərqlənir. Azərbaycan ailələrində patriarxallıq üstünlük təşkil etsə də, bu əslində zahirə xarakter daşıyır. Çünki azərbaycanlı ailələrdə bəzən «kişi kultu» və «qadın kultu» paralel mövcud olur. Ailələrdə qadınlara münasibət də müxtəlifdir. Bəzi ailələrdə Qərbi, Avropa tərbiyəsi, bəzilərində isə Şərqi tərbiyəsi üstünlük təşkil edir.

Tədqiqatçı K.Ağayeva Avropa və Şərqi tərbiyəsinin üstünlük etdiyi ailələr haqqında yazır ki, «Avropa tərbiyəsinin üstünlük təşkil etdiyi ailələr daha çox imkana və intellektə malik olub uşaqların tərbiyəsində sərbəstliyə üstünlük verirlər. Nisbətən az təhsilli, ənənələrə möhkəm tellərlə bağlı olan ailələrdə

Şərqi tərbiyəsinə meyillilik qabarıq hiss olunur» (1, s.86). Tədqiqatçı Həsən Quliyev ənənəyə bağlı azərbaycanlı ailələrdən bəhs edərək qeyd edir ki, bu cür ənənəvi ailələrdə xüsusən qız uşağı dünyaya göz açandan sanki mənəvi nəzarət altına düşür. Hətta evin içində belə onun «həyat zonası» müəyyənləşdirilir, onun kişilərin dincəldiyi qonaq otağına girməsi qadağan olunur. Onun hər bir hərəkəti böyüklərin diqqət mərkəzində olur.

Qız uşağı əra getdikdən sonra çox tezliklə onun həyatında yeni bir mərhələ başlayır. Artıq ana olan qızlarda yeni keyfiyyətlər üzə çıxır; onlar ailənin əsas simasına çevrilirlər. Bir sözlə, qadın olmadan ailə həyatının harmoniyası, habelə «ailə kosmosu» olmadan normal ailə həyatı mümkün deyildir (3, s.44-48).

Azərbaycan xalqının milli mentalitetində qadına münasibətində Şərqi və Qərbi meyillə yanaşı, Sovet meylinin mövcudluğunu və əksər hallarda bu üç meylin özünəməxsus birləşməsinə təsadüf olunduğu da göstərilir.

Azərbaycan ailəsinin ən ali vəzifəsi cəmiyyət üçün ləyaqətli vətəndaş yetişdirməkdir. Bu gün müasir düşüncəli milli və ümumbəşəri dəyərləri əxz edən, Şərqi milli-dini ənənələrini və Qərbin dünyəvi modern dəyərlərini özündə daşıyan vətənpərvər insan məhz ailələrdə yetişir. Ailə uşaqlara nəinki ailənin üzvü olmağa kömək edir, o eyni zamanda uşağı əhatə edən cəmiyyət, onun mahiyyəti ilə tanış edir (4, s.68).

Azərbaycanın və millətin gələcəyi ailənin milli-mənəvi və ümumbəşəri dəyərlər ruhunda tərbiyəsindən asılıdır. Müasir Azərbaycan ailəsi təkcə öz milli köklərinə bağlanmamalı, dünyaya inteqrasiya olunmaq üçün müasir modern dəyərlərə də qoşulmalıdır.

Azərbaycanın görkəmli tədqiqatçısı Z.Quluzadə ölkəmizdə gender probleminin müasir qloballaşma, inteqrasiya dövründə Şərqi və Qərbi meyindəki ziddiyyətli cəhətlərə toxunaraq onun ətraflı, aydın şərhini vermişdir. Tədqiqatçı düzgün olaraq bunu iki prosese, bir tərəfdən Azərbaycanın global demokratik

məkana inteqrasiyası, digər tərəfdən, tarixən bağlı olduğu İslam Şərqi ənənələrə qayıdışın müasir milli mentalitetdə müxtəlif ziddiyyətlər yaratmasına səbəb olması ilə izah edir. Belə bir şəraitdə müasir Azərbaycan cəmiyyətinin müxtəlif təbəqələrə bölündüyünü göstərir: «bəzi insanlar adət-ənənələrin, dinin tələqin etdiyi davranış qaydalarına qayıtmağı dəyər kimi qəbul edir, əsas əhali kütləsi isə, xüsusilə şəhərlərdə, sovet dövründən qalma mentaliteti qorumaqla Şərq və Qərb düşüncə tərzində təraddüd edir və şəhərlərdə Qərbə meyli edənlər daha çoxdur» (2, s.79). Z.Quluzadə Qərbə meylin sabitliyi təmin edən başlıca amil kimi Azərbaycan dövlətinin dünyəviliyini, onun Konstitusiyasının demokratiyaya əsaslanmasını və ölkənin kişilərlə bərabər qadınların da hüquq, azadlıq və imkanlarını qoruyan beynəlxalq konvensiyalara qoşulmasını göstərir.

Bir sözlə, Azərbaycanda gender probleminə Qərb və Şərq dəyərlərinin qarşılıqlı münasibətindən danışarkən onu qeyd etmək olar ki, Qərb, eləcə də, ümumbəşəri dəyərlər, milli və Şərq dəyərlərini zənginləşdirir.

Azərbaycan qadınlarının siyasi fəallığı Qərb qadınlarında olduğu kimi yüksəlmiş və ictimai həyatda müxtəlif istiqamətlərdə siyasətdə, ali, icraedici, qanunverici hakimiyyətdə, məhkəmə və hüquq-mühafizə orqanlarda, orduda siyasi partiyalarda, iqtisadiyyatda, dini təşkilatlarda sahibkarlıq təşkilatlarında, siyasi və qeyri-siyasi cəmiyyət, assosiasiya, komitələrdə təmsil olunurlar.

Azərbaycan qadınları ictimai həyatın bütün sahələrdə, milli və ümumdünya problemlərinin həllində fəal iştirak edirlər. Onlar Şərq, Qərb və bütün dünya qadınları ilə bircə təkə öz hüquq bərabərlikləri uğrunda deyil, Dağlıq Qarabağ probleminin ədalətli həlli uğrunda da, dünyada sülh, sabitlik, əmin-amanlıq, bəşər nəsli və ümumən, bəşəriyyətin məhv olmasının qarşısının alınması uğrunda mübarizədə də fəal iştirak edirlər.

Ədəbiyyat siyahısı:

1. Ağayeva K.C. Etika və gender: sosial-əxlaqi davranışın təhlili. Bakı, Sabah, 118 s.
2. Quluzadə Z. Gender Azərbaycanda. Qender v Azerbaydjane. Bakı: Adiloğlu, 2003, 234 s.
3. Kuliev Q.Q. Arxetipičneqo azeri: meki mentaliteta. Bakı, Yeni nesil. 2002, 250 s.
4. Məmmədzadə P.H. Konfliktlər, ailələr, məktəblilər. Bakı, Mülüm. 2004, 140 s.
5. Mirzəzadə P. Gender. Adiloğlu, 2003, 419 s.
6. Mirzəzadə P. Gender və feminizm. Bakı, Adiloğlu, 2002, 350 S.
7. Mövsümov L. Azərbaycan qadını uzaq keçmişdən indiyədək. Bakı, «Ulu» 2002, 350 s.

Резюме

А.Пашазаде

Проблема гендера в Азербайджане контексте системы Восток-Запад

В статье, в социально-философской науке Азербайджана, традиционный либеральный подход к гендерной проблеме комментируется в контексте Восток-Запад. Автор, наравне с решением проблем гендера, неравенства между мужчиной и женщиной в общественной жизни эпохи независимого Азербайджана, подходит также к изучению этого вопросы с новой призмы, рассматривает проблему на более высоком исследовательском уровне.

Summary
The problem of gender in Azerbaijan:
From the Context of the East and West System
Author: A. Pashazadah

In this article the traditional and liberal approaching to the gender problem in the social and civilized science in Azerbaijan has been explained in the context of the East and the West.

The author has touched on the point that how did the gender problem and equality which is between the man and the woman improve from the context of the solution in the social life

Furthermore he touched on that how do the investigations that are about this field which has been mentioned upstairs approach to these matters.

ELMİRA TƏHMƏZOVA,
(Azərbaycan)

NİZAMİ GƏNCƏVİ YARADICILIĞINDA
HUMANİZM VƏ ÖZÜNÜDƏRK FƏLSƏFƏSİ

Nizami Gəncəvinin yaşadığı dövrlərdə ərəb dilinə çevrilən yunan mütəfəkkirlərinin, xüsusilə Aristotel və Platonun sosial-siyasi və fəlsəfi ideyaları orta əsr müsəlman mütəfəkkirlərinin dünyagörüşünə böyük təsir göstərmişdir. Bu baxımdan yunan müəlliflərinin dövlət və cəmiyyət, onun idarə olunması, sosial ədalət ilə bağlı fikirləri öz əksini orta əsr müsəlman mütəfəkkirlərinin əsərlərində də tapır. Onlar arasında həmin dövrün filosof-şairi Nizami Gəncəvinin də adını çəkmək olar [1, 5-6]. Nizami əxi təşkilatının öz sosial-siyasi ideyalarını müqayisəli təhlil nəticəsində inkişaf etdirmiş və onları öz əsərlərinin sosial-siyasi ideyalarında tərənnüm etmişdir [2,41].

Nizami cəmiyyətin təkamül xətti üzrə inkişaf etdiyini bildirmişdir [3,13]. Qanuna, yəni dinə itaət etməyənlər nizamın yox, xaosun tərəfdarıdır. Kosmosda, cəmiyyətdə olan nizam və ya ölçü, eyni ilə insanın fitrətində də mövcuddur. Bunu şair «xoşbəxtlər ölkəsi» ideyasında təsdiq edir. Çünki burada yaşayan bütün insanlar öz hüquq və azadlıqlarını bilən kamil şəxsiyyətdirlər. Bu vətəndaşların fitri başlanğıcı ilə varlıqda mövcud olan ilahi ədalət prinsipi vəhdətdədir.

Şairə görə, ancaq ilahi ölçü insanlara peyğəmbərlər tərəfindən öyrədilən din, əxlaq və qanun ölçüləridir. Bu ölçüdən kənardə nə ədalət, nə də azadlıq vardır. İnsan azad iradəyə malik olduğu üçün bu ölçüyə tabe olmaya bilər. Amma onun bu ölçüdən kənardə bir sistem qurması mümkün deyildir. İnsan yaşadığı cəmiyyəti öz istək və arzularına görə qursa da, onun cəmiyyətinin stabilliyi və davamiyyəti, onun qurduğu cəmiyyətin mütləq nizamın ölçüsü ilə nə qədər uyğun gəlib-gəlməməsindən asılıdır (4,45). Yəni inkar olunan dindən və əxlaqdan

ayrılan sistemlərdir. Lakin din, əxlaq üzərində formalaşan sosial sistemlər mütləq sistemlərlə harmoniyada olduqları üçün inkar olunmaz və güclüdürlər. İnsanlar cəmiyyətdə ilahi qanunlara itaət etməyəndə cəmiyyət dağılır.

Orta əsr İslam regionu mütəfəkkirlərinin sosial-siyasi ideyalarını birləşdirən ümumi cəhət, «ideal cəmiyyət», «ideal dövlət», «xoşbəxtlər ölkəsi» ideyasıdır. Bu orta şərq müsəlman aləmində mövcud olan bir çox ictimai təlimlərdən biridir [5, 4]. Fərabinin «xeyrixah şəhər» sosial utopiyası ilə Nizamının «xoşbəxtlər ölkəsi» sosial ideyası arasında paralellər aparmaq mümkündür [6,103]. Onun sosial utopiyası ictimai gözəllik ideyasının zirvəsidir [7, 86]. Bu cəmiyyətdə təbəqələşmə yoxdur və insanlar bərabər hüquqludurlar Nizami dövrünün utopik azadlıq ideyasının ilk yaradıcısı kimi ortaya çıxır. O, bu fikirləri ilə avropada utopik sosialistləri qabaqlamışdır [8, 64].

Nizamının ideal cəmiyyəti ilk baxışdan utopik bir cəmiyyət modeli kimi nəzərə çarpır. Şairə görə, bu məqsədə çatmağın əsas yolu, şəriət qanunlarına itaət etməkdən, xalqın islami prinsiplərə yiyələnməsindən, onların dərkindən və həyat tərzinə çevrilməsindən keçir. Bunun üçün xalqın maarifləndirilməsi və islam əxlaqı ilə əxlaqlandırılması vacib şərt kimi ortaya çıxır. Bu baxımdan cəmiyyətin ali məqsədə doğru inkişafı praktiki bir fəaliyyət sahəsinə çevrilir. Məhz bu yolda əsas vəzifə, həmin dövrlərdə dövrün tələbi ilə ortaya çıxan əxilik və sufilik hərəkatlarının üzərinə düşürdü. Buna görə də, dövrün mütəfəkkirlərinin və onlar arasında dahi Nizamının məhz bu istiqamətdə fəaliyyət göstərməsi, onların dövrünün həm də fəal ictimai xadimləri olduğunu göstərir. Məhz, bu baxımdan orta şərq İslam regionu sosial-siyasi ideyaları antik dövrün formal sosial-siyasi ideyalarından öz praktikliyi və humanistliyi ilə fərqlənir.

Nizamının yaradıcılığında utopik cəmiyyətin təsvirinə tez-tez yer verir. O, əsasən cəmiyyətin idarə olunmasında ədalət, humanizm, mərhəmət prinsiplərinə əsaslanır [9,218]. Bu da onun həm yaşadığı cəmiyyətdən narazılığını, həm də insanın

yalnız xoşbəxt cəmiyyətdə xoşbəxt ola biləcəyinə inamından irəli gəlir. Nizami dövrünün naqisliklərindən – əyriliklərindən, yalançılıqdan, rüşvətdən, xəyanətdən və s.-dən çox şikayətlənir. Yəni o yaşadığı cəmiyyətin ideal saydığı cəmiyyətdən xeyli fərqləndiyini deyir. Və xoşbəxt saydığı cəmiyyəti təsvir edir. O, doğru danışan, düz işlər görən, xeyrixah, heç kəsə pislik etməyən insanların cəmiyyətidir. Burada Nizamının qədim Yunan filosoflarının utopik cəmiyyət təsəvvürləri ilə qismən uyğunluğu duyulur. Xüsusilə, Sokratın xeyrixah insanlar icmasına, Platonun dövlətinə qismən yaxınlıq görünür.

Nizami cəmiyyətin ali məqsədə doğru inkişafında adil şah ideyasına böyük əhəmiyyət verir. Platon ideal dövlətin başında filosofu görürsə, Nizami adil şahı görür. Ancaq Nizamının adil şahı da nəcib, bilikli, əxlaqlı geniş dünyagörüşünə malik adam olmalıdır. Bu mənada onun «adil şahı» Platonun «filosof – hökmdar» obrazına uyğundur. Bu onu göstərir ki, Nizamının cəmiyyət və dünya haqqında təsəvvürlərinin formalaşmasında Sokrat və Platonun fəlsəfəsinin rolu böyük olub. Nizami elə bir dövrdə yaşayırdı ki, cəmiyyətdə sosial inteqrasiya, iqtisadi qanunauyğunluqlar zəif özünü göstərirdi. Ölkə adətən, ayrı-ayrı vilayətlərdən ibarət idi və onlar şahın fərmanı ilə idarə olunurdu. Onda belə təsəvvür yaranırdı ki, cəmiyyətdə olan hər bir hadisə (siyasi, iqtisadi, mədəni) şahın necə fərman verməyindən asılıdır. Fərman siyasi-iqtisadi reallığı yaradırdı, əks təsəvvür olunmurdu. Məhz buna görədir ki, ölkənin hər bir uğuru və ya uğursuzluğu şahın adı ilə bağlanırdı. Ancaq onun dərin zəkası bir çox sosial amillərə nüfuz edə bilirdi. Şair əsərlərində hökmdarların əxlaqi simasını dəyişdirərək, psixoloji məqamlara toxunurdu [10,40].

Nizami əsərlərində bildirir ki, tarixin bütün dövrlərində insanların sülh şəraitində birgə yaşayışını təmin etmək və ictimai münasibətləri tənzimləmək üçün müəyyən sosial-siyasi ideyalara, hüquqi qaydalara ehtiyac olmuşdur. Həmişə ilahi dinlərin əxlaqi hökmlərində və hüquqi normalarında nəzəri

şəkildə əks olunan bu ideyalar, onları təbliğ edən peyğəmbərlərin sosial-siyasi fəaliyyətində öz praktiki həllini tapmışdır.

Nizami Gəncəvi cəmiyyəti təbiətin ayrılmaz bir hissəsi kimi səciyyələndirir. Onun sosial ədalət ideyasının təməlinə ilahi eşq ideyası dayanır. Varlığı idarə edən ilahi eşq, həmçinin cəmiyyətin də idarə olunmasını təmin edir. Cəmiyyətdə xoşbəxtlik, onu təşkil edən insanların bir-birinə olan məhəbbət əsasında bərqərar olur(11,46). Bunu İskəndəri heyrətə gətirən «xoşbəxtlər ölkəsində» olan insanların qarşılıqlı münasibətlərində müşahidə edirik. Çünki, ilahi eşq insanların münasibətlərdə sədd çəkən bütün idrak formalarını aşaraq vəhdətə, harmoniyaya gətirir.

Şairə görə, təbiətdə mütləq mənada ideal cəmiyyət yaratmaq mümkün deyildir. Çünki cəmiyyət kamil və cahil insanların mübarizəsindən ibarət olan bir idraki təkamül prosesidir. Cəmiyyətin ali məqsədə doğru təkamülü həm fiziki, həm də metafizik bir prosesdir. Buna görə də, ideal cəmiyyət öz son məqsədinə metafizik «cənnət» ideyasında qovuşur. Cənnət, sonralar cəhənnəm əhli olacaq kafirlərdən seçilmiş möminlərin yeri olduğu halda, dünya hər ikisinin birlikdə mövcud olduğu yerdir. Buna görə də, onların vahid bir ideal cəmiyyətdə mövcudluğu problem olaraq qalır. Nizamının bu baxımdan ideal cəmiyyət ideyası daha çox metafizik xarakterlidir.

Nizami xüsusilə hökmdarlara bildirir ki, ilahi qanunlara itaət və onların qorunub saxlanması, şahların üzərinə düşən ən böyük məsuliyyətdir. Daim adil, haqqpərəst insanlar, cəmiyyətdə bunların qorunub saxlanması, yəni xalqın hüquqlarının qorunması üçün mübarizə aparmış və canlarından keçmişlər. Heç bir hökmdar isə bu əmanətə xəyanət edə bilməz:

Nizami Gəncəvi bildirir ki, yaratma, əmr və hökm Yaradana aid olduğu üçün, onlara aid olan haqq və vəzifələr də Ona aiddir. Yaradanın hakimiyyət və qüdrətini, mütləq xarakterini, onun sonsuzluğunu, varlığı yaradıb idarə etməsini təsdiq edən sifətləri vardır. Onun hakimiyyəti öz əksini varlıqda tapır və

obyekt üzərində reallaşır. Yaradanın Mütləq hakimiyyətinin bir təəcəllisi olan dövlət ilahi hakimiyyətin gerçəkləşməsində bir vasitədir. Dövlət qanunlarla mövcuddursa, qanunlar da ilahi hakimiyyətlə müəyyənləşir. Nizami Yaradana «Ey Şahi Cahhan», «Dünyanı yaşadan ey Sahibi-taxt» ifadələri ilə müraciət edir [12, 21-22].

Nizami cəmiyyətin ilahi şəriət qanunları ilə idarə olunmasını mütləq azadlıq ideyasının bir təəcəlli forması kimi dəyərləndirir. Eyni zamanda cəmiyyətdə insanların ilahi sevgi əsasında qurulan birliyini, mütləq iradə ilə fərdi iradənin bir sintez forması hesab edir. Məhz bu sintez formasında ilahi ədalət və azadlıq öz əksini olduğu kimi cəmiyyətdə tapır. Nizami bu sintezin bariz nümunəsini «xoşbəxtlər ölkəsi» ideyasında yaradır. Burada görüldüyü kimi həmin ölkədə insanın öz din, mal, namus, vətən və canlarını qorumaq və inkişaf etmək üçün öz dövlətlərinin yaradılması zərurəti meydana çıxmır. Yəni dövlətin mövcud olmadığı bir şəraitdə insanlar təbiətdə olduğu kimi bir cəmiyyət halında ilahi hakimiyyətin iradəsinə tabe olurlar. Onlar ilahi eşqin qanunları ilə idarə olunur və idarə edirlər. Bu cəmiyyət cəhalətdən xilas olan və mənəvi təkamülün zirvəsinə yüksələn kamil insanların cəmiyyətidir.

Lakin dövlətdən azad olan bu «xoşbəxtlər ölkəsi» cəmiyyəti özündən azad ola bilməmişdir. Bununla Nizami onu göstərmək istəmişdir ki, insan bir fərd kimi əzəldən cəmiyyətdən kənardə mövcud ola bilməmişdir. Cəmiyyətdə mövcud olan ziddiyyətlərin kökü, əslində fərdlər arasında olan maddi-mənəvi disbalansdan yaranmışdır. Lakin hər bir fərdin mövcudluğu cəmiyyətin varlığından asılı olduğu üçün, cəmiyyətin birliyi və hüquqiliyinin qorunub saxlanması da zərurətdən irəli gəlir. Lakin bu zərurəti cəmiyyətdə dərk edənlər azlıq təşkil etdikləri üçün cəmiyyət tarixdə daima qorxu və təhlükə içərisindədir. Bu problemın həlli yalnız hüquqi qanunların mövcudluğu və onlara riayət edilməsindən asılıdır. Buna görə də, Nizami digər tərəfdən müvəqqəti olaraq dövlətin zəruriliyi prinsipini ortaya

qoyur və təkhakimiyyətliyi dəstəkləyir. Şair bununla bildirir ki, insanlar özləri bu çıxış yolunu və onları doğru yola istiqamətləndirən qanunları görə bilmədikləri üçün, Yaradan tarixin bütün dövrlərində onlara peyğəmbərlər vasitəsi ilə qanunlar göndərmiş və xoşbəxt cəmiyyətin əsas prinsiplərini müəyyən-ləşdirmişdir. Lakin iradə azadlığına malik olan insanlar bu qanunlara münasibətdə iki cəbhəyə bölünərək mübarizə aparmış-lar (13,194). Nəticədə bu qanunlar tarixin müxtəlif mərhələlə-rində müxtəlif formalarda reallaşmış, təhrif olunmuş və ya lağv olunmuşdur. Əslində Nizami ədalətsiz hökmdarların törətdiklə-ri zülmkarlıqlarının əsasında bu prinsipin dayandığını bildirir.

Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında insanların vicdan, fikir və söz azadlığı mütləq ədalət prinsipinin mahiyyətindən irəli gələn bir hüquqi hadisə kimi səciyyələndirilir. İradə azadlığının inkar edilməsi bu prinsipə ziddir. Cəmiyyətdə sağlam hüquqi və əxlaqi münasibətlər, inkişafın təməli, universal ədalətin tə-zahürü kimi dəyərləndirilirsə, ona zidd münasibətlər isə reqre-siyanın, xaosun, dinsizliyin əlamətləri kimi səciyyələndirilir. Hər iki halda insan və ya cəmiyyətlər öz sərbəst seçimlərinə görə həm bu dünyada, həm də axirətdə məsuliyyət daşıyırlar. Deməli, insan yalnız cəmiyyət qarşısında deyil, eyni zamanda onu əhatə edən maddi və mənəvi varlıq qarşısında məsuliyyət daşıyır. O, bu varlığın bir hissəsi kimi universal hüququn əsas şərtləri çərçivəsində azaddır və ya onu inkar etməklə cəzaya məhkumdur. Bu prinsipləri inkar edən insan, əslində özünü in-kaar edir. Ancaq o, özünü və varlığı düşündükcə öz mənəviyyə-tinə qovuşur və bütün varlığı özündə aşkar edir. Nizamının əsərlərini təhlili bizi bu nəticələrə gəlməyə vadar edir.

Qeyd etmək zəruridir ki, Nizami bütün əsərlərində huma-nizm prinsipini önə çəkmiş, insanlar arasında sağlam münasi-bətlərin olmasını dəstəkləmiş, cəmiyyətin stabil inkişafını in-sanların özünüdərk edərək fəaliyyət göstərməsi ilə əlaqələndi-rir, şəriət qaydalarına hörmətə yanaşmanın vacibliyini vurğu-layır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Гянджеви Низами (краткий справочник). Баку, «Элм», 1979
2. Мəммədov Q. Nizami Gəncəvinin ictimai və siyasi görüşləri, Bakı, Azər nəşr, 1962
3. Əhmədov Ə. Nizami - elmşünas, Bakı, «Azərbaycan», 1992
4. Кули-заде З.А. Теоретические проблемы истории культуры Востока и низамиведение, Баку, "Элм", 1987
5. Quliyev C. Nizami yaradıcılığı və mənəvi tərbiyə // «Azərbaycan müəllimi» qəzeti, 16 may, 1979
6. Quluzadə Z. Renessansın Şərq zəmini // «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məcmuəsi, Bakı, Elm, 1984
7. Qarayev Y. Renessans və onun öyrənilməsi problemləri // «Azərbaycan Renessansı və Nizami Gəncəvi» məqalələr məc. Bakı, Elm, 1984
8. Азаде Р. Низами Гянджеви ., Баку, «Элм», 1981
9. Əlimirzəyev X. «Nizami və tariximiz», Müqəddimə. Bakı, 2004
10. Кязимов М.Д. «Хафт Пейкар» Низами и традиция назире в персоязычной литературе, Баку, "Элм", 1987
11. Cahani Q. Azərbaycan ədəbiyyatında Nizami ənənələri, Bakı, Elm, 1979
12. Bertels Y.E. Böyük Azərbaycan şairi Nizami. EA Nəşriyyatı, B., 1940
13. Budaqov B. Nizami əsərlərində təbiət // «Ədəbiyyat və incəsənət» qəzeti, 26 sentyabr, Bakı 1980.

Резюме
Гуманизм и философия самопознания
в творчестве Низами Гянджеви

В статье исследуются вопросы гуманизма в творческом наследии гениального азербайджанского поэта-философа Низами Гянджеви, при этом указывается на важность следования им исламским принципам. Отмечается, что такие вопросы как справедливость, право человека, уважение к труду и трудящимся, совесть, мысль и свобода слова находились постоянно в кругу его интересов.

Великий поэт считал, что одинаково необходимы как справедливость правителя при правлении обществом, так и следование законам и порядком со стороны каждой личности при самовыражении и выполнении своих обязанностей.

Summary
Humanism and philosophy of self-knowledge
in Nizami Gyanjevi's works creative

In the article the issues of humanism in the creative legacy of Azerbaijani poet-philosopher of genius, Nizami Gyanjevi are studied, with this it is pointed to the significance of following Islamic principles by him. It is noted that such questions as justice, human right, respect for labor and workers, conscience, thought, freedom of a word have been always in the focus of his interests. The eminent poet considered that there were necessary both the justice of a ruler at governing a society and observance of the rules and laws by every personality at his self-expression and performing his responsibilities.

RAHİL NƏCƏFOV,
(Azərbaycan)

ORTA ƏSRLƏR AVROPA FƏLSƏFƏSİNİN
TƏŞƏKKÜLÜNDƏ İSLAM BÖLGƏSİ
FƏLSƏFƏSİNİN YERİ VƏ ROLU

İslam mədəni bölgəsi filosoflarının Qərb fəlsəfəsinin formalaşmasında və eyni zamanda antik fəlsəfənin şərhində böyük xidmətlərinin olması faktı, Avropanın ziyalı təbəqəsinin, o cümlədən fəlsəfənin tədqiqi və tədrisi problemləri ilə məşğul olan kilsə xadimlərinin XII - XIII əsrlərdə onlarla antik filosofların (Sokrat, Platon, Aristotelin, Plotin və s.) fəlsəfi ideyaları və nəzəriyyələri haqqında geniş şərhlərini məz yuxarıda qeyd olunan bölgə filosofları tərəfindən yazılmış geniş şərhlər vasitəsilə tanış olub tədqiq və tədris etmələrindən məlumdur. Bu bərdə rus tədqiqatçıları, (Г.В.Шевкина, Е.А.Фролова, Л.Ф.Ильичев, П.Н.Федосеев, С. М. Ковалев, В.Г.Панов və s.), Qərb tədqiqatçıları (R.L.Benson, Ç.E.Bateruors, U.U.Montqomeri) Türk tədqiqatçıları (Karlığa B., Nesefi Ö., Hizmetli S., Kuşpınar B. və s.) və digərlərinin geniş şəkildə apardıqları araşdırmalarında qeyd edilmiş və nisbətən geniş məlumatlar vermişlər. Onların fikrini ümumiləşdirərək iddia etmək olar ki, Avropada renessansdan sonra formalaşan əksər fəlsəfi ideya və nəzəriyyələrin kökündə məhz islam mədəni bölgəsi filosoflarının fikri və düşüncələri, o cümlədən tərcümə ədəbiyyatı əsasında şərh etdiklərini, həm də geniş və mühim əlavələr edərək zənginləşdirdikləri və bununla da yeni fəlsəfi mühitin formalaşmasına xidmət edən fəlsəfi ideyalar çox mühüm yer tutur.

Tarixdən məlum olduğu kimi, VIII əsrin sonlarından etibarən islam mədəni bölgəsində antik fəlsəfənin Şərq dillərinə tərcümələri dövrü geniş vüsət aldı (14; 15). Tərcümə fəaliyyətləri dövründə qədim yunan və romalı müəlliflərin fəlsəfi əhəmiyyət kəsb edən əsərlərinin əvvəlcə sami dilinə, sonradan ərəb dilinə

tərcümə edilməsi tezliklə Şərqdə elm və maarif sahəsində islami ideyalarla çulğalaşmış şəkildə böyük bir canlanmanın və maarifpərvər mühitin yaranmasına səbəb oldu. İngilis tədqiqatçısı Ch. Battervorsun fikircə çox sonralar eyni situasiya Qərbdə də təkrar olundu. "Antik fəlsəfə Şərqə necə ayaq basmışdısa, eləcə də ərəb dilli fəlsəfəni fəlsəfəsi və antik fəlsəfəni yashadan və inkişaf etdirən Şərqli filosoflar, təbiblər, riyaziyyatçılar, coğrafiyaşünaslar Qərbə ayaq basdılar və bura yeni fikir, yeni söz gətirdilər". (3, 80). Batteruorsa və Uott Montqomeriyə görə Qərb dünyası əvvəl-əvvəl öz ənənəvi, köhnəlmiş və heç bir fəlsəfi mahiyyət kəsb etməyən təfəkkür fəaliyyətlərindən əl çəkməsə də və hətta Şərqli müəllifləri lənətləyib onlara qarşı çıxsa da sonralar özü bundan ancaq xeyir gördü. Şərqi mütəfəkkirlərinin geniş şərh verdiyi və mühüm əlavələrlə yenidən işlədiyi antik fəlsəfi məxəzlər indi fransız, ingilis dillərinə tərcümə edilməyə başlanmışdı. Tərcüməçilər sadəcə antik müəlliflərə deyil, eyni zamanda Şərqi fəlsəfə, riyaziyyat, astronomiya, kimya, tarix, coğrafiya, sosiologiya və s. elm sahələrində qiymətli əsər verən müəlliflərə müraciət edirdilər. Misal üçün, B. Karlığa qeyd edir ki, Yuhanna əl-İsbani adlı şəxs İbn Sinanın *Məntiq* əsərini, onun köməyi ilə Qundissalinus *Əş-Şəfa* əsərini, Qəzzalının *Məqasid əl-Fəlasifə* əsərini, Gerard de Kremona isə Əl-Kindinin bir neçə fəlsəfi əsərlərini öz dillərinə çevirdilər. Bu misalların sayını artırmaq mümkündür. Bütün bunlardan aydın olur ki, ərəb dilli tərcümələrin geniş vüsət alması Qərbdə İntibahın araya-ərsəyə gəlməsində necə böyük rol oynamışdır (10, 24).

Qıscası, onu demək lazımdır ki, avropalılar Aristotel və Platonun orijinal əsərlərindən oxuyub başa düşə bilmədiklərini İbn Sinadan, İbn Rüşddən oxuyaraq anlayır və buna əsasən fəlsəfə haqqında öz fikirlərini bildirirdilər. Burada bir vacib məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, müsəlman filosoflar antik fəlsəfəni yalnız şərh etməklə kifayətlənmirdilər, eləcə də onları analiz edir, müqayisəli təhlillər aparır, əlavələr edir, öz nəzəriyyələri, ideyaları ilə itib getməkdə olan antik sivilizasiyanı canlandırır dılar. XIII və XIV əsrlərdə yaşamış bir çox Avropalı filosofun müsəlman mütəfəkkirlərinin əsərlərindən geniş surətdə təsirləndiklərini görürük. Əbdürrəhman Bədəvi qeyd edir ki, Böyük Albert adıyla məlum olan Albert Magnus (1207-1280) öz əsərlərində İbn Sinaya xeyli istinad etmiş, İbn Sinanın *Nəfis*, *Fəal Əql*, *Əqllar dünyası*, *Tanrı-İnsan münasibətləri*, *varlıq məsələləri* və s. görüş və ideyalarını mənimsəmiş və onları təhlil etməyə cəhd göstərmişdir. Akvinalı Tomas və Albert də Fərabidən təsirlənərək Fərabi yönümlü əsərlər yazmışlar (10; 12).

Filosof və ictimai xadim İbn Rüşdün adı ilə bilavasitə bağlı olan *averroizm* Avropada müstəqil fəlsəfi cərəyan kimi tanınmış və xeyli filosofu öz ətrafında birləşdirmişdir. Averroizm ideyalarını təmsil etmiş bir çox Avropalı filosofların adlarını çəkmək mümkündür. Tarixdən məlumdur ki, İbn Rüşdün Qərbi Avropa fəlsəfi sistemləri üzərində təsiri xeyli müddət, XVII əsrə qədər davam etmişdir (14, 15). Xüsusilədə Avropada İbn Rüşdü antik yunan fəlsəfəsini şərh edən və onun geniş təfsirini verən bir mütəfəkkir olaraq tanıyırlar. Belə ki, Qərb düşüncəsinin formalaşma dövrünü və istiqamətlərini müşahidə etdikdə Fərabi və İbn Sinadan daha çox İbn Rüşdün təsiri (Averroizm) müşahidə edirik. Averroizm təxminən iki-üç əsr boyunca böyük təsir gücünə malik olmuş fəlsəfi cərəyandır. Bu barədə çoxsaylı tədqiqat işlərindən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Averroizm, İbn Rüşdün Aristotelin əsərlərinə yazdığı şərhlərin 1228-1235-ci illərdə Mişel Skot tərəfindən tərcümə edilməsiylə başlamışdır. Mişel Skot Kral II Fridrixin Palermodakı sarayında astroloq vəzifəsində işləyirdi. Averroizmin ən böyük siması isə Brabantlı Siqer (1235-1284) olmuşdur. Bu barədə geniş araşdırmalar aparan Q.V.Şevkina, qələmə aldığı "*Сузеп Брабантский и парижские аверроисты*" əsərində qeyd edir ki, Paris Universitetinin ziyalı mühiti İbn Rüşdün fəlsəfəsinin haqiqətin məhz özü olduğuna inanır və bu görüşü müdafiə

edirdilər. Onlar, İbn Rüşdün “ikili həqiqət” ideyasına tərəfdar çıxır və fəlsəfi həqiqətlə bərabər, dini həqiqətin mövcudluğunu inkar etmirdilər. Məsəl üçün, avropalı filosoflar arasında *Jan de Jandun* (kilsə rahibi) Akvinalı Tomasa yazdığı tənqidi xarakterli məktublarında İbn Rüşdü fəlsəfənin “*hamisi və ya qoruyucusu*” adlandırır və filosofun görüşlərinin doğruluğu istiqamətində israrla dayanırdı. *Əhməd Fuad əl-İxvani* İbn Rüşdə yönələn tənqidi fikirləri qəti şəkildə rədd edərək, onun təqdirəlayiq xidmətlərindən və o cümlədən şərhlərindən söhbət açaraq qeyd edir ki, Avropada sonradan ortaya çıxan din ilə dövlətin ayrılığı məsələsi də məhz İbn Rüşdün dini inancla, fəlsəfi tənqidi ayrılığı prinsipindən qaynaqlanır (16, 299). Bu görüşü öz əsərlərində əsaslandıraraq *Marsil de Pado* siyasət elmində bu ideyadan faydalanmağın zəruriliyini vurğulamışdır. *Marsil de Pado* qeyd edirdi ki, averroizm bir-biri ilə zidd olaraq qarşılaşan iki məfhumda dini və fəlsəfi olaraq iki ayrı həqiqətin, başlanğıcın olmasını vacib hesab edirdi. *Əl-İxvani* İbn Rüşdün Aristotel fəlsəfəsini şərh edərək Avropada necə məşhur olduğunu və necə böyük və ağır işin öhdəsindən gəldiyini ifadə edərək yazır: “İbn Rüşd, İbn Tüfeylin bir gün onu dəvət etdiyini və ona *Möminlərin Əmirinin* (Kordova Xəlifəsi nəzərdə tutulur) Aristotelin və tərjüməçilərin sözlərini anlamaqda çətinlik çəkməsi haqqında şikayət etdiyini və filosofun məqsədinin gizli olduğunu qeyd edir. O yazır: “Əgər bir nəfər bu əsərləri toplayıb yazsaydı, və yaxşıca qavrayıb əsl mahiyyətini açıqlasaydı, insanlara onları başa düşməkdə əvəzsiz xidmət etmiş olardı”. (17, 338) İbn Tüfeyl, yaşlılığını və hökumətdəki rəsmi işini bəhanə edərək İbn Rüşddən bu işi öz üzərinə götürməsinə xahiş etdi”. Beləcə İbn Rüşd Aristotelin əsərlərinə şərhlər yazmağa başladı Bu onu “*şarih*” adı ilə məşhurlaşdırdı və Orta əsrlər Avropasında onun bu xüsusiyyəti daha çox tanındı. Bu fikri fransız müəllif Bouyges özünün “*C'est an qualite de 'Commentatur' d'Aristote que le philosophe arabe andolus Averroes (1126-1198) est devenu ce-*

labre” əsərində eynilə qeyd edərək averroizm təsirlərinə Avropada çoxsaylı nümunələr gətirilməsinin mümkünlüyünü bir daha qeyd edərək Dantedən də bir misal verir:

“*Geometriyaçı Evklid, Ptolomey Galen, Hippokrat və Avicenna Böyük şarih Averroes...*”

(*Dante, “Cəhənnəm məktubları”, IV s. 142-144*)

Yuxarıda qeyd olunanlara bir də onu əlavə etmək olar ki, müsəlman Şərqi Qərb mədəniyyəti, tənqidi və həyat tərzi üzərindəki təsirləri bəhsində uzun uzadı tədqiqatların aparılmasına baxmayaraq İslam dininin, xüsusilə bu dinin təsirinə məruz qalan İslam mədəni bölgəsi fəlsəfi düşüncəsinin Avropa Universitetlərinin ortaya çıxmasında və buradakı tədris üsulunda rolu çox az öyrənilmişdir. Bu aktual məsələni diqqətlə araşdırarkən onu da müşahidə etdik ki, Orta əsrlər Qərb qaynaqları XIII əsrdən etibarən Avropanın mərkəzi şəhərlərində (Paris, Oksford, Madrid, Budapeşt və s.) bir-birinin ardınca Universitetlərin açılmasında İslam Şərqi məxsus elm sahələrinin, xüsusilə də fəlsəfi düşüncənin mühim təsirlərinin olduğunu sübut edirlər. Bu universitetlərdən ən mühümləri Paris və Bolonya Universitetləri olmuşdur (1200-cü il). Adı çəkilən Universitetlər İslam düşüncəsinin böyük təsirinə məruz qalmış, İbn Sinaya və İbn Rüşdə məxsus fəlsəfi ideyaların təsiri altında “*latınlaşma*” prosesində mühim rol oynamışlar.

Latın dilində “*Universitas magistrorum et studentium Paris*” yəni *Müəllim heyətinin və tələbələrin Paris Elm ocağı* olan Paris Universiteti müasir Qərb müəlliflərinin iddia etdiyi kimi “*biliyin universallığı*” məqsədindən daha çox məslək fəaliyyətlərindən ilhamlanaraq müəllim və tələbə heyətini özündə cəmlənən dərnək fəaliyyəti formasında ortaya çıxmışdır (6, 67). Ancaq 1200-ci ildə kral *Filippe Auguste*, həmin dövrdə Papa *III İnnokenti* tərəfindən dəstəklənərək bəzi kafedral məktəbləri

bir mərkəzdə toplamağı qarşısında məqsəd qoyduqda, Paris Universiteti bir Universitet strukturunu qazanmış oldu (9, 24).

Van Stinbergen qeyd edir ki, qısa zamanda Avropada xristian mədəniyyətinin mərkəzinə çevriləcək adları həmin Universitetlər beləcə *ekleziastik* ali hakimiyyət hesab edilən *Papalıq rejimi* tərəfindən qurulmuş və onun nəzarəti altında olmuşdur (6,30). Qərbi Avropa universitetlərində tədris zamanı texlogiyaya ağırlıq verilirdi. Belə ki, bütün elmlər son məqsəd olaraq teologiyaya istiqamətlənmiş bir formada sistemlənmişdi. Yəni o, qeyd edir ki, Paris və Bolonya Universitetlərində tədqiqatlar kilsə çərçivəsində aparılırdı. Universitetlərdə dərslərin nizamı müəyyən edilmiş və məsələlər dərəcələrə görə təyin edilmişdi. Universitet tədrisinin ilk pilləsində İncəsənət fakültəsinə bağlı olan Sərbəst Sənətlər dərsi tədris edilirdi. Burada aldıkları tədrisdən sonra tələbələr Universitetlərin Hüquq, Tibb və xüsusilə də Teologiya fakültələrində oxumaq imkanı əldə edirdilər (1;13).

İncəsənət fakültəsi XIII əsrdə Parisin sərbəst sənət məktəblərindən miras qalmış və bu məktəblər demək olar ki, hələ də *Abelardın* qoyduğu sistemdən faydalanırdı. Benson yazır: “*Abelard* məntiq elmlərində “Aristotel məntiqini” əsas qəbul etdirmiş və “*trivium*” olaraq tərif edilən filologiya, dialektika və ritorika elmlərini tədris sahəsinə daxil etmişdir. Universitetlərin tədrisində başlıca iki metoddan istifadə edilirdi. Birincisinə *Lectio*-dərs adı verilirdi. Burada Aristotelin əsərləri, teologiya (*Perre Lombardın* təlimləri) və İncil tədris edilirdi. İkincisinə *disputatio* – diskussiya adı verilirdi. Bir növ *elmi cədəl* hesab edilən bu müzakirələr bir müəllimin yaxud yetkinlik imtahanı vermiş bir tələbənin idarəsi altında keçirilirdi” (2, 87).

Məlumdur ki, İbn Sinanın latın dilinə tərcümələri Fərabî və əl-Kindinin əsərləri hələ 1180-ci ildən etibarən sərbəst sənətlər məktəblərinin tədris vəsaiti kimi istifadə edilirdi. XIII əsrin başlanğıcında Paris Universiteti Sənət fakültəsinə Şərqi filosofları tərəfindən Aristotel fəlsəfəsinin şərh edildiyi kitablar daxil

olmağa başladı. Bu, islam bölgəsi filosofları haqqında da Universitet mühitində geniş maraq və diskussiyaların yaranmasına səbəb oldu. Paris Universitetinin açılışına qədər müsəlman düşüncəsinin Qərbdə ciddi bir tərəfdar kütləsi var idi. Fərabî, əl-Kindi, İbn Sina, Qəzzali və İbn Rüşd və digər İslam mədəni bölgəsi filosoflarının əsərləri latın dilində tərcümə olunmuş və bu əsərlər Avropa mənşəli alimlər tərəfindən böyük bir heyranlıqla oxunulurdu (2; 8). Belə ki, bu əsərləri Paris və Bolonya Universitetlərinin tədris kitabları siyahısına tərkibinə daxil edənlər də Sənət fakültəsinin müəllimləri və tələbələri olmuşdular. Həmin bu mərkəzlər qeyd olunan əsərlərin Universitet külliyyatına daxil edilməsini tələb edirdilər. Bu tələblər nəticəsində XIII əsrdə Paris Universiteti tərkibində “*Paris averroizmi*” adı verilən cərəyan formalaşdı. Məsələnin ciddiliyini və aktuallığını qeyd edərək Şevkina da bu məsələyə toxunmuşdur. Ona görə, Şərqi fəlsəfi düşüncəsinin Papa hakimiyyətində olan Paris Universitetində tədris edilməməsi, məktəb səviyyəsində müəllimlərin və tələbələrin geniş iştirakı ilə narazılıqlarına səbəb olmuş və “universitet böhranları” adıyla tarixə düşmüşdür (11, 40; 12).

Paris Universitetinin açılış zamanı bəzi müəllimləri və tələbələrində dərs vəsaiti kimi İbn Sinanın əsərləri mövcud idi. Belə müəllimlərin başında ingilis mənşəli *Con Bland* dururdu. Bu şəxs ərəb dili vasitəsilə Aristotelin əsərləri ilə bərabər müsəlman alimlərini də tanışmışdı. Universitet müəllimlərinin və tələbələrinin müsəlman alimlərinin əsərlərinə olan ehtiyac, xüsusilə Aristotelin fəlsəfə ilə əlaqədar kitabların ərəb dili vasitəsilə latın dilinə tərcümə edilməsi və Universitetə daxil olması 1210-cu ildə böyük bir böhrana səbəb olmuşdur. Bu zaman *Sent* regionunun Parisdə həyata keçirilən ekleziastik yepiskop məclisi qərar qəbul edərək Universitetdə Aristotelin fəlsəfə kitabları ilə birlikdə Fərabî, İbn Sina, Qəzzali və digərlərinin əsərlərinin tədrisini də qadağan etdi (16, 71). Lakin bu qadağalara əməl olunmadığından 1215-ci ildə onlar yenidən

təkrarlandı. Belə ki, müsəlman alimlərinin əsərlərinə olan ehtiyac Universitetdə müxtəlif yollardan təmin olunmağa başlamışdı. Bu müəllimlər və tələbələr məktəb idarəçiliyi tərəfindən kənar edilirdilər. 1215-ci ildə kənar edilən müəllimlər arasında *Amuri de Benes, David Dinant* və müsəlman teologiyasına hədsiz marağıyla səs salmış *Maurikus Hispanus* var idi (2, 142).

Ə.Bədəvi, parisli müəllimlər arasında bariz formada müsəlman düşüncəsinin müdafiəçiləri olduğunu qeyd edir. Papa tərəfindən verilən qadağalara tabe olan Universitet idarəçilərindən *Pere de Vauksa* görə bu müəllimlərin başında *Guillame de Auverqne* dayanırdı. Bu şəxs "Parisdə İbn Sina təsiri"nin başçısı hesab edilirdi. *Auverqne* dərslərinin birində müsəlman düşüncəsinin ən böyük aliminin İbn Sina olduğunu vurğulamış və adını bir dərstdə 40 dəfə təkrar etmişdi. Qaynaqlardan məlum olur ki, Universitet nəzdindəki müəllimlərin qadağalarına baxmayaraq Universitet tələbələri İslam mədəni bölgəsinə məxsus əsərləri gizlin əldə etmək və oxumaqla ilə geniş məşğul olmuşlar. 1215-ci ildə olan qadağadan sonra bu formada İslam düşüncəsinə, fəlsəfi fikirlərinə maraq hiss edən gizli tələbə qrupları ortaya çıxdı. 1230-cu ildə Universitet tərkibində "İbn Sina təsirində olan cərəyanlar" meydana çıxmışdı.

Ə.Bədəvi, Avropa Universitetlərinə averroizmin daxil olmasını 1230-cu il hesab etsə də bu tarix daha əvvələ gedib çıxır, çünki hələ 1229-cu ildə Universitetin tərkibində İbn Rüşdün təsiri altında olan fəlsəfi ideyaların müzakirəsi məsələsi ortaya çıxmış və hadisə böyük mübahisələrə səbəb olmuşdu. Bir başqa diqqəti cəlb edən məsələ isə Maykl Skotun 1227-ci ildə İbn Rüşdün Aristotelin "*Traité du ciel*" əsərinə yazdığı şərhlərin tərcümə edilməsi və bunun Universitet nəzdində məlum olması idi. Bu məlumatlar İbn Rüşdün əsərlərinin 1225-ci ildən gec olmaması şərti ilə Paris universiteti müəllimləri və tələbələrini böyük marağına səbəb olmasına işarədir. Bu "averroizmin" yaranmasına səbəb olmuşdur. İbn Rüşdə yönəlmiş və maraq İbn Rüşd tərəfdarlarının və ona qarşı olanların ortaya çıx-

masına təkan verdi. Bu barədə Seyid Müctəba Lari xeyli dəlillər gətirərək məsələni ətraflı izah etmişdir (18). Bunun nəticəsi olaraq İbn Rüşd təsirində olanlar "monopsixist" və İbn Rüşd ideyaları da "monopsixizm" kimi dəyərləndirilərkən tənqid edildi və kəskin formada günahlandırıldı. Monopsixizm nəzəriyyəsinə görə İbn Rüşd "*əql nəzəriyyəsi*"ndə fəal əqli mümkün əqldən ayırır və mümkün əqlin qabiliyyət dərəcəsini yüksəltməklə onu bütün insanlara şamil edirdi. İbn Rüşdün bu ideyası isə heç bir irqi, dini və coğrafi ayrılıq-qoymadan insanları "mümkün əqldə" birləşdirmək kimi ümumbəşəri niyyətindən qaynaqlanırdı. Bu görüş xristian düşüncəsinə ciddi təsir göstərən əqli səviyyədə insanları bərabərləşdirmək məqsədi güdürdü. Nəticədə görürük ki, İbn Sina və İbn Rüşd kimi filosoflar müasir dünyada mövcud olan qütblərə əqli bərabərsizlik ideyasının tam əksi olan görüşləri müdafiə edirdilər. Onlar insanların əqli tərəkür qabiliyyətini qütblərə bölməmiş, Şərqi Qərbdən ayırmamış, hər hansı birini bir dərəcədə digərindən üstün hesab etməmişlər. İslam mədəni bölgəsinin fəlsəfi düşüncə tərzini təbliğ edən filosofların fikir və ideyalarına görə tarixin müəyyən formasiyalarında hər hansı bir xalq özünün elmi nailiyyətləri ilə öndə olmuşdur. Lakin əsas məqsəd bu nailiyyətləri ilə iftixar hissəyə qapılıb, digərlərini xor görmək deyil, onu daha da inkişaf etdirərək və ümumbəşəri səviyyəyə yüksəltmək olmalıdır.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Avropa Universitetləri içərisində sayılıb seçilən Paris Universitetinin açılmasının ilk illərindən etibarən daha çox formada ərəb dilli fəlsəfi düşüncənin təsiri altında təşəkkül tapır. Universitetin ilk əsri (1200-1300) demək olar ki, averroizmlə bağlı müzakərələrlə keçmiş və islam filosoflarının əsərləri Parisdə ortaya çıxan renessans zamanı intellektuallara dərin təsir etmişdir. Paris intellektualları bütün fəlsəfi məktəblərdən daha müstəqil qəbul etdikləri İslam mədəni bölgəsinin fəlsəfəsinin nümayəndəsi İbn Rüşdün şərhlərinə və böyük əhəmiyyət vermiş, məhdud dini sxolastika-

nı təbliğ edən Kilsə təlimlərinin əsassız iddialarına cavab olaraq məhz Şərq filosoflarının fikirlərinə müraciət etmişlər.

Sorbonna, Paris, Bolonya kimi Avropa Universitetlərində 1225-ci ildən daxil olan *Averroizm* uzun bir müddət ərzində gizli tədris edilmişdir. Hələ 1265-ci ildə şəxsən özü ifrat averroizm tərəfdarı olan Siqer de Brabant Paris Universitetində şifahi olaraq İbn Rüşd fəlsəfəsindən dərslər verirdi. Bu papalıq rejiminin ciddi narazılığına səbəb olmuş və 1267-68-ci illərdə bəzi qadağaların qoyulmasına səbəb olmuşdur. Averroizmin təsiri Paris Universitetinin sərhədlərini də aşan müzakirələrə yol açmışdır (8; 12). Renan yazır ki, *Sent Bonevantedən Akvinalı Tomasa* qədər bəzi teoloqlar İbn Rüşd əleyhində əsərlər qələmə almış və onu "peripatetik ideyaları səhv şərh edən insan" adlandırmışdır (11, 12). Belə ki, 1270-ci ildə çıxarılan qərarnamə ilə 13 fəlsəfi tezis Universitetdə tədrisi qadağan edilmişdir. Bu tezislər "monopsixizm", "iradə determenizmi", "dünyanın əbədiyyəti" və "ilahi iradənin rədd edilməsi" ilə əlaqədar olan tezislərdir (11; 12; 13). Bu qadağalardan sonra Universitetdə 1270-1277-ci illər arasında çox gərgin mübarizəli dövr yaşanmışdır. Bu böhranlar 1277-ci ildə qadağan olunan tezislərin sayını 210-a qədər çoxalması ilə nəticələnmiş, hətta bəzi müəllimlərin və tələbələrin inkvizisiya məhkəmələrində ittiham olunmalarına səbəb olmuşdur (18, 34-39).

Ədəbiyyat:

1. Bedevi Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çev. M. Tan, İstanbul 2002.
2. Benson R. L. – Constable G., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982, s. 421-461.
3. Butterworth Ch. E. – Kessel B. A., *İslam Felsefesinin Avropa'ya Girişi*, türkçə çev. Ö. M. Alper, İstanbul 2001, s. 41-49.

4. Karlığa B, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesinə Etkileri*, İstanbul 2004.

5. Şeyban L, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İstanbul 2003.

6. Van Steenberg F., *La Philosophie au XIIIème Siècle*, Louvain-Paris 1966, s. 91-120.

7. Кулизаде З. *Закономерности развития восточной философии и проблема «Запад-Восток»*, Изд. АН Азерб. ССР, Баку, 1984

8. Фролова Е.А. *История средневековой арабо-исламской философии* \\ Учебное пособие, Москва, 1995

9. *Философский энциклопедический словарь* / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов — М.: Сов. Энциклопедия, 1983. — 840 с

10. *Очерки арабо-мусульманской культуры V- XV вв.* М., 1982. С. 75-215

11. Ренан Э. *Аверроэс и аверроизм*. Собр. соч., т. 8. Киев, 1902;

12. Шевкина Г. В. *Сигер Брабантский и парижские авероисты 13 в.* М., 1972;

13. *Multiple Averroes*. P., 1978; Leaman O, *Averroes and his philosophy*. Oxf., 1988.

14. محمد جمع مصر "تاريخ أفلانسة في المشرق" بغداد: 1927، ص 375 لطفي

15. "من ألكندي إلى ابن رشد" منشورات، بيروت: 1978، ص 238 محمد الموسي

Resume:

In this article is researched the efforts of the Islamic cultural region to the West Europe – French, Italy and the other's philosophs. Basing on the history of the culture of the East and West (Russia, Turkey, English and others) researchers we may say the Ibn Roshd and Avicenna's and other philosophers of Islamic culture region had greate role to the creation and the development of the philosophy and formalising independent thouhgt in Europe. In article was narrated that the special role was adopted by World community of Ibn Roshd and Avicenna's in the opening of philosophical faculties.

Резюме:

В статье исследуется влияние средневековой философии исламского региона на формирование и развитие Западноевропейской-французской и итальянской философии, со ссылками на исследования по средневековой философии ученых Англии, Турции, России и Ирана. Показаны место и роль наследия Ибн Рушда (Аверроэса) и Ибн Сины (Авиценны) в формировании и развитии философии и свободомыслия в Европе. Отмечается, роль наследия Аверроэса и Авиценны в истории мировой культуры, в организации первых философских факультетов во Франции и Италии.

İRADƏ ZƏRQAN
(Azərbaycan)

AZƏRBAYCANDA İSLAM MƏDƏNİYYƏTİ VƏ MÜASİRLİK KURSUNUN TƏDRİSİ HAQQINDA

Ölkəmizin iqtisadiyyatında keçid dövrünün artıq başa çatması cəmiyyətimiz qarşısında mürəkkəb və strateji əhəmiyyətli məsələlər qoyur. Başqa sözlə, Azərbaycanda artıq «ictimai və humanitar zaman» (12, 2) yetişmişdir. Bu cəhətdən təhsil, elm, ümumiyyətlə intellektual sahə mütəxəssislərindən daha intensiv fəaliyyət, sosial sifarişə çevik reaksiya vermək potensialı tələb olunur. Cəmiyyətin maraq və ehtiyaclarının gündən-günə artdığı müasir şəraitdə Azərbaycan alimlərinin daha bir vəzifəsi təhsillə bağlıdır. Məlum olduğu kimi təhsildə tədris vəsaitlərinin tərtibi ilə yanaşı, təhsilin məqsədyönlü təşkili və keyfiyyəti də vacib parametrlərdəndir.

Elmi tədqiqat və müşahidələr göstərir ki, bəzən millətçilik idealları dövlətçilik ideyaları ilə qarışdırılaraq subyektiv problemlər əmələ gətirir və bu təhsildən də yan keçmir. Azərbaycan Respublikası Administrasiyasının rəhbəri, akademik Ramiz Mehdiyev «Xalq» qəzetinin 9 dekabr, 2009-cu il tarixli sayındakı «İctimai və humanitar zaman» məqaləsində yazır: «İş o yerə çatıbdir ki, bəziləri Azərbaycan xalqının guya heç nəyə qadir olmadığını təsdiqləmək həvəsinə düşüblər. Onlar guya vahid millət kimi formalaşmadığımızı və zamanın tələblərinə adekvat cavab vermək iqtidarında olmadığımızı sübuta yetirməyə çalışırlar. Digərləri isə açıq-aydın yazırlar ki, bizim bütün problemlərimiz adımızın «azərbaycanlı» olmağından və ya bizə kiminsə «azərbaycanlı» adını verməyindən irəli gəlir. Onların fikrincə, bəlkə millətimizin adı başqa olsaydı, problemlərimiz də olmazdı. Bu çox təhlükəli mövqedir» (12, 2). Həqiqətən, elmi tədqiqatlarda «türkçülük» və «azərbaycançılıq» dilemması yaratmaqdan, bu məsələyə dövlətçilik mövqeyindən yanaş-

maq daha məqsədə müvafiqdir. Hazırda xalqın azərbaycançılıq ideologiyası ilə maarifləndirilməsi işində hər bir ziyalının öz bilik və bacarığını səfərbər etməsi, xalqımızın birliyi və həmrəyliyinin möhkəmləndirilməsi tələb olunur. Elmimiz ziddiyyətə deyil, harmoniyaya, mürəkkəb məsələlərin çözülməsinə yol tapan mənbələr aramalıdır. Digər mədəniyyətlərə qovuşma zamanı öz milli-mənəvi dəyərlərimizi lazımı səviyyədə təqdim etməyi və müəyyən özəllikləri diqqətə çatdırmağı bacarmalıyıq. Bu sahədə əldə olunan uğurların bir qismi problemə yanaşma tərzii ilə əlaqədardır. Hər şeydən əvvəl Azərbaycançılıq Azərbaycanda yaşayan vətəndaşların mədəni simasıdır. Bu heç də türklüyümüzün, müsəlmanlığımızın itirilməsi deyil. Azərbaycanlı ifadəsi bizim dövlətçiliyimizlə bağlı olan spesifik mədəniyyətimizin ifadəsidir. Elə bir mədəniyyət ki, dini bir, dili bir digər toplumlardan bizi fərqləndirən, bizi məhz biz edən özəlliyə malikdir.

Mədəniyyət cəmiyyətin sosial vəziyyətini, yaradıcı qabiliyyətini, potensial imkanlarını təcəssüm etdirən güzgüdür. Azərbaycan mədəniyyəti respublikada vətəndaş cəmiyyətinin qurulması və Azərbaycançılıq ideologiyasının formalaşması ilə müşayiət olunur. Ölkəmizin dünya miqyasında yeri və nüfuzu bu amillərlə sıx bağlıdır. Ümummilli liderimiz Heydər Əliyevin uzaqgörən siyasətinin nəticəsidir ki, bu gün dünya «Azərbaycan modeli» ilə maraqlanır. Azərbaycan öz geosiyasi mövqeyi, zəngin sərvətləri ilə yanaşı istedadlı xalqı ilə də dünyanın diqqətini cəlb edir. Azərbaycançılıq məfkurəsi bu ərəzidə yaşayan türk çoxluğun qeyri-türk azlıqlarla uzun illərdən bəri qaynayıb-qarışan, din, dil, mənəviyyat bağları ilə bağlanan və ümumiyyətlə özəl keyfiyyətləri ilə seçilən böyük bir toplumun həyat tərzinin (həyat dərslərinin) məcmusu kimi təzahür edir.

Müasir dövrdə dəyərlər o qədər qovuşmuşdur ki, indi onun kimə məxsusluğundan daha çox, təmsil və ifadə olunmasına, keyfiyyəti və bəşəri əhəmiyyətinə diqqət yetirilir. Xalqımız bir sərraf dəqiqliyi ilə dünyanın mənəviyyat xəzinəsindən ən də-

yərli incilərə sahib çıxmaq iqtidarındadır. Respublikamızın paytaxtı Bakı şəhərinin 2009-cu ildə «İslam mədəniyyətinin paytaxtı» elan edilməsi təsadüfi deyildir. Dünya ictimaiyyətinin nəzərində bu rəyin yaranması müasir Azərbaycandakı ab-hava ilə, ölkəmizdəki mütarəqqi fəaliyyətlə, İslam dini dəyərlərinə münasibət və Azərbaycan tolerantlığı ilə bağlıdır.

Dövrümüz müxtəlif mədəniyyətlər, fərqli etnos və ənənələr içərisində vahid, universal yanaşma, dialoq yolları, harmonik inkişaf modeli axtarışındadır. Qlobal kataklizmlər, böhranlar istisna olunmayan bir dövrdə insan taleyi məsələsi yenə də gündəmədədir. Bu problemin həllində din və düşüncə mədəniyyəti olan fəlsəfə mühüm rol oynayır. Cəmiyyətin nizamı insanların bu iki dəyərdən nə cür yararlanmasından asılıdır (17, 7).

Bu günün reallığı «tərkislah» məsələsinin quru pafosdan başqa bir şey olmadığını göstərir. Müasir qloballaşan dünyada – intellekt, zəka yarışı fonunda millətçilik, etnik seperatçılıq təzahürləri acı təəssüf yaradır. Təbii fəlakətlər qarşısında hələ də aciz görünməsinə rəğmən, terror əməlləri, lokal müharibələr quraşdıraraq həyatlarına balta çalan insanların düşüncələrini anlamaq çox çətindir. Bu və digər problemlər nəzərə alınsa, müasir fəlsəfənin başlıca tədqiqat obyektii məhz mənəvi aşınmalar və düşüncə mədəniyyəti ola bilər.

İraqda, Əfqanıstanda, Kosovada, Fələstində, Azərbaycanda baş verən müharibələr böyük itkilər, günahsız insanların məhvi ilə nəticələnmiş, lakin «qalib» tərəfə də heç bir «müstəsnalıq» bəxş etməmişdir. Bu ərəzilərdəki müharibələr formaca lokal görünsələr də məzmunca qlobal əks təsir potensialı yaratmışdır. Buralardakı faciələri, insanların ağır vəziyyətlərini İslamın adına yazmağa cəhd edənlər məqsədli və qərəzli şəkildə öz əməllərini pərdələyirlər (16, 222).

Bütün dəyərlər onlara layiqincə sahib çıxılarkən əhəmiyyətli olur (17, 28). Müdriklər deyib ki, «zər qədrini zərgər bilər». Əməl etmək üçün elmə yiyələnmək, dərindən bələd olmaq lazımdır. Müsəlman bölgələri hesab edilən bəzi ərəzilərdə

insanların əziyyət çəkmələri cahilliklə bənsərəq müasirliklə ayaqlaşmağa çalışmamalarından irəli gəlir (4, 20-23). Vaxtı ilə dinin yanlış formada təbliği (daha doğrusu əks təbliğat) dindarlar arasında elmə həvəsi azaltmış, əmələ isə ümumiyyətlə ehtiyacın olmaması kimi («Fani dünya» tezisində əsasən) səhv baxışa yol açmışdır. Nəticədə tərki dünyalıq, guşənişinlik, Allahdan başqa hər şeydən əl üzmək kimi ideyalar sadə insanlar arasına çəşqinliq salmışdır. Sual meydana çıxır: Allah-Təala boş yerəmi bu dünyanı yaratmışdır? İslam dininin mötəbər mənbəyi Qurani-Kərimdə göstərilir ki, ibadət yalnız dini ritualların icrası deyildir. O hər şeydən öncə halal, mötədil fəaliyyət, müsəlman həyat tərzidir. Müqəddəs kitabda ibadətə bütün təfərruatları açıqlanmışdır.

Əl-Əraf (Sədd) surəsində buyrulur: «Ey adəm oğulları! Hər ibadət vaxtı gözəl libaslarınızı geyin, yeyin-için, lakin israf etməyin, çünki Allah israf edənləri sevməz!» (11, 7 / 31). «De ki: «Allahın öz bəndələri üçün yaratdığı zinəti və təmiz (halal) ruziləri kim haram buyurmuşdur?»...» (11, 7 / 32)

«De ki: Rəbbim yalnız aşkar və gizli alçaq işləri, hər cür günahı, haqsız zülmü, Allahın haqqında heç bir dəlil nazil etmədiyi hər hansı bir şeyi Ona şərik qoşmağınızı və Allaha qarşı bilmədiyiniz şeyləri deməyinizi haram buyurmuşdur» (11, 7 / 33).

Qurani-kərimə nəzərən müsəlman dünyanın ən ağıllı, vicdanlı, mədəni, cəsur və imkanlı şəxsi olmalıdır. Müsəlman qorxu və qəzəbi, ağıl və şəhvəti cilovlayaraq, düşünmədən danışmayan, sözünə əməl edən, acizləri himayə edən, kasıblara əl tutan, həqiqət (Quranın əmrləri və qadağanları) yolunda ədalətlə mübarizə aparan ən uca məxluq obrazıdır. Bu obrazın qəhrəmanları arasında heç bir irqi, milli ayrışeçkilik, dil və rəng fərqləri yoxdur. Real həyatda rast gəlinən problemlər «ikinci təbiət», insanın yaratdığı maddi və mənəvi mədəniyyətin nəticələridir.

Quranın əl-Hədid surəsində bəyan edilir: Məryəm oğlu

İsanı göndərib ona İncil verdik. Onun ardınca gələnlərin qəlbində bir-birinə şəfqət, mərhəmət oyatdıq. Onlar özlərindən rəhbərlik icad etdilər. Biz bunu ona vacib buyurmamışdıq. Onlar bunu Allah rızasını qazanmaq üçün etdilər, lakin ona layiqincə əməl etmədilər. Biz onlardan iman gətirənlərin mükafatını verdik. Onların çoxu isə fasiqdirler⁵⁰ (11, 57 / 27).

Müasir dünyada siyasi proseslər, münəqişələr, iqtisadi amirlik və yeni bazarlar uğrunda mübarizənin önündə müsəlmanları görmək çətindir. Çünki təcavüzkarlıq, özgə malına göz dikmək, qeyri-əxlaqi məram və fəaliyyətlər müsəlmana yaddır. Müsəlmanlıq siyasi amildən daha çox ruhi-mənəvi dayaq, tənzimləyici, tərbiyə və əxlaq fenomeni kimi çıxış edir. İslamdan qaynaqlanan bu keyfiyyətlər Azərbaycan reallığında daha aydın görünür.

Beynəlxalq separatizmin təcavüzünə məruz qalan Azərbaycan dövləti vaxtında acı çəkən xalqın emosiyalarını cilovlamığı bacardı və Azərbaycanı daha böyük fəlakətlərdən qurtardı. Yalnız sülh şəraitində insan kapitalını qorumaq, iqtisadi və mədəni yüksəlişə nail olmaq olardı. Dünyanın əksər İslam ölkələri məhz bu inkişaf yolunu tutmuşlar.

Lakin ümumilikdə İslam aləmində baş verənlərə münasibət birmənalı deyildir. Beynəlxalq İslam Fikri İnstitutunun rəhbəri, dok. Əbdülhəmid Əhmədinin fikrinə görə «müsəlmanların iradə və mənəvi böhranının səbəbi» İslamı qəbul edənlər arasında ibadət məfhumunun yetərincə dərk olunmaması problemidir (2, 58). Bu təzislə razılaşmaq olar. Çünki, ibadət anlayışı müasir dövrdə adətən dini ayin kimi dərk olunur. Əslində ibadət müsəlmanın bütün həyat və fəaliyyətini ehtiva edən bir anlayış olub, onun yaşam üsuludur (7, 13-1040; 18, 44).

Bəzi tədqiqatçılar isə müsəlman həmrəyliyi probleminə toxunurlar. İslam çağırışı yaxud çağırışa cavab» adlı məqalə-

50 Allaha asi olan, yəni nəqli hikməti qəbul etməyib (ona əməl edib xeyrini görmədən inkar edən) yalnız öz əqli fərasətinə güvənən.

sində rus alimi Nikolay Kozin yazır: «İslam dünyasında elə bir aparıcı və özək ola biləcək dövlət yoxdur ki, onlar arasında siyasi və iqtisadi birliyi təmin edə bilsin» (9, 26). Türkiyə, Misir, Malayziya, İran, Pakistan, Misir, Qətər, Bruney və s. kimi dünya miqyasında öz nüfuzu və müəyyən çəkisi olan irili-xırdalı müsəlman dövlətlərindən heç birisi bu ölkələr arasında geopolitik birlik yaratmaq missiyasını üzərinə götürmək fikrində deyildir. Səbəb nədir? Müqəddəs amallar, bəşəri dəyərlər naminə hər cür fədakarlığa hazır olan, öz mətinliyi və qorxmazlığı ilə dünyanı heyrətə gətirən mücahidlərin birliyəmi iqtidarı çatmır? Yoxsa birliyin hədəfi sadəcə imperiya siyasəti deyildir?

Mübarizə əhval-ruhiyyəsi islamın «cihad» anlayışından irəli gəlir. Bütün qərəzli böhtan və məqsədli əks təbliğata baxmayaraq cihadı qisasla cəniləşdirmək açıq-aydın saxtakarlıqdır (18, 45). Lakin bu əsassız dəyərləndirmələr, bəzən hətta şəriət adı altında Qurandan kənar «islam dini hökmləri» cəmiyyətə o qədər sirayət edilir ki, savadsız insanların bir qismi fitnəkar siyasi qüvvələrin oyununyn qurbanına çevrilirlər.

İslamı dərinədən dərk edən insan bu dinin hədəfində geopolitik birliyi deyil, ümumdünya evini, bəşəri həmrəyliyi, müqəddəs kitablarda «Allahın ipi» adlandırılan birliyi – müsəlmanlığı görür. Bu siyasi, geopolitik birlikdən daha global məzmun daşıyır. Sosial-iqtisadi, siyasi-mədəni cəhətdən inkişaf etmiş cəmiyyətlərdə insanlar arasında əmin-amanlıq, sevgi, məhəbbət hökm sürür. İmana əsaslanan həmrəylik sayəsində birləşən insanlar həyat səviyyəsinin yüksəldilməsi, maddi bolluq yaradılması, çətinliklərin aradan qaldırılması naminə fəaliyyətlərini səfərbər edirlər. İslamın gücü müsəlmanların dövlət və cəmiyyət tərkibindəki yeri və nüfuzu ilə ölçülür. Əgər coğrafi və iqtisadi amillərdən asılı olmayaraq dünya ölkələrinin vətəndaşları içərisində müsəlmanların sayı artırsa, geopolitik birliyə daxil olmadan belə, daha çox dövlət islam prinsipləri ilə idarə olunursa, XXI əsrin islam əsri olması elə də əlçatmaz ideya

deyildir.

İslam şəriəti heç bir ərazi, dil, din və irq məhdudiyəti qoymadan bəşərin xilasını naminə beş əsas məqsədə xidmət edir: əqidənin qorunması, nəfsin (fitrətin) qorunması, aqlın qorunması, nəslin (ailənin) qorunması, mülkiyyətin (əmlakın) qorunması (5, 16). Göründüyü kimi, başqa din mənsublarından fərqli olaraq hədəfdə siyasi məqsəd deyil, insan fenomeni durur. F.e.d. A.Əlizadənin tədqiqatı da təsdiq edir ki, «müsəlman terrorundan» fərqli olaraq «qeyri-müsəlman terrorunun» motivində dövlətçilik maraqları durur (1, 183).

Müasir texniki tərəqqi, informasiya mübadiləsi, qloballaşma dövründə insan mənəviyyəti, onun intuitiv və intellektual imkanları problemi dünyanın nizamı və cəmiyyətin rifahı sahəsində aktuallıq kəsb edir. İctimai-iqtisadi formasiyalar, dövrün tələbləri dəyişsə də, insanların əbədi aktual olan bir problemi vardır ki, o da mənəviyyət, düşüncə mədəniyyəti problemidir. Həyatın bütün başqa amilləri, proses və hadisələrin axarı, hər bəyaxud sülh seçimi bu problemin həllindən qaynaqlanır.

Müasir dövrdə müxtəlif dünyagörüşlərin harmonik inteqrasiyası və vahid birliyi üçün ideal variantlardan biri islam dininin öyrənilməsi - tədqiqi və tədrisidir. Hazırda Azərbaycan respublikasında insanların yalnız maddi rifah halının deyil, ruhi-mənəvi səviyyəsinin də yüksəlişi diqqət mərkəzindədir. Məlumdur ki, əhval-ruhiyyənin sağlamlaşmasında dinin öz yeri və çəkisi vardır. F.e.d.Prof. I.R.Məmmədovun fikrinə görə müasir zamanda Azərbaycanda İslam dəyərinin artmasına baxmayaraq, o mühüm siyasi gücü təmsil etmir. Müəllif onu da əlavə edir ki, bununla belə ölkədə müasirləşmə və transformasiya proseslərində bu “şüurun” iştirakı olmadan müsbət nəticələr gözləmək çətindir (13, 170).

Digər tərəfdən İslamın necə təqdim olunması, qavranılması və mənimsənilməsi problemini də unutmamaq olmaz. Çağdaş siyasi və iqtisadi idarəçilik proseslərində İslam dəyərlərinin daha etibarlı aparıcılıq funksiyaları etiraf olunmasa da, bir za-

manlar Şura hökumətinin (SSRI) siyasi ideya xəttində olduğu kimi, hazırda dünyanın iri güc strukturlarında da İslam prinsipləri üstünlük təşkil edir. Dünyanın aparıcı dövlətlərinin başında duranlar İslama (əqidə kimi yanaşmasalar da) mömin müsəlmanın bildiyindən artıq dərəcədə bələddirlər və onun cəmiyyətə təsir mexanizminə hərtərəfli yiyələnmişlər. Hazırda İslamın praktik imkanlarından nəinki siyasi məqsədlərlə istifadə edir, ona hətta iqtisadi böhrandan çıxış yolu kimi də baxırlar.

Məlumdur ki, bəşəriyyətin rifahında başlıca rol oynayan mədəniyyət amilinin ideal tərkib hissəsi din fenomenidir. Ümummillə liderimiz Heydər Əliyev dini çox incə materiya adlandırır (6, 3). Bu incə materiya ilə səriştəsiz rəftar cəmiyyətdə çox böyük deformasiya və anomaliyalara səbəb ola bilər. Ona görə də İslam fəlsəfəsinin tədqiqi və tədrisi zamanı tədris vəsaitlərinin tərtibi ilə yanaşı bəzi cəhətlərə diqqət yetirmək, İslamın özəlliyini nəzərə almaq əhəmiyyətli ola bilər. Bu baxımdan Azərbaycanda İslam mədəniyyəti və müasirlik kursunun tədrisində aşağıdakı məqamlara diqqət yetirilməsi məqsədə müvafiq hesab edilir:

- Din yalnız bir nəzəriyyə deyil, o dünyagörüşü sistemidir. Onun tədrisi zamanı mütəxəssisdən həm nəzəri, həm şəxsi, həm də sosial-psixoloji hazırlıq tələb olunur.

- Təəssüf edilən hallardan biri İslamın başlıca prinsiplərinin əsassız müdafiəsi və əsassız inkarıdır. Məşhur mütəfəkkir Əbu Hamid Qəzali yazmışdır: «Bir şeyi o zaman qəbul və ya inkar etmək olar ki, ona tamamilə («haqqəl-yəqin») bələd olasan. Bu isə peyğəmbərlər və övliyalara xas xüsusiyyət olub adi insanlar üçün əlçatmazdır. Mümkün olan nəzəri («ilm əl-yəqin») və praktik («eyn əl-yəqin») yəqinliyə nail olmaq isə vacibdir» (7, c. 2, 730).

- Cəmiyyətdə çəşqinliq yaradan səbəblərdən biri milli ənənələrin İslam dəyərləri ilə qarışdırılmasıdır. Ənənə - ifadədən də görüldüyü kimi, təkrarçılıq, bir növ təqlid xarakteri daşıyır. İslam isə təqlidi sevmir. Peyğəmbərin (s.) insanlarla rəftar və

davranışı buna ən əsaslı sübutdur⁵¹.

- İslamı nadanlıq və xurafatla eyniləşdirmək İslamdan xəbərsiz olmaqdır.

- İslam ehkamlarına (Qurani-Kərim ayələrinə) əlavə və əksiltmə izahlar uğursuz cəhdlər olduğu kimi, bəşəri nizamın da əleyhinədir.

- İslam ehkamları dünya və axirət haqqında bilikləri əhatə edir. Dünya haqqındakı biliklərin elmi təsdiqi axirət haqqındakı biliklərin təsdiqinə ehtimal yaradır.

Bütün dünyada olduğu kimi Azərbaycanda da İslam dini dəyərlərinin sosial-siyasi təsiri, mədəni, əxlaqi-etik funksiyaları tədqiq olunmaqdadır. Bu işlərdə müasir dövrün problemləri kontekstində İslam amilinin cəmiyyət daxilindəki rolu nəzəri və praktik faktlarla əsaslandırılır. Bu il işiq üzü görmüş f.e.d. Aydın Əlizadənin «Müasir İslam dünyagörüşünün problemləri», f.e.d. Radif Mustafayevin «Orta əsrlər müsəlman sivilizasiyasında bərabərlik problemi» monoqrafiyaları, Bakı Dövlət Universitetinin əməkdaşlarının (f.e.d., prof. Məmmədli Zey-

51 Hədislərə görə, O (s) Yəsribdə İslam mədəniyyətini ilk təbliğatə başladığı zaman ünsiyyətdə olduğu insanların hər biri ilə fərqli davranmış, bir hərəkəti başqa şəraitdə təkrar etməmişdir. Onun qeyri-müsəlmanlarla ünsiyyəti bəzən susmaq, bəzən sadəcə gülümsəmək, bəzən bir kəlmə, Qurani-Kərimdən bir ayə, bir surə və s., bəzən isə hətta gülüşməklə müşayiət olunmuşdur. Səhih hədisə görə, bir pəhləvan özünün məğlub edilməsi müqabilində Muhəmmədin (s) dinini qəbul edəcəyinə söz vermiş, sonra sözündən dönmüşdür. (Muhəmməd (s) Allahın yardımı ilə onun arxasını yerə vursa da o, məğlubiyəti boynuna almamış və İslamı qəbul etməmişdir). Peyğəmbər (s) isə təmkinini qorumuş, mübahisə etmədən öz təbliğatını başqa insanlarla başqa şəraitdə aparmağa davam etmiş, bir ideyanı (İslamı) müxtəlif tərzlərdə (şəriət) icra etmişdir. Nəticədə qədim ənənələri olan böyük Yəsrib şəhəri «Mədinət ən-nəbi» («Peyğəmbərin şəhəri») adını almış, sadəcə «Mədinə» (Dövrünün başqa şəhərlərindən fərqli ŞƏHƏR) kimi İslam sivilizasiyanın beşiyinə çevrilmişdir.

nalov, i.e.n. Elşad Mahmudov və f.e.n. İradə Zərqanayeva) birlikdə işləyib hazırladıqları «İslam mədəniyyəti tarixi və müasirlik» adlı ali məktəblərin müvafiq ixtisasları üzrə dərslər proqramı (8) da bu qəbildəndir.

Proqram müəhazirəçilərə «İslam mədəniyyətinin qaynaqları (Quran, sünnə)», «İslam dini dəyərləri: iman və ibadət», «İslam mədəniyyətinin yayılması», «İslam mədəni təsisatları (elm, təhsil, tərbiyə)», «Dövlət idarəçiliyində İslam mədəniyyəti (Xilafət)», «İslam düşüncə tarixi, İslam fəlsəfəsi, Din və fəlsəfə münasibətləri», «İslamda tolerantlıq, ədalət və qarşılıqlı anlaşma», «İslamda mülkiyyət və vergi sistemi», «İslamın sülh konsepsiyası və cihad», «Azərbaycan dövləti və İslam: gerçəkliklər və perspektivlər» mövzularını əhatə edən 10 müəhazirəni (20 saatlıq dərslər yükü) aparmağa istiqamət verir. Akademik Fuad Qasımlı və prof. Yusif Rüstəmovun rəyləri, Azərbaycan Respublikasının Təhsil Nazirliyinin 22.10.2007-ci il tarixli qərarına əsasən nəşr edilən bu proqram respublikamızın ali məktəblərində İslam dini kursunun tədrisi və mənimsənilməsi sahəsində görülən işlərdən biridir. Hər bir müəhazirənin təfərrüatı haqqında verilmiş izah və məlumatlar, o cümlədən ayrı-ayrı mövzulara müvafiq ədəbiyyatların dəqiq göstərilməsi müəhazirəçi və tələbələrə kömək məqsədi daşıyır (8).

Bütün bunlarla yanaşı f.e.d. Z.Quluzadə «tədqiqatlarda və geniş miqyaslı təbliğat zamanı dinin fanatizm və mövhumatdan fərqləndirilməsi, tarixi mənəvi dəyərlərimizə qayıtmaq şüarlarına müasir dövrdə millətin maraq və ləyaqətindən çıxış etməklə təhlillər aparılması vəzifələrini qoyur. Müəllif hal-hazırkı şərait və yaxın gələcəkdə «İslamı itirməyin» Azərbaycan xalqı və onun milli dövlətçiliyinin yaşama imkanlarının məhdudlaşmasına gətirib çıxaracağı düşüncəsindədir (10, 384). Qloballaşmaya təmayüllü müasir dünyada dinlər, o cümlədən İslam dini və İslam ideologiyası mahiyyətini saxlayaraq, müdriklik və çevikliklə İslamın ruhuna uyğun humanizm və demokratizm nümayiş etdirməli, millətin varlıq və inkişafını təmin edən siyasətə istiqamət verməlidir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Ali-zadə Aydın. Problemləri sovremennoqo islamskoqo mirovozzrenia. Bakı: «Təknur», 2010.
2. Əbdülhəmid Əhməd əbu Süleyman. Müsəlmanın iradə və mənaəviyyatının böhranı. Bakı: «İdrak», 2009.
3. Əl-Bəhənsəvi Səlim. Qeyri-müsəlmanlarla qarşılıqlı əlaqələr. Bakı: «İdrak», 2008.
4. Əl-Şərif Muhəmməd Əbdül Şəffar. Dini ekstremizm, onun səbəbləri və aradan qaldırılması yolları. Bakı: «İdrak», 2009.
5. Əz-Zühəyli Vəhbə. Mötədilik şəriət və mədəniyyət məsələsi kimi. «İdrak», Bakı: 2008.
6. Heydər Əliyev din və milli-mənəvi dəyərlər haqqında // ARDQİÜDK-nın bülleteni № 4, 2002.
7. İmam Gazali. İhyau Ulumid-din. 4 cildə. 2-ci cild, İstanbul: Bedir yayınevi, 1974, 924 s.
8. İslam mədəniyyəti tarixi və müasirlik / Ali məktəblər üçün proqram. Bakı: «MBM», 2009.
9. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. Москва: «Международные отношения», 2003, 566 с.
10. Козин Н. Вызов или ответ ислама, // Свободная мысль, № 1, 2007.
11. Quluzadə Zümrüd. Qafqazda dini durum: reallıqlar və perspektivlər. / Sosiomədəni inkişafın tədqiqinin konseptual problemləri (XX əsrin sonu - XXI əsrin əvvəlləri), 1-ci hissə. Bakı: «Təknur», 2009, s. 381-387.
12. Qurani-kərim. Tərc. Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Azərənşr. Bakı, 1992.
13. Mehdiyev Ramiz. İctimai və humanitar zaman. Bakı: «Xalq» qəzeti, 9 dekabr, 2009.
- Məmmədzadə İlham. Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında. Bakı: «Təknur», 2009.

11. Rıhtım Mehmet. Medeniyyətlər arası diyalogda Türkiyə örneği «Abant platformu» / Qloballaşma və İslam. Bakı, «Nafta-Press», 2004, s.32-38.

12. Səmədov Elsevər. Azərbaycanca din-dövlət münasibətləri və dini təhsilin formalaşması. Bakı: «Təknur», 2009.

13. Zərqanayeva İradə. Heydər Əliyev və milli-mədəni dəyərlərə sədaqət / Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti. Beynəl. konf. materil. 3-4 aprel, Bakı: «Əbilov, Zeynalov və oğulları», 2007, s. 220-224.

14. Zərqanayeva İradə. Qəzalinin fəlsəfi-etik görüşləri. «Təknur», Bakı, 2007.

15. Zərqanayeva İradə. Qəzali irsində cihad anlayışı və dözümlülük prinsipi / İslamda dözümlülük Beynəlxalq elmi-nəzəri konfransın materialları. Bakı: «Nafta-Press», 2006, s. 44-50.

Резюме

О преподавании курса Истории исламской и современной культуры в Азербайджане

В исследовании затрагивается проблема преподавания истории исламской культуры в Азербайджане. Отмечается, что во время обучения одной из важных проблем наряду с использованием средств обучения является целенаправленная организация преподавания и его качество. Автор, опираясь на научно-философские взгляды и факты, приходит к заключению, что цель Ислама выше, чем геополитическое единство. Его цель – это всемирный дом, мусульманство, получивший в священных книгах название «Нить Бога» - солидарность людей.

Подчеркивается, что это религиозное единство носит больше глобальное значение, нежели политическое и геополитическое.

Summary

About teaching of history of Islamic culture and Modernity in Azerbaijan

There are touched upon the educational problems of Islamic culture and contemporaneity in Azerbaijan. It is marked that expedient forming and quality of the education is one of the important problems alongside using the means of teaching. Relying on scientific-philosophical consideration and facts author comes to result, that in aim of the Islam isn't geopolitical unity, but the world-wide home, the unity named "Allah's thread" in the holy books - Islam, human solidarity. It is emphasized that this religious unity carries more global content than political, geopolitical unity.

TÜRKÇÜLÜK VƏ TURANÇILIQ FƏLSƏFƏSİNİN TƏDQIQINƏ DAİR

Türkçülük bir İnam işidir, qaynağıdır. Türkün əzəliliyinə, əbədiyyətinə inanıb, dəyər verib onu sevməkdir. Türkü onu hər an olduğundan uca tutmaq, yüksək görmək işidir. Onun mahiyyətindəki qüdrətə, peyğəmbərliyə, böyüklüyə, igidliyə, dünyaya hər an hava və su kimi gərək olmasına inamdır. İnam qaynağı olmaq ölməzlikdir. Türkçülük bir İdrak işidir, düşüncəmizi yönəldən, özü haqqında düşüncə yaradandır. Türkçülük o qədər qüdrətli bir olaydır ki, idrakımızı onun üzərində kökləyə, onunla dünyanı, həyatı, insanı anlamaq bilir.

O bir Mənəviyyat yönüdür. Dünyaya türk kimi gəlmək, soyumuzdakı bütün uca özəlliklərimizi ömrümüzün anlamına çevirib sonacan bununla yaşamaqdır. Birüzlü, sözübütöv, döyüşkən, qorxmaz, məğlub etdiyinin başını kəsməyən Türk! So-nu kimi uca türk mənəviyyatına sığınıb uca yaşamaq səadətdir.

Türk İradəsiylə Türk Ruhu bütünleşir və təsdiq olunur. Türk İradəsini yaradan Türk mənliyidir. Türk vüqarı, türk iradəsi mənliyin ucalığında görünür (8).

XX əsrin əvvəllərində türkçülük ideologiyası və ictimai fikrin intibahı dünyada baş verən ictimai-siyasi və iqtisadi inkişafıla bağlıdır.

Türkdilli xalqların yaşadıkları ərazilərdə kapitalist münasibətlərinin inkişafı, Rusiyada baş vermiş ilk burjuva-demokratik inqilabı milli hərəkatın formalaşmasına təkan verməyə bilməzdi.

Bu nöqteyi-nəzərdən bir çox tədqiqatçıların belə bir fikirilə razılaşmamaq mümkün deyildir ki, türkçülük ideologiyası əvvəlcə Rusiyada yaranmış və oradan Türkiyəyə keçmişdir.

Amerika tədqiqatçıları o cümlədən, U.Y.Hostler yazır:

«1907-ci ildən sonra Rusiyada liberalizmin tətbiqi ilə əlaqədar türk-tatar liderlərinin mühacirəti nəticəsində pantürkizmin ağır-lıq mərkəzi Rusiyadan Türkiyəyə keçdi».

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Rusiyada türkçülük ideologiyasının formalaşması hər şeydən əvvəl Rusiyanın milli rayonlarında, o cümlədən türkdilli xalqlarda milli burcuaziya-nın meydana gəlməsi və inkişafı ilə bağlı idi. (1,472-481)

Bakıda H.B.Zərdabinin nəşr etdiyi «Əkinçi» qəzetində, sonra isə Baxçasarayda (Kırım vilayəti) İsmayıl bəy Qaspiralı-nın «Tərcüman» qəzetində geniş intişar tapan türkçülük ideya-ları rusiyadakı türk xalqlarının milli şüurunun formalaşmasında və inkişafında mühüm rol oynadı. «Dildə, işdə, fikirdə birlik» devizi ilə çıxan «Tərcüman» qəzeti öz səhifələrində dərc etdiyi materiallarla türkçülük və turançılıq ideyalarının cücməsi üçün zəmin yaradırdı.

Türkçülük və Turançılıq ideyaları get-gedə daha sistemli və daha dərinliklə işıqlandırılmağa başladı.

Məmmətdağı Şahtaxtinskinin Tiflislə nəşr etdiyi «Şərqi-rus», Əlimərdan bəy Topçubaşovun Bakıda nəşr etdirdiyi «Həyat Əhməd bəy Ağayevin nəşr etdirdiyi “Füyuzat”, islamı Yaponiyada yaymış Əbdurraşid İbrahimovun Peterburqda nəşr etdirdiyi «Ülfət», Fateh Kərimovun Orenburqda nəşr etdiyi «Vaxt» və i.a. qəzet və curnalları səhifələrində türk xalqları-nın maarifçilik, dilçilik, iqtisadi inkişafı və ədəbi həyatı, sosial problemləri geniş şərhini tapırdı.

Türkçülük ideologiyasının yaranmasında və formalaşma-sında Qahirədə Əli Kamal bəyin nəşr etdiyi «Türk» qəzetinin xidmətini də xüsusi qeyd etmək lazımdır.

Türkçülük və Turançılıq ideyalarının yarandığı ilk mərhə-ləni M.Ə.Rəsulzadə «Romantik pantürkizm» dövrü adlandı-rmışdı və göstərirdi ki, «Romantik pantürkizm» mədəniyyət sa-həsində, türk xalqlarının mədəni irsini qoruyub saxlamaq uğ-runda mübarizədə öz əhəmiyyətli rolunu saxlayır və saxlaya-caqdır.

Birinci rus inqilabının məğlubiyyətindən sonra bir çox görkəmli türkçülər Rusiyadan xaricə, xüsusilə Türkiyəyə mühacirət etməli olurlar. Onların içərisində tatar Yusif Axcıura oğlu, azərbaycanlı türkləri Əlibəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağayev və başqaları var idi.

1905-ci ildən sonra İstanbulda digər türkçülərin, o cümlədən Ziya Göy Alpın meydana gəlməsinə şərait yaratdı. (2, 320-329)

1910-1913-cü illərdə Cenevrədə, Parisdə və bir sıra şəhərlərdə «türk yurdu» adlı klublar meydana gəldi və bu adda curnal nəşr edildi. Həmin curnalın redaksiya heyətində Ziya Göy Alpdə iştirak edir. Curnalın rəhbərliyi ilə Yusif Axcıura oğlu öz üzərinə götürdü.

1921-ci ilin dekabrında Mustafa Kamal Atatürk Türkiyə Böyük Millət Məclisində çıxışında qeyd etdi ki, türklər müsəlman xalqı olmaq etibarını ilə öz din qardaşlarının taleyi ilə həmişə maraqlanacaq, bütün müsəlman xalqlarının müstəmləkəçilikdən azad olmasını, daha da çiçəklənməsini, xoşbəxtliyini arzu edəcəkdir.

Atatürk çıxışını bu sözlərlə yekunlaşdırmışdır. «Cənablar, biz müstəqil olmaq və yaşamaq istəyən bir millətik. Biz həyatımızı ancaq bu məqsədə həsr edəcəyik».

Türkçülüyn gerçəkləşməsi uğrunda mübarizədə onun türk xalqlarına aşılmasında Ziya Göy Alp xüsusilə fərqlənirdi.

O, türkçülüyə «Türk millətini yüksəltmək deməkdir» tərifi vermiş, bu yüksəltməyin proqramını, yollarını və prinsiplərini işləyib hazırlamışdı.

Türkçülük ülgüsünü – məfkurəsini böyüklüyünə görə Ziya Göyalp üç dərəcəyə bölür:

- Türkiyəçilik;
- Oğuzçuluq və ya türkmənçilik;
- Turançılıq.

Milli duyğuların yaxınlığı baxımından birləşə bilənlər məhz oğuzlar ola bilərlər.

Türkiyə, Azərbaycan, İran və Orta Asiya türkləri oğuz soyundandırlar.

Türkçülüyn uzaq ülgüsünü Göyalp Turançılıq hesab edir. (3, 135-146)

Turan yer üzündə olan bütün türklərin birləşməsidir – Böyük Turanistandır.

Turan adı ilə birləşəcək bütün türk xalqlarının (oğuzlar, tatarlar, özbəklər, qırğızlar, yakutlar, qazaxlar və s.) dil, ədəbiyyat mədəniyyət baxımından yaxınlaşması üçün lazımı zəmin vardır. Bu gün xəyal kimi görünən Turanın gerçəkləşməsi mümkündürmü? Sualına cavab: - Bunu ancaq gələcək göstərəcəkdir.

Türkçülük ideologiyasının millətə tərifi vermək cəhdləri də çox maraqlıdır. Ziya Göyalp hesab edir ki, Millət-dil, din, əxlaq, estetika baxımından ortaqlıq olan, yəni eyni tərbiyəni görmüş insanların toplusudur.

Əhməd Ağaoğlu göstərirdi ki, İslam türk üçün sadəcə din deyil, «milli və irqi dindir». Odur ki, türkçülük hərəkətinə qoşulan hər bir kəs islamı qəbul etməlidir.

Ziya Göyalp yazırdı: «Türkçülüyn qayəsi müasir (çağdaş) bir islam türkçülüydür. Türkləşmək, islamlaşmaq ülgüləri-məfkurələri arasında bir çatışma – ziddiyyət olmadığı kimi, bunlar ilə müasirləşmək ehtiyacı arasında da bir uyumsuzluq ola bilməz».

Ziya Göyalp «Türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək, kimi üç düşüncəni uzlaşdırmağa çalışır. O, həmçinin hesab edirdi ki, müasirləşmək şəkildə və həyat tərzi ilə avropalılara bənzəmək demək deyildir».

Müasirlik ehtiyacı Avropadan yalnız və əməli biliklərin alınmasını bizdən tələb edir. Dindən və millətindən doğan mənəvi ehtiyaclarımızı Qərbdən almağa ehtiyac yoxdur.

Eyni zamanda xalqa mədəniyyət, yəni çağdaş dünyanın mədəni nailiyyətlərini çatdırmalıdırlar. Qərbə doğru ona görə getmək lazımdır ki, Qərbin ən yeni elm və texnikasını, metodi-

kasını öyrənib bunların vasitəsilə milləti yüksəltmək lazımdır.

Ziya Göyaltı bütün bu məsələləri araşdıraraq belə bir nəti-cəyə gəlir ki, türkcülük ilə beynəlmilçilik arasında heç bir ziddiyyət yoxdur, hər bir türkcü eyni zamanda beynəlmilçidir. (4, 329-349)

Türklər həmişə başqa xalqlara münasibətdə mehriban və canıyanan olmuşdur. Bu milli xarakter türklərin mənəvi sərvətlərində də öz əksini tapmışdır.

Ziya Göyaltının bu tarixi xidmətlərinə yüksək qiymət verən Atatürk eyni zamanda ona böyük hörmət bəsləyirdi. «Ətimin və sümüyümün atası Əli Rza Əfəndiyevdirsə, fikrimin atası Ziya Göyaltıdır».

Türkcülüynün ideoloqları bir qayda olaraq türk aləminin hüduqlarını müəyyən etməyə, türkdilli xalqların yaşadıkları ölkələri sadalamaqla ərazi amilinə tez-tez müraciət edirlər.

Bu cəhətdən Əhməd Ağaoğlunun (Ağayevin) «Türk yurdu» jurnalında nəşr etdirdiyi «Türk aləmi» məqaləsi xüsusilə diqqəti cəlb edir:

«Asiyanın ürəyində ucalan Altay dağlarından axıb gələn türklər dünyanın şimali və cənubuna, şərq və qərbinə yayılmışdılar. Türklər Çinin ən ucqar bucaqlarından Finlandiyaya, Polşa, Macarıstan və Şimali Afrikayadək müxtəlif ərazilərə səpələnmişdir.

Ağaoğlunun fikrincə türk aləminin ərazisi təxminən Avropa və Amerikanın ərazisinə bərabərdir və bu ərazidə 70-80 milyon əhali yaşayır. Türk dünyasının sərhədlərini müəyyən etməyə səy göstərən Yusif Axçura oğlu türk ruhunu Qafqazda, Sibirdə, Turan çöllərində (şərqi Türkiстан) axtarırdı.

«Türk aləmində» məqaləsində o, türk dünyasının üç hissədən ibarət olduğunu qeyd edirdi:

- a) Müstəqil Osmanlı imperiyası;
- b) Çar Rusiyasının və qismən Çinin tabeliyində olan ərazilər;
- v) İranın şimalı və şimali qərbi.

Türk xalqlarının yaşadıkları coğrafi ərazi hazırda Qərbdə Aralıq Dənizi sahillərindən Şərqdə Elzin-Qol çayına (Çin səddinə qədər) kimi, şimalda Buzlu okean sahillərindən cənubda Kunluk dağlarına qədər geniş bir sahəni tutur. Sahəsi 10,5 milyon km-dən çoxdur ki, bu da Avroasiya materikinin 1/5 deməkdir. Əhalinin təqribən sayı 200 milyon nəfərə çatır.

Əsrin əvvəllərinə nisbətən türklərin sayı 3 dəfəyəcən artmışdır. Dünya siyasətçilərini və türk xalqlarının bədxahlarını qorxudan da elə budur. Dünyada demokratik dəyişikliklər açıq-aydın türk xalqlarının, eyni zamanda müsəlmanların xeyrinədir.

Sonuncu onillikdə Azərbaycan türklərinin orta illik artımı 2,1 faiz, özbəklərin 3 faiz, qaxaxların 2,2 faiz, türkmənlərin 3 faiz, qırğızların 2,9 faiz və i.a. təşkil etdiyi halda Fransada əhalinin orta illik artımı 0,8 faiz, B.Britaniyada 0,1 faiz, İsveçdə 0,3 faiz, İsveçdə 0,08 faiz, AFR-də 0,1 faiz, Yaponiyada 0,9 faiz və i.a. olmuşdur. (5, 25-29)

Müxtəlif ölkələrdə əhalinin artım sürətinin bu cür davam etməsi qarşımızdan gələn illərdə ciddi Demografik fərqlərin yaranacağından xəbər verir.

İndi Birləşmiş Millətlər Təşkilatında altı türk dövləti təmsil edilmişdir. Türk dilli xalqların təmsil etdikləri müstəqil və muxtar dövlət qurumları ciddi siyasi, iqtisadi, hərbi, ərazi potensialına malikdirlər.

Altı müstəqil türk dövlətinin (Azərbaycan, Qazaxıstan, Qırğızıstan, Özbəkistan, Türkiyə, Türkmənistan) və Rusiya Federasiyasının daxilində olan altı muxtar qurumun (Tatarıstan, Başqırdıstan, Çuvasiya, Saxa, Tuva, Qaraçayçərkəz) ərazisi 8,2 milyon kvadrat kilometrdir, əhalisinin sayı 116 milyondur. Buraya Çin Respublikasının sahəsi 1,7 milyon kv.km, əhalisi 155 milyona yaxın olan Sinsezyan-Uyğur muxtar rayonunu da daxil etsək səhv etmərik.

Bütün bunlarla yanaşı qeyd edilməlidir ki, türk dünyasının qabaqcıl ölkələrin inkişaf axınına qoşulması yolunda ciddi çətinliklər və maneələr mövcuddur. Türk dünyasının oyanması

həm Qərbi, həm də Şərqi ciddi narahat etmişdir. Odur ki, indiki şəraitdə türk dünyası ölkələrinin dünya siyasətinə daxil olmaları asanlıqla mümkün olmayacaqdır.

Türk xalqlarının yaxınlaşmasına, əməkdaşlıqlarının genişlənməsinə maneçilik törədən obyektiv və subyektiv səbəblər hələlik çoxdur.

Hələ əsrin əvvəllərində Əhməd bəy Ağaoğlu türk xalqlarını bir-birindən təcrid edən, onların yaxınlaşmasını çətinləşdirən üç mühüm səbəb göstərmişdi:

Siyasi müxtəliflik və mühitdən asılılıq;

Sünnülər və şeyələr arasında dini təriqət çəkişməsi;

Milli şüurun və milli dərkətmənin olmaması.

Buradan belə bir nəticə çıxır ki, dünyanın bütün türkləri şüurlaşmış dinamik bir varlıq yox hələlik şüurlaşmamış durğun bir varlıqdır – vahid milliyyətdir. Unitar dövlət qurması mövcud dünya şərtləri daxilində mümkün deyil. Əksinə, bu vahid türk milliyyətinə aid ayrı-ayrı türk toplumları ümumi şüur və kollektiv iradəyə yiyələnməklə fəallaşmış dinamikləşərək millət olmalı, özlərinin ayrıca, müstəqil dövlətlərini qurmalı, sonra isə böyük türk mədəniyyətinə bağlı həmin müstəqil türk dövlətləri birləşərək Turan Federasiyası yaratmalıdır. Bu dövrdən başlayaraq artıq demokratik ziyalılar da milli azadlıq uğrunda mübarizədə turançılıq, türkçülük ideyasından daha çox konkret ölkənin müstəqilliyinə üstünlük verirdilər. Mustafa Kamal Atatürk də Türkiyənin dövlətçiliyinin taleyi həll edilərkən turançılığın nicat yolu hesab etmirdi.

M.K. Atatürk 1917-ci ildə Xalq Respublika Partiyasının birinci qurultayında bildirmişdi ki, “bütün türklərin bir dövlətdə birləşdirilməsi həyata keçməz bir məsələdir. Tarixi təcrübədən görünür ki, panislamizm, yaxud pantürkizm müvəffəqiyyət qazana bilməz.”

Həmçinin Yusif Vəzir Cəmənzəminli Kırmıda turançılığın uğursuzluğu haqqında bəhs edərək yazırdı ki, “bu ideya İsmayıl bəyə (İsmayıl bəy Qaspiralı) çox sayılı ələhdarlar qazan-

dırdı, kırımılıların fikrini azdırdı, onları Turanla birləşdirə bilmədi və hətta tatarlıqdan uzaqlaşdırdı. Məlum oldu ki, tatarlara milli şüur utopiya və romantik görünən turançılığa nisbətən daha yaxındır.” (6.)

M.K. Atatürk isə Türk birliyi haqqında belə deyirdi: “Türk Birliyinin bir gün həqiqət olacağına inanıram. Mən görməşəm belə, gözlərimi dünyaya onun rüyaları içində yumacağam. Türk birliyinə inanıram. Onu görürəm. Sabahın tarixi yeni fəsillərini Türk Birliyi ilə açacaq. Dünya sakitliyini bu fəsillər içində tapacaqdır. Türklüyün varlığı bu köhnə aləmə yeni üfüqlər açacaq. Günəş nə demək, üfuk nə demək o zaman görülməkdir. Həyatda yeganə varlığım və sərvətim türk olaraq doğulmuşumdur.”

Əlbəttə, əgər bu fikirlər bu gün bütün türklərin amalı olarsa, Atatürkün dediyi o günəş tezliklə doğar. Lakin aydındır ki, heç zaman dünyanın digər xalqları, dövlətləri türk birliyini istəməmiş, bundan qorxmuş və var güclərilə bu birliyin gerçəkləşməsinə çalışmışdır. Hətta onlar türk dövlətlərinin bayraqlarını yanaşı görməkdən belə, narahat olur və ola biləcək türk birliyini beşikdəcə boğmağa çalışırlar. Türk Birliyinə mane olmağa çalışanlar yalnız xarici düşmənlər deyil, onlar arasında daxili düşmənlər də vardır və çox vaxt onlar daha təhlükəli olurlar.

Tarixdən məlumdur ki, türkləri düşmənlər yalnız namərdliklə və daxildən satqınların vurduqları zərbələrlə məğlub etməyə müəssər olmuşlar. Burada Nihal Atsızın sözlərini xatırlamağa olmur: “İlanın ən təhlükəlisi. Olduğu yerlə eyni rəngdə olanıdır.” Lakin nə qədər də türk birliyinə qarşı çıxan daxili və xarici düşmənlər olsa da, 1930-cu illərdə Türkçü –Turançı düşüncənin ən radikal nümayəndələrindən olan Nihal Atsız türk gənclərinə inanaraq deyirdi: “Türkçülük böyük Türk elində, Türk ulusunun qeyd-şərtsiz hakimiyyəti və azadlığı ilə Türklüyün hər yöndən bütün millətlərdən irəli və üstün olması ideyaledir. Bu ideal, keçmişdə bir neçə dəfə gerçəkləşib. Ulu Türkçülük ideali və inancı ilə yetişən gənclik sayəsində yenicən gerçək olacaq.”

Müasir dövrümüzdə Türk Dövlət və Cəmiyyətlərinin Dostluq, Qardaşlıq və Əməkdaşlıq Qurultayının keçirilməsi Türk dünyasına qarşı yönələn mənfi rəy, təzyiq və təsirlərin qarşısının alınması baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. Etiraf etmək lazımdır ki, bu gün başda Azərbaycan və Türkiyə olmaqla Türk dünyasına qarşı ikili münasibət, mənfi rəy mövcuddur. Lakin artıq Türk dövlətlərinin birliyi zamanın sifərişi olmaqdadır. Həmçinin müasir qloballaşma prosesi də kimsənin açıqca Türk dövlətlərinin birliyinə qarşı çıxmasını əngəlləyir. Qloballaşma hər kəsin əməkdaşlığını nəzərdə tutduğundan türklərin bir-biri ilə ünsiyyəti aktual işə çevrilir. (7, 36-39)

Əgər sözün geniş mənasında Türk dövlətlərinin birliyinin təmin edilməsindən gedirsə, bu məqsəddən hələ çox uzaqda olduğumuzu etiraf etməliyik. Onun siyasi, iqtisadi, hərbi və mədəni səbəbləri var. Türk dövlətlərinin birliyi məsələsi təkcə türk xalqlarının marağı ilə məhdudlaşmadığından problem ciddi səviyyədə qoyulmalıdır. Mərkəzi Asiya türk dövlətləri Azərbaycan və Türkiyə istiqamətində əlaqələri inkişaf etdirməlidirlər. Elə iş iqtisadi və mədəni aspektlərdə əlaqələri genişləndirməklə başlamaq olar. Nəhayət o zaman, sözdə deyil, işdə birlik yaranar və nəticədə Türk dövlətlərinin birliyi dünyada güc mənbəyinə çevrilər.

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan tarixi 7 cildə, VII cild, Bakı, 2003-cü il,
2. Məmmədov İ. Məmmədov Ç. Siyasi tarix. 13. 20045.
3. Siyasi tarix (mühazirə kursu) II h., B. 1995.
4. Siyasi tarix (dərs vəsaiti) II hissə, B. 1998.
5. Əliyev Z. Türkdilli Xalqların diasporları. Bakı, Adil-oğlu, 349 s.
www.yeninefes.biz/news/turanciliq/2010-08-06-156
6. Türkdilli ölkələrin Dövlət başçılığının zirvə toplantılarının sənədləri. Bakı, 1999-cu il.

7. Yolruh Atalı. İnam türkçülüüyü nədir?
<http://www.yalquzaq.com/?p=15507>

Резюме:

В статье находит отражение Туранизм, воспринимаемый как система, охватывающая в разные периоды и другие родственные тюркам народы, рассматриваются зарождение идеологии Туранизма, а также идеологические события происходящие в тюркском мире в наше время. Темой исследования статьи является историческая необходимость политического, экономического и духовного сближения тюркских народов и современный тюркский мир, которая рассматривается в таких аспектах, как интеграция, развитие и перспективы.

Summary

In the article an ideology of Turanism, comprehended as a system, including the different peoples relative to Turks from time is reflected, an origin of Turanism ideology and the ideological events taking place at present.

The theme of research in the article is historical necessity of political, economic and spiritual rapprochement of the Turic peoples and modern Turkic world which is considered in such aspects as integration development and perspectives.

MÜASİR DÖVRDƏ MƏDƏNİ İRSİMİZ

Tarixən sivilizasiyaların çox müxtəlif yerdəyişmələri olmuş, bəzən Şərqdən Qərbə, bəzənsə Qərbdən Şərqə doğru yayılmışdır. Burada mübahisə doğuracaq məqamlar həmişə olmuşdur və yəqin ki, bundan sonra da olacaqdır. Amma bir məsələ tam aydındır ki, dünya xalqları hər zaman çağdaş mədəni dəyərləri mənimsəməyə can atmışlar. Mədəniyyətdə müasirləşmə probleminin son yüzillik inkişaf mənzərəsinə diqqət yetirdikdə isə məlum olur ki, bu mövzu elmi-mədəni və ictimai fikri daima məşğul etmişdir.

Mədəni irs və müasirləşmə mövzusu XIX əsrin əvvəllərindən etibarən mənəvi həyatımızda daima gündəmdə duran bir mövzudur və müxtəlif təsir ünsürlərini özündə ehtiva edir.

Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətləri, mütəfəkkir və adibləri A.A. Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, S.Ə.Şirvani, H.B.Zərdabi, M.F.Axundov hələ XIX əsrdə Qərb mədəniyyətini, onun inkişaf səviyyəsini yüksək qiymətləndirmiş, onu milli mədəniyyətimizin inkişafı üçün meyar saymışlar.

Bu təmayül XX əsrin əvvəllərində də davam etmiş və güclənmişdir. Ötən əsrin əvvəllərinə təsadüf edən Azərbaycan milli-mədəni intibah hərəkatı dövründə bu mövzu on illik bir zaman ərzində mətbuatın gündəmindən düşməmiş, bu məsələ ətrafında çox qızgın müzakirələr açılmışdır. Müəyyən hallarda fikir birliyinə gəlinmiş, bəzən isə fərqli və bir-birinə təzadlı qənaətlər söylənmişdir. Lakin ziyalılarımızın bu problemin həlli ilə bağlı təklif etdikləri yollar müxtəlif olsa da, məqsədləri eyni olmuşdur: Cəmiyyətin ictimai-siyasi və iqtisadi dirçəlişi ilə yanaşı millətimizin ruhi-mənəvi və intellektual tərəqqisinə

nail olmaq

Azərbaycan romantikləri – M.Hadi, A.Səhhət, H.Cavid, Ə.B.Hüseynzadə və başqaları əsərlərində Qərb mədəniyyətini təbliğ etmiş, xalqı bu mədəniyyətin

nailiyyətlərindən istifadə etməyə çağırmışlar. Lakin onlar Qərb mədəniyyətini, onun nailiyyətlərini yüksək qiymətləndirməklə bərabər ona seçimli yanaşmağı, ondan düşünülmiş istifadə etməyi məsləhət görmüşlər.

Müasirləşmək məramı ilə Qərb-Şərqi sintezini ilk dəfə ictimai, mədəni, elmi-ədəbi fikrə gətirən Əli bəy Hüseynzadə Avropanın elmi-texniki nailiyyətlərinin, iqtisadi və siyasi idarəetmə strukturlarının öyrənilməsinə tələb edərək ifratçılığa yol verməməyə, ayıq-sayıq olmağa çağırırdı (1).

Cəmiyyət üçün müəyyən edilmiş milli əxlaq qaydalarını müasirliyin mühüm şərti səviyyəsində təqdim edən M.Ə.Rəsulzadəyə görə, bəşər topluluğunda fərdlər üçün olduğu kimi millətlər üçün də müəyyən və sabit bir sıra əxlaq qaydaları vardır. Onun fikrincə, "Fərdlərdən vətən və millətlərinə bağlı qalmalarını, yurddaşlarına ən böyük yardım göstərmələrini, məmləkətin qanun və nizamlarına son dərəcə riayətkar olmalarını, yurdun rifah və səadətinə durmadan çalışmalarını, ailə və əqrabalıq münasibətlərini müqəddəs saymalarını, evladlarını vətənə xeyirli olacaq şəkildə yetişdirmələrini, yurd və millətə ilgili işlərdə böyük fəraqət göstərmələrini tələb etməkdədir. Bunlara eynən əməl edənlərə cəmiyyət əxlaq və səciyyə sahibi bir insan, vətənpərvər, mükəmməl bir vətəndaş, müşfiq bir ata və milli qəhrəman keyfiyyətlərini izafə edər. Əksinə işləyənlərə milli topluluğun əvvəl-axır nə kimi damğalar vuracağı da məlumdur" (2).

Müasirlik – dünyagörüşüdür, milli-mənəvi dəyərlərin və dünyanın elmi-mədəni nailiyyətlərinin mənimsənilməsidir.

Müasirliyin əsas şərti xaricdən əxz edilmiş forma dəyişikliklərində, maddi təmtəraqda deyil. Müasirlik – ilk növbədə ata-balarımızın bizə əmanət etdiyi ruhi-mənəvi mirasın mühafizəsi, mənimsənilməsi və daha mükəmməl şəkildə gələcək nəsillərə ötürülməsinə çalışmaqdadır. Müasirlik – azadlıq eşqində, bəşəri dəyərlərə sayğıda, vətən sevgisində, istiqlal ruhundadır. Müasirlik – bütün dövrlər üçün müasir sayılan klassik əxlaqi dəyərlərin qorunmasında, milli-mənəvi ənənələrin varisliyinin təmin edilməsindədir. Müasirlik – mahiyyətlə şəklın, fikirlə fəaliyyətin, daxili aləmlə xarici görünüşün, sözlə əməlin, məzmunla formanın harmoniyasıdır. (3)

Qeyd etmək istərdik ki, XX əsrin sonu XXI əsrin əvvəllərində Azərbaycan etnik –milli cəhətdən türk təfəkkürü,dini baxımdan isə İslam mənəviyyəti ilə səciyyələnilir. Yəni yaşadığımız bu dövrdə xalqımızın mentaliteti azərbaycançılığın, türkcülüyn və islamçılığın sintezi,vəhdəti şəraitində formalaşmışdır.Lakin bu prosesə digər amillər də təsir edir. Burada Qərb əmilini xüsusi qeyd etmək lazımdır. Belə ki. müasir dövrdə cəmiyyətdə birmənalı dəyərləndirilməyən məsələlərdən biri də Qərb dövlətlərinin dünya miqyasında gerçəkləşdirməyə çalışdıqları qlobalizm siyasəti fonunda, Qərb dəyərlərinin ölkəmizə intensiv nüfuzu, milli –mənəvi dəyərlərimizin inkişafına təsiri. Dünya siyasətinin əsas istiqamətini təşkil edən qloballaşma, Qərb mədəniyyətinin dünyanın bütün ölkələrinə, o cümlədən Azərbaycana intensiv olaraq nüfuz etməsi ilə müşayət olunur.

Azərbaycan müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra xarici ölkələrlə, dünya xalqları ilə sosial-iqtisadi , mədəni-mənəvi sahələrdə sıx əməkdaşlıq əlqələri yaradır. Bu şəraitdə xalqımız mü-tərəqqi ümumbəşəri mənəvi dəyərləri mənimsəyir və onlardan istifadə edərək zənginləşir. Bu da çox təbiidir. Çünki xalqlar və

onların arasında Çin səddi çəmək olmaz, bu heç mümkün də deyil. Xalqlar həmişə bir-birindən öyrənilib bəhrələnilir və bir-birinin hesabına öz mədəniyyətlərini zənginləşdirir. Lakin bununla yanaşı hər bir xalq öz milli-mənəvi dəyərlərini, adət-ənənələrini qoruyub saxlamağa da çalışır. Çünki onlar həmin xalqı digər xalqlardan fərqləndirən,onun milli mənliyini təmin edən mühüm cəhətlərdir. Xalqların öz tarixi kökünə, milli-mənəvi dəyərlərinə bağlılığı böyük amildir. Dünya xalqlarının milli-mənəvi məhdudiyətinin, özünəməxsusluğunun qorunub saxlanılmasını əngəlləyən, bu mədəniyyətlərin Qərb mədəniyyətində əriməsi ilə nəticələnen və bu məqsədə xidmət edən qlobqlizm siyasətinin xalqımızın əsrlər boyu yaratdığı və nəsil-dən-nəsilə ötürərək inkişaf etdirdiyi mənəvi mədəniyyətimizə, onun gələcək inkişafına göstərdiyi təsir danılmaz faktdır. Şübhəsiz, bu təsiri birmənalı dəyərləndirmək olmaz. Bu proses çox vektorlu, müxtəlif istiqamətlidir.

Bir tərəfdən elm və texnikanın yeni nailiyyətləri, demokratiya, plüralizm, söz və mətbuat azadlığı, insan hüquqlarının qorunması, yeni iqtisadi münasibətlər və s. bu kimi Qərb ideya və dəyərlərinin ölkəmizə nüfuz etməsi, müasir dövrdə mənəvi mədəniyyətimizin inkişafına müsbət təsir göstərir.

Digər tərəfdən isə insanların və xüsusilə gənc nəslin zövqünü, mənəviyyatını korlayan ,kommunikasiya vasitələrinin, xüsusilə internet, televiziya kanalları, xarici kinofilmlər və ədəbiyyatlar vasitəsilə ölkəmizdə geniş yayılan Qərbin mənəvi-əxlaqi dəyərləri mənəvi dünyamıza sirayət edir, milli-mənəvi mədəniyyətimizin inkişafına mənfi təsir göstərir.

Odur ki, integrasiya prosesinin qaçılmaz olduğu bir dövrdə milli-mənəvi və əxlaqi-tərbiyəvi dəyərlərimizin qorunmasına qayğı daha da artırılmalıdır. Bu zərurət cəmiyyət həyatının bütün sahələrini əhatə edən qloballaşmanın ziddiyyətli gedişatın-

dan doğur. Ona görə də biz milli-mənəvi dəyərləri aşınmaların qorunması, milli mədəniyyətimizi qloballaşmanın mənfi təzahürlərindən özünütənzimləmə vasitəsinə çevirməliyik. Mədəniyyət sahəsində özünütənzimləmə metodları tətbiq edilməli, prioritetlər aydınlaşdırılmalı və maliyyələşdirilməlidir. Yalnız birgə səmərəli fəaliyyət nəticəsində kültürəl özünəməxsusluğu, milli-mənəvi dəyərləri qorumaq və mühafizə etmək mümkündür.

Milli tariximizin bizə bəxş etdiyi ən qiymətli miras milli mədəniyyətimiz olduğu üçün müasirliyin meyarları da öncə buradan alınmalıdır. Bu səbəbdən də hər şeydən əvvəl və hər sahədə mədəniyyətdə varisliyin qorunması, tədqiqi və təbliği mövzusunda üstünlük verilməlidir. Milli mədəniyyət gələcək nəsillərə daha da zənginləşdirilmiş halda ötürülməlidir. Mədəniyyət dəyişmədən və zənginləşdirilmədən varlığını qoruya bilməz. Bu məqsədlə yaradıcı və qurucu səciyyəli hər cür fəaliyyət təşviq edilməli, yeni qabiliyyətlərin kəşf edilməsi, istiqamətləndirilməsi və dəyərləndirilməsi fəaliyyətlərinə mühüm əhəmiyyət verilməlidir.

Bir halda ki, mədəniyyəti millət meydana gətirir və mədəniyyət də milləti yaşadır, deməli, yaşamaq üçün milli mədəniyyətimizi yaşatmaq məcburiyyətdəyik. İlk növbədə mədəniyyətimizin keçmişini, mədəniyyət xəzinəmizi layiqincə mənimsəmiş, həzm etmiş nəsillər yetişdirməklə işə başlamalıyıq. Qloballaşan dünyaya, müasir Avropa mədəniyyəti dərsinə girdiyimizə görə mədəniyyətimizin təməl prinsiplərində böyük bir dəyişiklik etmədən, yəni milli şəxsiyyətimizi təşkil edən, mühafizə edilməsi zəruri olan xarakterik keyfiyyətlərimizi zədələmədən, təcrübəyə və elmin mütərəqqi nailiyyətlərinə söykənərək, forma dəyişikliklərini şüurlu surətdə aparmaq məcburiyyətində olduğumuzu qəbul etməliyik. Əsrlər boyu

varlığımızı, milli kimliyimizi təyin edən mədəniyyətimizi bəşəriyyətin insanlıq meyarları və zamanın mədəni dəyərləri içərisində yoğurub, onu yalnız mühafizə və öyrənməyə deyil, həm də bizi yönəldən, idarə edən bir daxili çağırış, ruhi-mənəvi bir ehtiyaclar halına gətirməyə çalışmalıyıq.

Müstəqil Azərbaycan dövlətinin yaradılması ilə böyük bir millətin özünütəsdiqi üçün zəruri milli-mədəni, mənəvi mühitdə yaşamaq imkanı əldə edildi. Milli yiyəlik hissəsinə sahib, dövlətin bu günü və sabahı üçün məsuliyyət hissi yaşayan yüksək mənəvi dəyərləri həyat prinsipinə çevirmiş azərbaycanlı obrazının formalaşması dövrü başlandı. Milli maraqlar üzərində həyata keçirilən siyasət və mənəvi mühitin təşəkkül tapması XX əsrdə Heydər Əliyevin xalqımıza bəxş etdiyi ən böyük sərvətlərdən biridir. Dünyanın qədim xalqlarından biri kimi azərbaycanlıların malik olduğu yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərin qorunub saxlanması "keçid dövrü" kimi adlandırılan mürəkkəb bir zamanda dəyərlərin varisliyinin təmin edilməsi nə qədər çətin olsa da Ulu Öndərin fədakar qayğı və himayəsi altında böyük uğurlar əldə olundu. Ümumbəşəri və milli-mənəvi dəyərlərin ahəngdar sintezinə nail olmaq istiqamətində möhtəşəm addımlar atıldı. Mənəvi dəyərlər hər bir cəmiyyətin mədəni əsasıdır. Onun yoxluğu ilə cəmiyyətin daxili tarazlığı pozulur, dünyada qüvvətli olan bir mədəniyyət içərisində yox olması təhlükəsi yaranır. Bu gün əsrlər boyu formalaşdırılmış milli-mənəvi dəyərlərimizin müxtəlif təsirlərə məruz qaldığı bir dövrdə, mənəvi mədəniyyətimizin gələcək inkişaf yollarını müəyyənləşdirməyə böyük ehtiyac vardır.

Belə bir şəraitdə cəmiyyət qarşısında seçim etmək, mədəni yüksəlişin, müasirləşmənin optimal yolunu müəyyən etmək zərurəti durur: ya mənəvi dəyərlərimizi ehtiva edən milli mədəniyyətimiz, ya da Qərbin mədəniyyətinə üstünlük verən

müasir mədəniyyət.

Lakin həqiqət budur ki, milli mədəniyyətsiz müasir mədəniyyət ola bilməz, müasir inkişaf olmadan da milli mədəniyyət öz varlığını davam etdirə bilməz. Fikrimizcə, milli mədəni tərəqqiyə bu iki görüş rəsində bərişdirici mövqe tutmaqla , yəni milli-mənəvi dəyərlərlə Qərb mədəniyyəti və dəyərləri arasındə sintezi, bərişği təmin etməklə nail olmaq mümkündür.

Unutmaq olmaz ki, hər bir millilikdə ümumbəşərilik , ümumbəşəriilikdə isə millilik vardır.

Gənclərlə görüşlərinin birində Mərhum Prezident demişdir: “Bizim milli-mənəvi dəyərlərimiz əsrlər boyu xalqımızın həyatında, yaşayışında formalaşmışdır. Milli-mənəvi dəyərləri olmayan xalq həqiqi xalq ola bilməz. Azərbaycan xalqının milli-mənəvi dəyərlərinin ən əsası bizim müqəddəs kitabımız Qurani-Şərifdə öz əksini tapmışdır. Ancaq bununla yanaşı , Azərbaycanın mütəfəkkir , mütərəqqi insanları, Azərbaycanın böyük şəxsiyyətləri ,siyasi və dövlət xadimləri , mədəniyyət xadimləri, Azərbaycan xalqının milli-mənəvi dəyərlərini yaradıblar. Bu, bizim milli-əxlaqi mentalitetimizdir, bu, bizim bütün başqa dəyərlərimizdir.” (4)

Ulu Öndərin milliliklə ümumbəşəriyyətin vəhdətini nəzərə alaraq müəyyənləşdirdiyi azərbaycançılıq ideologiyası müstəqil dövləti yaratmaq və yaşatmağın bütün prinsiplərinin təcəssümünə çevrildi. Bu ideologiya milli ənənələrlə müasirliyi, dini dəyərlərə hörmətlə toleranlığı, demokratik düşüncə ilə dövlətçilik şüurunu elə bir mükəmməl səviyyədə özündə birləşdirdi ki, onun söykəndiyi dəyərlər sistemi bütövlükdə Azərbaycan xalqının taleyini uzaq perspektivlər üçün müəyyənləşdirdi.

Hər bir məsələdə Ulu Öndərin ideyalarına tapınan Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin milli-mənəvi, dini dəyərlərin qorunması, inkişaf etdirilərək gənc nəsillərə çatdırılması ilə

bağlı siyasəti də çağdaş dövrün bir sıra reallıqları ilə şərtlənir. Dövlət başçısı İlham Əliyev son 7 ildə tarixi-mədəni irsin, milli-mənəvi dəyərlərin dirçəldilməsi, xüsusən də dini ziyarətgahların əsaslı təmiri və yenidənqurulmasına da xüsusi diqqət ayırmışdır. Dövlətin bu sahəyə diqqət və qayğısı Azərbaycandakı bütün mövcud milli-etnik qrupları, dini-mənəvi təşkilatları əhatə edir. Bu gün Azərbaycanda bütün dünyəvi dinlər qarşılıqlı etimad və əmin-amanlıq şəraitində fəaliyyət göstərir, yüzlərlə islam və qeyri-islam dini icmaları öz etiqadlarını azad və sərbəst şəkildə icra edirlər.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat:

1. Hüseynzadə Əli bəy. Kasablanka faciəsi və Osmanlı-İran komediyası. “Füyuzat”, 1907, № 24; Seçilmiş əsərləri, Bakı: Çarşoğlu, 2007, s.264-270.

2. Resulzadə Mehmet Emin. Milli əhlaq. “Azərbaycan” (Ankara), 1953, Sayı: 11; Milli təsanüd. Ankara: Kardeş matbaası, 1978, s.26-27.

3. Süleymanlı M.A. Qloballaşmanın Azərbaycan mədəniyyətində mənfi təzahürlərinə dair. “Qloballaşma və onun iqtisadi-mədəni sahələrdə müsəlman cəmiyyətinə təsiri” mövzusunda keçirilmiş Beynəlxalq Simpoziumda söylənilən məruzənin mətni. Bakı, 3-4 dekabr 2004-cü il, səh.9

4. Heydər Əliyev. “Müstəqilliyimiz əbədidir”. Bakı , 1997, IV cild, səh.195.

В статье исследуется проблема влияния ислама на формирование национально-духовных ценностей азербайджанского народа. Сделана попытка раскрыть постановку проблемы и проанализировать ее эволюцию в контексте сложных социально – культурных процессов.

Summary

In the article written in historic-philosophical aspect, the problem of influence of Islam on the national-cultural values of the Azerbaijan people is investigated. The offend to open statement of the problem and to assay its evolution in a context of difficult sociocultural processes is presented

QƏRB VƏ ŞƏRQ FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNDƏ
SOSIAL KONFLİKTLƏR PROBLEMİ

Məlumdur ki, sosial konfliktlər elmin müxtəlif sahələri tərəfindən tədqiq edilir. Onlardan ən mühümü sosial fəlsəfədir.

Konflikti sosial hadisə kimi ilk dəfə Adam Smit özünün «Xalqların varlanmasının səbəbləri və təbiəti haqqında tədqiqat» (1776-cı il) əsərində səciyyələndirmişdir. Müəllif konfliktlərin yaranma səbəbini cəmiyyətin siniflərə bölünməsində görürdü.

Sosial konfliktlər T. Parsons, M.Veber, E.Mayo, R.Merşon, A.Qouldner, E.Pestel yeni institusionalistlər A.Toynbi, Z.Bzejnski, C.Hantiqton, F.Fukuyamada, J.Barton, O.Şpenqler, K.Manheym və başqaları təsdiq etmişlər.

Sosial konfliktlərə müasir fəlsəfi yanaşmanı aşağıdakı kimi dövrləşdirmək olar

1. XX əsrin 30-40-cı illəri
2. 50-60-cı illər
3. 80-90-cı illər və sonrakı dövrlər

XX əsrin 30-40-cı illərində ABŞ və Avropada sosial konfliktlərə yanaşmada cəmiyyətin funksional modeli konsepsiyası populyar idi.

Bu konsepsiyanın görkəmli nümayəndəsi, «sosial gərginlik nəzəriyyəsi» yaradıcısı ABŞ filosofu Tolkom Parsons idi. T.Parsonsun fikrincə sosial hərəkətlər dörd səviyyədə təzahür edir: 1) orqanizm, 2) şəxsiyyət, 3) iki şəxsiyyət, üç sosial sistem, 4) mədəniyyət, o şəxsiyyətlə bağlı ziddiyyətləri səciyyələndirmək, cəmiyyətin stabilliyini təmin edən, sosial konflikt-

lərdən xilas olmaq üçün bir sıra «funksional zəmin»i göstərmişdir:

1) Müəyyən cəmiyyətin üzvlərinin əksər hissələrinin əsas bioloji və psixoloji tələbatlarının təmin edilməsi

2) Fərdləri hər hansı cəmiyyətdə hökm sürən normalara uyğun tərbiyələndirən «sosial nəzarət» orqanlarının səmərəli fəaliyyəti;

3) Fərdi motivlərin ictimai qaydalarda üst-üstə düşməsi, fərdin cəmiyyətdə vəzifə funksiyaları yerinə yetirə bilməsi.

Parsons sosial gərginliyin azalmasında və konfliktlərin həllində mədəniyyətin mühüm rol oynadığını göstərir.

50-60-cı illərdə sosial konfliktlərə yanaşmada müasir konsepsiyalar meydana gəldi. Müasir Qərbdə- ABŞ və Avropa ölkələrində konfliktlərə dair üç konsepsiya «Konfliktin pozitiv-funksional konsepsiyası» (L.Kozer-ABŞ), «cəmiyyətin konfliktli modeli» (R.Darendorf-Almaniya) və «konfliktin ümumi nəzəriyyəsi» (K.Bouldinq- ABŞ) geniş yayıldı.

50-ci illərdə L.Kozer «Sosial konfliktin funksiyaları» adlı kitab nəşr etdirdi. L.Kozer göstərdi ki, sosial konfliktə heç bir sosial qrup mövcud deyildir. Sosial konfliktlər ictimai sistemlərin bir-birini əvəz etməsi və fəaliyyətində mühüm rol oynayır.

Kozer konfliktləri müxtəlif tiplərə böldü. Onun fikrincə mütləq konfliktlərin məqsədi rəqibi tamamilə məhv etməkdirsə, başqa tip konfliktlər zamanı mübahisən minimuma endirmək, mübarizəni bu və ya digər rəqib məhv olana qədər dayandırmaq mümkündür.

Alman filosofu və sosioloqu P.Darendorf 60-cı illərin ortalarında «cəmiyyətin konfliktli modeli» adlanan konsepsiya irəli sürdü. Onun Sınıfı struktur və sınıfı konflikt» əsərləri ABŞ və Avropada geniş şöhrət qazandı.

Kozer cəmiyyətin tarazlığı, konfliktlərin cəmiyyətdə müsbət rolundan bəhs edirdisə, P.Darendorf konfliktə cəmiyyətin permanent vəziyyəti hesab edirdi.

O, cəmiyyətin dəyişikliyə məruz qaldığını, hər yerdə, həmişə konfliktlərinin mövcud olduğunu göstərdi. Cəmiyyətdəki maraqlar antoqonizmlər nəticəsində orada daim struktur dəyişiklikləri baş verir.

P.Darendorf K.Marksdan fərqli olaraq təkamül dəyişikliklərə üstünlük verir. «Kim konfliktə qəbul etmək və tənzimləmək yolunu sevirsə o tarixin ritmini öz nəzarəti altında saxlaya bilər».

«Konfliktin ümumi nəzəriyyəsinin konsepsiyalarının banisi K.Bouldinq «konflikt» termininin fiziki, bioloji və sosial hədisələrin təhlilinə tətbiq edərək daha geniş mənada işlədir. Özünün «Konflikt və müdafiə. Ümumi nəzəriyyə» kitabında K.Bouldinq qeyd edir ki, bütün konfliktlər ümumi ünsürlərə və inkişafın ümumi nümunələrinə mAlıkdir. Bu ümumi ünsürlərin öyrənilməsilə konflikt fenomenini onun hər cür spesifik təzahüründə öyrənmək olar.

Sosial konfliktlərə müasir yanaşmada Roma klubu nümayəndələri xüsusi fəallıq göstərmişlər. Klubun nümayəndələrindən alman filosofu, ictimai və siyasi xadim E.Pestelin konfliktlərə dair mülahizələri xüsusi maraq doğurur: «məqsədlərin daimi «yeniləşməsi» «köhnələrin» dərk olunması və əldə edilməsindən sonra «yeni» məqsədlər» yarandıqda baş verir.

Müasir Qərb sosial fəlsəfəsində konfliktlərə yanaşmada iki əsas istiqamət yarandı. Bunlardan biri Avropada –Fransa, Hollandiya, İtaliya, İspaniyada, ikinci istiqamət isə ABŞ-da fəaliyyət göstərdi. Bunların məqsədi eyni olsa da lakin yolları müxtəlifdir. Birinci istiqamət konfliktləri qələbəyəcən davam etdirmək (Q.Buttulun «Əgər sülh istəyirsənsə, müharibəni öy-

rən» mülahizəsini əsas götürən ardıcılıarı) ikinci istiqamət isə sülh və konsensus tərəfdarıdır (P.Fişer və U. Yurinin «Məğlubiyət danışıqlar və ya razılaşmanın yolları»).

Qərbdə sosial konfliktlərə yanaşmada müasir sosial-fəlsəfi konsepsiyalar içərisində yeni institusionalizmin (Burdye, Qiddens, Meyer, Skonit və b.) adını çəkmək olar. Bu konsepsiya, ənənəvi «subyektlərin konfliktinə» yeni baxış irəli sürdü. Konfliktə olan subyektlər digər fəaliyyətdə olan şəxslərin mövcudluğunu nəzərə almalı, sonuncunun hərəkətlərini şərh etməli öz əməllərini modelləşdirməli və ətrafdakıları, eyni zamanda onunla bir hərəkət etməyə inandırılmalıdır. Bu konsepsiyaya görə konflikt iştirakçıları öz imkanlarını müəyyən etməli, öz maraqlarını dəqiqləşdirməli, başqalarının hərəkətlərini nəzərə almaqla öz strategiyalarını işləyib hazırlamalıdır.

80-90-cı illərdə keçmiş SSRI məkanında və Şərqi Anadolu-da baş verən hadisələr konfliktlərə yanaşmada mühüm dəyişikliklərə səbəb oldu. Bu ölkələrdəki bir sıra tədqiqatçılar marksist yanaşmadan uzaqlaşmış və nəzəri plüralizm prinsipini digərləri Marksın, Veberin, Darendarf və Kozerin, Pareto və Moskanın müsbət ideyalarından istifadə edərək postsosialist ölkələrdə konfliktlərin spesifikasiyasını şərh etdilər (1, s.35).

Müasir ABŞ filosofları konfliktlərin həllində dialoqa, sülhə, konsensusa üstünlük verirlər.

ABŞ tədqiqatçısı J.Barton özünün «Münaqişə: insan tələbatı nəzəriyyəsi» məqaləsində «ədalətli normativlər» axtarmağa çalışır. Kosta-Rika tədqiqatçısı A.Toynbı konfliktləri dinc yolla-danışıqlar yolu ilə həll etməyə üstünlük verir. O yazır: «Tarix göstərir ki, mübahisəli problemlərin güc vasitəsilə həlli nadir hallarda məqbul olur və məhz buna görə uzunmüddətli müsbət nəticələr vermir» (4,239).

Azərbaycan tədqiqatçıları da konfliktlərin dinc yolla həl-

linə üstünlük verir, münaqişələrin həllinə humanist yanaşmanı mədəniyyət və sivilizasiyaların dialoqunu müdafiə edirlər.

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor I.R.Məmmədzaadə «Qafqazda münaqişələrin həll texnologiyaları və qloballaşma» adlı məqaləsində münaqişələrin məntiqinin ünsiyət məntiqi ilə əvəz olunmasında görür (2).

Beləliklə sosial konfliktlərə münasibətdə XX əsrin əvvəllərində və «Soyuq müharibə» illərində 60-80- illərdə yanaşma (münaqişənin qələbəyədək davam etdirilməsi, antaqonist konfliktlər) XX əsrin sonlarında postsosialist ölkələrində, dünyada baş verən dəyişikliklər nəticəsində dəyişdi (mədəniyyətlərarası dialoq, tolerantlıq, demokratiya, plüralizm) qlobal fəlsəfi təhlil üstünlük təşkil etdi.

Ədəbiyyat

1. Дмитриев А.В. Конфликтология. Москва: Гардарики,- 320 с.
2. Мамед-заде И.Р. Технология разрешения конфликтов на Кавказе и глобализация // Адат. Традиции и современность. Москва-Тбилиси, 2003, с. 48-54
3. Mustafayev A.X.Fəlsəfədə ziddiyyətlər və münaqişələrin problemi (Dərs vəsaiti), Bakı: Nafta-Press nəşriyyatı. 56 s.
4. Тойнби А. Укеда Д. Диалог. Москва. Наука, 1998, - 390 с.

В данной работе анализируются разнонаправленные философские концепции, их сущность по вопросам социальных конфликтов, которые представлены в западной и восточной научной литературе XX века по проблеме социальных конфликтов.

По мнению автора научный подход к социальным конфликтам, обнаруживаемых в начале XX века меняется к концу прошлого столетия, выявляя их новую философскую сущность.

Summary

The philosophical conception of different direction and main philosophical explanation of their social conflicts which are appeared around social conflicts in the Western end Eastern scientific literature XX century are discussed in the article. The author came into such conclusion that the approach to the social conflicts at the beginning of XX century had changed at the end of XX century and had got a new philosophical nature.

RƏŞİD BƏY ƏFƏNDİZADƏNİN
MAARİFÇİ GÖRÜŞLƏRİ

Rəşid bəy Əfəndizadə M.F.Axundov tərəfindən əsası qoyulan maarifçi-realist ədəbi məktəbin görkəmli nümayəndələrindəndir. Yazıcının adı XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli dirçəliş və inkişaf uğrunda ardıcıl mübarizə apararı H.Zərdabi, N.Vəzirov, Ə.Gorani, S.M.Ünsizadə, S.M.Qənizadə, F.Köçərli, Ə.Haqqverdiyev, N.Nərimanov, E.Sultanov, M.T.Sidqi, C.Məmmədquluzadə, M.Mahmudbəyov, A.Şaiq və başqaları ilə bir cərgədə durur.

R.Əfəndizadənin ictimai, pedaqoji və ədəbi fəaliyyət aləminə gəlişi Azərbaycanda xalq maarifinin genişləndiyi, milli həyatın oyandığı, milli intibahın başladığı, xalqın mənəvi ehtiyaclarınının qabarıq şəkildə üzə çıxdığı mürəkkəb bir dövrə təsadüf edir. O, bu mübarizədə istedadı ilə xalqına xidmət etmiş, dramaturgiya, poeziya, nəsr, tərəcəmə, publisistika, ədəbiyyatşünaslıq, etnoqrafiya sahələrində çalışmaqla zəngin ədəbi, elmi irs yaratmış, maarifçi-realist ədəbiyyatın inkişafına təkan vermişdir.

R.Əfəndizadənin ədəbi fəaliyyətinin birinci mərhələsini əhatə edən XIX əsrin 80-90-cı illəri Azərbaycan ədəbiyyatında realizm uğrunda mübarizələrin gətirdiyi mürəkkəb dövr idi. Əsrin qabaqcıl siyasi-iqtisadi və mədəni meyillərinin təsiri altında, ölkədə mütərəqqi ictimai və ədəbi fikir qüvvətlənmişdi. «Əkinçi»nin ardınca «Ziya» və «Kəşkül» qəzetlərində xalqın

maddi və mənəvi ehtiyacları, tərəqqi yolları müzakirə olunurdu. Qori seminariyası məzunlarının fəaliyyətə başlaması ilə feodalizm dövründən qalma qurumlara, şüur formalarına qarşı mübarizə genişlənməmişdi. İctimai həyat köhnə və təzə fikirlərin döyüş meydanına çevrilmişdi. Xalq həyatının bütün sahələrində islahatlar keçirmək uğrunda mübarizə zamanın zəruri tələbinə çevrilmişdi.

Məfkurə sahəsində islahat və yeniləşmə uğrunda mübarizələr ədəbiyyat sahəsində qabarıq surətdə nəzərə çarpır və onun vasitəsilə həyata keçirilirdi.

R.Əfəndizadə ictimai fəaliyyətinin ilk addımlarından zamanəsinin bu mütərəqqi hərəkətinə qoşuldu və ədəbiyyatın islahı uğrunda mübarizəni fəaliyyətinin məqsədinə çevirdi. O, milli ədəbiyyatın realizm məcrasında inkişafına təkcə bədii nümunələr yaradıb meydana çıxarmaqla yox, eyni zamanda, onun nəzəri-estetik əsaslarını hazırlamaqla yardım göstərməyə başladı. Ədəbiyyatın islahı uğrunda mübarizədə R.Əfəndizadə ədəbi görüşlərinin mükəmməl sistemi yarandı.

R.Əfəndizadənin fəaliyyətinin bu istiqaməti XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəlində ədəbi prosesin ümumi inkişafı fonunda qabarıq surətdə nəzərə çarpır. O, müasirləri arasında ədəbiyyatın elmi-nəzəri məsələləri, xüsusilə poetika problemləri ilə məşğul olan, onun yüksəlişi yollarını, ideya-bədii istiqamətini müəyyənləşdirən yazıçılar arasında xüsusi mövqe tutur. O, «Bəsirətül-ətfal» müntəxəbatında «Azərbaycan türklərinə məxsus ədəbiyyat» və «Azərbaycan ədəbiyyatı nümunələri» bölmələrində müasir şəraitdə ədəbiyyatın qarşısında duran vəzifələri aydınlaşdırmış, «ədəbiyyat xüsusunda bir para məlumat» verməyə nail olmuşdur. Yazıçının 1903-cü ildə

«Şərqi-rus» qəzetində F.Köçərlinin «Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı» əsəri haqqında reseziyasını, Sovet hakimiyyəti illərində «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalında dərc etdirdiyi «El ədəbiyyatı, yaxud el sözləri» məqaləsini, M.Füzuli adına Respublika Əlyazmaları İnstitutunda qorunan şəxsi arxivində saxlanan «Seyid Əzim Şirvani», «Lev Tolstoy», «Mirzə Fətəli Axundovun həyatına dair qeydlər» və s. yazıları nəzərə alsaq, demək olar, ədəbiyyatşünaslıq məsələləri bütün mərhələlərdə onun diqqət mərkəzində olmuş və əhalinin ədəbi biliklərinin genişlənməsində, estetik savadının formalaşmasında misilsiz rol oynamışdır.

R.Əfəndizadə maarifçi müasirlərinin hamısı kimi realist ədəbiyyatın inkişafına xüsusi əhəmiyyət vermişdir. Yazıçının ədəbiyyatın nəzəri və əməli məsələləri ilə məşğul olması maarifçilərin bədii sözün təsir qüvvəsindən istifadə etməklə xalqı zülmün təzyiqindən, qəflətdən qurtarmaq, cəhalətdən xilas etmək, xoşbəxt həyata qovuşdurmaq niyyətindən irəli gəlirdi.

Maarifçilik məfkurəsinin bütün nümayəndələri, o cümlədən azərbaycanlı sələfi M.F.Axundov, müasirləri H.Zərdabi, F.Köçərli, S.Vəlibəyov, N.Nərimanov, S.M.Qənizadə, M.T.Sidqi, E.Sultanov, A.Nazir və b. kimi R.Əfəndizadə hər bir xalqın qüdrət və şöhrətini, mədəni inkişaf səviyyəsini onun ədəbiyyatının varlığı və sanbalı ilə ölçürdü. O belə hesab edirdi ki, ədəbiyyat xalqın qədimliyindən, mədəni səviyyəsinin yüksəkliyindən xəbər verən tarixi vəsiqədir.

«Hər millətin doğma dilində özünəməxsus ədəbiyyatı vardır» (1, 44) deyən R.Əfəndizadə bədii söz sənətini millətin mədəni inkişafının əsas əlaməti sayırdı. O, bu fikirdə idi ki, «hansı tayfanın ki, elm və mərifət tərəqqisi qədim isə onun

ədəbiyyatı dəxi qədim və vəsl olmağı aşkardır» (2, 144).

R.Əfəndizadə ədəbiyyatı xalq həyat-məişətinin aynası və salnaməsi hesab edirdi. Ədibin fikrincə, millətin həyatında baş verən bütün hadisələr – istər şən, istərsə də qəmli əhvalatlar ilk olaraq onun ədəbiyyatında əks olunur. Onlar nəsil-dən-nəslə ötürülür, beləliklə, xalqın obrazlı tarixi yaradılır. Ədib yazırdı: «Hər bir el yaşadığıca tarixi-həyati gedişində təsadüf etdiyi hadisələri, qəziyyələri, təcrübələri, səadətli və fəlakətli halları qeyd etmək məcburiyyətindədir. Bu, el içərisində qeyd olunmuş əsərlər o elin ruhunu, zövqünü və təbii incəliyini oxşar və ağıla zövq verir və bununla bərabər o, elin adət və adabını tərbiyələndirir. Bu səbəblərə görə o əsərlərə el ədəbiyyatı deyilir. El ədəbiyyatı el içindən doğar, el içində təkamül edər. El yaşadığıca ədəbiyyatını da yaşadar. İrs kimi nəsil-dən-nəslə keçər. Hər nəsil öz əsrində öz ədəbiyyatından feyz alar» (1, 23).

Ədibin fikrincə, hər bir xalqın ədəbiyyatının yaranması və inkişafı onun dilinin tərəqqi etməsinin başlıca şərtidir. Zəngin ədəbiyyatı olmayan xalqın dilinin qüvvət və qüdrət tapması haqqında danışmaq olmaz.

R.Əfəndizadə ədəbi görüşlərində maarifçi realizm estetikası mövqeyindən çıxış edirdi. O, realist sənətkar olaraq ədəbiyyatın qarşısında birinci növbədə əxlaqi-tərbiyəvi vəzifələr qoyurdu. Yazıçı belə hesab edirdi ki, ədəbiyyatın vəzifəsi ancaq insanların tərbiyəsinə, əxlaqının saflaşmasına, əqidələrinin möhkəmlənməsinə, ümumiyyətlə, cəmiyyətin sağlam əsaslar üzərində qurulmasına xidmət göstərməkdən ibarət olmalıdır. Lakin, o, əxlaqi mündəricəni emosional təsirdən təcrid etmirdi. Ədib fikrini ümumiləşdirib, belə bir mülahizə irəli sürürdü ki, bədii əsər elə yazılmalıdır ki, onda məzmun və forma vəhdətdə

olsun. Şeir özünün gözəl melodiyası, musiqisi, ahəngi ilə xalqa həzz vermək yolu ilə əxlaqa təsir göstərməlidir. O yazırdı: «Ədəbiyyatımıza məxsus əlhani-musiqiyə və nəğaməti-şərqiyə görə milləti-müsliminin əxlaq qulağını tərənnümə gətirib, məzmun və mal heysiyyətindən qəlb və bəsirətlərini məhzuz və müstəviz eləsin» (2, 148).

Ədəbiyyatın qarşısında yüksək əxlaqi-tərbiyəvi vəzifələr qoyan R.Əfəndizadə sənətdə ideyasızlığa, məzmunсуzluğa qarşı çıxır, erotik və pornoqrafik əsərlər yazmaq üçün əlinə qələm götürən şairlərin fəaliyyətini rəzalət, insanlar üçün «zəhəri-qatil» hesab edirdi. Yazıçı belələrinə qarşı mübarizəni tənqiddən əsas funksiyası sayırdı. Buna görə də o, XIX əsrin ortalarından etibarən Azərbaycanda dirçələn epiqonçu şairlərə, onların şeirlərinin əxlaqsız məzmununa və yeknəsəq formasına kəskin tənqidi münasibət bəsləyirdi.

R.Əfəndizadə təqlidçi şairlərin yaradıcılığının başlıca qüsurunu müasir həyatdan ayrı düşməkdə, yaradıcılıq imkanlarını Füzulini təqlid etməklə məhdudlaşmaqda və formaya aludə olub nəticədə «eşqbazlıq və həvcguluqdan mairə bir şey vücuda gətirə» bilməmələrində görürdü. Tənqidçinin fikrincə, Füzuliyə nəzirə yazmaqda poeziya zirvəsinə yüksəlmək istəyənlər nəinki onun istedadına layiq bədii nümunələr yarada bilməmişlər, əksinə özlərini töhmətə məruz qoymuşlar.

R.Əfəndizadə təqlidçi şairləri ictimai idealdan məhrum olmaqda ittiham edirdi. Ədibə görə, onlar yaşadıkları mühitdə cərəyan edən çoxsaylı hadisələrin heç birini görmür, nisyə xəyal aləmində dolaşır, intim dünyalarına qapılıb erotik hissləri vəsf edir, bununla da «insanın vücudunda nəfsani və heyvani qüvvələri oyandırır və bu vəsilə ilə xalqın əxlaq həmidəsinə

pozub, bəzi fitnə-fəsadın meydana gəlməsinə səbəb» olurlar. O, təqlidçi şairlərin yaradıcılıqlarının məzmunu və mündəricəsi haqqında aydın təsəvvür yaratmaq üçün diqqəti onların əsərlərində təsvir olunan həyat materialına cəlb edir. R.Əfəndizadəyə görə, bunlar heç bir ictimai əhəmiyyəti olmayan, cılız həyat materialından və çirkin söyüşlərdən ibarətdir: «Qaragöz və qaraqaş sənəmləri tərif və təsif edən və ya həcvdən ibarət olan... məxlut şeirlərin meydan almağı əxlaq nöqtəyi-nəzərindən bilkülliyə rəzalət və səfahətdir (2, 147).

XIX əsrin sonlarında yaranmağa başlayan dünyəvi Azərbaycan məktəbləri üçün mükəmməl dərslik nümunələri yaratmağa nail olmuşdur. Görkəmli pedaqoqun «Uşaq bağçası» və «Bəsirətül-ətfal» kitabları zamanın qabaqcıl pedaqoji fikirləri zəminində milli ruh və mövzular əsasında tərtib olunmuş və müasir ideyaların təbliğində misilsiz rol oynamış dərsliklərdir. M.F.Axundovun ədəbi-nəzəri görüşlərinin təbliği və bu mənada milli ədəbiyyatın realizm məcrasında istiqamətinə təkan vermək baxımından R.Əfəndizadənin özünəməxsus xidmətləri vardır. Onun ədəbi prosesin inkişafını istiqamətləndirmək, geniş oxucu kütləsinin estetik biliklərini zənginləşdirmək məqsədi ilə yazdığı və «Bəsirətül-ətfal» dərsliyində çap etdirdiyi məqalələri müasirliyi və elmiliyi ilə seçilir, ədəbi-nəzəri düşüncənin formalaşmasına təkan verirdi.

Beləliklə, ictimai fəaliyyət meydanına xalq müəllimi kimi gələn, milli dirçəliş uğrunda mübarizədə bir neçə istiqamətdə fəaliyyət göstərən görkəmli maarifçi-pedaqoq R.Əfəndizadənin yaradıcılıq yolu ədəbiyyatımızın tarixində müəyyən səhifə tutmağa layiqdir. Əsərlərində təbliğ etdiyi, bədii-estetik inikasını verdiyi ictimai və əxlaqi fikirlər bu gün də müasirliyini saxlayır

və yeni nəslin vətəndaşlıq ideallarının formalaşmasına təkan verir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Əfəndizadə R. El ədəbiyyatı, yaxud el sözləri // Azərbaycanı öyrənmə yolu, 1928, № 1.
2. Əfəndizadə R. Bəsirətül-ətfal. I təb. Bakı: Quberniya İdarəsi, 1901.

Резюме

Просветительские взгляды

Рашид Бека Эфендизаде

Статья посвящена изучению просветительских взглядов выдающегося азербайджанского педагога Р.Эфендизаде, который в конце XIX – начале XX века явился продолжателем просветительских идей, заложенных еще в творчестве М.Ф.Ахундова. Исследования показали, что Р.Эфендизаде, пришедший на общественную арену как народный учитель, оказал огромное влияние в борьбе за национальное возрождение, нравственное воспитание и просветительство народа.

Sakina BAYRAMOVA
EDUCATIONAL SIGHTS OF RASHID
BEK EFENDIZADE

Article is devoted studying of educational sights of the outstanding Azerbaijan teacher of R.Efendizade which in the end of XIX - the XX-th century beginning was the continuer of the educational ideas which have been put in pawn still in creativity by M.F.Ahundova. Researches have shown, that R.Efendizade who has come on public arena as the national teacher, has made huge impact in struggle for national revival, moral education and people enlightenment.

MÜNDƏRİCAT

ИЛЬХАМ МАМЕД-ЗАДЕ. К вопросу об отношении философии к науке и религии..... 4

ЗЮМРУД КУЛИ-ЗАДЕ. Проблемы исследования и преподавания истории философии исламского региона в контексте метафилософии конца XX и начала XXI веков 20

CAVAD HEYƏT. Vəhdəti-vücudun panteizm və fəlsəfə ilə əlaqəsi 30

FILIP JOTAR. Belçikanın Azərbaycandakı fəvqəladə və səlahiyyətli səfirinin çıxışının tezisləri 35

HƏSƏN HAMI. İslam fəlsəfəsi-universal fəlsəfə: ümumilik və qarşıdurma 36

ЛЮК ОБРИ. Философия в образовании и во французском обществе..... 41

| | |
|--|-----|
| <i>POL-ANDRE BALANFA</i> . Fransada Şərq tədqiqatları | 45 |
| <i>MEHMET RIHTIM</i> . Fəlsəfi əlyazma abidələrini araşdırma. | 56 |
| <i>İBRAHİM MARAŞ</i> . İslam fəlsəfəsində işraki hikmət meselesi və onun tədris usulü | 64 |
| <i>ЗОХРА АЛИЕВА</i> . Азербайджанское Просвещение - как феномен мировой культуры..... | 79 |
| <i>RƏNA MİRZƏZADƏ</i> . Qloballaşma şəraitində Azərbaycan fəlsəfəsinə baxış..... | 87 |
| <i>SAKİT HÜSEYNOV</i> . Azərbaycan Maarifçilik fəlsəfəsinin tədrisinə dair | 93 |
| <i>AZƏR MUSTAFAYEV</i> . Fəlsəfi fikir tarixində insan və məna viyyat problemi | 101 |
| <i>RAFİL ƏHMƏDLİ</i> . Mirzə Kazımbəyin «Bab və babilər» əsərinin sosial-fəlsəfi mahiyyətinə dair..... | 110 |

| | |
|--|-----|
| <i>ARZU HACIYEVA</i> . Müqəddəs kitabların hermenevtikası mütləq həqiqətin mistik dərkəi metodu kimi | 123 |
| <i>ЛАЛА МОВСУМОВА</i> . Некоторые современные концепции о культуре информационного общества | 134 |
| <i>ƏYYUB KƏRİMOV</i> . Fəlsəfənin tədrisi YUNESKO-nun fəlsəfə strategiyası kontekstində | 145 |
| <i>İLHAM MİRZƏYEV</i> . Avropaya inteqrasiya yeni fəlsəfi dünyagörüşü kontekstində1 | 153 |
| <i>САМИРА МИР-БАГИРЗАДЕ</i> . Культура и философия . | 163 |
| <i>QƏMƏR MÜRŞÜDLÜ</i> . Şah Vəliyullah Dehləvinin sosial fəlsəfəsi | 167 |
| <i>Ə. PAŞAZADƏ</i> . Azərbaycanda gender problemi Şərq və Qərb sistemi kontekstində | 178 |

ELMİRƏ TƏHMƏZOVA. Nizami Gəncəvi yaradıcılığında
humanizm və özünüdərk fəlsəfəsi..... 185

RAHİL NƏCƏFOV. Orta əsrlər Avropa fəlsəfəsinin
təşəkkülündə İslam bölgəsi fəlsəfəsinin yeri və rolu 193

İRADƏ ZƏRQAN. Azərbaycanda islam mədəniyyəti və
müasirlik kursunun tədrisi haqqında..... 205

GÜLDANƏ BABAYEVA. Türkçülük və turançılıq fəlsəfəsinin
tədqiqinə dair..... 218

İLHAMƏ HÜSEYNOVA. Müasir dövrdə mədəni irsimiz... 287

ALMAZ AŞIROV. Qərb və Şərq fəlsəfi fikir tarixində
sosial konfliktlər problemi 237

SƏKİNƏ BAYRAMOVA. Rəşid bəy Əfəndizadənin maarifçi
görüşləri 243

Kompüter tərtibatçısı: Nigar Nəsim qızı

Dizayner: Fariz Məhərrəmov



Çapa imzalanmışdır: 10.06.2011.

Formatı: 60x84 $\frac{1}{16}$ Həcmi: 16 ç.v.

Tiraj 100

«Təknur» MMC-nin mətbəəsində
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.

Mətbəənin direktoru: Ələkbər Məmmədov

Mətbəə kitabın məzmununa görə
heç bir cavabdehlik daşımır!

Ünvan: Bakı ş., H.Cavid pr., 31
Telefon: 497-59-64

Ar 2011
1230

295