

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

ISSN 2219-9810 (Print)

---

# **ELMİ ƏSƏRLƏR**

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

## **2020, №1/34**

---

**SCIENTIFIC WORKS**

THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

Jurnalın indekslənməsi / Indexed by



Azərbaycan Respublikasının  
Prezidenti yanında Ali Attestasiya  
Komissiyası



Academia.edu  
share research



Directory of  
Research Journal  
Indexing



SCRIBD

## **ELMİ ƏSƏRLƏR**

Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. 2006-cı ildən nəşr edilir.

**ISSN (Print) 2219-9810**

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

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

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

---

© Elmi əsərlər 2020

## **SCIENTIFIC WORKS**

International scientific-theoretical journal. Published since 2006.

**ISSN (Print) 2219-9810**

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

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

---

© Scientific works 2020

**Təsisçi**

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA İNSTITUTU

**Baş redaktor**

İlham Məmmədşad - fəlsəfə elmləri doktoru, professor

**Baş redaktorun müavini**

Eynulla Mədətli - tarix elmləri doktoru, dosent

**Məsul katiblər**

Həbib Hüseynov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Zeynəddin Şabanov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

**Redaksiya heyəti**

Bəxtiyar Əliyev - AMEA-nın müxbir üzvü (Azərbaycan)

Aleksandr Çumakov - professor (Rusiya)

Rəfiqə Əzimova - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Əlikram Tağıyev - professor (Azərbaycan)

Hüseyn Qaraşov - professor (Azərbaycan)

Əbüllhəsən Abbasov - professor (Azərbaycan)

Rəna Mirzəşad - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Füzuli Qurbanov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Adil Əsədov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Arzu Hacıyeva - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Rafail Əhmədli - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Doğan Özləm – professor (Türkiyə)

Ramiz Sevdimaliyev - professor (Azərbaycan)

Afaq Rüstəmov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Sakit Hüseynov - professor (Azərbaycan)

Taxir Məhamatov - professor (Rusiya)

Aydın Əlizadə - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Kamilə Əliyeva - professor (Azərbaycan)

Yuri Popkov - professor (Rusiya)

Şaban Teoman Durali - professor (Türkiyə)

Nizami Məmmədov - professor (Rusiya)

Ksavie Latur - Dr. prof. (Fransa)

Rəşidə Şih - Dr. prof. (Fransa)

Lea Razo - Dr. prof. (Fransa)

Larussi Mizuri - Dr. prof. (Tunis)

Bogdana Todorova - Dr. prof. (Bolqarıstan)

Leyla Xəlifə - Dr. prof. (İordaniya)

Alessandro Fiqus - Dr. prof. (İtaliya)

Quido Amoretti - Dr. prof. (İtaliya)

Zöhrə Əliyeva - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan)

Nikos Leandros - Dr. prof. (Yunanıstan)

Abdulrəhim əl Aləmi - Dr. prof. (Mərakeş)

Zaim Xənşələvi - Dr. prof. (Əlcəzair)

Mövlud Xalfallah - Dr. prof. (Əlcəzair)

Mahmud Haydar - Dr. prof. (Livan)

Svetlana Məcidova - psixologiya elmləri doktoru (Azərbaycan)

Arif Bünyadov – professor (Azərbaycan)

Valentina Fedotova - professor (Rusiya)

Əhməd Qəşəmoğlu - sosiologiya üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan)

Anar Qafarov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan)

Anar Bağirov - siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan)

**Founder**

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF AZERBAIJAN  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY

**Editor-in-Chief**

Ilham Mammadzade - Doctor of philosophical sciences, professor

**Deputies Editor-in-Chief**

Eynullah Madatli - Doctor of historical sciences, associate professor

**Executive Editor**

Habib Huseynov – Ph.D in Philosophy, associate professor

Zeynaddin Shabanov – Ph.D in Philosophy, associate professor

**Editorial Board**

Bakhtiyar Aliyev - Associate Member of the ANAS (Azerbaijan)

Alexander Chumakov – professor (Russia)

Rafiga Azimova - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Alikram Tagiyev - professor (Azerbaijan)

Husein Garashov - professor (Azerbaijan)

Abulhasan Abbasov- professor (Azerbaijan)

Rana Mirzazada - professor (Azerbaijan)

Fuzuli Gurbanov- doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Adil Asadov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Arzu Hajiyeva - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Rafail Ahmadli - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Doghan Ozlem – professor (Turkey)

Ramiz Sevdimaliyev - doctor of political sciences (Azerbaijan)

Afag Rustamova -doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Sakit Huseinov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Takhir Makhamatov – professor (Russia)

Aydin Alizadeh - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Kamila Aliyeva – professor (Azerbaijan)

Juriy Popkov – professor (Russia)

Shaban Teoman Duralı – professor (Turkey)

Nizami Mammadov – professor (Russia)

Ksavie Latur– professor (France)

Rashida Shih– professor (France)

Lea Razo- Dr. (France)

Laroussi Mizuri– professor (Tunisia)

Bogdana Todorova – professor (Bulgaria)

Leyla Khalifa – Dr. (Jordan)

Alessandro Figus - professor (Italy)

Quido Amoretti - professor (Italy)

Zohra Aliveva - associate professor (Azerbaijan)

Nikos Leandros - professor (Greece)

Abdurrahimal-Alami- professor (Morocco)

Zaim Khanshelevi - professor (Algeria)

Movlud Khalfallah - professor (Algeria)

Mahmud Haydar - professor (Lebanon)

Svetlana Mejidova - doctor of psychological sciences (Azerbaijan)

Arif Bunyatov - professor (Azerbaijan)

Valentina Fedotova - professor (Russia)

Ahmad Gashamoglu - associate professor (Azerbaijan)

Anar Gafarov - associate professor (Azerbaijan)

Anar Bagirov - doctor of philosophy (Azerbaijan)

## İÇİNDƏKİLƏR / № 1, 2020

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Azər Mustafayev</b>                                                                                   |     |
| Milli adət-ənənələr və Azərbaycan mədəniyyəti                                                            | 8   |
| <b>Füzuli Qurbanov</b>                                                                                   |     |
| Şüurun çətin problemi: postneoklassik yanaşmanın kommunikativ aspekti prizmasında                        | 15  |
| <b>İlbər Ortaçlı</b>                                                                                     |     |
| Türk İslam tarixində transformasiya                                                                      | 23  |
| <b>Arzu Hacıyeva</b>                                                                                     |     |
| Həmənki o həyata sonsuz qayıdış: Nitsşenin vəhyi                                                         | 26  |
| <b>Aytək Məmmədova</b>                                                                                   |     |
| Şərq dünyasının böyük alimləri və filosofları haqqında                                                   | 34  |
| <b>Faiq Ələkbərli</b>                                                                                    |     |
| Hüseyn Baykaranın yaradıcılığında Azərbaycan milli ideyası                                               | 45  |
| <b>Имре Иштван Пачан</b>                                                                                 |     |
| Алтайские мотивы в венгерских волшебных сказках                                                          | 56  |
| <b>Radif Mustafayev</b>                                                                                  |     |
| Orta əsrlər müsəlman şərqində Əbu Nəsr əl-Fərabinin Aristotel "poetika"sına münasibəti                   | 65  |
| <b>Alessandra Marchi</b>                                                                                 |     |
| Le soufisme en Italie (Sufism in Italy)                                                                  | 75  |
| <b>Vüqar Rəhimzadə</b>                                                                                   |     |
| Dünyanın yeni koronavirus reallığı: pandemiya necə xilas olaq?                                           | 83  |
| <b>Nigar Hüseynova</b>                                                                                   |     |
| Milli mədəniyyətlərdə unikalıq və universallıq probleminin fəlsəfi təhlili                               | 89  |
| <b>Рустем Жангожа</b>                                                                                    |     |
| Базовые понятия общетюркской идентичности                                                                | 97  |
| <b>Günəl Məlikli</b>                                                                                     |     |
| Ərzaq təhlükəsizliyi və dövlət siyasəti                                                                  | 107 |
| <b>Rəşad Eyyubzadə</b>                                                                                   |     |
| Fars körfəzində təhlükəsizlik və regional əməkdaşlıq sistemi                                             | 113 |
| <b>Фарит Латыпов</b>                                                                                     |     |
| Памятник воинской славы античных тюрков Эгейского моря: о чем мечтали коренные жители острова Лемнос?    | 122 |
| <b>Самира Дадашова</b>                                                                                   |     |
| Ретроспективный взгляд на проблему религии и морали в философии просвещения (М. Ф. Ахундов, Г.Б.Зардаби) | 129 |
| <b>Telli Cabbarova</b>                                                                                   |     |
| Kognitiv inkişafa təsir edən amillər                                                                     | 139 |

### • OXUCU RƏYİ

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Диляря Муслимзаде, Самира Дадашова</b>                                                                            |     |
| О книге И. Мамедзаде «Философия о современности, истории и культуре (о контурах историко-культурной эпистемологии)». | 145 |

## CONTENTS / № 1, 2020

|                                                                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Azer Mustafae</b>                                                                                                          |     |
| National traditions and Azerbaijani culture                                                                                   | 8   |
| <b>Fuzuli Gurbanov</b>                                                                                                        |     |
| The difficult problem of consciousness: in the prism of the communicative aspect of the post-neoclassical approach            | 15  |
| <b>Ilbar Ortayli</b>                                                                                                          |     |
| Transformation in Turkish Islamic history                                                                                     | 23  |
| <b>Arzu Hajiyeva</b>                                                                                                          |     |
| Eternal return of the same life: Nietzsche's revelation                                                                       | 26  |
| <b>Aytek Mammadova</b>                                                                                                        |     |
| About great scientists and philosophies of the eastern world                                                                  | 34  |
| <b>Faig Alakbarli</b>                                                                                                         |     |
| Azerbaijani philosophical idea in Hussein Baykara's works                                                                     | 45  |
| <b>Imre Istvan Pachai</b>                                                                                                     |     |
| Altai motifs in Hungarian fairy tales                                                                                         | 56  |
| <b>Radif Mustafae</b>                                                                                                         |     |
| The attitude of Abu Nasr al-Farabi to the "Poetics" by Aristotle in the medieval Muslim East                                  | 65  |
| <b>Alessandra Marchi</b>                                                                                                      |     |
| Le soufisme en Italie (Sufism in Italy)                                                                                       | 75  |
| <b>Vugar Rahimzade</b>                                                                                                        |     |
| The new coronavirus reality of the world: how to get rid of the pandemic?                                                     | 83  |
| <b>Nigar Huseynova</b>                                                                                                        |     |
| Philosophical analysis problems of uniqueness and versatility in national culture                                             | 89  |
| <b>Rustam Zhangozha</b>                                                                                                       |     |
| Basic notions of all turkic identity protoconfessional discourse as a basis of intersivilization dialogue                     | 97  |
| <b>Gunel Malikli</b>                                                                                                          |     |
| Ensuring food security and public policy                                                                                      | 107 |
| <b>Rashad Eyyubzadeh</b>                                                                                                      |     |
| Security and regional cooperation system in the Persian Gulf                                                                  | 113 |
| <b>Farit Latipov</b>                                                                                                          |     |
| The monument to military glory of ancient turks from the Aegean sea region: what did natives of Lemnos island dream about?    | 122 |
| <b>Samira Dadashova</b>                                                                                                       |     |
| A retrospective view of the problem of religion and morality in the philosophy of enlightenment (M. F. Akhundov, H.B.Zardabi) | 129 |
| <b>Telli Jabbarova</b>                                                                                                        |     |
| Factors, non-invasive factors                                                                                                 | 139 |

---

### • READS OPINION

|                                                                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Dilara Muslumzadeh, Samira Dadashova</b>                                                                                               |     |
| About I. Mammadzade's book "Philosophy about modernity, history and culture (about the contours of historical and cultural epistemology)" | 145 |

## National traditions and Azerbaijani culture

**Azer Mustafaev**

Doctor of philosophical sciences, professor, Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, head of department, Azerbaijan.

E-mail: mustafayev.azer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0454-289X>

**Abstract.** From a socio-philosophical point of view, the article examines national traditions as a rich cultural heritage of the Azerbaijani people. It is noted that the vitality of customs over the centuries depends on their stability, duration of development and frequent use. Traditions, like laws, appear over time and over time are replaced by new ones. However, there are traditions that turn into classic models, live and always manifest themselves in the way of life of people. As an important part of the way of life, the emergence and development of traditions and customs embodies social experience, labor methods and skills passed from generation to generation throughout history, norms and rules of human behavior in the family and everyday life. The author examines the meaning of the term "tradition", which broader than the concept of "custom", examines the philosophical nature of these concepts, shows that they are a factor characterizing the relationship of the present with the past, their connections, similarities and differences. The article examines traditions as a mechanism for the preservation and transmission of cultural values, one of the sources of the future state of society, emphasizes the universal character of traditions in traditional societies. Here, the influence of modern global transformations on our national traditions is noted, which are a means of preserving the uniqueness of our culture and cultural heritage.

**Keywords:** customs, traditions, culture, national unity, modernity, solidarity, Azerbaijanism.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.241>

**To cite this article:** Mustafaev A. (2020) *National traditions and Azerbaijani culture*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 8-14

**Article history:** Received — 28.02.2020; Accepted — 11.03.2020

## Milli adət-ənənələr və Azərbaycan mədəniyyəti

**Azər Mustafayev**

Professor, f.ü.e.d, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, şöbə müdiri.

Azərbaycan. E-mail: mustafayev.azer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0454-289X>

**Annotasiya.** Məqalədə milli adət-ənənələr Azərbaycan xalqının zəngin mədəni irsi kimi sosial-fəlsəfi aspektdən araşdırılır. Qeyd edilir ki, adətlərin əsrlər boyu yaşaması onların sabitliyindən, uzun ömürlü olmasından və tez-tez təkrar edilməsindən asılıdır. Ənənələr də, qanunlar kimi, zaman ötdükcə yaranır, vaxtı keçəndə yeniləri ilə əvəz olunur. Lakin elə ənənələr olur ki, klassik nümunələrə dönür, yaşayır, insanların həyat tərzində həmişə özünü göstərir. Adət və ənənələrin yaranması və inkişafı həyat tərzinin



mühüm tərkib hissəsi olmaqla, tarix boyu nəsildən-nəslə keçən sosial təcrübə, əmək üsulları və vərdisləri, insanların ailə və məişətdəki davranış normalarını və qaydalarını özündə təcəssüm etdirir. Müəllif “ənənə” termininin “adət” anlayışından daha geniş mənə kəsb etdiyini, onların fəlsəfi mahiyyətini araşdırır, indinin keçmişlə əlaqəsini səciyyələndirən amil olduqlarını, aralarındakı bağlılığı, ümumi və fərqli cəhətləri göstərir. Məqalədə ənənələr mədəni dəyərlərin qorunub saxlanması və ötürülməsi mexanizmi, solumun gələcək vəziyyətinin mənbələrindən biri olaraq tədqiq olunur, ənənəvi cəmiyyətlərdə adət-ənənələrin universal xarakter daşdığı diqqətə çatdırılır. Burada müasir global transformasiyaların milli adət-ənənələrimizə təsiri, onların isə mədəniyyətimizin özünəməxsusluğunu, mədəni irsimizi qoruyan bir vasitə olduğu qeyd olunur.

**Açar sözlər:** adətlər, ənənələr, mədəniyyət, milli birlik, müasirlik, həmrəylik, azərbaycançılıq.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.241>

**Məqaləyə istinad:** Mustafayev A. (2020) *Milli adət-ənənələr və Azərbaycan mədəniyyəti*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 8-14

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib – 28.02.2020; qəbul edilib – 11.03.2020

### Giriş / Introduction

Milli adət-ənənələr mədəniyyətlərin spesifikliyini səciyyələndirən amillərdən biridir. Bu mənada Azərbaycanın mədəni irsində əsas yer tutan milli adət-ənənələr əsrlər boyu formalaşmış, cıalanmış, zənginləşmiş, nəsillərdən-nəsillərə keçərək bu günümüə qədər gəlib çatmışdır.

Azərbaycan xalqının mədəniyyətində milli adətlər, ənənələr, bayramlar, kodekslər, simvollar bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə fəaliyyət göstərir. Onlar xalq həyatının inciləri olub, əsrlər boyu reallığın praktiki və mənəvi qavranılması nəticəsində yaranmışdır. Əslində, adət-ənənələr millətimizin mahiyyətinin təcəssümüdür. Azərbaycan xalqının ənənəvi mədəniyyətinə xalqın dünyagörüşü, təcrübəsi, əmək fəaliyyəti, sənəti, ailə münasibətləri, bilik və bacarığı, bədii yaradıcılığı aiddir. Bütün bunlar isə öz növbəsində Azərbaycan xalqının təsərrüfat fəaliyyəti, tərbiyəsi və təhsili ilə əlaqədardır. Bu dəyərlər ölkənin həyatının demokratikləşməsinə və humanistləşməsinə təsir edir, Azərbaycan mədəniyyətinin milli vəhdətinin əsası, sosial normaların ümumi sisteminin elementləri kimi çıxış edir. Adətlərin və ənənələrin ümumi əlamətləri aşağıdakılardır:

- varislik;
- təkrar olunma;
- nisbi möhkəmlik;
- emosionallıq.

### Əsas hissə / Main Part

Adət-ənənələr təsnifatlandırılarkən sosial şərtlənmə, fəaliyyət sferası və davamlılıq prinsiplərinə görə fərqləndirilir. “Ənənə” anlayışı “adət” terminindən daha geniş mənə kəsb edir. Adətlərin fərqli cəhəti onların olduqca möhkəm, sabit davranış qaydaları olmalarıdır. Ənənə adətlə müqayisədə insanların daha ümumi norma və prinsiplərini ifadə edir. Onlar əsas mövcud qaydaları və ideyaları əhatə edirlər. Adətlər konkret sosial münasibətlər olub, ictimai rəyə əsaslanan bu və ya digər hərəkətlərin həyata keçirilməsinin sabit üsuludur. Adətlərin fəaliyyət sferaları ailə və məişət sahələri olduğu halda, ənənələr daha çox maddi istehsal sahələrində, ictimai şüurun müəyyən formalarında - siyasətdə, fəlsəfədə, elmdə reallaşan proseslərdir. “Adətlər və ənənələr Azərbaycan xalqının zəngin mədəni irsidir. Adətlərin bir neçə nəsıl boyu yaşaması da onların uzun ömürlü olmasından və tez-tez

təkrar edilməsindəndir. Ənənələr də qanunlar kimi, zaman ötdükcə yaranır, vaxtı keçəndə yeniləri ilə əvəz olunur. Lakin elə ənənələr də olur ki, klassik nümunələrə dönür, yaşayır, insanların həyat tərzində həmişə özünü göstərir. Ənənə və adətlərin yaranması və inkişafı həyat tərzinin mühüm tərkib hissəsi olmaq etibarilə, tarix boyu nəsildən-nəslə keçən sosial təcrübə, əmək üsulları və vərdisləri, insanların ailə və məişətdəki davranış normalarını və qaydalarını özündə təcəssüm etdirir.

Ənənə mədəni irsin saxlanılmasının bir formasıdır. ” [7,17-18] “Ənənə” termininin fəlsəfi mənası onunla müəyyənləşir ki, o, indinin keçmişlə əlaqəsini səciyyələndirir, onlar arasında bağlılıqdır. Ənənələr mədəni dəyərlərin qorunub saxlanılması və ötürülməsi mexanizmidir, solumun gələcək vəziyyətinin mənbələrindən biridir. Ənənəvi cəmiyyətlərdə, adət-ənənə universal xarakter daşıyır. İnnovasiya isə tarixən XIX əsr antropoloqlarının əsərlərində tədqiq olumuşdur. Onun yeni Avropa mədəniyyətinin Asiya və Afrika cəmiyyətinin həyatı dayaqlarına tətbiqi nəticəsində, onların dağıdılması prosesini bildiyi üçün ifadə edirdilər.

Bu mənada akademik Ramiz Mehdiyevin “Dövlətçilik hissi və milli-mənəvi dəyərlər sistemi” məqaləsindəki bir fikri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir: “Milli-fəlsəfi fikrin, əxlaqın, adət-ənənələrin yeni nəslə çatdırılması, davam etdirilməsi üçün milli-mənəvi abidələrin, bədii ədəbiyyatın rolu, həqiqətən, böyükdür. Bir millət üçün canlı tarix haradasa qırılanda, onun inkişafının daxili hərəkətverici qüvvələri məhdudlaşdırılanda, inkişaf kənar qüvvələrlə məqsədyönlü surətdə başqa səmtə istiqamətləndiriləndə milli genin, heç olmasa, başqa ampuada, fəvqəltarixi formalarda - fikirlərdə, xatirələrdə, ədəbiyyatda, incəsənətdə yaşadılması zərurəti yaranır.

Xalq başqa imperiyaların işğalı altında qaldıqda, başqa əqidələrin rəsmi təsir dairəsinə düşdükdə, milli ruhu öz şəxsi həyatı bahasına, diri-diri yandırılması, dərisinin soyulması hesabına da olsa, yaşadan və bir əmanət kimi yeni nəsillərə ötürən həqiqi böyük ziyalılar estafeti öz əllərinə almalı olurlar”. [4] Ənənə və innovasiya bəşər mədəniyyətinin və tarixinin müxtəlif qatları ilə qarşılıqlı münasibətdə ola bilər. Ənənə ibtidai icma mədəniyyətində əmələ gəlib və inkişaf edib. Sivilizasiyanın inkişafı üçün isə daimi innovation mədəniyyətində əmələ gəlib və inkişaf edib. Patriarxal cəmiyyətdə dini sistemlər təşəkkül tapmışdır.

Milli adət-ənənələr müxtəlif funksiyalar daşıyaraq Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında mühüm rol oynamışdır. Milli adət-ənənələrimiz Azərbaycanda yaşayan bütün etnosların sərvəti olub, vahid mənəvi dəyərlərin formalaşması və inkişafını təmin edir. Onlar keçmiş, indini və gələcəyi bir-birinə bağlayan mənəvi vasitədir. Bir sözlə, milli adət-ənənələr mədəniyyətin mühüm atributlarından biri kimi, müasirliyi ilə fərqlənir və gələcəyə istiqamətlənmişdir. Belə məqamda milli adət-ənənələrin yenidən dəyərləndirilməsi zərurəti meydana çıxır. Bunun üçün aşağıdakı amillər əsas rol oynayır:

1. Vərdiş və adətlərin təhlilinin cəmiyyətin və insanların indiki yaşayış tərzinə nə dərəcədə uyğun olub-olmamasını aşkarlama.

2. Adət və ənənələri saf-çürük edərək onların tərəqqi və inkişafa müsbət və mənfi təsir göstərən cəhətlərini müəyyənləşdirmək.

3. Onların müsbət cəhətlərini daha da dolğunlaşdırmaq, mənfi və köhnə cəhətləri atmaq.

4. İslam dininin həyatı və humanist dəyərlərini mövhumatdan təmizləmək. [8,111]

Bütün bunlar milli adət-ənənələrin müasirləşməsinin böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərir.

Milli adət-ənənələrin Azərbaycan mədəniyyətinin əsas atributlarından biri kimi, tərbiyəvi funksiyası sinkretik xarakter daşıyır, hər şeydən əvvəl varlığın üç əsas formasının - mədəniyyətin, cəmiyyətin və insanın vəhdətində ifadə olunur. Tərbiyə ictimai hadisə kimi, əsrlər boyu xalqımız tərəfindən həyata keçirilmişdir. Azərbaycanlıların milli-tərbiyəvi ənənələrinə aşağıdakılar daxildir:

- saflıq və dürüstlük;
- sadəlik və təvazökarlıq;
- mərhəmətlilik və xeyirxahlıq;
- tolerantlıq;
- böyüklərə hörmət, uşaqlara, qadınlara, gənclərə qayğı;
- qonaqpərvərlik;
- qarşılıqlı yardım;

- borca sadıqlıq;
- vətənə, yurda, xalqa hörmət və bağlılıq.

Azərbaycan mədəniyyətinin milliliyi, özünəməxsusluğu adət-ənənələrlə bağlıdır. "...Azərbaycan mədəniyyətinin multikultural xarakterinə baxmayaraq, onun bənzərsizliyi, keyfiyyətə müəyyənliyi, milli koloriti vardır. Azərbaycan mədəniyyətində məhz bu cəhətlərin formalaşması milli adət-ənənələrlə bağlı baş vermişdir" [6,58].

Azərbaycanda mədəni inkişafın qanunauyğunluqlarından biri mədəni yaradıcılıqda milli adət-ənənələrin rolunun artmasıdır. Əsrlər boyu xalqımızın çoxcəhətli fəaliyyətində mədəni dəyərlərin həcmnin təbii artım prosesi sayəsində milli adət-ənənələrin əhəmiyyətinin artması prosesi həyata keçirilmişdir. Bu halda ictimai tərəqqinin sürətinin artmasını şərtləndirən sosial səbəblər də özünü göstərmişdir. Bu proseslər qarşılıqlı əlaqədə baş vermişdir: xalqın mədəniyyətin inkişafında rolu artdıqca onun üçün milli adət-ənənələrin əhəmiyyəti də böyük olur.

Milli adət-ənənələri aşağıdakı kimi təsnifatlandırmaq olar:

1. Dünyagörüş yönümlü adət-ənənələr. Buraya vətənpərvərlik, əmək, ekoloji, dini, kommunikativ, həyat tərz adət-ənənələri daxildir.

2. Ailə, cinsi, peşə istiqamətli adət-ənənələr.

Azərbaycanlıların etnik psixologiyasında bərabərlik, ədalətlik, müstəqillik, azadlıqsevərlik, dostluq, milli mühitə bağlılıq əsas yer tutur. Fəlsəfə elmləri doktoru, professor İ.Məmmədzadə yazır: "Azərbaycan tarixən müxtəlif etnosların yaşadıkları, fərqli adət-ənənələrin dinc yanaşı mövcud olduğu bir ölkədir. Hazırda o, çoxmədəniyyətli, sabitliyin tolerant dəyər prioritetlərinin üstünlük təşkil etdiyi məkan olaraq qalmaqdadır" [10, 190]. Beləliklə, Azərbaycanın milli adət-ənənələri ümumbəşəri mədəniyyətin dəyərli bir hissəsi kimi modernləşmə və müasirliklə qovuşaraq, global transformasiyalar şəraitində də mədəni özünəməxsusluğun qorunub saxlanmasını təmin edir.

Qlobal mədəni məkanın integrasiya zamanı Şərq dəyərləri Azərbaycanın milli adət-ənənələrindən keçir: "Xalq yalnız ruhuna yaxın qanunlara etibar edir, onları rəhbər tutur. Bunlar isə azərbaycançılıq fəlsəfəsinin əsas prinsiplərindən biri kimi çıxış edir" [3, 106]. Azərbaycanın milli adət-ənənələri artıq mədəniyyətin formalaşmasında əsas rol oynayır. Onlar özünəməxsusluq, mədəni irs anlayışları ilə sıx əlaqədardır.

Qlobal transformasiyalar şəraitində milli adət-ənənələrin mühafizəsi ən zəruri məsələlərdəndir: "Hər kəs tarixi, mədəni və mənəvi irsə hörmətlə yanaşmalı, ona qayğı göstərməli, tarix və mədəniyyət abidələrini qorumaqlıdır" [1, 15]. Göründüyü kimi, Azərbaycan Respublikasının Əsas qanununda ölkənin hər bir vətəndaşından milli-mədəni irsin, o cümlədən adət-ənənələrin qorunması, onlara hörmətlə yanaşılması tələb olunur.

"Mədəniyyət haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu"nda "Mədəniyyət sərvətləri" haqqında deyilir: "Mənəvi və estetik ideallar, normalar və davranış qaydaları, dillər, dialektlər, ləhcələr, milli və etnik ənənələr və adətlər, tarixi toponimlər, folklor, tətbiqi xalq sənətləri, mədəniyyət və incəsənət əsərləri, mədəniyyət fəaliyyətinin elmi tədqiqatının nəticələri və metodları, tarixi və mədəni əhəmiyyəti olan binalar, tikililər, əşyalar, tarix və mədəniyyət baxımından unikal ərazilər və obyektlər mədəniyyət sərvətləridir". [5] Bu dəyərlər isə dövlətimiz və cəmiyyətimiz tərəfindən qorunub saxlanır, inkişaf etdirilir, gələcək nəsillərə ötürülür.

XX əsrin sonlarında və XXI əsrin əvvəllərində bəşəriyyətin dünya mədəni integrasiya prosesinə daxil olması zamanı global transformasiyanın təsiri altında bir tərəfdən bəzi milli adət-ənənələrin yox olması, dəyişməsi, yeniləşməsi, digər tərəfdən mədəniyyətlərin qarşılıqlı zənginləşməsi baş verir. Dünyanın yeni global məkanında paralel və kəsişən milli adət-ənənələr yanaşı yaşaya bilər. Milli adət-ənənələr global mədəni ənənələrə integrasiya prosesində onların innovasiyalarla qarşılıqlı əlaqəsi həlledici rol oynayır. Milli adət-ənənələr dil, din, tarixlə bağlı olan dəyərlərdir. Bütövlükdə Azərbaycan mədəniyyətinin unikallığı və ənənəvililiyi innovasiyalara meyilliliyə, açıqlığa, tolerantlığa, nikbinliyə, dialoq mədəniyyətinə əsaslanır. Azərbaycan mədəniyyətinin ənənəvi dəyərləri şərəf və vicdanın, mənəvi və insani keyfiyyətlərin üst-üstə düşməsi, ümumbəşəri və milli həmrəyliyin vəhdət təşkil etməsilə fərqlənir. Həmrəyliyin mədəni, etik əsasla, insanların ümumi keçmişə, tarixə,

ahəngdarlıq və dialoq ideyalarına malik olduğunu, mədəniyyətin həmrəylik üçün zəmin yaratdığını göstərən İ.Məmməd zadə yazır: “Mədəniyyət ənənələrdir, dindir, normalardır. Onlar insanların qarşılıqlı münasibətlərində təcəssüm olunur. Onların bu spesifik cəhətləri dərhal, hamı tərəfindən qəbul olunmur. Buna görə də biz mədəniyyəti dialoq, qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı anlaşmanı özündə əks etdirən amil kimi başa düşürük. Belə mədəniyyət ənənələrində, digərlərlə münasibətdə ümumi, birgə həmrəylik həqiqətində təzahür edir” [10, s.96]. Bir sözlə, mədəniyyət insanın keçmiş, indi və gələcəklə dialoqudur. Bu dialoqda milli adət-ənənələr əsas yer tutur.

Adət-ənənələr Azərbaycan milli-mənəvi mədəniyyətinə təsir etdiyi kimi, o özü də bu dəyərlərə əsaslı şəkildə nüfuz edir. Milli adət-ənənələrimiz millətçilik və kosmopolitizm kimi ifratçılıqdan uzaqdır. Azərbaycanın adət-ənənələri milli və ümumbəşəri dəyərlərin vəhdətindən ibarətdir. Millilik ənənəviliklə, müasirlik, ümumbəşəriyyət isə qərbləşmə, avropalaşma ilə sıx bağlıdır.

Azərbaycan mədəniyyətinin strukturunda milli adət-ənənələrin mürəkkəb dialektik qarşılıqlı münasibətlərini fəlsəfi diskurs kontekstində araşdırmadan onu dərindən dərk etmək mümkün deyildir. İntellektual diskussiyalar və tədqiqatlar çərçivəsində ənənəvi dəyərlərin innovation mədəniyyətə və təcrübəyə daxil olması prosesi baş verir. Müasir fəlsəfi ədəbiyyatda dəyərlər sistemində ənənəvilik və innovasiyalılığın dialektikası kifayət qədər tədqiq olunmamışdır. Milli adət-ənənələr sosial-mənəvi normaya çevrilməsə, xalqın dəyər yönümündə əhəmiyyətli yer tutmasa cəmiyyətdə heç bir institusional innovasiyalar meydana gələ bilməz.

Ənənəvi mədəniyyət ona yad olan innovasiyaları - Qərbin sosiallıq modelini, demokratiyanı, insan hüquqlarını, mənəviyyat formalarını qəbul etdikdə, bu onun zənginləşməsinə gətirib çıxara bilər.

İctimai inkişafın innovation modellərində iqtisadi deyil, mədəni-dəyər amili həlledici rol oynayır. Azərbaycan cəmiyyətinin inkişafının innovation modelinin əsas nüvəsini ruhi-mənəvi dəyərlər olan ənənəvi mədəniyyət təşkil edir. Azərbaycan etnosunun mənəvi dəyər sisteminin ontoloji əsasını milli adət-ənənələr təşkil edir. Mənəvi hisslərin inkişafı, həyatın mənəvi əsası azərbaycanlıların mənəvi varlığının zəruri zəminidir.

Qlobal transformasiya şəraitində sosial sistemlər arasında baş verən innovasiya mübadiləsi sistemin diferensiasiyası, integrasiyası və qarşılıqlı zənginləşməsinə gətirib çıxarır. Bəzən innovation yeniləşmə bayrağı altında mədəni identikliyin baza əsaslarına - dilə, dinə, tarixə -mədəni müdaxilə münasibətlərə səbəb olur. Innovation texnologiyalara mədəniyyətin və identikliyin dağıdıcısı kimi baxmaq olmaz. Müasir cəmiyyət innovation texnologiya vasitəsilə öz simasını dəyişir və texniki-texnoloji həyat tərzilə postindustrial cəmiyyətlə səciyyələnir. Ənənəvi dəyərlər innovation çağırışlara müxtəlif cür təsir edir. Müasir qloballaşma şəraitində ənənələrə və innovasiyalara antitez kimi baxmaq olmaz. Çünki hər hansı sosial sistem qlobal inkişaf şəraitində ənənələrin “yeni” ilə “köhnə” arasında dialoqunun iştirakçısına çevrilir.

Milli adət-ənənələrimiz varisliyin və yeniliyin vəhdəti kimi çıxış edir, özündə ənənəvi və innovation qatları əks etdirir. Bir tərəfdən, burada əcdadlarımız tərəfindən yaradılmış və sonrakı nəsillər tərəfindən qorunub saxlanmış ənənəvi dəyərlər, digər tərəfdən ənənəvi dəyərlərin zamanın ruhuna uyğun dəyişdirilməsi özünü göstərir. Azərbaycan xalqının milli adət-ənənələrində köhnə və yeninin özününkü və əldə olunmuşunun qarşılıqlı təsiri bir neçə yolla həyata keçirilir: “Bir mədəniyyət elementlərinin digərinə sadə nüfuz etməsi; ənənəvi norma və adətlərə uyğun olaraq əldə edilmişlərdən istifadə və onların sintezi” [9].

Xalqımızın milli adət-ənənələrini qoruyub saxlayan, dövlətin, cəmiyyətin və vətəndaşların maraqlarını birləşdirən azərbaycançılıq ideologiyası ölkəmizdə milli vəhdətin təməlini təşkil edir”. Bu mənada azərbaycançılıq, millətdən asılı olmayaraq, özünü azərbaycanlı sayan vətəndaşların həmrəyliyi üçün möhkəm istinad mənbəyi, ideoloji bünövrədir. Bu ideologiyanın pozitiv xarakteri həm də bütün dünyaya səpələnmiş 50 milyondan artıq azərbaycanlı vahid ideallar naminə səfərbər etmək qüdrəti ilə müəyyən olunur. Azərbaycançılıq dilindən, millətdən, irqindən, sosial mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, bütün ölkə vətəndaşlarını ümumi vətən naminə həmrəyliyə dəvət edir. Milli-dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, hər bir vətəndaşın bu torpaq üçün milli yiyəlik

hissini yaşaması isə tolerantlığın bariz təzahürüdür” [7, 6-7]. Deməli, milli adət-ənənələrimizdə, mentalitetimizdə, habelə sosial, mənəvi və dini düşüncəmizdə başqa mədəniyyətlərə dözümlü münasibət, dini və etnik tolerantlıq ifadə olunur.

### **Nəticə / Conclusion**

Ulu Öndər Heydər Əliyev xalqları milli-mənəvi ənənələr qədər, dəyərlər qədər birləşdirən başqa bir vasitə olmadığını nəzərə çatdıraraq demişdir: “Biz bu vasitədən daim istifadə etməliyik. Xüsusən, başqa ölkələrdə yaşayan azərbaycanlılar. Ona görə də mən arzu edərdim ki, hər bir ölkədə Azərbaycan icmasında azərbaycanlılar həmrəy olsunlar, bir-birinə dayaq olsunlar, bir-birinə yardım etsinlər, bir-birinin dərdinə yansınlar və bizim milli adət-ənənələrimizi, milli dəyərlərimizi birlikdə gözləsinlər, milli bayramlarımızı qeyd etsinlər... Azərbaycan dilini yeni nəsə, uşaqlara çatdırmaq üçün müəyyən tədris imkanları yaratsınlar. Biz bu barədə kömək edəcəyik ki, bizdən sonra gələn nəsillər, sizin övladlarınız, bizim övladlarımız azərbaycançılığı daha da yüksəklərə qaldırsınlar, Azərbaycan dilini, milli-mənəvi dəyərlərimizi daim yaşatsınlar” [2].

Deməli, milli adət-ənənələr, azərbaycançılıq bütün dünya azərbaycanlılarını birləşdirən əsas vasitələrdir.

Beləliklə, milli adət-ənənələrimiz əsrlər boyu formalaşaraq Azərbaycan mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsi və nüvəsi kimi, müasir dövrdə onun özünəməxsusluğunun göstəricisidir.

### **İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References**

1. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı: Hüquq Yayım Evi, 2008, 92 s.
2. Dünya Azərbaycanlılarının I Qurultayında Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin nitqi. <https://az.wikisource.org/wiki/>
3. Kərimov M. Mustafayev R. Azərbaycan xalq fəlsəfəsinə dair. Dirçəliş-XXI əsr, 2001, №41.
4. Mehdiyev R. Dövlətçilik hissi və milli-mənəvi dəyərlər sistemi. <https://atelim.com/dovletcilik-hissi-ve-milli-menevi-deyerler-sistemi.html>
5. Mədəniyyət haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu. <https://www.wipo.int/edocs-lexdocs/laws/az/az/az070az.pdf>
6. Məmmədəliyeva S. Qloballaşma dövründə mədəniyyətin fəlsəfi aspektləri. Bakı: Nurlar, 2006, 224 s.
7. Milli-mənəvi dəyərlərimizi qoruyaq və nəsillərə çatdıraq. Bakı, 2014, 36 s.
8. Şirinov A. Sosial fəlsəfə və sosial gerçəklik. Bakı: Qanun, 2008, 340 s.
9. Chernyavskaya Y. Narodnaya kultura i natsionalnie traditsii. [http://www.gumer.info/bibistek. Buks/Culture/17.htm](http://www.gumer.info/bibistek/Buks/Culture/17.htm).
10. Mamedzade I. Filosofiya o sovremennosti, istorii i kulture (o konturax istoriko-kulturnoy epistemologii) Baku: Elm və təhsil, 2020, 224 s

---

## **Национальные традиции и Азербайджанская культура**

### **Азер Мустафаев**

Доктор философских наук, профессор, Института философии и социологии НАНА, заведующий отделения, Азербайджан.

E-mail: mustafayev.azer@gmail.com

**Резюме.** В статье с социально-философской точки зрения рассматриваются национальные традиции, как богатое культурное наследие азербайджанского народа. Отмечается, что живучесть обычаев на протяжении веков зависит от их стабильности, длительности развития и частого использования. Традиции, как и законы, появляются с течением времени и со временем сменяются новыми. Однако есть традиции, которые превращаются в классические образцы, живут и всегда проявляются в образе жизни людей. Как важная часть образа жизни, возникновение и развитие традиций и обычаев воплощает в себе социальный опыт, методы труда и навыки, передаваемые из поколения в поколение на протяжении всей истории, нормы и правила человеческого поведения в семье и быту. Автор рассматривает значение термина «традиция», которое более широко, чем понятие «обычай», исследует философскую природу этих понятий, показывает, что они являются фактором, характеризующим отношения настоящего с прошлым, их связи, сходства и различия. В статье рассматриваются традиции, как механизм сохранения и трансляции культурных ценностей, один из источников будущего состояния общества, подчеркивается универсальный характер традиций в традиционных обществах. Здесь отмечается влияние современных глобальных преобразований на наши национальные традиции, которые являются средством сохранения уникальности нашей культуры и культурного наследия.

**Ключевые слова:** обычаи, традиции, культура, национальное единство, современность, солидарность, азербайджанство.

# The difficult problem of consciousness: in the prism of the Communicative aspect of the post-neoclassical approach

**Fuzuli Gurbanov**

Doctor of philosophical sciences, Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,  
head of department. Azerbaijan. E-mail: fuzuli.qurbanov59@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-9424-9098>

**Abstract.** The article analyzes the difficult problem of consciousness formulated by D. Chalmers. The history of the study of this problem in the light of post-neoclassical epistemology is considered. In particular, some principles and representations of synergetics are used (emergence, emergent interface, complexity, meaning generation, meta observer). A thesis is put forward on the paradox of approaches to solving the difficult problem of consciousness and on the need to form an interdisciplinary approach for an adequate study of this issue.

**Purpose:** philosophical analysis of the difficult problem of consciousness in the framework of the post-neoclassical approach

**Methodology:** post-neoclassical interdisciplinary approach

**Scientific novelty:** a thesis is put forward on the need for an interdisciplinary approach for adequate philosophical knowledge of the difficult problem of consciousness.

**Keywords:** consciousness, post-neoclassic, communication, emergence, complexity, emergent, interface, meaning generation, meaning, observer, metaobserver.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.243>

**To cite this article:** Gurbanov F. (2020) *The difficult problem of consciousness: in the prism of the Communicative aspect of the post-neoclassical approach*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 15-22

**Article history:** Received — 25.02.2020; Accepted — 14.03.2020

## Şüurun çətin problemi: postneoklassik yanaşmanın kommunikativ aspekti prizmasında

**Füzuli Qurbanov**

Fəlsəfə elmlər doktoru, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, şöbə müdiri,  
Azərbaycan. E-mail: fuzuli.qurbanov59@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-9424-9098>

**Annotasiya.** Məqalədə D.Çalmers tərəfindən formulə edilmiş şüurun çətin problemi təhlil edilir. Postneoklassik epistemologiya işığında bu problemin tədqiqi tarixinə nəzər salınır. O cümlədən sinergetikanın bir sıra təsəvvür və prinsiplərinə müraciət edilir

(emercentlik, emercent interfeys, mürəkkəblilik, mənə yaradılması, metamüşahidəçi). Şüurun çətin probleminin həlli üçün irəli sürülən yanaşmaların paradoksallığı və bu məsələnin adekvat həlli üçün fənlərarası yanaşmanın formalaşdırılması zəruriliyi haqqında tezis irəli sürülür.

**Məqsəd:** şüurun çətin probleminin postneoklassik yanaşma çərçivəsində fəlsəfi təhlili

**Metodologiya:** postneoklassik fənlərarası yanaşma

**Elmi yenilik:** şüurun çətin probleminin adekvat fəlsəfi dərkə üçün fənlərarası yanaşmanın zəruriliyi ilə bağlı tezis irəli sürülür

**Açar sözlər:** şüur, postneoklassika, kommunikasiya, emercentlik, emercent interfeys, mənə yaradılması, mənə, müşahidəçi, metamüşahidəçi.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.243>

**Məqaləyə istinad:** Qurbanov F. (2020) *Şüurun çətin problemi: postneoklassik yanaşmanın kommunikativ aspekti prizmasında*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 15-22

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib – 25.02.2020; qəbul edilib – 14.03.2020

### Giriş / Introduction

Tarix boyu şüur mövzusunə filosoflar böyük maraq göstərirlər. Hətta deyə bilərik ki, fəlsəfi refleksiya elə şüur mövzusunə başlayır. Çünki fəlsəfə özlüyündə müəyyən mənada şüurun öz-özünü dərkidir. Fəlsəfənin istənilən sualı şüurun özünə olan refleksiyasının fraqmentidir (belə demək mümkündürsə). Ancaq maraqlıdır ki, fəlsəfə tarixi boyu qaldırılan sualların heç birinə tam və hər kəsin qəbul etdiyi cavab da ala bilməyib. Əlbəttə, elə ümumi fikirlər vardır ki, fəlsəfə onları ümumiyyətlə qəbul edir. Məsələn, varlıq, şüur, təfəkkür, hərəkət, yoxluq, zaman və məkan, idrak və s. fəlsəfi problemlərdir. Ancaq onların fəlsəfi dərkənin konkret məzmunu fəlsəfi məktəblərdən asılı olaraq fərqli olur. Daha dərinə gedəndə məsələ yenə də şüurun özünün fəlsəfi anlamına reduksiya olunur. Yəni şüur nədir? Fenomenoloji təcrübə necə yaranır? Beyin niyə şüur yaradır? Beyin şüuru necə yaradır? [8, s. 232].

“Nəsə olmağı” ifadə edən nəsə niyə mövcuddur? Niyə subyektdə müəyyən şüuri hallar meydana gəlir? Bu problemin bir qədər fərqli qoyuluşu belədir: hər hansı fiziki sistem necə subyektiv təcrübə yaratmaq qabiliyyətindədir?

Bu cür sualların qoyulmasını avstraliyalı filosof Devid Çalmers “şüurun çətin problemi” (hard problem of consciousness) adlandırır. O etiraf edir ki, sadəcə, çoxdan yaxşı məlum olan problemin uğurlu tədqimatını tapıb. Çünki məsələnin bu cür qoyuluşu problemdən qaçmanı inkar edir və onun həlli üçün mümkün yanaşmaları stimullaşdırmağa imkan verir [1].

D.Çalmers insanın daxili yaşantısını necə yaşadığı məsələsinə diqqət yönəldir. Məsələn, insan narıncı rəngi duyur və o, daxildə müəyyən yaşantı yaradır. Bu “daxili yaşantı” necə yaranır? Onun fəlsəfi təşəkkülü necədir? İnsan obrazları, rəngləri necə “şüurlaşdırır”? Bu kimi sualların sayını artırmaq olar.

Şüurun çətin problemi ilə yanaşı, onun asan problemləri haqqında da danışılır. Asan problemlər dedikdə, şüurun tədqiqi zamanı standart elmi yanaşmaların tətbiqi mümkün olan məsələlər nəzərdə tutulur. Bu metodlar üçüncü şəxs mövqeyindən şüurun nə etdiyini, zaman çərçivəsində onun dəyişkənliyini və strukturunu öyrənməyə imkan verir. “Şüur niyə mövcuddur?” sualına cavab hamıya məlum olan elmi metodların tətbiqi sərhəddindən kənara çıxmağı tələb edir. Deməli, faktiki olaraq şüurun ən azı iki qatının mövcudluğu qəbul edilir – birinci, müasir elmi metodlar vasitəsi ilə dərk edilə bilən, elmi izahı qaneedici olan qat (mərhələ, səviyyə), ikinci – ancaq fəlsəfə ilə elmin kəsişməsində izahı mümkün ola bilən, lakin hələlik müəyyən məqamları məlum olan, “şüur nəzəriyyəsi”nin



formalaşmasına aparıb çıxaran qat. İkinci qat və ya səviyyə müasir fəlsəfi-elmi idrak üçün fundamental sayıla bilən, universal xarakterli problemlərlə bağlıdır.

Nəhayət, onu vurğulayaq ki, şüurun çətin problemi müasir şüur fəlsəfəsində nəzəri tədqiqatların mühüm predmetidir. Onu həm də psixologiyada, neyroelmə və kvant fizikasında öyrənirlər. Şüurun çətin problemi tədqiq olunanda mental halların təbiəti (kvalia) məsələsinə də toxunulur. Elmi metodologiyanın tətbiqi sərhədləri də bu baxımdan araşdırıla bilər. Elmi tədqiqatların birinci şəxs mövqeyindən imkanları da öyrənilir. Ancaq fəlsəfi baxımdan burada bir aktual və əhəmiyyətli məqam mövcuddur. Fəlsəfi təfəkkürün immanent dinamikasının işığında şüurun çətin problemini necə təsəvvür etmək olar?

### **Əsas hissə / Main Part**

#### **Fəlsəfi təfəkkürün dəyişməsi və şüurun çətin problemi: Kantdan sonra...**

Problemə qədim dövrlərdən deyil, Avropada XVIII əsrdən başlayaraq fəlsəfi təfəkkürdə özünü göstərən dəyişikliklər prizmasından qısa nəzər salaq. Məlumdur ki, İ.Kant fəlsəfəsində dünyanın insan zəkasına necə uyğun gələn problemi qoyulub. Bu problemi, alman filosofu zəkanın özünə zəka çərçivəsində tənqidi yanaşma metodu ilə həll etməyə çalışıb. Nəticədə, Avropada tənqidi fəlsəfə formalaşmış. Kantdan sonra onun özünün yanaşmasına tənqidi yanaşma vüsət almağa başladı. Fəlsəfədə buna “həyat fəlsəfəsi” cərəyanı deyirlər. Onun F.Nitsşe, V.Diltey, A.Berqson, psixanalitiklər, ekzistensialistlər və s. kimi tanınmış nümayəndələri vardır. Bununla, Kantın tənqidi yanaşmasına tənqidi yanaşma meydana gəldi. Həyat fəlsəfəsi tərəfdarları rəşionalizm əvəzinə irrəşionalizm, iradə, canatma, daxili yaşantı və s. kimi anlayışlara üstünlük verdilər. Onlar üçün mücərrəd rəşionalist və harmonik (məsələn, zəka ilə iradənin harmoniyası) dünya əvəzinə gündəlik həyat dinamikası, həyatın gedışı, insanın daxili yaşantıları, iradi, ekzistensialist xarakterlikləri ön plana çıxdı. Bu, təbii ki, zəkanın tamamilə arxa plana atılması demək deyildi. Bəlkə də irrəşional-psixi-iradi-mental dünyanın önə çəkilməsi idi. Hər bir halda artıq 200 ildən çoxdur ki, Avropa fəlsəfəsi rəşionalizmlə irrəşionalizm arasında balans axtarır. Bu, təbii ki, metaforik ifadədir, lakin fəlsəfi aspektdə təfəkkürün dinamikasında vacib bir xarakterlik dərk etməyə istiqamətləndirir. Daha geniş mənada, həqiqətin zəkada və ya iradədə (bütövlükdə daxili yaşantıda) dilemmasının paradoksla qoyuluşu və həllinə cəhdindən ibarətdir. Paradoksallıq zəkanın tənqidi ilə zəkanın tənqidinin tənqidinin bir-birinə münasibətindən qaynaqlanır. Onların hər ikisi Qərb fəlsəfi təfəkkürünün məhsuludur. Kant zəka-həqiqət münasibətlərini zəkanın özünün qaydaları çərçivəsində tənqidi konstruksiya edirdisə, həyat fəlsəfəsi (məsələn, Nitsşe, Berqson, Kyerkeqor) eyni problemə zəkavi olmayan “sahədən”, lakin yenə də zəkanın koqnitiv qaydaları prizmasında baxırdılar. Bu cür yanaşmalar həm fəlsəfi təfəkkürdə yeni “düynlər” yaradırdı, həm də insan idrakında bir “ilgək formalaşdırırdı”. Səbəbi isə, əslində, bütöv olanı – rəşionalizm-irrəşionalizm vəhdətini, Qərb fəlsəfi təfəkkürünü iki seqmentə (aspektə və ya fraqmentə) ayırması ilə bağlı idi. Həmin səbəbdən onların çıxış nöqtəsi fərqli olsa da, paradoksal şəkildə dərk etmə sahəsində daim kəsişir, kiçik “idraki ilgəklər” yaradır, sonra daha konkretliklərdə yenidən bir-birindən uzaqlaşırırdılar. Burada bu cür mənzərəni əks etdirən nümunələri göstərməyə imkan yoxdur. Ancaq ümumi olaraq hər iki yanaşmanın son arqument olaraq zəkadan istifadə etdiyini hər kəs qəbul etməkdədir.

Bunlardan nəticə çıxara bilərik ki, bizim yuxarıda XVIII əsrdən başlayaraq Qərb fəlsəfi təfəkküründə dəyişiklik adlandırdığımız koqnitiv proses, əslində, psevdo dəyişiklik idi: o, özündə əvvəlki daxili ziddiyyəti daşımaqda idi! Bu səbəbdən də həmin dəyişikliyi bütövlükdə Qərb fəlsəfi təfəkkürünün daxilində baş vermiş makro transformasiya kimi təsəvvür edə bilərik ki, nəticədə, Qərb fəlsəfi təfəkkürünün koqnitiv markerləri dəyişmədi. Qədim Yunanıstandan gələn “yoldan kənara çıxılmadı”. Burada analitiklik, bölücülüklə yanaşı, bir özündənrazılıq, ikrah və “idraki təkəbbür” də vardı. Bu paradoksallıq gec və ya tez yeni yanaşmalara təkan verməli idi. Bizim qənaətimizə görə, bu, fəlsəfə ilə elmin koqnitiv kəsişmə sahəsində özünü göstərməyə başladı. Görünür, səbəbi, hər iki yanaşma üçün elmi arqumentlərin tapılması əhəmiyyət kəsb edirdi. Maraqlıdır ki, elmi idrak vurğulanan koqnitiv paradoksallıq sahəsindən kənara çıxaraq, hər iki təfəkkür üsulu üçün ortaq olan kəsişmə sahəsində problemə yanaşmaya təkan verdi. Həmin sahə XX əsrin 20-30-cu illərindən

intensiv formalaşmaqda olan fənlərarası əlaqələr, elmlərin konvergensiyası, sintetik tədqiqat istiqamətlərinin (məsələn, avtopyezis, sinergetika) yaranması çərçivəsində təşəkkül tapmağa başladı. Bununla da fəlsəfi və elmi idrakın elmlərin qarşılıqlı əlaqəsi “zona”sında kommunikativ təmaslar daha da dərinləşdi və konkret məzmun kəsb etməyə başladı. Təsadüfi deyil ki, bu proses nəticəsində tədqiqatçılar “predmet fəlsəfəsi” ifadəsini tez-tez işlədirlər. Bu məhz mürəkkəb elmi problemin həllində fəlsəfi əsaslandırmanın zəruriliyini nəzərdə tutur. Eyni zamanda fəlsəfi təfəkkürün mühüm “qida” qaynağı elmi idrak əvvəlki dövrlərdən daha geniş, daha dərin və orqanik funksiya yerinə yetirməyə başlayır.

Bunlar onu göstərir ki, artıq D.Çalmers şüurun çətin problemini yeni məzmununda gündəmə gətirəndə fəlsəfə-elm münasibətlərinin bu kimi problemlərin həllində də aparıcı rol oynaya biləcəyi özlüyündə aydın idi (bu, dərk olunmaya da bilərdi). Xeyli dərəcədə D.Çalmersin şüurla bağlı yanaşması da vurğulanan kontekst çərçivəsindədir. Belə ki, D.Çalmers insanın daxili yaşantısını irrasional məqamlara tabe etmir. Əksinə, o yazır ki, şüurun çətin probleminin həlli fəlsəfə ilə elmin kəsişməsindədir: “Şüur problemi elm və fəlsəfənin kəsişməsində yerləşmiş həssas sərhəd problemidir” [2, s. 12]. O, özünün yanaşmasının əsas şərtlərindən biri kimi elmi “ciddi qəbul etməsini” göstərir, yəni qaldırdığı problemi elmi rəşionallıq çərçivəsində həll edəcəyinə inanır. Hətta yazır ki, şüur problemi “məhiyyətə elmi problemidir” [2, s. 12]. Və əlavə edir ki, “söhbət hərəkət, həyat, idrak kimi izah tələb edən təbii fenomenə gedir” [2, s. 12]. Bu məqamları nəzərə alsaq, “şüurun çətin problemi” məsələsinin qoyuluşu arxasında hansı fəlsəfi-qnoseoloji, metodoloji və dünyagörüşü özəlliklərinin dayandığı üzərində düşünməyə dəyər.

Vurğulanan kontekstdə ilk olaraq belə bir sual yarana bilər. Bu, müasir fəlsəfədə zəka ilə daxili yaşantıyı “barışdırmaq” cəhdidirmi? Obrazlı desək, Kantla Berqson “anlaşırmı”? Zəkanın zəka ilə tənqidindən zəka ilə daxili yaşantının fəlsəfi sintezi idrak baxımından daha konstruktiv və perspektivlidirmi? Bu suallara qəti cavab vermək tələskənlik olardı. Ancaq fəlsəfi təfəkkür həmişə önləyicidir, sualı qoyar, bəzən cavabını zamana buraxar.

Hər bir halda D.Çalmers və şüurun çətin probleminin başqa tərəfdarları ortaya maraqlı və kreativ təbiətli bir məsələ atırlar: daxili yaşantının şüuri hadisə ilə əlaqəsini aksiom kimi qəbul edirlər. Və şüurun mövcudluq fəlsəfəsi işığında daxili yaşantının necə formalaşdığını izah etməyə çalışırlar. Bununla onlar rəşionallıqla irrəşionallıq, zəka ilə iradə və canatma, izahla anlama, şüurla daxili yaşantı arasında “fəlsəfi-elmi körpü” atmağa cəhd göstərirlər. Ancaq burada bir “idraki tələ” vardır. O barədə biz ətraflı irəlidə bəhs edəcəyik. İndi şüurun çətin probleminin həllinə olan yanaşmaların təsnifatı üzərində qısa dayanaq.

### **Şüurun çətin probleminə olan yanaşmaların qısa xarakteristikası**

Bu yanaşmaları 3 qrupa bölürlər: 1) belə bir problemin olduğunu inkar edən yanaşmalar; 2) şüurun çətin probleminin qeyri-mümkünlüyünü etiraf edən yanaşmalar; 3) problemi həll etməyə istiqamətlənmiş şüurun müxtəlif fəlsəfi və elmi nəzəriyyələrinin hazırlanmasını ifadə edən yanaşmalar [2].

Bunları bir qədər başqa terminologiya ilə ingilis psixoloqu Ceffri Alan Grey maraqlı tərzdə təsnifatlaşdırıb. Birinci, sadələşmə yanaşması. Bu, fəlsəfədə əsrlərdir ki, mövcuddur və tərəfdarları hesab edirlər ki, şüuri təcrübələr öz-özlüyündə mövcuddur, başqa problemləri həll etməyin əsasıdır və onu izah etməyə ehtiyac yoxdur.

İkinci, normal elm. Bu yanaşmanı bir çox alim və filosoflar doğru sayır. Onlar hesab edirlər ki, şüur tədricən neyroelm, koqnitiv elm, hesablama elmi çərçivəsində izah olunacaq. Bunun üçün beyinin işləmə prinsiplərini, ətraf mühiti nəzərə almaqla beynin orqanizm üzərində nəzarəti ilə bağlı daha çox şeyləri bilmək kifayət edər. Bu mənada ikinci yanaşma tərəfdarları şüurun çətin probleminin olduğunu qəbul etmirlər.

Üçüncü, yeni nəzəriyyə. Bu yanaşmanın tərəfdarları şüurun “asan” problemlərinin normal elm çərçivəsində öyrənilməsini vacib sayırlar. Bununla beyinin işləmə prinsiplərini daha yaxşı dərk etmək mümkün olar. Ancaq bununla yanaşı, şüurun çətin problemlərini mövcud normal elm daxilində öyrənmək mümkün deyildir. Bunun üçün yeni nəzəriyyə yaratmaq gərəkdir. Həmin nəzəriyyə, nisbilik

nəzəriyyəsi və kvant fizikası XIX əsr fizikasıdan necə fərqlənəcəksə, müasir elmdən elə fərqlənməlidir.

Dördüncü, qeyri-elmi yanaşma. Bu yanaşmanın tərəfdarları hesab edirlər ki, şüurun çətin problemini, ümumiyyətlə, elmi çərçivədə həll etmək mümkün deyildir [3].

Şüurun çətin probleminə fəlsəfədə də çoxlu yanaşmalar mövcuddur. Maraqlıdır ki, daha çox geniş yayılmış yanaşma aqnostik xarakterlidir. Filosoflar şüurun çətin probleminin fəlsəfə çərçivəsində həllinə skeptik yanaşırlar. Bundan başqa deflyasionizm (fəlsəfi reduksionizm) və inflyasionizm (fenomenal realizm) kimi yanaşmalar da vardır [5]. Deflyasionistlərə görə şüurun fenomenal aspekti mövcud deyil. Bu səbəbdən şüurla bağlı məsələləri kvaliaya baxmadan həll etməyi təklif edirlər. Deflyasionizm çərçivəsində daha çox yayılmış yanaşmalar bihevioristik, funksional, representativ və koqnitivdir. Bu yanaşmaların tərəfdarları hesab edirlər ki, şüurun çətin problemi asan problemlərin cəmi ilə adekvatdır və onları həll etmək əslində çətin problemi həll etmək deməkdir. A.Revonsuonun fikrinə görə, şüur sahəsində müasir tədqiqatlar kvalianı inkar edən fəlsəfi nəzəriyyələrin sərt tənqidi üzərində inkişaf edib [7].

İnflyasionistlər şüurun çətin probleminin mövcud olduğunu qəbul edirlər. Onlar onu da etiraf edirlər ki, şüurun fenomenal aspektlərinə baxmadan şüurla bağlı məsələləri həll etmək mümkün deyildir. Bu yanaşma çərçivəsində “noreduktiv” (reduktiv olmayan) fizikalizm və antifizikalizm çərçivəsində şüurun çətin probleminin həlli axtarışını edirlər. İnflyasionistlərin mövqeyinə görə, şüur elmi-empirik olaraq neyrofizioloji və ya koqnitiv proseslərə reduksiya oluna bilər. Ancaq metafizik olaraq belə bir reduksiya mümkün deyildir.

Nəhayət, fəlsəfədə monistik, dualistik və antimetafizik yanaşmalardan başqa, şüurun çətin probleminə plyüralistik yanaşmalar da mövcuddur. Bu yanaşma hələ populyar olmasa da, son zamanlar ona daha çox meyillilik hissi olunur. Şüura plyüralistik yanaşmada praqmatik və koqnitiv plyüralizm yanaşmalar vardır. Praqmatik plyüralizm Hilari Patnem tərəfindən inkişaf etdirilir. Məlumdur ki, XX əsrin 60-cı illərində o, fəlsəfədə funksionalizm tərəfdarı idi. Ancaq əsrin 90-cı illərinin əvvəllərindən U.Ceyms və LVitgenşteynin ideyaları əsasında “praqmatik plyüralizm” adlandırdığı yanaşma formalaşdırmağa başlayıb. Praqmatik plyüralizm, Nik Brunsveldin fikrinə, hazırda praqmatizmdə mərkəzi yer tutur [4, s. 68]. Praqmatik plyüralizmə görə, şüurun çətin problemi çoxlu sayda, lakin fundamental olaraq eyni dəyerdə olan konseptual sistemlərin çərçivəsində həll oluna bilər. Yəni praqmatik plyüralizm şüuru müxtəlif konseptual sistemlərin terminlərində izah etməyi təklif edir.

Koqnitiv plyüralizm amerikalı filosof Stiven Horstun adı ilə bağlıdır. O, 2007-ci ildə şüurun müasir fəlsəfəsini tamamilə yenidən yaratmaq ideyasını irəli sürüb [4]. Onun yanaşmasının əsasında Kantın bir ideyası dayanır – bizim dünyaya baxışımız koqnitiv arxitektura ilə müəyyən olunur. Ancaq Kantdan fərqli olaraq Horst insan şüurunda bir deyil, bir neçə representativ sistemdən istifadə edir. Bu representativ sistemlərin hər biri özəl problemlərin (problemlər qrupunun) həllinə uyğunlaşıb. Həmin sistemlər neyron şəbəkələrinin müəyyən hissəsi ilə əlaqədirlər və dünyanın konkret fraqmentinin modelləşdirilməsinə məsuliyyət daşıyırlar.

Beləliklə, indiki mərhələdə şüurun çətin probleminə çox müxtəlif və bir çox məqamlarda bir-birini təkzib edən yanaşmalar mövcuddur. Bu, bir tərəfdən problemin mürəkkəbliyi ilə bağlıdırsa, digər tərəfdən yuxarıda vurğulanan yanaşmaların hər birinin problemin həlli üçün yetərli koqnitiv-metodoloji potensiala malik olmaması ilə əlaqədirdir. Digər tərəfdən, burada, ümumiyyətlə, məsələnin həllinə adekvat fəlsəfi-elmi mövqedən yanaşmamağı da kənara atmaq olmaz. Bütün hallarda şüurun çətin problemi müxtəlif yanaşmaların fərqli nəticələri arasında “çətinliklə duruş gətirir”. Bəlkə, ümumiyyətlə, problemə tamamilə fərqli prizmadan yanaşmağın mənası vardır? Və ya bu problem, ümumiyyətlə, həll edilən deyil? Çünki bunun üçün insan dərk etmə prosesində şüurun çərçivəsindən kənara çıxmalıdır?

**Postneoklassik yanaşma: şüurun çətin problemi emergent interfeys zonasında yeni mənə kimi**

Beləliklə, şüurun çətin probleminə indiki mərhələdə mövcud olan yanaşmaların qısa təsnifatı göstərir ki, hələlik bu məsələdə konkret mövqe formalaşmayıb. Yuxarıdakı yanaşmaları müqayisə edəndə onların hər biri üçün ortaq olan bir məqamı görə bilərik: bütün yanaşmalar klassik və neoklassik fəlsəfi-elmi idrak çərçivəsində reallaşdırılır. Konkret olaraq, şüur idrak obyektini statusunda qəbul edilir və eyni zamanda şüur ikinci rolu – subyekt rolunu oynayır. Bununla yanaşı, şüurun həm obyekt, həm də subyekt (dərk edilən və dərk edən) rolunda olması klassik və neoklassik yanaşma çərçivəsində əzəldən ziddiyyətdir. Bu səbəbdən həmin yanaşma çərçivəsində hansı maneə edilsə də, məsələnin qoyuluşunda orijinallığa varılsa da, nəticə kimi şüurun çətin problemini D.Çalmers qoyuluşunda həll etmək mümkün olmur. Əslində burada “həll etmək” ifadəsinin hansı məzmun kəsb etdiyi də ayrıca bir fəlsəfi problemdir. “Şüurun çətin problemini həll etmək” semantik olaraq özündə fenomenoloji təcrübənin mövcudluğuna rəşional-fəlsəfi-elmi izah vermək anlamına gəlir. Yəni öncədən aksiomatik olaraq belə bir elmi vəzifə qarşıya qoyulur: məntiqi sübut etmək lazımdır ki, şüur beyində yaranır və konkret bu mexanizmlərlə yaranır! Bəs fəlsəfi olaraq məsələnin bu cür qoyuluşu əsaslıdır mı? Söhbət D.Çalmersin ümumi formulə etdiyi məsələdən getmir. Söhbət bu cür qoyulmuş məsələni fəlsəfi-elmi idrak çərçivəsində həll etmək üçün götürülən əsas istiqamətdən gedir. Çünki burada bir incə məqam unudulur.

Məsələ ondan ibarətdir ki, şüur haqqında istənilən fəlsəfi-elmi fikir ancaq şüur vasitəsi ilə ifadə edilə bilər. Yəni şüurun özü üçün “çətin” sayılan problemi məntiqi həll etməlidir. Sualı qoyan da şüurdur, ona cavab axtaran da! Bu ziddiyyətdən klassik və neoklassik yanaşma çərçivəsində necə qurtulmaq olar? Bizcə, mümkün deyil. Və həmin yanaşmalar çərçivəsində şüurun çətin probleminin fəlsəfi və elmi həllini tapmaq imkansızdır. Bu aqnostisizm deyil, əksinə, yeni yanaşmalar axtarışına çağırışdır.

Tədqiqatçı dərk edən müşahidəçi kimi idrak pozisiyasını dəyişməlidir. Bu isə şüura şüuri yanaşmaya yeni mövqedən baxmaqdan başlayır. Yəni öncədən qəbul etmək gərəkdir ki, şüur haqqında deyiləcək hər bir fikri elə şüur özü yaradır. Bu anlamda dərk etmə üçün subyekt və obyekt bölgüsü keçərli deyil. Eyni dərəcədə subyekt-obyekt təsnifatı da yaramır. Bu vəziyyətdə dərk etmə bütün qütblərində postneoklassik yanaşma çərçivəsində olmalıdır. Bu isə idrakın özü ilə dialoqu, empatiya ilə simpatianın vəhdəti, dərk edənin idrak prosesində özünü modelləşdirmə imkanlarını axtarması kontekstində mümkün ola bilər. Şüur özünün mövcudluğuna bu mövcudluğun aktual olduğu halda öz mövcudluq şərtləri prizmasından baxmalıdır. Bu isə hələlik fəlsəfi və elmi idrakda həllini tapmamış məsələdir - müşahidəçi müşahidə prosesində özünün necə müşahidə etdiyini müşahidə edə bilmir.

Belə çıxır ki, şüurun əsl çətin problemi ondan ibarətdir ki, istənilən anda özü haqqında fikri özü deməli olur. Özü-özündən “problem yaradır” və eyni zamanda fəlsəfi olaraq bu problemi necə yaratdığını dərk etməyə çalışır. Bu incə keçid şüurun özünə refleksiyasıdır. Onun necə baş verdiyini fəlsəfi və elmi dərk etmədən şüurun çətin problemini həll etmək mümkün olmaz. Bu baxımdan bir sıra müəllifin “şüuru funksional aspektdə deyil, özlüyündə substantiv olaraq tədqiq etmək daha doğrudur” fikri daxilən ziddiyyətli görünür. Çünki “şüur özlüyündə”, ümumiyyətlə, mövcud deyil. Şüur ancaq özünün şüur olduğu barədə aktuallaşanda şüurdur.

Belə demək mümkündür ki, şüurun fəlsəfi refleksiyası şüurun özünüdərkidir. Amma bu problemin həlli fəlsəfi-elmi yanaşma çərçivəsində reallaşa bilər. Bu baxımdan D.Çalmersin yanaşmasının əhəmiyyəti vardır. Sırf fəlsəfi müstəvidə şüurun özünüdərk çətin problemin yarımçıq həlli olardı. Çünki şüurun hər anda fəaliyyəti elmi çərçivədə tədqiq olunur. Məsələn, şüur neyronların fəallıq hadisəsi kimi elmdə öyrənilir. Fəlsəfə özlüyündə şüuru özünüdərk prosesində konkret parametrlərə görə sırf fəlsəfi rəşionallıq çərçivəsində öyrənə bilmir. Digər tərəfdən, müasir elmdə yeni elmi istiqamətlər çərçivəsində ümumi yanaşmalar meydana gəlir. Bu yanaşmalar ümumelmi xarakter kəsb etməklə yanaşı, müəyyən qədər fəlsəfi mahiyyət də kəsb edirlər. Onlar əslində fəlsəfə ilə elmin kəsişmə sahəsində meydana gəlirlər. Buradan maraqlı və bizcə, aktual olan bir tezis meydana gəlir: şüurun çətin probleminin dərk və qoyuluşu fəlsəfə ilə elmin ortaq sahəsində meydana gəlir. Yəni bu problem əslində filosofun fəlsəfə ilə elmin ortaq kreativ sahəsində şüur haqqında düşüncələrindən doğub. Şüurun fenomenoloji təcrübə kimi tədqiqi özlüyündə məsələnin elmi qoyuluşudur. Bundan

çıxış edərək bu suala fəlsəfə ilə elmin kreativ-idraki kəsişmə sahəsində cavab axtarmaq tamamilə təbiidir. Onda şüurun çətin problemini fəlsəfi-elmi idrakın emergent interfeys zonasında meydana gələn yeni məna kimi tədqiqi məsələsini qoya bilərik. Emergent interfeys zonası müxtəlif biliklərin qarşılıqlı əlaqəsinin baş verdiyi koqnitiv “sərhəd zolağıdır”. Sinergetik təsəvvürlərə görə yeni biliklər, yəni yeni mənalar məhz həmin zonada yaranır. Bu baxımdan şüurun çətin probleminin fəlsəfə ilə təbiət elmlərinin ortaq epistemoloji və metodoloji sahəsində həll edilməsi hipotezasını irəli sürmək olar. Ancaq hələ şüurun çətin probleminin tədqiqinin bu cür reduksiyaasının elmi əsaslandırılması aparılmalıdır. Bu aspektdə boşluq mövcuddur.

### **Nəticə / Conclusion**

Yuxarıdakı təhlillərdən aydın olur ki, özlüyündə şüurun çətin problemi müasir fəlsəfi və elmi təfəkkür üçün aktuallığını saxlayır. Bu problemin tarixi və hazırkı mərhələdə araşdırılma səviyyəsi göstərir ki, onun həlli faktiki olaraq fəlsəfi-elmi təfəkkürün fundamental qatları ilə bağlıdır. Görünür, hətta postneoklassik yanaşma çərçivəsində şüurun çətin probleminin analizi üçün xüsusi yanaşma hazırlanmalıdır. Burada nəzəri, sosioloji, aksioloji, tarixi və kulturoloji aspektlərin sintezinə ehtiyac duyulur. Bir sözlə, şüurun çətin problemi fənlərarası yanaşma çərçivəsində daha adekvat araşdırıla bilər. Bizim məsələyə ehtiyatlı yanaşmamız səbəbsiz deyildir. Çünki mətnə də vurğuladığımız kimi, burada fundamental bir idraki paradoks mövcuddur: şüuru şüurdan başqa heç bir şeylə araşdırmaq olmur! Bu da avtomatik şüurun özünüdərk üçün “özünü tərk etməsi, funksionallaşması” ehtiyacını meydana çıxarır. Bu da “özündə şüur” anlayışını qeyri-müəyyən və paradoksal edir. Çox güman ki, bu paradoksun fəlsəfi-məntiqi və elmi həlli qoyulan problemin dərkinə ciddi təkan verəcək. Ancaq bu məqamda biz artıq sinergetiklərin aktuallaşdırdığı “metamüşahidəçi” anlayışının ziddiyyətsiz fəlsəfi-elmi obrazının formalaşdırılması kimi daha mürəkkəb bir problemin araşdırılması sahəsinə keçmiş oluruq. E.Moren mənasında “şüur ilgəyi” bitmək bilmir...

### **İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References**

1. Chalmers D. J. Moving Forward on the Problem of Consciousness. Journal of Consciousness Studies. Imprint Academic, Vol. 4, № 1. 1997.
2. Internet Encyclopedia of Philosophy, Josh Weisberg. The Hard Problem of Consciousness.
3. Jeffrey Alan Gray. Consciousness: Creeping up on the hard problem. New York: Oxford University Press, 2006, 368 p.
4. Niek Brunsveld. The Varieties and the Cognitive Value of Religious Experiences. William James on Religion, Henrik Rydenfelt (Editor), Sami Pihlström (Editor). Palgrave Macmillan, 2013, 212 p.
5. Torin Alter. Hard problem of consciousness. The Oxford Companion to Consciousness, Edited by Tim Bayne, Axel Cleeremans, and Patrick Wilken. 1 edition. Oxford University Press, 2009, 688 p.
6. Chalmers D. Soznayushchiy um. V poiskakh fundamentalnoy teorii. Per. s angl. M.: URSS: Knizhnyy dom «LIBROKOM», 2013, 512 c.
7. Revonsuo A. Psixhologiya soznaniya. Per.: A. Stativka, Z. S. Zamchuk. Sankt-Peterburg: Piter, 2013, 336 s.
8. Vasilyev V. V. Trudnaya problema soznaniya. Moskva: Progress-Traditsiya, 2009, 272 s.

---

**Трудная проблема сознания: в призме коммуникативного аспекта постнеоклассического подхода**

**Физули Гурбанов**

Доктор философских наук, Института философии и социологии НАНА,  
заведующий отделения, Азербайджан.

E-mail: fuzuli.qurbanov59@mail.ru

**Резюме.** В статье анализируется трудная проблема сознания, сформулированная Д.Чалмерсом. Рассматривается история исследования этой проблемы в свете постнеоклассической эпистемологии. В частности, используются некоторые принципы и представления синергетики (эмерджентность, эмерджентный интерфейс, сложность, смыслопорождение, метанаблюдатель). Выдвигается тезис о парадоксальности подходов к решению трудной проблемы сознания и о необходимости формирования междисциплинарного подхода для адекватного исследования этого вопроса.

**Цель:** философский анализ трудной проблемы сознания в рамках постнеоклассического подхода

**Методология:** постнеоклассический междисциплинарный подход

**Научная новизна:** выдвигается тезис о необходимости междисциплинарного подхода для адекватного философского познания трудной проблемы сознания

**Ключевые слова:** сознание, постнеоклассика, коммуникация, эмерджентность, сложность, эмерджентный интерфейс, смыслопорождение, смысл, наблюдатель, метанаблюдатель.

## Transformation in Islamic history Turkish

İlber Ortaylı

Dr. Professor. Turkey

**Abstract.** The article analyzed the role of the Turks in the Islamic history. The role of the Turks in Islam is analyzed in 4 stages. The position of the Turks in the Islamic history of the revival is studied, in this issue is paid attention to the attitude of various thinkers and researchers.

**Keywords:** Islam, Turkic, modernization, culture, West.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.245>

**To cite this article:** Ortaylı I. (2020) *Transformation in Islamic history Turkish*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 23-26

**Article history:** Received — 03.01.2020; Accepted — 15.01.2020

## Türk İslam tarixində transformasiya

İlber Ortaylı

Dr. Professor. Türkiyə

Günümüzdə belə ən çox müzakirə edilən mövzulardan biri olan modernləşmə prosesi İslam tarixində xüsusilə türklərə aid bir hadisə olduğundan bu proses bütün mənfi və müsbət cəhətləri ilə türklərə, türk dövlətinə və türk cəmiyyətinə xas bir hadisədir. Belə ki, modernləşmənin özü ilə birlikdə gətirdiyi terminlər ərəb dilində olsa da, tamamilə XIX əsrin türk zehniyyətinin, türk dövlətinin məhsuludur. Bu məsələ ilə bağlı geniş müzakirə aparmağa ehtiyac yoxdur. Hər kəsə məlum olduğu kimi, klassik ərəb dilində olan “vətən” sözü ingilis dilində “home” (ata ocağı) mənasına gəlir. Bu termini “patria” mənasında istifadə edənlər türklərdir ki, bu da fransız inqilabının təsiri ilə olmuşdur.

Türklər, “Kanun-u Əsasi”də olduğu kimi, Cövdət Paşanın ortaya çıxardığı “buhrani mali”, “hürriyyət”, “kuvvayi-tefrika”-qüvvələrin ayrımı” və s. kimi onlarca sözləri bu mənada istifadə etmişlər. Hətta o tarixə kimi, haqlı olaraq, camaat və bir dinin yolundan gedən insanlar (xüsusilə türklər) cəmiyyət mənasına gələn “millət” sözünü “nation” mənasında tərcümə etmişlər.

Türklərin islamıytdəki rolunu dörd mərhələdə ələ ala bilərik:

632-ci ildən etibarən, yəni daha doğrusu Həzrəti Ömər in xəlifəliyi dövründə olan Qədisiyyə döyüşü və bu döyüşdən dərhal sonra İranın fəthindən etibarən İran ərəb ölkələriylə çox maraqlı bir əməkdaşlıq etmiş və müqavimət göstərmişdir. Hər şeydən əvvəl İran mədəniyyəti istər-istəməz ilk Əməvi xəlifələrinin itaət etdiyi bir kültür/mədəniyyət olmuşdur. Hamımıza məlum olduğu kimi, ancaq 696-cı ildə, yəni Əbdülhəmidin dövründə Əməvi xilafətinin yeni dövlətinin qeydləri, pəhləvi və rum dilləri xoş qarşılanmadığına görə, yazıda ərəb dili ilə əvəz olunmuşdur. Lakin pəhləvi dili İranda dövlətin yuxarı dairələrində rəsmi yazışmaların dili olaraq 740-cı ilə kimi istifadə edilmişdir. Müxalif cərəyanların, hətta xüsusən Rəsuli Əkrəm əfəndimizin ailəsindən bəzilərinin müxalif cəbhədə yer almaları səbəbilə sığındıqları Xorasanda da ərəb dili istifadə edilməyə davam etmişdir. Lakin ölkənin dili ümumilikdə fars dili olduğu üçün bu dil müxalif qrupların da dili olmuşdur.

Ərəblər, yəni müsəlman ərəblər həmin dövrdə İran ölkəsini fəth etdikcə önlərindən qaçanlar Mavəraunnəhr (Transoxiana) deyilən bir əraziyə sığınmışlar. Ondan sonra müsəlmanların fəthləri

əsnasında yerli iranlılar ərəb fatihləri ilə birlikdə ölkənin daxilinə qədər nüfuz etmişlər. Məhs belə bir dövrdə həmin ərazilərdə fars dilinin əftalit və ya soqd kimi bəzi uzaq və yaxın ləhcələrində danışılarkən, Dari dediyimiz, yəni Orta əsrlərin lingua francası hesab edilən yüksək fars dili bu ərazilərə yayılmışdır. Bu birinci nüansdır və türklərin İslam mədəniyyətinə və kultürünə daxil olarkən məhz fars dilindən istifadə etmələrinin, pəhləvi kultürünün təsiri ilə bu yeni dinə, yeni mədəniyyətə addım atmalarının səbəbləri bugün artıq gün keçdikcə daha yaxşı başa düşülür.

İkincisi, türklərin İslam fəthlərinə münasibəti məsələsidir. Demək olmaz ki, türklər İslamı fəthdən dərhal sonra qısa bir dövrdə qəbul etmişlər. Türklərin İslamı qəbul etmələri -təəssüf ki historioqrafiyanı yanıltan bir hadisə olaraq nümunə götürülən Şərqi Avropa və Mərkəzi Avropanın krallıqlarına aid olan millətlərin Xristianlığı qəbul etməsi kimi - bir hökmdarın müsəlman olması və ardından bütün xalqa bu dini qəbul etdirməsi yolu ilə də olmamışdır. Bu məsələnin üzərində israrla durmaq lazımdır. Təəssüf ki, bizim müasir tarix yazıçılığımızda, məktəb tariximizdə, Avropa tarix kitablarını oxuyan bəzi müəlliflərin və mütəfəkkirlərin yazdıqları nəticəsində türklərin İslamı on il ərzində qəbul etmələri kimi bir iddia ortaya atılmaqda və fərziyyələrə əsaslanan bəzi izahlar irəli sürülməkdədir. Bunların heç biri doğru deyil. Çünki bir vəhdət dinini qəbul etmək üçün insanların məhz Macarıstan kralı St. İstvanın yaxud Polşa kralının və ya kiyevli Vladimirin yolu ilə getmələrinə ehtiyac yoxdur. Türk tayfalarının, türk irqinin müsəlman olması çox qarışıq və çox uzun bir prosesi ehtiva edir. Samanilər kimi (bizdə səhvən türk bəyləri kimi təqdim olunur ki, əlaqəsi yoxdur, çünki Samanilər məhz İran ailəsidir.) özləri iranlı olduqları halda, nəzərə cərpacaq şəkildə türklərdən ibarət ordunun gücünə əsaslanan dövlətlərin təsiri ilə İslamı qəbul edən kütlələr vardı. Bu fikir Mərkəzi Asiya xalqı üçün doğrudur. İçlərində birbaşa ətraflarındakı düşmənlərin xristian olması səbəbindən müsəlmanlığı seçmək məcburiyyətində qalan və bir də siyasi cəhətdən bu dini mənimsəməyə məcbur olan Volqaətrafı bolqarlar kimi tayfalar da vardı. Onların müsəlmanlığı qəbul etməsi kiyevlilərin xristianlığı qəbul etdiyi dövrə təsadüf edir. Bu sırada Osmanlının fəthləri nəticəsində müsəlmanlığı hələ XVIII əsrdə qəbul edən Qaraçay-Balkar türklərini, bəzi Kumuk qəbilələrini də göstərmək olar. Bu da türklərin İslam ilə müşərrəf olmasının çox uzun bir tarixi prosesi olduğunu, 12 əsrə qədər davam edən uzun bir dövrü əhatə etdiyini göstərir. Ümumən X əsrdə türk tayfalarının böyük əksəriyyətinin müsəlman olduğu deyilə bilər.

Üçüncü məsələ - türklərin İslam fəthləri və İslamın yenidən dirilişi prosesində oynadıqları rol məsələsidir. Hər kəsə məlumdur ki, İslam miladi təqviminə IX əsrin əvvəllərində - 807-ci ildə Rodos adası, 825-ci ildə Girit, ardından Barin, Toronto, Sicilya və Malatya fəth edilərək Aralıq dənizi ətrafı tamamilə müsəlmanlardan ibarət bir ərazi halına gətirilmişdir. Halbuki, miladi təqviminə X əsrdə - 900-cü ildə İtaliyada əvvəlcə şimaldan barbar Norman krallarının cənuba gəlməsi, digər tərəfdən isə Bizansda Makedoniya sülaləsi dediyimiz güclü bir xanədanın vəzifə başına keçməsi ilə bu fəthlər həm dayanmış, həm də geriləməyə başlamışdı. Belə ki, Bizans imperatoru II Nikeferos Fokas 961-963-cü illərdə Girit və Kipr kimi iki can damarını geri almış, bu hadisənin dərhal ardından Antakyaya hücum etmişdir. Bu o deməkdir ki, o, Suriyanın güclü mövqelərini müsəlmanların əlindən almışdır.

Bu hadisələr baş verərkən İslam dünyasında artıq bəri daxili çəkişmələr və xaos başlamışdı. IX əsrdə Bəsrə bölgəsindəki zəncilərin ayağa qalxması yüz il sonra Qərmətilər kimi ictimailəşmiş təriqət və hərəkətlər tərəfindən sarsıntıların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdu. Digər tərəfdən Abbasilər dövlətinin tavaifi-muluk dediyimiz sərhəd bölgələrindəki yerli xanədanların hakimiyyəti ilə parçalanması, üstəlik bir də İspaniyada 1045-ci ildə kastilyalı Leonun məşhur paytaxtı Tuleytula şəhərini ələ keçirməsi və "reconquista" (fəth etmə) etməsi ilə geriləmə mərhələsinə qədəm qoymuşdu. O dərəcədə ki, Xaçlı yürüşlərini də nəzərə alsaq, Allahın vəhyinə inanan insanların hakimiyyəti X əsrin sonu - XI əsrdə hardasa Mesopatamiyaya, Cənubi Aralıq dənizi, Şimali Afrikanın səhralarına çəkilən ekzotik bir din olma təhlükəsi ilə üz-üzə idi.

İstəsəniz bu hadisələri tarixin bir qanunu, inanan insanlardansınızsa, Allahın yenidən bir lütfü olaraq dəyərləndirin. Tarix səhnəsinə türklər kimi hər kəsin xoşuna gəlməyən, amma tarixdə böyük rol oynayan bir millət ortaya çıxmışdır və bundan sonra yeni bir müsəlman fəthindən (reconquistas) bəhs etmək mümkün olacaq. Belə ki, Səlcuqlular İrana gəldikləri dövrdə İranda hələ də, xüsusilə,



mərkəz bölgələrində İslam dini zərdüştliklə mübarizə aparırdı. İslam dövləti dövlət, iqtidar və siyasət əleyhdarı bir dövlət deyildi. O siyasəti, xristianlar kimi, günahkar insanların dövlət və siyasətdən qaçmaq üçün bir sığınacaq yeri, siyasəti ancaq əhvəni-şər bir vasitə və Tanrının kilsəsinə sığınmaq üçün qəbul ediləcək bir fəaliyyət olaraq görməz.

İslam dövləti St. Avqustinin Civitate Dei'si deyildir. İslam dövləti bəşər övladının siyasi təşkilatıdır. Müsəlmanlar bir dövlətin mövcudluğu sayəsində ibadətlərini həyata keçirə biləcəkdir.

Deməli, belə bir dünyada hər şeydən əvvəl bu gün çox səhv olaraq deyilən, sünni İslam deyər adlandırılan, reallıqda isə bilavasitə fiqh-in inkişafına və fiqh-in hakimiyyətinə yol verməkdən başqa heç bir şey olmayan Türk dövrünün islamçılığı İranda, Maveraunnehirdə və Mesopatamiya kimi bölgələrdə ciddi şəkildə özünə yer etmişdi. O dərəcədə ki, əgər səlcuqlu hakimiyyəti olmasa, xaçlıların qısamüddətli hakimiyyəti və onların ardından bir Bizans dirçəlişi və renessansı kifayət qədər mümkün ola bilərdi. Əgər tarixdə belə bir şey mümkün olmayıbsa, bu böyük səlcuqluların həmin ərazilərdəki hakimiyyəti ilə bağlıdır. Belə ki XI əsrdən sonra Səlcuqlu hakimiyyəti, dolayısıyla kiçik Asiyanın artıq Bizansın Roma imperiyasının əlindən çıxması və romalılığın həmin tarixdən sonra bir İslam imperatorluğu və məfkurə halına gəlməsi və getdikcə XV əsrdə o vaxta kimi müsəlmanların ayaq qoymadıqları Bosniya və Arnavutluq kimi bölgələrdə İslamın mövcud olması tamamilə türklərin sayəsində olmuşdur. Buna görə də biz bu gün Bosniya müsəlmanlığı kimi son dərəcə orijinal, dinamik və əhəmiyyət kəsb edən bir zənginliyə sahibik. Bu həqiqətən XV əsrdə türk hakimiyyətinin, Osmanlı hökmranlığının dünyaya bir hədiyyəsidir; istər müsbət, istər mənfi qarşılıqsın, bu belədir və heç vaxt dəyişməyəcək bir faktdır.

Şübhəsiz ki, hadisələr İslama son xarakterini vermişdi. Qarşımda bir məktəbli ensiklopediyası var. Bu çox istifadə edilən bir orta təhsil üçün nəzərdə tutulmuş bir "Alman kulturu" ensiklopediyasıdır (W.A. Korh, Musishches Lexikon, Stuttgart, 1964). Lakin burada Firdovsi ilə əlaqədar məqaləyə nəzər salanda məqalənin "İran imperatorluğu 650-ci ildə türklər tərəfindən fəth edildikdən və İranlılar müsəlman edildikdən sonra" deyər bir cümlə ilə başladığını görürük. Bu qədər kobud bir səhvin ardını oxumaq istəyirik. Çünki Qərbi dünyası üçün İslam demək İslamın militan bir şəkildə yayılması deməkdir və onun yayılması, hər şeydən əvvəl, türklər sayəsində mümkün olmuşdur. Mənzərə budur.

Nəhayət, axıncı məsələ ilə bağlı qeyd edilməlidir ki, türklər qılınc ilə və idari təşkilatla qurduqları mədəniyyəti bir mənada Orta əsr İslamı kimi elmi baxımdan davam etdirməmişlər. Modernləşmə İslamın inkişaf edən Avropa qarşısında yerini tutduğu, dirəndiyi bir dövrdür. Ortadan qalxan müəssisələrlə birlikdə yeni yaranan müəssisələr oldu. XVIII-XIX əsrin Türkiyəsi - Hafiz təfsirlərinin İrandan çox yazıldığı, bəzi klassik əsərlərin türk dilinə tərcümə edildiyi, Cövdət Paşa kimi dahilərin ortaya çıxdığı bir dövrdür.

Yenə eyni şəkildə XIX əsrin cəhdi, yəni Qərbi mədəniyyəti deyilən yüksəlmə ilə mübarizəsi məhz türklərə aid bir prosesdir. Bu, nəzəri müstəvidə, elmi planda olduğu kimi, ordu planında da belə idi.

## Трансформация в Турецкой Исламской истории

Ильбер Ортаили

Профессор. Турция

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

**Резюме.** В статье исследуется роль турок в истории ислама. Подробно проанализирована роль турков в исламе в 4 этапа. Изучается положение турок в истории возрождения ислама, уделяется внимание отношению к этому вопросу различных мыслителей и исследователей.

**Ключевые слова:** ислам, турецкий, модернизация, культура, Запад.

## Eternal return of the same life: Nietzsche's revelation

**Arzu Hacıyeva**

Doctor of philosophical sciences, Institute of Philosophy and  
Sociology of ANAS, head of department. Azerbaijan.

E-mail: arzuhaciyeva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9078-0327>

**Abstract.** Eternal return as a metaphor, concept, idea has already existed in ancient philosophy. Nietzsche, who brought a new spirit to this idea, defined it as “the highest formula of affirmation that can possibly be attained”, i.e. the very highest thought. In the article, the essence of Nietzsche's concept of the eternal return of the same, its revelational and scientific-hypothetical nature is revealed in the philosophical and hermeneutic channel, in the context of the analysis of thoughts on life, fate, death and love for eternity. According to the author, the main advantage of this doctrine is not limited to the arguments confirming its truth, but lays in stimulating thoughts that improve the human personality, helping to understand and appreciate life.

**Purpose:** to indicate the enduring relevance of the problem on the meaning of human life and its philosophical and moral significance.

**Methodology:** systematic approach, logical, comparative and hermeneutic analysis.

**Scientific novelty:** It has been substantiated a thought that the philosophical understanding of the idea of eternity is based on the concept and phenomenon of return; the conceptual and theoretical role of the metaphor of return is revealed; Nietzsche's concept of eternal return of the same is presented as a philosophical version of the doctrine of the perfect man.

**Keywords:** eternal return, Nietzsche, life, death, eternity, thought, philosophy, amor fati.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.247>

**To cite this article:** Hacıyeva A. (2020) *Eternal return of the same life: Nietzsche's Revelation*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 27-35

**Article history:** Received — 28.02.2020; Accepted — 11.03.2020

## Həmənki o həyata sonsuz qayıdış: Nitsşenin vəhyi

**Arzu Hacıyeva**

Fəlsəfə elmləri doktoru, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, şöbə müdiri.

Azərbaycan. E-mail: arzuhaciyeva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9078-0327>

**Annotasiya.** Əbədi qayıdış metafora, anlayış, ideya olaraq hələ antik fəlsəfədə mövcud olmuşdur. Bu köhnə ideyaya yeni ruh gətirən Nitsşe onu fikrin ali formulu, ən möhtəşəm, ən yüksək fikir kimi dəyərləndirmişdir. Məqalədə Nitsşenin həmənkini əbədi qayıdışı haqqında konseptinin mahiyyəti, vəhyi və elmi hipotez xarakteri fəlsəfi-hermenevtik məcrada və varlıq, həyat və ölüm, tale və əbədiyyətə sevgi haqqında fikirlərin təhlili kontekstində açılır. Müəllifin fikrincə, bu təlimin əsas məziyyəti onun

həqiqiliyini təsdiq edən dəlillərə müncər edilməyib, həyatı anlamağa, qədir-qiyətini bilməyə kömək etməklə, insanı kamilləşdirən düşüncələrə rəvac verməsindədir.

**Məqsəd:** İnsan həyatının mənası haqqında problemin daima aktuallığını və fəlsəfi-əxlaqi əhəmiyyətini göstərmək.

**Metodologiya:** sistemli yanaşma, məntiqi, komparativ və hermenevtik təhlil.

**Elmi yenilik:** əbədiyyət ideyasının fəlsəfi dərkinin qayıdış anlayışı və fenomenini üzərində bərqərar olduğu əsaslandırılmışdır; qayıdış metaforasının konseptual-nəzəri rolu aşkara çıxarılmışdır; Nitsşenin həmənkini əbədi qayıdışı haqqında konsepti kamil insan haqqında təlimin fəlsəfi variantı kimi təqdim edilmişdir.

**Açar sözlər:** əbədi qayıdış, Nitsşe, həyat, ölüm, əbədiyyət, fikir, fəlsəfə, amor fati.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.247>

**Məqaləyə istinad:** Hacıyeva A. (2020) *Həmənkini o həyata sonsuz qayıdış: Nitsşenin vəhyi* «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 27-35

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib – 30.03.2020; qəbul edilib – 12.04.2020

### Giriş / Introduction

Əbədi qayıdış haqqında ideya müxtəlif xalqların mifologiyasında, antik fəlsəfədə ənənəvi olaraq mövcud olmuşdur. Bununla belə, dahi alman filosofu Fridrix Nitsşenin həmənkini əbədi qayıdışı, yaxud bütün şeylərin dövr etməsinin sonsuz təkrarlanması haqqında konsepsiyası bu köhnə fikrə yeni ruh, böyük məna gətirərək onu yenidən dirçəltmişdir. Bu konsepsiyayı müasir dövrün M.Haydegger, K.Yaspers, J.Delez, M.Fuko, J.Derrida, F.K. Levit, F.Danto kimi bir çox nüfuzlu filosoflarının tədqiqatına cəlb etmələri ona ən müxtəlif fəlsəfi aspektlərdən (kosmoloji, metafizik, antropoloji, mifik, etik və s.) xüsusi önəm verilməsi ilə bağlıdır. M.Haydeggerin anlaşılmazlığına və cürbəcür çətinliklərinə rəğmən, Nitsşenin bütün fəlsəfəsinin əsasında əbədi qayıdış haqqındakı təlimin durduğunu qəbul etməsi bunu təsdiq edir [5, s. 60]. Maraqlıdır ki, filosofların öz fəlsəfi sistemlərinin təməl ideyalarına uyğun sərbəst təfsirləri Nitsşenin bu konsepsiyasının rekonstruksiya edilmiş fərqli variantlarının yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Məsələn, J.Delez Nitsşenin əbədi qayıdışını “təşəkkülün təkrarlanması” kimi təfsir edib, “varlıq seçimdir” deyərək bu təkrarlanmanın fəallığına istinad edir. Bu baxımdan, əbədi qayıdışda “neqativ olan” qayıtmır. Yalnız o qayıdır ki, o təsdiq edir və ya artıq təsdiq olunub” [2, s. 310]. Bir sözlə, Delezin fikrincə, “əbədi qayıdış hər şeyi nəinki qaytarmır, hətta sınaqlara dözməyənləri məhv edir”. Neqativ, eyni, bənzər, analoji və əks olan deyil, fərqli, bənzəməyən qayıdır [3, s. 357].

M.Serrano Nitsşenin oxucuya az məlum olan qeydlərinə və öz mistik təcrübəsinə istinadla, Nitsşenin qəlbinə bir növ yol tapıb, onun, əbədi qayıdış dairəsinin içində öz “Mən”indən başqasının olmadığını, bütün digərlərinin güzgülərin oyunu ilə proyeksiya edilmiş elə özü olduğunu hiss etdiyini düşünür [14].

Əgər Haydegger Nitsşenin əbədi qayıdış təlimini daha çox hakimiyyət əzmi konseptinə bağlayırsa, K.Levit onu Allahın ölümü haqqında ideyadan hasil edir [7, s.67]. Onun nəzərində “Nitsşenin həqiqi fikri” elə bir fikir sistemidir ki, “təməlində Allahın ölümü, ortasında - bundan irəli gələn nihilizm, sonunda - nihilizmin əbədi qayıdışda öz-özünü rəf etməsi durur.” [8, s. 342].

Demək lazımdır ki, mütəfəkkirin həmənkini əbədi qayıdış təlimini hərfi mənasını başa düşüb təbliğ eləyənlər arasında Maksim Qorki kimi məşhur ədiblər də olmuşdur.

Əslində hər bir alimin, tədqiqatçının hər hansı problemə müraciətinin öz səbəbi, motivi, niyyəti olur. Mənim Nitsşeni xatırlamağım son vaxtlar həyatın mənası, ölümdən sonra həyat, unudqanlıq və mədəni-tarixi yaddaş haqqında araşdırmalarımın əlaqədardır. Odur ki, bu məqalədə Nitsşenin

həmənkinin əbədi qayıdışı haqqında konseptinin mahiyyətini, vəhyi və elmi hipotez səciyyələrini, kamil insan haqqında təlimin orijinal variantlarından biri olduğunu hermenevtik metodun köməyi ilə və varlıq, onun mahiyyəti, mövcudluq üsulu, həyat və ölüm haqqında düşüncələr əhatəsində açmağa çalışmışam. Zənnimcə, bu təlim hər şeydən əvvəl, taleyə və əbədiyyətə sevgi haqqında olub, həyatın mənası haqqında düşünməyə dəvət edir. Bunlar isə hər zaman aktual olub, indi də koronavirusla mübarizə, müharibə təhlükəsi, müxtəlif siyasi konfliktlərlə əlaqədar daha da aktuallaşıb.

### **Əsas hissə / Main Part**

#### **Əbədi qayıdış əbədiyyətə açılan yol kimi**

Vaxt, zaman bütün mövcudat içərisində yalnız insan üçün məna kəsb edir. Saniyə-dəqiqələrin saatlara, günlərə, günlərin aylara, illərə, illərin qərinələrə, əsrlərə, əsrlərin minilliklərə və beləcə sonsuza qədər çevrildiyini, günlərin təqvimdən birer-birər qopub yox olmasının qarşısının alınmazlığını yalnız o anlaya və hiss edə bilər. Bilir ki, varlığı müvəqqətidir, zamanla məhdudlaşıb, bir gün bu dünyaya gələn bir gün bu dünyadan köçəcək. Bəlkə də insanın ən böyük faciəsi elə bu məşum bilikdən başlamışdır. Çünki bir müdrikin dediyi kimi, “həyatın acılıqları insanı ağrıtsa da, yaşamaq istəyir”, yəni faciənin kökü insanın bu dünyada gəldi-gedər olduğunu bilə-bilə həyatdan heç vaxt doymamasındadır. Əbəs yerə H.G.Qadamer yunan faciəsinin, yəni faciə janrının, qədim dramların meydana gəlməsini insan təcrübəsinin müvəqqətliliyi, sonlu olmasının dərkilə əlaqələndirmirdi. Lakin hər şeyə rəğmən, insan böyük kainat tamaşasında ona ayrılmış, səhnədə ani görünüb yox olan epizodik, hətta çox epizodik müsafir rolu ilə heç vaxt barışmamışdır. İnsan özünü tanıyandan bəri ağılının və qəlbinin ölməzlik soracağında gərgin işinin mifologiya, din, mistika, elm, fəlsəfə sahəsindəki izləri buna sübutdur. Ən müxtəlif xalqların mif, əsatir qəhrəmanları dirilik suyu axtarışına çıxır, Orta əsrlərdə əlkimyaçılar, həkimlər insanlara əbədi həyat, əbədi gənclik bəxş edəcək iksir kəşf etməyə can atırdılar, dinlər ölümdən sonra insanlara axirət vəd etməklə onları təskin edir, fərdin ölməz ruhu üçün əbədiyyətə, əbədi cənnətə “qapı” açırlar, ən yenisi, ölümdən sonrakı həyat vədləri ilə qane olmayan müasirlərimiz - elmin, texnologiyaların, o cümlədən nanotexnologiyaların gücünə, qüdrətinə bel bağlayan transhumanistlər insanın öz təkamülündə yeni mərhələyə adlayacağı, yüz illərlə ömür sürə biləcəyi, hətta əbədi fiziki ölümsüzlüyə çata biləcəkləri haqqında bütöv bir fəlsəfə yaradıb ideyalarını gerçəkləşdirmək yolunda çalışırlar.

Qəribədir ki, ölüm kəlməsi onun mahiyyətini doğru-dürüst anlamayan uşaq üçün də dəhşətli səslənir. Yadımdadır, dayımgildə ad günü idi. Qohumlardan birinin 4-5 yaşlı uşağı yeməkdən hey boyun qaçırır, böyüklərsə onu hey dilə tuturdular. Mən də öz tərəfimdən onu yeməyə təşviq etmək üçün “bax, yemək yeməsən, belə balaca qalarsan, qüvvən olmaz, böyüməzsən” dedim. Uşaq maraqla mənə baxdı: “Böyüyəndə nə olur ki?”. “Böyüyüb məktəbə gedirsən”, “Sonra nə olur?”... Beləcə, o, bu “sonra nə olur”, “sonra”ları ilə məni əsgərliyə getməkdən qocalana qədər bir insan ömrünün dövrlərini sadalamağa məcbur etdi. Növbəti “sonra”sına “Ölürsən” - deyib elə o andaca peşman oldum, amma artıq gec idi. Uşaq ağlaya-ağlaya qışqırır etiraz edirdi: “Mən heç vaxt yemək yeməyəcəyəm. Mən böyümək istəmirəm”. Məsələnin psixoloji ya pedaqoji tərəfini bir tərəfə qoysaq, maraqlı idi ki, bir insanın adı həyat tsikli (dövrü) haqqında ilk dəfə aldığı bilgidən şoka düşən uşaq dərhal öz uşaq məntiqi ilə ölümdən qurtulmağın heç olmasa həmin an üçün məqbul həlli yolunu tapmışdı: sadəcə, yemə və böyümə. Filosoflar üçünsə, antiklikdən müasirliyimizə qədər, hər halda çoxları üçün bu yol, xilasedici kəmərlə təki yapışdıqları və nə qədər fərqli anlasalar belə, əbədi qayıdış ideyası olmuşdur.

Həqiqətən də, diqqətlə nəzər yetirsək, görürük ki, ən müxtəlif kontekstlərdə götürdükdə, əbədi həyata qovuşma, yenidən dirçəlmə, dirilmə ifadələrini biz onlara mənacə ən yaxın olan “qayıtma”, “qayıdış” məfhumunun köməyi ilə anlayırıq. Bu, dünyanın metafizik izahı cəhdlərinə də xasdır. Əslində bunlarda əbədiyyət ideyası büsbütün qayıdış anlayışı və fenomeni üzərində bərqərar olmuşdur. Odur, “qayıdış”ın fəlsəfinin əsas özünəməxsus anlayışlarından, daha dəqiq olsa, metaforalarından, məcazlarından biri olduğuna təəccüblənmək lazım gəlmir. Bu metaforada da fikir

və obraz, idrak, məntiq, məna və duyğu, həyəcan, ovqat bir-birilə çulğaşmışdır, bir yerdədir. Fəlsəfi diskurs bu cür metaforalarsız keçinmir, əslində sadəcə olaraq metaforadan ayrılmazdır, çünki genetik təbiətinə görə metaforikdir. Lakin, burada söhbət, əlbəttə, adi, sözün hərfi mənasındakı “metafora”dan getmir. Fəlsəfi metafora bütöv bir dünyagörüşünü zəngin semantik çalarları ilə dərk etməyə kömək edir. Bu metaforalar, Derrida ilə razılaşıb, onun ibarəsi ilə desək, “konseptual və nəzəri mərkəzlərdir”, “qeyri-müəyyən və eyni zamanda fəlsəfi mətndə hər hansı başqa şəkildə ifadə edilə bilinməyən anlayışlar”dır [4, s.45].

Belə metafora-istilahlər hər bir dahi filosofun arsenalında vardır. “Əbədi qayıdış” da Nitsşenin “fövqəlbəşər”, “hakimiyyət əzmi” kimi “hər hansı başqa şəkildə ifadə edilə bilinməyən anlayışlar” qismindəndir. “Əbədi qayıdış”, daha dəqiq, “həmənkinin”, yaxud “eyni olanın əbədi qayıdışı” - kainat, bütün mövcudatın sonsuz zaman və məkanda sonsuz sayda eyni şəkildə təkrar olunduğu və təkrar olmaqda davam etdiyi barədə təlimdir. Bu ideya, artıq qeyd etdiyim kimi, təzə deyildi, sivilizasiyanın erkən çağlarında müxtəlif formalarda məlum idi. Dünyanın vaxtaşırı olaraq fəlakətə uğraması və sonra yenidən bərpa olunması haqqında, ölən və dirilən allahlar haqqında qədim əsatirlər bütün xalqlarda və mədəniyyətlərdə mövcuddur. Qədim Misirdə, hind fəlsəfəsində yaranmış dövr edən yaxud fırlanan zaman – “həyat təkeri” haqqında konsepsiya, sonralar Qədim Yunanıstanda pifaqorçuların, stoiklərin, ayrı-ayrı filosofların təlimlərində inkişaf etdirilmişdir. Ümumiyyətlə, antiklik üçün dünyanın quruluşunun xətti modelinə əks olan dövrü qayıdış modeli adi və təbii idi. Platon “Fedon”da bu modeli Sokratın dili ilə belə izah edirdi: “Əgər meydana gələn əksliklər, sanki dövrə cızıb daim bir-birini tarazlamasaydı, əgər yaranma düz xətt üzrə, yalnız bir istiqamətdə getsəydi və heç vaxt geriye, əks tərəfə dönməsəydi ... nəticədə hər şey eyni surət alardı, eyni xüsusiyyətlər kəsb edərdi və yaranma dayanardı... Və əgər hər şey yalnız birləşsəydi, əsla ayrılmasaydı, çox tezliklə Anaksaqorun sözünə görə “bütün şeylər bir yerdə” olardı... Əgər həyata aid olan hər şey ölsəydi, və ölüb də ölü kimi qalsaydı və yenidən dirilməsəydi, - məgər tamamilə aydın deyilmi, nəticədə hər şey ölür və həyat yox olardı”. Platona görə, qayıdışın olmaması “ən ümumi ölüm və məhv”ə aparardı, başqa sözlə, qayıdış olmasaydı, kainat məhv olardı [13, s.72]. Əlamətdardır ki, bu sözləri Sokrat ölümqabağı dostları ilə söhbəti zamanı, ruhların ölməzliyini əsaslandırarkən öz qayıdışına da inamla söyləmişdi.

Buna görə ki, bir çoxları Nitsşenin “əbədi qayıdış” təlimini filosofun gəncliyində qədim yunan mifologiyası, fəlsəfəsinə marağının reminissensiyası, yəni qeyri-ixtiyari, hətta bir qədər də şüursuz olaraq xatırlaması hesab edirlər. Əslində reanimasiyadan danışmaq daha yerinə düşərdi. Axı o, antikliyin tənəzzülü və xristianlığın yayılması ilə qayıdış haqqında bu qədim nəzəriyyəni onun Qərb təfəkküründə hörmətdən, “dəbdən” düşdüyü, unudulduğu və tərəqqi, xətti inkişaf ideyalarının hakim olduğu bir dövrdə yenidən canlandırmış, diriltmiş, dirçəltmişdir. Onun öz yeni fəlsəfəsinin təməlinə qoyduğu, Haydeggerin təbiri ilə, “əsas metafizik mövqeyi” [6, s. 111] bu köhnə, məlum “əbədi qayıdış” ideyasına elə görünməmiş bir vüsət, miqyas vermişdir ki, çoxsaylı təfsirləri indiyədək onun həqiqi mənasını, sirrini açmaqda acizdir.

#### **“Həmənkinin əbədi qayıdışı”: təlimin bəzi özəllikləri**

Nitsşenin təlimi əbədilik və müddətlilik anlayışları arasında qarşılıqlı əlaqənin xarakterinin özünəməxsus dərkini təmsil edir. “Enerjinin mövcud olması prinsipi əbədi qayıdış tələb edir” [12, s.555] — bu fikir, deyə bilərik ki, Nitsşenin konseptinin əsas elmi dəlilidir. O fərz edir ki, dünyanı enerjinin yaxud qüvvələrin və qüvvə mərkəzlərinin nə qədər çox olsa da, dəyişməz, yəni çoxalıb-azalmayan və məhdud kəmiyyəti kimi təsəvvürə gətirmək olar. Dünyanın mövcudluğunu isə böyük zər oyununa bənzədir, belə ki, bu oyundakı kimi, dünya da ölçülə bilən, başqa sözlə, saymağın mümkün olduğu kəmiyyətdə kombinasiyalar yerinə yetirir. Zaman sonsuz, kombinasiyalar isə məhdud sayda olduğu üçün onlardan hər biri əvvəl-axır; gec ya tez, amma mütləq nə vaxtsa təkrarlanır, hətta sonsuz sayda təkrarlanır. Hər bir “kombinasiya” və onun növbəti “qayıdışı” arasında bütün mümkün kombinasiyalar keçib getməlidir və onlardan hər biri bu sırada tam bir kombinasiya ardıcılığını şərtləndirir. Bu isə, Nitsşenin fikrincə, tamamilə identik sıraların dairədə dövr etməsini

sübut edir. Deməli, dünya dövrətmə kimi sonsuz sayda artıq təkrar olunmuşdur və bu oyununu sonsuza qədər davam edəcəkdir [12, s.557].

Zənnimcə, bu təlimin daha çox maraq və dəyər kəsb edən tərəfi dəlil deyil, düşüncənin inkişafıdır. Əslində bu, qəzavü-qədər fəlsəfəsidir ki, insanları eyni həyatı sonsuza qədər dəfələrlə yaşamağa məhkum edir. Lakin təkəllahlı dinlərin qəzavü-qəderindən fərqlidir, sonu axirət, cənnət-cəhənnəmlə bitmir, eyni zamanda ateistlər kimi ölümdən sonra yoxluğu, heç nəyin olmadığını da qəbul etmir. Bununla belə, Nitsşenin təlimi haradasa ateist yönümlüdür, o mənada ki, o, dünya üzərində onu hansısa məqsədə doğru aparan hər hansı ali qüvvə olduğuna inanmır, düşünürdü ki, əgər dünya üzərində ilahi özbaşınalıq yoxdursa, onda dünya hərəkəti dövrətmə prosesindən başqa bir şey ola bilməz. Və ən ümumi qayıdış ilk növbədə insan üçün bir növ ölməzlikdir, əbədi həyatdır. Bu əbədi həyatın özəlliyi ondadır ki, hansısa başqa dünyada yox, məhz bu, indi olduğumuz dünyadadır. Belə perspektiv isə fərəhləndirici olmaması bir yana qalsın, dəhşətlidir, iztirablıdır. Mütəfəkkir özü də bunu danmır, onu “Şən elm” əsərinin sonunda (341-ci aforizm) “ən böyük ağırlıq” kimi səciyyələndirir.

“Həmənkinin əbədi qayıdışı”, yəni həyatın mənasız, məqsədsiz olmasına rəğmən, labüd olaraq qayıtması, sonunda “yoxluğun” olmaması ideyası Nitsşeyə, öz etirafına görə, 1881-ci ilin avqustunda Zils Maria adlı kənddə böyük qayalığın yaxınlığında anıdan, sanki bir vəhy kimi gəlmişdi. O, bunu “ümumiyyətlə yetişməyin mümkün olduğu fikrin ali formulu” adlandırmış [11, s. 165-166], ən möhtəşəm, ən yüksək fikir kimi dəyərləndirmişdir. Əvvəlcə onu gizli saxlamış, bu barədə yalnız özünə ən məhrəm saydığı insanlara, o da eyhamla, səsini alçaldaraq, pıçıltı ilə xəbər vermişdi. İlk dəfə bu “ali formulu” yuxarıda xatırlanan “Ən böyük ağırlıq” adlandırdığı aforizmində və əslində yenə eyhamla, fikri eksperiment yaxud həll etmək üçün test, bir növ ehtimala mümkün rəylər şəklində ifadə edir. O yazır: “Görən sən nə edərdin, əgər gündüz ya gecə, yalnız, tək-tənha olduğun bir vaxtda hansısa şər ruh xəlvətcə yanına gəlib sənə desəydi: “İndi yaşadığın və yaşamış olduğun bu həyatı bir dəfə də və daha saysız-hesabsız dəfə yaşamalı olacaqsan; həm də bu həyatda heç nə yeni olmayacaq, amma hər bir ağrı və hər bir həzz, hər bir fikir və hər bir ah və həyatındakı bütün olmanın dərəcədə xırda və böyük hadisələr yenidən sənə qayıdacaq, - və hər şey eyni qayda və eyni ardıcılıqla, - elə bu hörümçək də, ağacların arasından süzülən bu Ay işığı da, elə bax bu an və mən də. Varlığın əbədi qum saati dönə-dönə yenidən çevrilir - sən də onunla bir yerdə, qum içində qum zərrəsi!” [3, s.660]. Daha sonra mütəfəkkir bu xəbəri eşidənin mümkün reaksiyasını təsəvvür etməyə çalışır: görəsən, o, dəhşətə gəlib, xəbər gətirəni lənətləyər, yoxsa onu Tanrı bilib bu “ilahi” xəbəri ehtiramla qəbul edər və mənən dəyişərdi? Eyni, həmən həyatı ən xırda təfərrüatlarında yenidən sonsuz dəfə yaşamaq istərdin sualı onun əməlləri üzərinə çox böyük ağırlıq salardı, yoxsa özünə, həyatına son dərəcədə yaxşı münasibət bəslədiyindən bundan artığını heç arzulamazdı da?... Burada Nitsşenin hələ konkret cavabı yoxdur, məsələni açıq qoyur.

Fəlsəfi ideyalarına bədii don geyindirib, mənalara çoxaldan metaforalarla zənginləşdirdiyi “Zərdüşt belə deyirdi. Hamı və heç kim üçün kitab” romanında (onun ikinci hissəsində) mütəfəkkir əbədi qayıdışı artıq təlim kimi təqdim edir. Burada fəvqəlnsandan xəbər verən Zərdüşt həm də əbədi qayıdışın peyğəmbəri və müəllimi kimi çıxış edir. Düzdür, əvvəlcə Zərdüşt “cırdan”, balaca, yəni pis, alçaq, yaramaz, zəif, ləyaqətsiz insanların da əbədi qayıdacağını təsəvvürünə gətirib çox məyus olur, lakin düşünəndə ki, o özü də sonsuz olaraq qayıdacaq, öz missiyasını təkrar-təkrar yerinə yetirəcək, qəlbində ümid qığılcımlanır. Dostları - qartal və ilan onun ürəyindən keçənləri oxuya bilir: “Mən yenə bu günəşlə, bu torpaqla, bu qartalla, bu ilanla qayıdacağam - yeni həyata yox, daha firavan həyata yox, indikinə bənzəyən həyata yox, - mən əbədi olaraq hər məqamında eyni olan həyata qayıdacağam ki, hər şeyin əbədi qayıdışı haqqında yenidən öyrədim, ... yenidən fəvqəlnsən haqqında xəbər verim” [11, s.161].

Nitsşenin fikrincə, adi insanlar üçün “əbədi qayıdış”, yəni dönə-dönə, təkrar-təkrar eyni ağrı-acılı mənasız həyata qayıtmaq ideyası dözülməzdir, onu yalnız güclü, özünə üstün gəlməyə, öz üzərində ucalmağa qadir olan fəvqəlnsən qəbul edə bilər, həm də böyük fərəhlə, sevinclə. Çünki o, zəif insan kimi həyatda mənə, məqsəd, vəzifə, əvvəlcədən müəyyən olunmuş hansısa qayda-nizam

axtarmır, əksinə, həyat onun iradəsinə yaradıcılıq üçün mənbə verir. Çiyində ağır məsuliyyət yükü daşıyan fəvqəlin insan güclü iradəsi ilə mənasız kainatda həyata sanki məna verir, həyatda mənanın mövcudluğunu təsdiq etmiş olur.

### **Amor fati: Nitsşenin insan əzəmətini göstərən formulu**

Nitsşenin əbədi qayıdış təlimi özündə onun fəlsəfəsinin müxtəlif konsept və ideyalarını bir-birilə əlaqələndirir.

Əvvəla, mütəfəkkir qəlblərdə kök salan əbədiyyət sevgisinə istinad edir: fəvqəlin insan həyatı, onun mənasızlığını sevir, ona görə ki, əbədiyyəti sevir, onu əbədiyyətə qovuşduran, “adaxlayan” isə qayıdışın nişan halqası, üzüyüdür. Zərdüşt deyir: “Ah, mən Əbədiyyətə və nikah halqalarının halqasına – qayıdış halqasına axı necə can atmayım! Rastıma hələ elə bir qadın çıxmayıb ki, ondan uşağım olmasını istəyim, bir qadıncan savayı ki, onu mən sevirəm: zira mən səni sevirəm, Əbədiyyət. Zira mən səni sevirəm, ah Əbədiyyət!” [11, s.166].

Qayıdışın olmasını tələb edən daha bir baxış mövcuddur; bu baxışa görə, yenidən qayıtmayan, təkrarlanmayan həyatda heç nə məsuliyyət yükü daşımır, bu həyat əvvəlcədən hər şeyi, o cümlədən hər cür naqisliyi, qüsuru bağışlayır, çünki onun sonunda ölüm durur, hər şey məhv olur və mənasızlaşır. Belə olan surətdə həyat sanki gerçək varlığını itirir, kölgəyə dönür. Milan Kundera Nitsşenin təsiri altında yazdığı, “Varlığın dözülməz yüngüllüyü” adlı məşhur romanında əbədi qayıdış mifinə verdiyi təfsir bu baxışı yaxşı əks etdirir: O yazır: “...təkrarlanmayan həyat kölgə kimidir, o, çəkisizdir, o, əvvəlcədən ölüdür, və o, nə qədər müdhiş, gözəl ya ülvə olmuş olsa belə, bu vahimənin, ülviliyin və gözəlliyin əsla heç bir mənası olmur” [9].

Nitsşenin *Amor fati*, yəni taleyə sevgi, daha dəqiq desək, *öz taleyinə sevgi* konsepti də “əbədi qayıdış”ın əsaslandırılmasına xidmət edir. Hamı bilir ki, hər bir fərdin həyatında gözəl, xoş, sevindirici anlar, hadisələrlə yanaşı səhvlər, itki, məyusluq, uğursuzluq, iztirab, günah, xəstəlik, narazılıq, yəni xoşagəlməz, insanı incidən məqamlar da olur, həm də xoşbəxtlik anlarına nisbətən xeyli çox olur. Səhvlərinə görə təəssüflənmək, peşman olmaq, özünü günahkar bilib əzab çəkmək, bəlkə belə eləsəydim, filan bədbəxtlik üz verməzdi, bəlkə elə eləsəydim, filan itkinin qarşısını alardım, filan vaxt tale üzümə gülsəydi, şanslı olsaydım, uğur qazanardım, xoşbəxt olardım və s. və i.ə. deyə ötür keçənləri düşünüb pərişan olmaq hər bir insana xasdır. Bu tip düşüncələr üzücüdür, iztirab verir. Nitsşenin “insan əzəmətini göstərən formul” tərfi verdiyi *amor fati* onların zəruri olduğunu görməyi, zərurətə nəinki dözməyi, həm də onu gizlətməməyi, sevməyi tələb edir [11, s.721]. Və əslində bir növ əzablardan qurtuluş yolu, qorunma vasitəsinə çevirir. Mənəvi sarsıntı keçirdiyi dövrdə mütəfəkkir “Şən elm”də yazırdı: “Mən şeylərdəki zərurətə gözəllik kimi baxmağı getdikcə daha çox öyrənmək istəyirəm: beləcə, şeyləri gözəlləşdirənlərdən biri olacağam. *Amor fati* — bu qoy innən belə mənim sevgim olsun” [10, s. 624]. O, keçmişindən heç nəyi silib atmadan, onu necə var elə, olduğu kimi, hər halında minnətdarlıqla, sevgi ilə qəbul etməyə çağırırdı. Taleyini o dərəcədə sevməliyə ki, ona şükür edib, filosofun öz təcrübəsinə istinadla dediyi kimi, “aslanın ağzına atılmağa da hazır” olasan. Lakin buradan belə qənaətə gəlmək olmaz ki, *amor fati* tale ilə barışıb passivliyə səsləyir, özünükamilləşdirməni inkar edir. Əksinə, mütəfəkkirin fikrincə, taleyini həyatın bütün mənasızlığı, dərd-səri ilə sevərək qəbul etməyə yalnız güclü, yaradıcı, kamilliyə can atan insan qadirdir. Bu mənada, deyə bilərik ki, *amor fati* hakimiyyət əzmi konsepti ilə tarazlanır. Bunu elə Haydeggerin *amor fati*ə “mövcud olanın mövcudluğunun mahiyyətinin özünə aidiyyətinə yönələn dəyişdirici əzm” [11, s.155] kimi tərfi verməsi də təsdiq edir.

Bütün dinlər, dini, mistik fəlsəfi təlimlər dünyadakı bütün mövcudatın, insan həyatının keçici, fani olduğunu demişlər. Nitsşeyə görə isə heç nə keçici deyil, çünki hər şey yenidən və həmişə eyni həyatına qayıdacaqdır. Mütəfəkkir “Hakimiyyət əzmi” əsərinin bir yerində yazır: “Bir imperator bütün şeylərin fani olduğunu daima özünə xatırladarmış ki, onlara həddən çox aludə olmasın və onların arasında dincliyini qoruyub saxlaya bilsin. Mənə isə, əksinə, elə gəlir ki, ətrafda olan hər bir şey o qədər inanılmaz dərəcədə çox əhəmiyyətli və dəyərlidir ki, belə tez ötür keçməsi mümkün olsun: mən hər şey və hamı üçün əbədiyyət axtarıram: məgər yol vermək olarmı ki, bahalı ətirləri və şərabları dənizə töksünlər? - Bir şeylə təsəlli tapıram: hər nə ki olub - əbədidir: dəniz hamısını geri

əndərəcək” [12, s. 555]. Nitşenin “əbədi qayıdışı” insanı öz həyatının yaradıcısına çevirir, onun hər anına, ən ağır, dəhşətli anına belə böyük dəyər verir. O demək istəyir ki, həyatı elə yaşamaq lazımdır ki, onu sevsən, bir də və həmişə belə yaşamaq istəyəsen. Əbədi qayıdış ideyası mahiyyətcə insanı mənəvi cəhətdən kamilləşməyə yönəldir. Nitşe fəlsəfəsinin bu mühüm məqamını romantik şairimiz Hüseyn Cavid yaxşı anlamışdı. O, əsərlərində ümum məhəbbətə, mərhəmətə çağıran Lev Tolstoyun *qayeyi-əməli* ilə əsərlərində mərhəmət əsəri görünməyən, zəiflərin əzilməsini tamamilə təbii bilən Nitşenin *qayeyi-əməli*ni müqayisə edib belə nəticəyə gəlir: “... eyi (yaxşı) düşünülərsə, Nitşe fəlsəfəsinin batini pək də zahirinə bənzəməyərək, daha səmimi bir mərhəmət və məhəbbətlə nəticələnir. O, Tolstoyun düşdüyü nöqtəyə acı olmaqla bərabər, daha kəskin və həqiqi addımlarla iləriləmək istər: “Hər kəsin məqsudu bir, amma rəvayət müxtəlif...” [1].

### Nəticə / Conclusion

Nitşenin əbədi qayıdış təlimində sual doğuran sirli, xəyali və ziddiyyətli məqamlar, şübhəsiz, az deyil və bunlar ətrafında diskussiyalar indiyədək səngimir. Çoxsaylı təfsirçiləri, - onların arasında M.Haydegger, K.Yaspers, J.Delez kimi çağdaş dövrümüzün ən görkəmli filosofları da vardır, - bu ziddiyyətləri həll etməyə çalışıblar. Filosofu L.Tolstoy kimi, “yarımdəli alman” adlandıranlar, kinayə, istehza, qınaq obyektinə çevirənlər, ideyalarını bilərəkdən təhrif edənlər də olmuşdur və var. Fikirlərinin təhrifi onu hətta bir zamandan bəri faşist ideoloquna da çevirmişdi. Ancaq nə etmək olar, cəmiyyət tərəfindən fərqli, yanlış anlanmaq, ya ümumiyyətlə anlanılmamaq, təkzib ya təhrif edilmək, hiddətlə zamanın “divanı”na çəkilmək bütün dahilərin qismətinə yazılıb, həm sağlıqlarında, həm də ölümdən sonrakı faciəsi olub.

Lakin məsələ ziddiyyətlərdə deyil, onun dühasının gücündədir ki, öz azad, həm də çox azad iradəsi ilə, onu tənhalığa düşür edən, aqlını başından alan azad təfəkkürü ilə, dövrünə etirazla “Allah ölüb”, “onu biz öldürmüşük” hayqırtısı ilə bizi dərinədən düşünməyə vadar edir. O, bizi - insan nədir, insanın təbiəti necədir, insanda insanlığın miqdarı nə qədər olmalıdır, əxlaq nədir, azad əxlaq varmı, dünya yaxşılığa, xeyrə doğru irəliləyir, yoxsa əksinə, dünya necə olmalıdır, azadlığın mahiyyətində nə durur, həyat nədir, sonu ölümə bitən mənasız həyatın mənası varmı, varsa o nədədir, niyə insanlar əzab-iztirablarına rəğmən, ölmək istəmir, yaşamaq istəyirlər, əbədiyyətə can atırlar, taleyi dəyişmək mümkündürmü, seçim etmək asandır, yoxsa çətin, mənəvi kamilliyə aparan yol haradan keçir, hakimiyyət əzmi və şəfqət, sevgi arasında dialektika varmı, tarix nədir, əbədi qayıdış nəyin rəmzidir, reallıqdır yoxsa fiksiya, uydurma, xəyal - deyə tükənmək bilməyən suallara cavab axtarışına sövq edir. Həyatı anlamağa, onun hər anının qədir-qiyəmətinə, dəyərini bilməyə dəvət edir.

### İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. Hüseyn Cavid. Mühəribə və ədəbiyyat. “Açıq söz” qəzeti, 26 oktyabr 1915-ci il.
2. Deloz Zhil. Nitsshe i filosofiya. (Per. s fr. O. Khomy pod redaktsiyey B. Skuratova). M. Izdatelstvo “Ad Marginem”, 2003.
3. Deloz Zhil. Razlicheye i povtoreniye. (Per. s fr. N. B. Mankovskoy i E. P. Yurovskoy). Sankt-Peterburg: TOO TK “Petropolis”, 1998.
4. Derrida Zh. Marks i synovya. Per. s fr. M. «Iloros-altera», «Eccehomo», 2006.
5. Khaydegger M. Leksii o metafizike. (Per. s nem. i komment. S. Zhigalkina). M. Yazyki slavyanskikh kultur, 2010.
6. Khaydegger M. Nitsshe. Tom I.Perev. s nem. Shurbeleva. [http://web.krao.kg/12\\_filosofia/0\\_pdf/12.pdf](http://web.krao.kg/12_filosofia/0_pdf/12.pdf)
7. Lovit K. Nitsshevskaya filosofiya vechnogo vozvrasheniya togo zhe. (Per. s nem. V. M. Bakuseva). M. Kulturnaya revolyutsiya, 2016.
8. Lovit K. Ot Gegelya k Nitsshe. Revolyutsionniy perelom v myshlenii XIX veka. Marks i Kyerkegor. (Per. s nem. K. Loshchevskogo). Sankt-Peterburg: “Vladimir Dal”, 2002.



9. Milan Kundera. Nevynosimaya legkost bytiya.  
[http://loveread.ec/read\\_book.php?id=7473&p=1](http://loveread.ec/read_book.php?id=7473&p=1)
10. Nitsshe F. Sochineniya v dvukh tomakh. T. 1. M. Mysl, 1990.
11. Nitsshe F. Sochineniya v dvukh tomakh. T.2. M. Mysl, 1990.
12. Nitsshe F. Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostey (nezavershennyy traktat. Per. s nem. E.Gertsyk i dr. M. Kulturnaya Revolyutsiya, 2005.
13. Platon. Sobr. soch. v 4-kh tomakh. Tom 2. M. "Mysl", 1993, s.72.
14. Serrano Migel. Nitsshe i vechnoye vozvrasheniye.  
<http://www.nietzsche.ru/look/xxb/serrano/>

## Вечное возвращение к той же самой жизни: откровение Ницше

**Арзу Гаджиева**

Доктор философских наук, Института философии и социологии НАНА,  
заведующий отделением, Азербайджан.

E-mail: arzuhaciyeva@mail.ru

**Резюме.** “Вечное возвращение” как метафора, понятие, идея существовало еще в античной философии. Ницше, привнесший новый дух в эту идею, определил ее как «высшую формулу утверждения, самую высокую, какую только можно постичь», т.е. самую что ни на есть высшую мысль. В статье сущность концепта Ницше о вечном возвращении того же самого, его откровенческий и научно-гипотетический характер раскрывается в философско-герменевтическом русле, в контексте анализа мыслей о жизни и судьбе, о смерти и любви к вечности. По мнению автора, главное достоинство этого учения не сводится к доводам, утверждающих его истинность, а заключается в стимулировании размышлений, совершенствующих человеческую личность, помогая понять и ценить жизнь.

**Цель:** показать непреходящую актуальность проблемы смысла человеческой жизни и ее философско-моральную значимость

**Методология:** системный подход, логический, компаративный и герменевтический анализ.

**Научная новизна:** обоснуется мысль о том, что философское понимание идеи вечности зиждется на понятии и феномене возвращения; выявляется концептуально-теоретическая роль метафоры возвращения; концепт Ницше о вечном возвращении того же самого, представляется как философский вариант учения о совершенном человеке.

**Ключевые слова:** вечное возвращение, Ницше, жизнь, смерть, вечность, мысль, философия, amor fati.

## About great scientists and philosophies of the eastern world

**Aytek Mammadova**

Ph.D. in Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, leading researcher. Azerbaijan. E-mail: a.z.m-9@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-4915-6263>

**Abstract.** The article discusses the activities of scientists and philosophers of the Eastern world of the Middle Ages, as well as the modern era. The Middle Ages were the pinnacle of Eastern science and philosophical thought, which obviously reflected in the creative heritage of the individuals who lived and worked during this period. Thanks to their scientific activities, they have occupied an important place in the history of world science and culture. Thanks to this, Yakub al-Kindi, Abu Nasr al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Arabi, Abuhafs Omar Suhrawardi, Shamsaddin Khoylu, Safiaddin Hindi Urmavi Mahmoud Shabistari, Muhyiddin Muhammad Karabakhi, Kamaladdin Ardabili, Ahmed Ardabili and others gained immortality in history with their works. Their works influenced the activities of thinkers of subsequent centuries, as well as penetrated and influenced the Western world. The modern era is marked by the activities of genius thinkers and scientists engaged in ideology and moral values in the eastern world. During this period, such personalities as Ali bey Huseynzade, Yusuf Akchura, Mehmed Izzet, Mammad Emin Rasulzadeh, Ziyaddin Goyushov worked.

**Purpose:** 2020 is marked by the dates of birth and memory of those scientists and philosophers who lived in the Middle Ages and the modern era.

**Methodology:** systemic approach, historical method.

**Scientific novelty:** for the first time, the works of twenty great scientists and philosophers of the East, who lived and created in the middle Ages and modern period, whose birth and death dates are marked by 2020, are investigated.

**Keywords:** East, history, scientist, philosophy, culture, science.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.249>

**To cite this article:** Mammadova A. (2020) *About great scientists and philosophies of the eastern world*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 36-46

**Article history:** Received — 05.02.2020; Accepted — 01.03.2020

## Şərq dünyasının böyük alimləri və filosofları haqqında

**Aytək Məmmədova**

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, aparıcı elmi işçi. Azərbaycan. E-mail: a.z.m-9@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0002-4915-6263>

**Annotasiya.** Məqalədə Şərq dünyasının həm Orta əsrlərdə, həm də müasir dövrdə yetirdiyi alimlərin və filosofların fəaliyyətləri haqqında məsələlərdən bəhs edilir. Orta

əsrin Şərq elminin və fəlsəfi fikrinin ən yüksək zirvəsi olması bu dövrdə yaşayıb yaratmış şəxsiyyətlərin yaradıcılıq irsləri əsasında aşkar görünür. Elmi fəaliyyətləri ilə onlar dünya elm və mədəniyyəti tarixində əzəmətli mövqə tutmuşlar. Bu baxımdan Yəqub Kindi, Əbunəsr Farabi, İbn Sina, Əbülhəsən Əşəri, Maymonid, Fəxrəddin Razi, Əbülqasim Zəncani, İbn Ərəbi, Şihabəddin Ömər Sühreərdi, Şəmsəddin Xoylu, Səfiəddin Hindi Urməvi, Mahmud Şəbüstəri, Məhəmməd Qarabaği, Kəmaləddin Ərdəbili, Əhməd Ərdəbili əsərləri ilə tarixdə həmişəyaşarlıq qazanmışlar. Onların əsərləri sonrakı əsrlərdə mütəfəkkirlərin fəaliyyətlərinə təsir etmiş, o cümlədən Qərb aləminə də nüfuz etmişdir. Müasir dövr Şərq dünyasında ideologiya və mənəvi dəyərlərlə məşğul olan dahi mütəfəkkirlərin və alimlərin fəaliyyətləri ilə əlamətdardır. Bu dövrdə Əli bəy Hüseynzadə, Yusif Akçura, Mehmet İzzət, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Ziyəddin Göyüşov kimi şəxsiyyətlər fəaliyyət göstərmişlər. 2020-ci il Orta əsrdə və müasir dövrdə yaşamış bu alimlərin, filosofların doğum və anım tarixləri ilə əlamətdardır.

**Məqsəd:** 2020-ci ildə doğum və anım tarixləri olan Şərqin iyirmi nəfər böyük aliminin və filosofunun yaradıcılığını araşdırmaq.

**Metodologiya:** sistemli yanaşma, tarixilik metodu.

**Elmi yenilik:** İlk dəfə olaraq Orta əsrlərdə və müasir dövrlərdə yaşayıb fəaliyyət göstərən, 2020-ci ildə doğum və anım tarixləri qeyd olunan iyirmi nəfər Şərq aliminin və filosofunun yaradıcılığından bəhs edilir.

**Açar sözlər:** Şərq, tarix, alim, fəlsəfə, mədəniyyət, elm.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.249>

**Məqaləyə istinad:** Məmmədova A. (2020) *Şərq dünyasının böyük alimləri və filosofları haqqında*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 36-46

**Məqalə tarixçəsi:** Göndərilib – 05.02.2020; Qəbul edilib – 01.03.2020

## Giriş / Introduction

Şərq və Qərb ölkələri xalqları dünya fəlsəfi fikrinin, elminin yaradılmasında birgə iştirak etmişlər. Bu baxımdan Şərq dünyası müdrik şəxsiyyətləri, alimləri ilə bəşər mədəniyyəti tarixində özünəməxsus mövqeyə malikdir. Həm dini-fəlsəfi, həm də elmi-fəlsəfi təlimlər sahəsində əsərlər qələmə qalan Şərq dünyasının böyük dühaları elm və mədəniyyət tarixində özünəməxsus xidmət göstərmişlər. Onların yaradıcılıq irsləri əsrlər boyu elmi dəyərini saxlamış, həmin alimlərin və filosofların adları tarixin səhifələrinə qızıl hərflərlə yazılmışdır.

AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru Zakir Məmmədov Orta əsrlərdə xristian aləmində elmi fəlsəfənin olmadığını, yalnız zəif şəkildə sxolastika və mistika yayıldığını göstərmişdir. Azərbaycan alimi elmi tədqiqatı ilə həmin dövrdə Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda dini-fəlsəfə ilə yanaşı elmi-fəlsəfənin də mövcud olduğunu sübuta yetirmişdir. Zakir Məmmədov üç mühüm elmi-fəlsəfi təlimdən birini – Şərq peripatetizmini türk filosofu Əbunəsr Farabinin (873-950), digər ikisini – panteizmi və işraqiliyi Azərbaycan filosoflarından Eynəliqəzət Miyanəcinin (1099-1131) və Şihabəddin Yəhya Sühreərdinin (1154-1191) yaratdıqlarını müəyyən etmişdir.

XIX əsrin sonlarından başlayan və XX əsrin əvvəllərində davam edən milli oyanış hərəkatı, müstəqil dövlətçiliyin qurulmasının nəzəri əsasları, bununla bağlı olaraq milli ideya və mənəvi dəyərlərlə əlaqədar məsələlər Azərbaycan tarixində parlaq şəkildə öz əksini tapmışdır. Maarif xadimi, təbiətşünas alim Həsən bəy Zərdabi (Məlikov) (1842-1907) 1875-ci ildə “Əkinçi” qəzetinin əsasını qoymaqla tarixdə milli mətbuatımızın banisi kimi şərəfli bir yer tutmuşdur. “Əkinçi” qəzetində o

dövrə Azərbaycan, Osmanlı İmperiyasında baş verən, eləcə də dünyada cərəyan edən hadisələr işıqlandırılmışdır. Bu il “Əkinçi” qəzetinin yaranmasının 145 illiyidir.

Azərbaycan, ümumiyyətlə, Şərq dünyası əsrlər boyu yetirdiyi şəxsiyyətlərinin və filosoflarının doğum və anım tarixlərinə görə həmin illərdə xüsusilə yad edilməlidir. Bu mənada 2020-ci il Kindi, Farabi, İbn Sina, Əbülhəsən Əşəri, İbn Ərəbi, Şihabəddin Ömər Sührəvərdi, Şəmsəddin Xoylu, Mahmud Şəbüstəri, Məhəmməd Qarabaği, Əli bəy Hüseynzadə, Yusif Akçura və başqa böyük dühaların doğum və anım tarixləri ilə əlamətdardır.

## Əsas hissə / Main Part

### Orta əsr Şərq filosofları və alimləri

Orta əsrdə yaşayıb yaratmış filosofların, mütəəllimlərin, sufilərin, fəqihlərin və başqalarının irsi yüzilliklər keçsə də, dəyərini saxlamış, həmin alimlərin adlarını tarixdə yaşatmışdır.

Şərq peripatetizminin ilk böyük nümayəndəsi, mütəzilizm cərəyanına mənsub **Əbuyusif Yəqub ibn İshaq Kindi** (800-873) müxalifətçi sxolastlar içərisindən çıxıb peripatetizmi yaradıcı surətdə təbliğ etmişdir. Onun traktatları bütün müsəlman Şərqində nüsxə olmuş, XI əsrdən etibarən latın dilinə tərcümə edilərək Avropada geniş yayılmış, latın aləmində Alkindus kimi tanınmışdır. Ord.Prof. Hilmi Ziya Ülkən (1901-1974) Yəqub Kindinin İraqda yerləşən Kində ərəb qəbiləsindən, Bağdadda yetişmiş ilk ərəb filosofu olduğunu bildirmişdir. Bütün əski fəlsəfə tərcümələrini nəzərdən keçirmiş və düzəltmişdi. Aristotelin əsərlərini tamamlamışdı. 150-yə qədər əsər və şərh yazmışdır [10, s. 43].

Əbuyusif Yəqub Kindi müxtəlif elmlər sahəsində böyük nüfuz qazanmışdı. AMEA-nın müxbir üzvü, professor Zakir Məmmədov Orta əsr mənbələrinə istinadən yazmışdır ki, Kindi tibb, fəlsəfə, hesab elmi, məntiq, nəغمə bəstələmə, həndəsə, ədədlərin xassələri, kosmoqrafiya və ulduzlar elmi üzrə alim idi. Kindi İslamda öz əsərlərində Aristotel yolu ilə getmiş ilk filosofdur [3, s. 38]. **2020-ci ildə Yəqub Kindinin doğumunun 1220 illiyidir.**

Şərq peripatetizminin mükəmməl sistemini yaradan böyük türk filosofu **Əbunəsr Məhəmməd Farabi** (874-950) dövrünün elmi biliklərinə yiyələnmiş, fəlsəfəyə göstərdiyi marağa görə qazi vəzifəsindən imtina etmiş, yalnız elmi yaradıcılıqla məşğul olmuşdur. Farabi “Elmlərin siyahıya alınması” (“İhsa əl-ülüm”) əsərində elmləri beş bölməyə ayırmışdır. Ensiklopedik alim elmlərin təsnifatı barədə yazmışdır: birinci bölmə - dil haqqında elm və onun qisimləri, ikinci bölmə - məntiq və onun qisimləri, üçüncü bölmə - riyazi elmlər və onun qisimləri, dördüncü bölmə - fizika və onun qisimləri, metafizika və onun qisimləri, beşinci bölmə - mülki elmlər və onun qisimləri, fiqh və kəlam.

Farabi Aristoteldən sonra “İkinci müəllim” adını almışdır. Zakir Məmmədov filosofun ilk dəfə olaraq dini və dini-fəlsəfi təlimlərdə mühüm yer tutan kreasionizmə tənqidi yanaşmış, onu emanasiya prinsipi ilə əvəz etdiyini yazmışdır: Varlığın qisimlərini səbəb ilə nəticə asılılığında götürən filosof mövcudatın iradə ilə deyil, zəruri surətdə meydana çıxdığını söyləmişdir. O özünün emanasiya nəzəriyyəsində materianın əbədiyyətinə ciddi əhəmiyyət vermişdir. Alimin əsərləri bütün müsəlman ölkələrində geniş yayılaraq elmi fəlsəfənin və təbiətşünaslığın əsaslandırılmasında mühüm vasitə və nüsxə olmuşdur [3, s. 38-39].

Əbunəsr Farabi Şamda 950-ci ildə vəfat etmişdir. Bəzi mənbələrdə isə Farabının həlak olması yazılmışdır. Belə ki, Əbunəsr Farabi Şama gedərkən onun olduğu karvana yolda quldurlar basqın etmişlər. O, yayla ox atmaqda mahir olduğu üçün quldurlarla öldürülənə qədər vuruşmuşdur. **Bu il ensiklopedik alim Əbunəsr Farabının vəfatının 1070 illiyidir.**

Böyük Azərbaycan mütəfəkkiri **Əbülqasim Səd Əli oğlu Zəncani** (990-1078) Zəncanda Məhəmməd Übeyd oğlu Zəncaninin, Misirdə Əbu Abdulla Məhəmmədin, Dəməşqdə Əbdürrəhman ibn Yasirin hədislərini dinləmişdir. Alimin irsinin yeganə araşdırıcısı Zakir Məmmədov mütəfəkkirin ömrünün son çağlarında Məkkəyə gedib orada “Şeyx əl-Hərəm” vəzifəsində nüfuz qazandığını yazmışdır: Öz müasirləri Əbülqasim Zəncaninin din məsələlərini mükəmməl bildiyini, hədisçilikdə mötəbərliyini, çox ibadət etdiyini döndə-döndə xatırlatmışlar. Əbusəd Səmani Əbülqasim Zəncaniyə bəslənən yüksək ehtiramı belə ifadə edir: “O, hərəmdə göründükdə Mətaf (Kəbənin ətrafında dolanmaq

üçün xüsusi hasarlanmış yer) boşalır, onun əlini öpənlər Qara daşı öpənlərdən çox olur". Orta əsr müəllifləri Əbülqasim Zəncanini hədisləri bilməkdə məşhur Şeyx əl-islam Abdulla ibn Məhəmməd Ənsari ilə müqayisə etmiş, Azərbaycan aliminə üstünlük vermişlər [3, s. 61]. **Bu il Əbülqasim Zəncaninin doğumunun 1030 illiyidir.**

Ensiklopedik alim **Əbuəli İbn Sinanın** (980-1037) və şagirdlərinin əsərlərində elmlərin təsnifatını sistemli şəkildə vermişdir. Şərq filosoflarının yaratdıqları fəlsəfi təlimlər onların şagirdləri tərəfindən inkişaf etdirilərək məktəblərə çevrilirdi. Elmin müxtəlif sahələrinə dair qiymətli əsərləri ilə elm və mədəniyyət tarixində özünəməxsus mövqe qazanmış Nəsirəddin Tusi (1201-1274) İbn Sinanın şagirdi Bəhmənyar məktəbinin nümayəndəsidir.

İbn Sinanın "İşarələr və qeydlər" kitabı müxtəlif dövrlərdə filosof və mütəfəkkirlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Fəxrəddin Razi (1148-1210), Nəcməddin Naxçıvani (...-1253), Siracəddin Ur-məvi (1198-1283), Nəsirəddin Tusi, İbn Kəmmunə İsraili, Bürhanəddin Nəsevi (...-1289) və başqalarının şərhləri, haşiyələri məşhurdur. Şərhlərin bu kitaba münasibəti müəyyən mənada onların fəlsəfə tarixində tutduqları mövqeyi ifadə edirdi. Mütəkəllimlər (sxolastlar) bu qiymətli əsəri əsas etibarilə təkzib etməyə çalışır, peripatetik filosoflar isə elmi fəlsəfə tərəfində durur, mütərəqqi fikirlərin təhrifinə yol vermirdilər. Mütəkəllim Fəxrəddin Razinin və filosof Nəsirəddin Tusinin şərhləri bu ideya mübarizəsinin aparıcı istiqamətlərini təmsil edirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Fəxrəddin Razinin yaradıcılığında hüquq və sxolastik ilahiyyat aparıcı mövzu olmuş, fəlsəfi məsələlər məhz həmin mövqedən nəzərdən keçirilmişdir. Bu baxımdan onun İbn Sinanın irsinə münasibəti səciyyəvidir. Fəxrəddin Razinin şərhində fəlsəfi müddəalar araşdırılıb aydınlaşdırılması əvəzinə dolaşdırılıb təkzib edilmişdir.

XIII əsrdən başlayaraq görkəmli filosofların məşhur traktatları əsasında yaradılmış şərh ədəbiyyatı daha da artmışdır. Bu mənada İbn Sinanın "İşarələr və qeydlər" kitabı şərh ədəbiyyatının bariz nümunələrindəndir. Fəxrəddin Razinin və Nəsirəddin Tusinin şərhləri xüsusilə diqqətə layiqdir.

Maraqlıdır ki, Fəxrəddin Razi bu şərhə Nəsirəddin Tusinin anadan olduğu ayda və ildə, yəni fevral 1201-ci (cüməd əl-ula 597) ildə qələmə almışdır. Azərbaycan filosofu Fəxrəddin Raziyə "fəzilətli şərhçi" kimi ehtiramla yanaşsa da, İbn Sinaya qarşı münasibətinə görə onu kəskin tənqid etmiş, həmin şərhə qarşı özünün şərhini yazmışdır. Filosofun fikrincə, Fəxrəddin Razi "mükəllimə əsnasında mü sahibinə cavab verərkən mübaliğə etmiş, onun müddəalarını heçə endirməkdə mötədillik həddini aşmışdır. Beləliklə, o, bu əməllərlə qarayaxmadan başqa bir şey artırmamışdır. Bu səbəbdən bəzi hazırcavablar onun şərhini təhqir adlandırmışlar". Nəsirəddin Tusi Fəxrəddin Razinin şərhinə münasibət bildirməklə özünün dəyərli şərhini yazmışdır.

Müsəlman Şərqi ölkələrində XIII əsrdə və sonrakı dövrlərdə ideoloji mübarizə ortodoksal islam ideoloqları ilə dünyəvi elmlərin nümayəndələri arasında kəskinləşmişdi. Təəssübkeş İslam ideoloqları İbn Sina məktəbinin nümayəndələrinə, o cümlədən Nəsirəddin Tusiyə mənfi münasibət bəsləyirdilər. Məntiq və təbiətşünaslıqla məşğul olan filosoflar isə İbn Sinanın ardıcıllarına ehtiramla yanaşır, onların əsərlərinə dolğun şərhlər və haşiyələr yazırdılar.

Elmi fəlsəfənin qüdrətli müdafiəçisi Nəsirəddin Tusi öz sələflərinin ideyalarını yaradıcılıqla davam etdirmişdir. Azərbaycan filosofu "İşarələr və qeydlər" kitabına yazdığı şərhə İbn Sinanın mütərəqqi fəlsəfi fikirlərini ortodoksal islam ideoloqlarının hücumlarından cəsarətlə qorunmuş, inkişaf etdirilmişdir. Bu şərh sonrakı filosoflar üçün nüsxə olmuşdur. **2020-ci ildə İbn Sinanın doğumunun 1040 illiyidir.**

Böyük fəqih-mütəkəllim **Fəxrəddin Məhəmməd ibn Ömər Razinin** (1148-1210) yaradıcılığında hüquq və sxolastik ilahiyyat aparıcı mövzu olmuş, fəlsəfi məsələlər məhz həmin mövqedən nəzərdən keçirilmişdir. Fəxrəddin Razi İbn Sinanın "İşarələr və qeydlər" kitabını şərh etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, mütəkəllimlər (sxolastlar) bu qiymətli əsəri əsas etibarilə təkzib etməyə çalışır, peripatetik filosoflar isə elmi fəlsəfə tərəfində durur, mütərəqqi fikirlərin təhrifinə yol vermirdilər. Mütəkəllim Fəxrəddin Razinin və filosof Nəsirəddin Tusinin şərhləri bu ideya mübarizəsinin aparıcı istiqamətlərini təmsil edirdi. Fəxrəddin Razi bu şərhə Nəsirəddin Tusinin anadan olduğu ayda və ildə, yəni fevral 1201-ci (cüməd əl-ula 597) ildə qələmə almışdır. Azərbaycan filosofu

Fəxrəddin Raziyə “fəzilətli şərhçi” kimi ehtiramla yanaşsa da, İbn Sinaya qərəzli münasibətinə görə onu kəskin tənqid etmiş, həmin şərhə qarşı özünün şərhini yazmışdır. **Bu il Fəxrəddin Razinin vəfatının 810 illiyidir.**

Böyük mütəfəkkir **Əbülhəsən Əli ibn İsmayıl Əşəri** (873-935) ortodoksal islam sxolastikasının - Əşəriyyənin banisidir. O, mütəzilizmin yaradıcı ideoloqları ilə uzun müddət həmfikir olmuş, həm də onlarla mübahisələr aparmışdır. Əvvəllər mütəzilizmin nümayəndəsi, qızgın təəssübkeşi sayılmasına baxmayaraq sonralar ona qarşı çıxmışdır. Əbülhəsən Əşəri və onun ardıcılıarı məntiq və fəlsəfə istilahlarını işlədirdilər. **Bu il Əbülhəsən Əşərinin vəfatının 1085 illiyidir.**

Azərbaycanın görkəmli hüquqşünas alimi, sufi nəzəriyyəçisi, ictimai-siyasi xadimi **Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdi** (1145-1234) 1145-ci ilin yanvarında Zəncan yaxınlığındakı Sührəvərd şəhərində anadan olmuşdur. Gəncliyində Bağdada gedib, orada Nizamiyyə mədrəsəsinin müəllimi, əmisi Əbünnəcib Sührəvərdi, Əbdülqadir Cili, Əbuzürə Müqəddəsi və başqalarından təhsil almışdır. Mənbələrdə deyildiyi kimi, Əbuhəfs Sührəvərdi fiqh, təsəvvüf və ədəbiyyata dərinlən yiyələnmiş, geniş əhatəli, mükəmməl biliyi ilə şöhrət qazanmışdır [3, s. 112].

Əbuhəfs Sührəvərdi əmisi Əbünnəcib Sührəvərdinin Dəclə çayı sahilindəki rəbatları nəzdində mədrəsədə müəllimlik etmiş, tədris işləri ilə ciddi məşğul olmuşdur. Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, Bağdadda baş şeyx rütbəsini tutmuş, xilafətə elçilik (səfirlik) etmiş Şihabəddin Əbuhəfs Sührəvərdi varid olduğu yerlərdə böyük ehtiram və təntənə ilə qarşılanarmış. Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdi ömrünün son çağlarında kor olmuş, 1234-cü ildə sentyabrın sonlarında Bağdadda ölmüş və orada Vərdiyyə qəbiristanlığında dəfn edilmişdir [3, s. 113-114].

Əbuhəfs Sührəvərdinin sufi təlimi Əbuhamid Qəzalinin sufi təliminə çox yaxındır. Hər iki mütəfəkkirə görə təsəvvüf yolçusu hallar və məqamlar silsiləsində mistik özünü kamilləşdirmədən sonra mütləq həçliyə varmaqla haqqa qovuşur. Əbuhamid Qəzali kimi Əbuhəfs Sührəvərdi də təsəvvüfdə panteist təsəvvürü inkar etmişdir. Mütəfəkkir iddia edirdi ki, Əbuəzid Bistami “Sühhanəllah!” (“Allaha şükür!”) əvəzinə “Sübhani!” (“Mənə şükür!”) və Həllac “Ənə əl-Haqq” (“Mən haqqam”) deyərək özələrini deyil, təkəcə Allahı nəzərdə tutmuşlar [3, s. 121-122].

Şihabəddin Əbuhəfs Ömər Sührəvərdinin sufi təlimi onun övladları və ardıcılıarı tərəfindən inkişaf etdirilmiş, bütün müsəlman Şərqi ölkələrində nüfuz qazanmışdır. Sührəvərdiyyə sufi ordeni yalnız ərəb ölkələri, Kiçik Asiya, Azərbaycan, İran, Orta Asiyada deyil, habelə Hindistanda geniş yayılmışdır, Əsrlərin ideya sınağından keçmiş bu təlim öz varlığını bir sıra ölkələrdə müasir dövrə qədər saxlamışdır [3, s. 122]. **2020-ci ildə Şihabəddin Ömər Sührəvərdinin doğumunun 875 illiyidir.**

Böyük sufi filosof **Mühyiddin Məhəmməd ibn Əli İbn Ərəbinin** (1165-1240) fəlsəfi təliminin formalaşmasına Quranın, neoplatonizmin, peripatetizmin, işraqiliyin, sufilərin və başqalarının mühüm təsiri vardır. Hilmi Ziya Ülkən İbn Ərəbinin sistemini “fərqli fəlsəfi sistemlərin və dini cərəyanların dörd yol ayrıcı” kimi dəyərləndirərək fikrini belə açıqlamışdır ki, Şihabəddin Sührəvərdinin işıq və qaranlıq nəzəriyyəsi onun sisteminin təməlini təşkil edir. “Məkkə fəthləri” (“Fütuhət əl-məkkiyə”) əsərinin dördüncü cildində bir bölüm “onları qaranlıqlardan işığa çıxardıq” ayəsinin təhlilinə ayrılmışdır. Neoplatonizmdəki kimi, bir ilə çoxluğu uzlaşdırarkən İbn Ərəbi Platon və Aristotel fəlsəfələrini birər həqiqət mənzərəsi olaraq sisteminə daxil etmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, tədqiqatçıların əksəriyyəti İbn Ərəbinin panteist olduğunu bildirməklə yanaşı, onu panteizmi sistemə salan ilk filosof kimi də təqdim etmişlər. AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Zakir Məmmədov tədqiqatlarında sufizmin panteist fəlsəfəsini İbn Ərəbidən hələ yarım əsrdən əvvəl, əsaslı surətdə, sistem halında ilk dəfə Azərbaycan filosofu Eynəlqəzət Miyanəcinin (1099-1131) işləyib hazırladığını göstərmişdir [3, s. 154].

Hilmi Ziya Ülkən “İbn Ərəbinin fəlsəfəsi bir panteizmdir. Fəqət bu kəlməni onda hər yerdə işlətdiyimiz mənada işlədə bilmərik. Çünki o təbiətlə Allahı bir saymaz. Plotin kimi aləmi sonsuz olan ilahi imkanların meydana çıxışı (zühur) olaraq görür” müddəasını irəli sürdükdən sonra göstərir ki, İbn Ərəbi tam panteist deyildir. Filosof bu fikrini İbn Ərəbini Spinoza ilə müqayisə etməklə açıqlayır və Spinoza kimi onda Allahla aləmin eyni olmadığını yazır [10, s. 243].

Zakir Məmmədov İbn Ərəbinin panteizminin Spinozanın fəlsəfəsi ilə müqayisəsindən bəhs edərək bildirir ki, əndəlüslü sufi mütəfəkkirin panteizmi öz məzmununa və ifadə üslubuna görə Kuzalı Nikolayın təliminə daha çox yaxındır. Belə ki, onlar Spinozadan (eləcə də Eynəlküzatdan) fərqli olaraq, kreasionizm mövqeyində durmuş və özlərinin panteist təlimlərini bu teoloji əsasda yaratmışlar [3, s. 160]. **2020-ci ildə İbn Ərəbinin doğumunun 855 və vəfatının 780 illiyidir.**

Tarixi mənbələrdə dilçi, ədəbiyyatşünas, fəqih, mütəəllim, filosof və təbib kimi tanınmış Şəmsəddin Əbülabbas Əhməd Xəlil oğlu Xoylu 1187-ci ilin dekabr ayında Xoy şəhərində doğulmuş, görkəmli alimlərdən dini və dünyəvi elmləri mükəmməl öyrənmişdir. Mütəfəkkirin irsinin yeganə araşdırıcısı Zakir Məmmədov yazmışdır ki, alim monqolların hücumu zamanı Şama getmiş, geniş biliyi ilə sultan İsa ibn Məlik Adilin dərin rəğbətini qazanmışdır. O, Dəməşqdə Adiliyyə və Dimağiyə mədrəsələrində dərs demiş, bir çox məşhur alimlərin müəllimi olmuşdur. “Elmlərin mənbələri”, “Üsula dair kitab”, “Nəhv kitabı”, “Hikmətli rəmləri əhatə edən kitab” mütəfəkkirin başlıca əsərləridir. Azərbaycan alimi 2 mart 1240-cı ildə vəfat etmiş və Dəməşq yaxınlığında Qasiyun dağının ətəyində dəfn olunmuşdur. Şəmsəddin Xoylunun oğlu Şihabəddin Məhəmməd Xoylu (1229-1294) 1258-ci ildə Qüdsün, sonralar isə Hələbin və Misirin qazisi olmuş, eyni zamanda müəllimlik etmişdir [3, s. 192]. **Bu il Şəmsəddin Xoylunun vəfatının 780 illiyidir.**

Görkəmli hüquqşünas alim, filosof, ilahiyyatçı **Səfiəddin Məhəmməd Əbdürrəhim oğlu Hindi Urməvi** (1246-1315) böyük Azərbaycan filosofu Siracəddin Urməvinin (1198-1283) məşhur şagirdidir. Zakir Məmmədov mütəfəkkirin Hindistanda doğulduğunu, Yaxın və Orta Şərqlərin bir sıra şəhərlərini gəzdirdiyini yazmışdır: Səfiəddin Urməvi Yəməndə, Misirdə və b. ölkələrdə olduğundan sonra Kiçik Asiyada qərar tutmuş, Konya və Sivas şəhərlərində yaşamışdır. O, 1286-cı ildə Dəməşqə köçüb, ömrünün axırına qədər orada Zəhiriyyə və Atabəkiyyə mədrəsələrində dərs demişdir. Səfiəddin Hindi Urməvi “Usul elminə çatmağın sonu”, “Üstün”, “Kəlam elmində diqqəti cəlb edən şeylərin mahiyyəti”, “Nəfsə dair traktat” və başqa əsərlər yazmışdır [3, s. 197-198]. **2020-ci ildə Səfiəddin Hindi Urməvinin vəfatının 705 illiyidir.**

Böyük sufi mütəfəkkir **Səddəddin Mahmud Əbdülkərim oğlu Şəbüstəri Təbrizi** (1287-1320) Misir, Şam və Hicaz ölkələrinə səfər etmiş, kəndbəkənd, şəhərbəşəhər gəzməmiş, hər yerdə alimlər və şeyxlərlə görüşmüş, elmi axtarışlarda olmuşdur. Zakir Məmmədov Mahmud Şəbüstərinin 1317-ci ildə qələmə aldığı “Sirr gülşəni” kitabında başlıca ideyanın varlığın vəhdətinin panteistcəsinə izahı olduğunu bildirmişdir: Mütəfəkkir Şərq peripatetiklərinin emanasiya nəzəriyyəsinin kreasionizmə müxalif olması üzərinə gəlmədən mövcudatın mərtəbəli quruluşunu Quran surələrinə nisbətə nəzərdən keçirir. “Bütün aləm Haqq-təalanın kitabıdır” deyən şair aksidensiyanı hallanmaya, substansiyanı həflərə, mərtəbələri isə ayələrə və durğuya bənzədir. Onun fikrincə, hər bir aləm xüsusi surədir, biri “Fatiha”, digəri “İxlas”dır.

“Mən Haqqam” deyən şair son nəticədə Allah, İnsan və Aləmi vəhdətdə, eyniyyətdə görür. Mahmud Şəbüstəri sufi sələfləri kimi, varlığın idrakında zəhiri cəhətləri qavramağı şəriətə, daxili cəhətləri dərk etməyi isə həqiqətə bağlayır. Deməli, həqiqəti bilmək, haqqa çatmaq üçün şəriət ilə həqiqət arasındakı yolu (təriqəti) qət etmək lazımdır [3, s. 188-189]. **Bu il Mahmud Şəbüstərinin vəfatının 700 illiyidir.**

Azərbaycan filosofu və ilahiyyatçısı **Mühyiddin Məhəmməd Əli oğlu Qarabaği** (...-1535) XV əsrin ikinci yarısında Qarabağda anadan olmuş, dini və dünyəvi elmləri öyrənmişdir. Məhəmməd Qarabaği hənəfilik məzhəbi üzrə hüquqşünas alim olduğundan Hənəfi adı ilə tanınmışdır. Mütəfəkkir sonralar Kiçik Asiyaya gedib orada yaşayıb yaratmışdır. Bu səbəbdən mənbələrdə və məxəzlərdə onu Rumi nisbəsi ilə yad edirlər. Azərbaycanda Məhəmməd Qarabağinin irsinin yeganə araşdırıcısı Zakir Məmmədov yazmışdır: Mühyiddin Məhəmməd Qarabağinin varlıq və idrak haqqında fikirləri mövcud ideya cərəyanları, əl-xüsüs peripatetizm və kəlam əsasında yaranıb formalaşmışdır. Mütəfəkkirin fəlsəfi görüşləri metafizika məsələlərinin filosoflar və mütəəllimlər tərəfindən geniş müzakirəsinə onun müdaxiləsi zamanı aydın və konkret şəkildə almışdır [3, s.276]. Məhəmməd Qarabaği fəlsəfi məsələlərdə peripatetiklərin və sxolastların baxışlarını gözdən keçirib, onlara tənqidi yanaşmış, tərəflərdən bəzən birini, bəzən də hər ikisini rədd etmiş, əsas etibarilə barışdırıcı mövqedə durmuşdur

[3, s. 282]. **2020-ci ildə Məhəmməd Qarabağının vəfatının 485 illiyidir.**

Böyük Azərbaycan alimi **Kəmaləddin Hüseyn İlahi Ərdəbili** (1475-1543) bir müddət Heratda yaşamış, Əlişir Nəvai (1441-1501) və Şahzadə Qərib Mirzə ilə yaxın olmuşdur. O, 1497-ci ildə vətənə qayıtmış, ömrünün sonuna qədər müəllim işləmişdir. Dini və dünyəvi elmlərə dərinlən yiyələnmiş Kəmaləddin Ərdəbili Şəmsəddin Səmərqəndinin, Nəsirəddin Tusinin, Cəlaləddin Dəvvənin və b. əsərlərini şərh etmiş, Siracəddin Urməvinin "Nurların doğuşları", Katibi Qəzvininin "Şəmsəddin traktatı" kitablarının şərhərinə haşiyələr yazmışdır. Kəmaləddin Ərdəbili tərəfindən nəzmlə Quranın təfsiri fars dilində bir neçə cildə tamamlanmış, ərəb dilində isə yarımçıq qalmışdır. Onun Mahmud Şəbüstərinin "Sirr gülşəni" poemasına yazdığı şərh də yüksək qiymətləndirilir [3, s. 261]. **2020-ci ildə Kəmaləddin Ərdəbilinin doğumunun 545 illiyidir.**

Görkəmli Azərbaycan alimi **Əhməd Məhəmməd oğlu Ərdəbili** (...-1585) hüquqşünas və ilahiyyatçıdır. Zakir Məmmədov qeyd etmişdir ki, mütəfəkkirin məxəzlərdə "Quran ayələrinin və hökmlərinin şərhinə dair bəyanın məğzi", "Zəhinlərin düzgün yol göstərməsinin şərhinə dair fayda və sübut toplusu" kitabının, Cəlaləddin Hillinin (...-1326) "Kəlamın təcridinin ilahiyyat hissəsinin şərh" kitabını Nəsirəddin Tusinin əsərləri əsasında yazmışdır [3, s.264]. **Bu il Əhməd Ərdəbilinin vəfatının 435 illiyidir.**

Orta əsr Şərq fəlsəfəsi tarixində yəhudi əsilli alimlər özünəməxsus mövqeyə malikdirlər. Onlar əsas etibarilə hökmdar sarayında həkim işləməklə yanaşı, elmi biliklərlə də məşğul olmuşlar. AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov yəhudilərin Şərq dünyasındakı xidmətləri haqqında yazmışdır: "Orta əsr yəhudi alimlərinin və filosoflarının mühüm xidmətlərindən biri Şərq mədəniyyətinin, elmi-fəlsəfi fikrinin Qərb ölkələrində, ümumiyyətlə bütün dünyada yayılmasını təmin etmək olmuşdur. Bu işdə qədim yəhudi (İbrani) dili latın dili ilə bir sırada durmuşdur. Ərəb orijinalı itib-ətməmiş onlarla qiymətli elmi-fəlsəfi traktat sonralar qədim yəhudi dilində (eləcə də latın dilində) qalmış tərcümələr sayəsində mövcud olmuşdur" [5, s. 15].

Yəhudi ilahiyyatçısı, filosofu və təbibisi **Əbu İmran Musa İbn Məymun- Maymonid (Moisey ben Maymun)** (1135-1204) İbn Rüşddən və başqalarından təhsil almışdır. Quranı əzbər bilmiş, ölkədə rəsmi əqidə sayılan malikilik məzhəbi üzrə müsəlman hüququnu (fiqhi) öyrənmişdir. O, 1165-ci ildə Misirə getmiş, elə həmin vaxt Yerusəlimə ziyarəti zamanı yəhudi dininə qayıtmışdır. Mütəfəkkir Qahirədə Səlahəddin Əyyubinin saray həkimi işləmiş, yəhudilərin ruhani başçısı olmuşdur.

Maymonid ərəbdilli filosofların şərhində mənimsədiyi peripatetik fəlsəfənin köməyi ilə yəhudi ilahiyyatını təkmilləşdirməyə səy göstərmişdir. Alimə görə, ağıl ilə vəhy arasında, Aristotel fəlsəfəsi ilə Tövrat arasında ziddiyyət yoxdur. İbn Rüşdün yolunu davam etdirən mütəfəkkir fəlsəfə ilə ilahiyyatın dünyagörüşü kimi vəhdət təşkil etdiyini, həqiqi din ilə həqiqi fəlsəfənin bir-birinə uyğun olduğunu bildirmişdir. **Bu il İbn Məymunun-Maymonidin doğumunun 885 illiyidir.**

Orta əsrdə müsəlman Şərqiində elm və fəlsəfə yüksək səviyyədə idi. Lakin Yeni dövrdən etibarən müsəlman Şərqiinə məxsus elmi-mədəni və fəlsəfi irs tənəzzül etməyə başlayır.

#### **Müasir dövrdə Şərq dünyasının mütəfəkkirləri haqqında**

Yeni dövrdən etibarən müsəlman Şərqi ölkələrində elmin, mədəniyyətin və fəlsəfi fikrin tənəzzülə uğradığı bir zamanda Qərb ölkələrində elm, mədəniyyət və fəlsəfə sahələrində inkişaf özünü göstərir. Qərbin elmi yenilikləri isə Şərq dünyasına təsir etməyə başlayır.

Müasir dövrdə Şərq dünyasının, o cümlədən türk aləminin elmi-mədəni mühitində tərəqqi xüsusilə diqqəti cəlb edirdi, ictimai-siyasi həyatında isə ideologiya ilə bağlı məsələlər ön planda idi.

Azərbaycanın və Türkiyənin ictimai-siyasi həyatında özünəməxsus mühüm yer tutmuş **Əli bəy Hüseynzadə** (1864-1940) uşaqlığını babası Qafqaz Şeyxülislamı Əhməd Hüseynzadə Səlyaninin yanında və tərbiyəsi altında keçirmiş, babası Şeyx Əhməd ilə onun dostu Azərbaycan dramaturgiyasının banisi, ictimai xadim Mirzə Fətəli Axundovun (1812-1878) söhbətlərindən faydalanmışdır. Gimnaziya tələbəliyindən etibarən türkcəyə, Türkcülüyə və Türkiyəyə əsaslanmasının zəruriliyi fikrinin yaranmasında Şeyx Səlyaninin və Mirzə Fətəli Axundovun böyük təsiri olmuşdu [12, s. 268].

Türkiyənin görkəmli ictimai xadimi Ziya Gökalp (1876-1924) Əli bəy Hüseynzadədən bəhs edərkən onun Rusiyadakı millətçilik cərəyanlarının təsiriylə türkcü olduğunu, xüsusilə hələ kollecdə



ikən gürcü gənclərindən son dərəcə millət sevir olan bir yoldaşı ona millət sevgisini aşladığını yazmışdır [9, s. 7].

Əli bəy Hüseynzadə, babası Əhməd Hüseynzadənin və Mirzə Fətəli Axundovun söhbətlərinin təsiri altında böyümüşdü. Şübhəsiz ki, onda artıq millət sevgisi uşaqlıqdan formalaşmışdı. Digər tərəfdən, Hilmi Ziya Ülkənin qeyd etdiyi kimi, Türkçülüklə bağlı fikirlərin formalaşmasında Əli bəy Hüseynzadəyə bu iki şəxsiyyətin böyük təsiri olmuşdu. Mirzə Fətəli Axundovun Ziya Gökalp tərəfindən də böyük türkçü kimi qəbul edilmişdir. Bu arqumentlər Ziya Gökalpın Əli bəy Hüseynzadəyə bir gürcü yoldaşının ona millət sevgisini aşılması haqqında yazdığı faktı təkzib edir.

Hilmi Ziya Ülkən Əli bəy Hüseynzadənin rusca, fransızca, almanca, ərəbcə və farscanı yaxşı bildiyini, ingiliscə, latınca və əski yunancanı gimyaziyada təhsili zamanı öyrəndiyini qeyd etmişdir: Hüseynzadə rəssamlıqla məşğul olmuş və klassik rəsm anlayışına uyğun olan bir çox yağlı boya ilə çəkdiyi tablosu vardı. Evinin bağçası bir botanika seriyası halında idi [11, s. 10].

Hilmi Ziya Ülkənin fikrincə, 1905-ci ildə Tiflisdə Əli bəy Hüseynzadə tərəfindən irəli sürülən Türkləşmək, İslamlaşmaq və Avropalaşmaq fikri, 1911-ci ildə hərarətli tərəfdarlar tapdı. Ziya Gökalp “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Müasirləşmək” adlı məqalələrini və 1918-ci ildə bu məqalələrdən ibarət kitabını çap etdirdi.

Əli bəy Hüseynzadənin “Türkləşmək, İslamlaşmaq və Avropalaşmaq” ideyası Şərq və Qərb dəyərlərinin mükəmməl sintezini təqdim edən düstur kimi tarixi aktuallığını və əbədiyyətini təmin etmişdir. **2020-ci ildə Əli bəy Hüseynzadənin vəfatının 80 illiyidir.**

Türk dünyasının böyük mütəfəkkiri **Yusif Akçura** (1879-1935) Şərq mədəniyyəti tarixində özünəməxsus mövqeyə malikdir. Alim ilk sayı 30 noyabr 1911-ci ildə çapdan çıxmış “Türk Yurdu” dərgisinin ilk redaktoru olmuş, Türk Ocağının qurucularından idi. Bu münasibətlə Hilmi Ziya Ülkən yazmışdır: Yusif Akçura Türkiyə Cümhuriyyəti yarandıqdan etibarən millət vəkili kimi fəaliyyət göstərmiş, Atatürkün qurduğu Türk Tarix Qurumunun başçısı olmuşdur. Bir zaman Türk Yurdu və Ocak demək, Akçura deməkdi [12, s. 388].

Yusif Akçuranın “Üç tərz siyasət” kitabında Osmanlı birliyi, İslam birliyi və Türk birliyi kimi siyasət üsulundan bəhs edilir. Mütəfəkkir yazmışdır: Osmanlı ölkələrində, qərbdən feyz alaraq, qüvvə qazanmaq və tərəqqi arzuları oyanalı, bəlli başlı üç siyasi yol təsəvvür və izləndi sanıram: Birincisi, Osmanlı hökumətinə tabe müxtəlif millətləri təmsil edərək və birləşdirərək bir osmanlı milləti vücuda gətirmək. İkincisi, xilafət haqqının Osmanlı dövləti hökmdarlarında olmasından faydalanaraq, bütün islam aləmi məsələsində hökumətin idarəsində siyasəti birləşdirməkdir (Avropalıların “Panislamizm dedikləridir”). Üçüncüsü, irqə dayanan siyasi bir türk milləti təşkil etməkdir [7, s. 19]. **Bu il Yusif Akçuranın vəfatının 85 illiyidir.**

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin banilərindən, görkəmli dövlət xadimi **Məhəmməd Əmin Rəsulzadə** (1884-1955) Azərbaycanın dövlətçilik və mədəniyyət tarixində əvəzsiz xidmət göstərmişdir. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə 1903-1904 illərdə “Azərbaycanlı gənc inqilabçılar dərnəyi”ni təşkil etmişdir. O, 1905-ci ildə verilən nisbi azadlıq sayəsində Bakıda gündəlik, həftəlik, aylıq qəzet və jurnallarda Əlimərdan bəy Topçubaşov, Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə və bilavasitə Azərbaycan mətbuatının ağsaqqalı, yaradıcısı Həsən bəy Zərdabi olmaqla milli mətbuatda fəaliyyət göstərmişdir [6, s. 6].

Görkəmli yazar və ictimai xadim Mirzə Bala Məmmədzadə Əli bəy Hüseynzadənin “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Müasirləşmək” düsturunun Ziya Gökalpa təsir etdiyini, onun vasitəsilə bu düsturun Məhəmməd Əmin Rəsulzadə tərəfindən də qəbul edildiyini bildirmişdir [6, s. 8].

Azərbaycan bayrağında bu düstur – mavi, qırmızı və yaşıl rənglərində ifadə edilmişdir. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə bayraqda da “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Müasirləşmək” düsturunun ifadə edildiyini göstərmişdir: “Rus istibdadı pəncəsindən dağılmış xanlıqlar şəklində deyil, müttəhid və milli bir kütlə surətində nicat arayan Azərbaycan türklüyü bu istiqlalını tərtəviz edəcək bayrağa əsri məfkurəsi ilə mütənəşib bir mənə vermək istəyirdi. Bu mənəni də “türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək” məfhumlarında tapdı: bayrağı mavi, yaşıl və al (mavi, al və yaşıl) rəngli qumaşlardan düzəldildi” [6, s. 8]. **Bu il Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin vəfatının 65 illiyidir.**

Türkiyə fəlsəfəsi və sosiologiyası tarixində özünəməxsus mövqe qazanmış **Mehmet İzzət** (1891-1930) Şərq və Qərb məsələsində elmi şəkildə çıxış edərək, Türk düşüncəsinə töhfələr bəxş etmiş, elm tarixində filosof və sosioloq kimi mühüm yer tutmuşdur. Mehmet İzzətin irsinin elm tarixində lazımi dərəcədə tanınmadığını bildirən Türkiyənin böyük alimi Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu (1901-1974) bunun səbəbini belə açıqlayır: “Əgər Prens Sabahəddin və Ziya Gökalp, dövrlərinin siyasi cərəyanlarına qarışmasaydılar, bu günkü tanınma dərəcələrinə çata bilərdilərmi? Şübhəsiz xeyr. Bu səbəblə Mehmet İzzətin kafi dərəcədə tanınmaması, özünə aid bir məsələ olmayıb, fəlsəfi qiymətlərlə, siyasi qiymətlərin hələlik ayrılmamış olan bir çevrənin xüsusiyyətindən qaynaqlanan bir məsələdir” [8, s. 16].

Mehmet İzzətin başqa bir tələbəsi Hilmi Ziya Ülkən isə onu Ziya Gökalpla müqayisə edərək bu şəxsiyyətlər arasında fərqli cəhətləri göstərir: “Fikir adamlarında bir-birinə olduqca zidd iki örnəyə təsadüf edirik: Birincisində, fikirlər sürətlə fəaliyyət və hərəkət halına keçməyə hazırdır. Onlar inşa ilə əsla kifayətlənməzlər. Əsərlərini xüsusi təlqin və təbiiq etmək istəyirlər. Bu fəaliyyət və təlqin ehtiyacı, onlarda o qədər çoxdur ki, hətta fikirlərinin təfəsilatları üzərində işləməkdən belə dəfələrlə imtina edirlər. Bu tip mütəfəkkirlər bir qənaətin iman halında yayılması üçün, hər ifadə şəklinə və hər vasitəyə müraciət edirlər. Təlqinin qüvvəsini təmin etmək üçün az-çox doqmatik olmağa məcburdurlar. Məhz Ziya Gökalp bu cür mütəfəkkirlərdəndi. Onun az zamanda populyar olmasının səbəbi bu nöqtədə aranmalıdır.

İkinci tip mütəfəkkirlər isə əksinə, fəlsəfi bir üsulu qəbul edirlər. Bunların nəzərində, bütün qiymət, fikir və düşüncədədir. Bir rəssam etinasıyla, onun üzərində uzun müddət çalışmaq lazımdır. Bu tip yazarlar ictimaiyyətin ehtiyacını düşünməyə vaxt tapmazlar. Meydana çıxardıqları əsərin, ikinci əldən fəaliyyətə keçirilməsini gözlər. Düşüncənin seçilmiş vəsi olan tənqid fikirini itirməmək üçün sürətlə fəaliyyətə keçən imanlardan son dərəcə ehtiyat edirlər. Məhz Mehmet İzzət bu cür mütəfəkkirlərdəndir” [8, s. 17-18].

Mehmet İzzət “Qərb mədəniyyətinə, Qərb düşüncəsinə nüfuz edən azad düşüncəli bir türk filosofu, mütəfəkkiri, sosioloqudur” fikrini göstərən alimin görkəmli araşdırıcısı, Prof.Dr. Mahmud Coşqun Değirmencioğlu mülahizəsini davam etdirərək yazırdı: “Mehmet İzzətin düşüncəsi, Qərb düşüncəsinə nəzərən, “orijinal” bir düşüncə olmasa belə, müzakirə etdiyi bütün problemlər, Qərb düşüncəsinin əlaqəli qaydalarında, ancaq bu qədər incə və dərin bir şəkildə araşdırılmış, müzakirə və sistemləşdirilmişdir. Əgər çağdaş Türk düşüncəsinə nəzərən orijinal olsa da, o da bu səbəbdəndir ki, Mehmet İzzət, Türk düşüncəsinə daha rəssamistik vermək üçün sosio-filosofik problemlərin izahında, doğrudan-doğruya Qərb fəlsəfəsi tarixinə bağlanmışdır. Türk düşüncəsinə “intellektual” bir kamillik üçün tənqidi düşüncəni yerləşdirmişdir” [8, s. 156-157]. **Bu isə Mehmet İzzətin vəfatının 90 illiyidir.**

AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor **Ziyəddin Göyüşov** (1920-1985) fəlsəfi-etik fikir tarixi problemlərinin görkəmli tədqiqatçısıdır. Azərbaycanda etika məsələlərini sistemli şəkildə araşdıran alim dəyərli əsərlərin müəllifidir. “Azərbaycan maarifçilərinin etik görüşləri” (1960), “Zərdabının dünyagörüşü” (1962), “XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan maarifçilərinin əsərlərində əxlaq məsələləri” (1964), “Əxlaqi sərvətlər” (1966), “XIX - XX əsrlərdə Azərbaycanda etik fikir”, “Həzz və izzətlər” (1969), “Fəzilət və qəbahət” (1972), “Daxilə pəncərə” (1978) və b. əsərlər onun yaradıcılığında mühüm yer tutur. Ziyəddin Göyüşov Həsən bəy Zərdabının seçilmiş əsərlərini ilk dəfə tərtib və çap etdirmişdir. Alimin əsərlərində A.Bakıxanov, M.F.Axundov, S.Ə.Şirvani və b. maarifçilik, ədəbi fəaliyyəti əhatəli şəkildə göstərilir, onların fəlsəfi-etik fikirləri araşdırılır [2, s. 37-39]. **2020-ci ildə Ziyəddin Göyüşovun doğumunun 100 illiyidir.**

Şərq dünyası yetirdiyi ideoloqları və mütəfəkkirləri ilə müasir dövrdə dünya elm və mədəniyyət tarixində özünəməxsus mövqeyə malikdir. Bu şəxsiyyətlərin irsi həmişə müasirdir, böyük elmi dəyəri vardır.

### Nəticə / Conclusion

Orta əsr Şərq elminin və fəlsəfi fikrinin ən yüksək zirvəsidir. 2020-ci ildə bu dövrdə yaşayıb yaratmış filosoflardan və mütəfəkkirlərindən bəsisinin doğum və anım tarixləri ilə böyük əhəmiyyət

kəsb edir: Yəqub Kindinin doğumunun 1220 illiyi, Əbunəsr Farabının vəfatının 1070 illiyi, İbn Sinanın doğumunun 1040 illiyi, Əbülhəsən Əşərinin vəfatının 1085 illiyi, Maymonidin doğumunun 885 illiyi, Fəxrəddin Razi vəfatının 810 illiyi, Əbülqasim Zəncaninin doğumunun 1030 illiyi, İbn Ərəbinin doğumunun 855 və vəfatının 780 illiyi, Şihabəddin Ömər Sührəvərdinin doğumunun 875 illiyi, Şəmsəddin Xoylunun vəfatının 780 illiyi, Səfiəddin Hindi Urməvinin vəfatının 705 illiyi, Mahmud Şəbüstərinin vəfatının 700 illiyi, Məhəmməd Qarabağının vəfatının 485 illiyi, Kəmaləddin Ərdəbilinin doğumunun 545 illiyi, Əhməd Ərdəbilinin vəfatının 435 illiyidir.

Orta əsrdə Şərq dünyasında alimlərin və filosofların yaratdıqları əsərlər qərb aləminə nüfuz etmişdir. Yeni dövrdən başlayaraq Qərb ölkələrində elmi biliklərin tərəqqisi başlamışdır.

Orta əsrdə müsəlman aləmində elmin mövcud olub, sonrakı əsrlərdə tənəzzül etməsi ilə əlaqədar “Əkinçi” qəzetində yazıçı-jurnalist Əsgər ağa Gorani bir bayatı göstərir: “Bizim zamanə dəyişilməyi həтта çobanlara da məlumdur, bayatısında deyir:

Qarğalar laçınlandı,  
Laçınlar qarğalandı...

Əsgər ağa Gorani bayatını belə açıqlayır: Əlhəqq zamanəmiz dəyişilib. İndi güc və igidlik əyyamı deyil, elm əyyamıdır və çobanın sözü doğrudur ki, bu zamanə bizi qarğalandırıb və qeyriləri laçın edib. Lakin keçmişdə bizim xəlifələrin vaxtında islam tayfası elm təhsil etməkdə laçın imiş.

Əsgər ağa Gorani İslam aləmi ilə xristian dünyasını müqayisə edərkən yazmışdır: Min il bundan əqdəm Əbu Sina adlı ərəb hükəması dağlar necə əmələ gəlməyindən bir kitab yazıb ki, hərgah indi onun tarixini dəyişdirsən, bilmək olmaz ki, onu min il bundan əqdəm yazıblar, yəni Avropa hükəmaları bu qədər zəhmət çəkiblər də, ondan artıq bilmirlər. Amma çifayda, indi laçınlar qarğalanıb, necə ki, bizim xəlifələrin dövründə xristianlar avamlığından öz naxoşlarının üstə həkim gətirməyi günah bilib, onun ağrıyan yerlərinə keşiş yazan duanı bağlayırlar imiş [1, s. 324].

Yeni dövrdən başlayaraq Qərb ölkələrində tərəqqiyə başlayan elm və fəlsəfi fikir Şərq elminə təsir etmişdir. Müasir dövr Türk, ümumiyyətlə, Şərq dünyasında ideologiya və mənəvi dəyərlərlə məşğul olan dahi mütəfəkkirlərin və alimlərin fəaliyyətlərlə əlamətdardır. 2020-ci ildə belə görkəmli şəxsiyyətlərdən – Əli bəy Hüseynzadənin vəfatının 80 illiyi, Yusif Akçuranın vəfatının 85 illiyi, Mehmet İzzətin vəfatının 90 illiyi, Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin vəfatının 65 illiyi, Ziyəddin Göyüşovun doğumunun 100 illiyidir.

### İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. “Əkinçi” qəzeti (1875-1877). Tərtib edən: Turan Həsənzadə. Bakı, 1979
2. Məmmədov (Baharlı) O. Ağdamın adlı-sanlı pedaqoqları, alimləri. Bakı: Sabah, 2001. səh.37-39
3. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994
4. Məmmədov Z. Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1978
5. Məmmədov Z. Orta əsr Şərq fəlsəfəsi və fəlsəfə tarixində onun əhəmiyyəti. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı Dövlət Universiteti nəşriyyatı, 1999.
6. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. Toplayanı, tərtib və transliterasiya edən professor Ş.Hüseynov. Bakı, 1992
7. Akçura Yusuf. Üç Tarz-ı Siyaset. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976
8. Değirmencioglu M.Coşkun. Mehmet İzzet. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987
9. Gökalp Ziya. Türkçülüğün Esasları. Hazırlayanlar: Mahir Ünlü, Yusuf Çotuksöken. İstanbul, 1987
10. Ülken Hilmi Ziya. İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967
11. Ülken Hilmi Ziya. Türkçülüğün ve Türk Sosyalizminin babası Ali Turan. Yeni İnsan Dergisi. Sayı: 84. İstanbul, 1969. s. 6-11; 21-25

12. Ülken Hilmi Ziya. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul, 1994.

## О великих ученых и философах восточного мира

**Айтек Мамедова**

Доктор философии по философии, доцент, Института философии и социологии НАНА, ведущий научный сотрудник. Азербайджан.

E-mail: a.z.m-9@mail.ru

**Резюме.** В статье рассматривается деятельность ученых и философов восточного мира, как в средние века, так и в современную эпоху. Тот факт, что Средние века были вершиной восточной науки и философской мысли, очевиден в творческом наследии личностей, которые жили и творили в этот период. Благодаря своей научной деятельности они заняли важное место в истории мировой науки и культуры. В связи с этим Якуб аль-Кинди, Абу Наср аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Араби, Абухафс Омар Сухраварди, Шамсаддин Хойлу, Сафиаддин Хинди Урмави Махмуд Шабустари, Мухйиддин Мухаммад Карабахи, Камаладдин Ардабили, Ахмед Ардабили и др. своими произведениями приобрели бессмертие в истории. Их произведения повлияли на деятельность мыслителей в последующие века, а также проникли в западный мир. Современная эпоха отмечена деятельностью гениальных мыслителей и ученых, занимающихся идеологией и моральными ценностями в восточном мире. В этот период творили такие личности, как Али бек Гусейнзаде, Юсуф Акчура, Мехмед Иззет, Мамед Эмин Расулзаде, Зияддин Геюшев.

**Цель:** 2020 год ознаменован датами рождения и памяти этих ученых и философов, которые жили в средние века и современную эпоху.

**Методология:** системный подход, исторический метод

**Научная новизна:** впервые исследованы работы двадцати великих ученых и философов Востока, творивших в средние века и современный период.

**Ключевые слова:** Восток, история, ученый, философия, культура, наука.

## Azerbaijani philosophical idea in Hussein Baykara's works

**Faig Alakberli**

Ph.D. in Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, leading researcher. Azerbaijan.

E-mail: faikalekperov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

**Abstract.** The article notes that in Hussein Baykara's works a particular place take such socio-ideological and philosophical ideas as entering of Azerbaijani people in the 21 century a new stage of its development and gaining freedom, lost once as a result of aggressive politics of Tsarist Russia. There were expressed similar politico-ideological and philosophical issues. Besides, the issues of Azerbaijani culture, as well research and propagation of Azerbaijani philosophy that lay the basis of his world outlook, are highlighted in a light of preserving national independence. Further it is stated that Hussein Baykara's researches in the field of Azerbaijani culture and philosophical thought are closely connected with questions of national independence including Azerbaijanism. In every his work, investigating the problems of culture and philosophy he strived to show the difficulties an epoch put before him. In this term he criticized an idea of soviet internationalism, put forward by soviet regime against Azerbaijani culture and philosophy. In Baykara's opinion in Azerbaijani-Turkic national sociologists, the representatives of romanticist and realist school played an important role.

**Purpose:** to show an essence of philosophical-historical ideological Azerbaijani national idea on the basis of Hussein Baykara's works.

**Methodology:** comparative analysis, succession

**Scientific novelty:** to agree the basic principles of Azerbaijani national idea or Azerbaijanism with requirements of contemporaneity, it is necessary to work out more pragmatic principles

**Keywords:** Azerbaijani national idea, Turkism, Azerbaijani Turkism, to modernise, Azerbaijani culture, Azerbaijani philosophy, Bolshevism, Soviet internationalism.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.251>

**To cite this article:** Alekperli F. (2020) *Azerbaijani philosophical idea in Hussein Baykara's works*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 47-57

**Article history:** Received — 16.03.2020; Accepted — 11.04.2020

## Hüseyn Baykaranın yaradıcılığında Azərbaycan milli ideyası

**Faiq Ələkbərli**

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, aparıcı elmi işçi. Azərbaycan. E-mail: faikalekperov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

**Annotasiya.** Məqalədə Hüseyn Baykaranın yaradıcılığında XIX əsrdən başlayaraq Azərbaycan xalqının yeni bir dövrə qədəm qoyması, çar Rusiyası tərəfindən qəsb edilmiş azadlığın yenidən qazanılması kimi siyasi-ideoloji və fəlsəfi məsələləri öz

əksini tapmışdır. Eyni zamanda onun dünyagörüşünün əsasını təşkil edən Azərbaycan milli istiqlalının yaşadılması kontekstində Azərbaycan mədəniyyətinin, Azərbaycan fəlsəfəsinin tədqiqi və təbliği işıqlandırılmışdır. Burada göstərilir ki, H.Baykaranın Azərbaycan mədəniyyəti və fəlsəfi fikri ilə bağlı araşdırmaları Azərbaycan milli İstiqlalı, o cümlədən azərbaycançılıqla sıx bağlı olmuşdur. Baykara hər bir əsərində mədəniyyət və fəlsəfənin problemlərini araşdırmaqla yanaşı, dövrün onun qarşısında qoyduğu çətinlikləri də ifadə etməyə çalışmışdır. Bu mənada SSRİ rejiminin Azərbaycan mədəniyyəti və fəlsəfəsinə qarşı yürütdüyü «sovet beynəlmiləçiliyi» ideyasını Baykara həmişə tənqid atəsinə tutmuşdur. H.Baykaranın fikrinə görə, azərbaycançılığın-türkçülüyn milli ideoloqları ilə yanaşı, Azərbaycanın milli - azadlıq hərəkətində romantizm və realist ədəbi məktəbinin nümayəndələri də mühüm rol oynamışlar.

**Məqsəd:** Hüseyn Baykaranın timsalında Azərbaycan milli ideyasının fəlsəfi-tarixi və siyasi-ideoloji mahiyyətini ortaya çıxarmaq

**Metodologiya:** müqayisəli təhlil, varislik

**Elmi yenilik:** Azərbaycan milli ideyasının ya da azərbaycançılığın təməl prinsiplərini müasir tələblərlə uzlaşdırmaq üçün daha pragmatik prinsiplərin işlənilməsi lazımdır.

**Açar sözlər:** Azərbaycan milli ideyası, türkçülük, Azərbaycan türkçülüüyü, müasirləşmək, Azərbaycan mədəniyyəti, Azərbaycan fəlsəfəsi, bolşevizm, sovet beynəlmiləçiliyi.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.251>

**Məqaləyə istinad:** Ələkbərli F. (2020) *Hüseyn Baykaranın yaradıcılığında Azərbaycan milli ideyası*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 47-57

**Məqalə tarixəsi:** Göndərilib – 16.03.2020; Qəbul edilib – 11.04.2020

## Giriş / Introduction

XX əsrin əvvəllərində ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrin milli-demokratik yönü birmənalı şəkildə türkçülük-millətçilik (türk birliyi), islamçılıq (İslam birliyi), qərbçilik (Qərb mədəniyyətini mənimsəmək, ya da müasirləşmək/yeniləşmək) və istiqlalçılıq (müstəqil Azərbaycan) ideyaları ilə bağlı olmuşdur. Burada başlıca məqsəd milli və dini məsələlərin əsas prinsiplərindən kənara çıxmaq şərti ilə Qərbin müsbət demokratik dəyərlərini də təbliğ etmək idi. Deməli, bu dövrdə milli-demokratik cərəyan Azərbaycan milli ictimai-fəlsəfi fikrində önəmli yer tutmuşdur.

Bu dövrdə Azərbaycan türk aydınlarının böyük əksəriyyəti (Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Əlimərdan bəy Topçubaşov, Nəsim bəy Yusifbəyli və b.) milli fəlsəfi dünyagörüşlərində əsas üstünlüyü milli-dini xüsusiyyətlərə və liberal-demokratik dəyərlərə vermişlər. Onlar dövrün tələblərini və ideyalarını da nəzərə almaqla milli və dini dəyərlərə sadıq qaldılar. Həmçinin Azərbaycan türk millətinin fəlsəfi, mədəni və dini dünyagörüşü əsasında yeni ideyalar irəli sürdülər. Bu ideyalar idealist dünyagörüşdən əsasən kənara çıxmamış və milli - fəlsəfi fikir zəminində təşəkkül tapmışdır. Məhz bu aydınların irəli sürdüyü ideyalar nəticəsində Azərbaycan çar Rusiyasının müstəmləkəsindən qurtularaq azad və müstəqil bir dövlətə çevrilmişdi. Belə ki, ilk rüşeymləri XIX əsrin ikinci yarısında qoyulan və XX əsrin əvvəllərində sistemləşən milli azadlıq ideyası Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranması (1918) ilə nəticələndi. Ölkənin siyasi-ideoloji mənzərəsinin dəyişməsində I (1905) və II (1917) Rusiya inqilabları çox mühüm rol oynadı. Şübhəsiz ki, bu inqilablar dövründə xalq arasından çıxan milli liderlərin, ideoloqların xalqı öz arxalarınca aparmaları müstəsna yerə malikdir. Məhz onların sayəsində yeni dövrdə Azərbaycanda milli ideologiyanın təməl prinsipləri müəyyənləşdirildi. Azərbaycanın siyasi azadlığı milli

muxtariyyətdən milli istiqlala qədər çox mühüm bir mərhələ keçmiş oldu. Ən əsası odur ki, «tarixi-coğrafi Azərbaycan» deyimini “müstəqil və milli Azərbaycan” anlayışı əvəz etdi. Milli istiqlalın birmənalı şəkildə ideoloqu olan M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycan türkçülüüyü ideyasını Azərbaycan milli ideologiyasına qədər yüksəldə bilmişdi.

### **Əsas hissə / Main Part**

#### **Hüseyn Baykara Azərbaycanda yeniləşmə hərəkatı haqqında**

Azərbaycan Türk aydını Hüseyn Baykaranın yaradıcılığında XIX əsrdən başlayaraq Azərbaycan xalqının yeni bir dövrə qədəm qoyması, çar Rusiyası tərəfindən qəsb edilmiş azadlığın yenidən qazanılması məsələləri xüsusi yer tutmuşdur. O özünü «Azərbaycanda yeniləşmə hərəkatları. XIX yüzil» və «Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi» kitablarında bu məsələlərə geniş yer vermişdir. «Azərbaycanda yeniləşmə hərəkatları. XIX yüzil» əsərində Baykara göstərməyə çalışmışdır ki, Azərbaycan xalqı hansı şərait və mühitdə yeniləşmənin zəruriliyini dərk etmişdir. O yazırdı: “Millətlərin həyatında hər dövr, hər çağ bir neçə yüz ili əhatə edir. Bu çağların dönüm illəri də olduqca uzun müddətdə inkişaf edir və yetkinləşir. Azərbaycan tarixində yeniləşmə hərəkatının əvvəlcə ziyalıların fikir dünyasında doğması və fikirlərin həqiqi xalq həyatına keçirilməsi, yəni Qərb anlamında renessans, reformasiya çağları, ondan sonra bu çağların üstündə qurulan hürriyyət, azadlıq mübarizəsi dövrü əsrdən çox bir müddəti əhatə etmişdir. Millətlərin oyanış, renessans çağında o millətin içindən yetişən ziyalı rəhbər şəxslərə görə, əvvəlcə mənsub olduğu millətin kimliyi və keçmiş zamanlardakı vəziyyəti araşdırılır, incələnir, sonra geri qalmış və bu geriliyin səbəbi ilə yabançı imperialist millətin əsarəti altına düşmüş olan xalqa onun kimliyi tanındılır. Beləliklə, müstəmləkədə olan xalq öz mənliliyini öyrənir, keçmiş zamanlarda atalarının əsarət altında yaşamadıqlarını və sözün əsl mənasında müstəqil, azad yaşadıklarını, müstəqil dövlət qurduqlarını anlayır. Nəticədə millətin şüuru oyanır, azadlıq mübarizəsinə başlayır” [4, s. 56-57].

Onun fikrincə, Şimali Azərbaycan xalqında da milli oyanış, yeniləşmə hərəkatı A.A.Bakıxanov və Mirzə Kazım bəylə başlamış [14, s.57, 71], M.F.Axundzadə və H.B.Zərdabinin təmsalında yüksələn xətlə davam etmişdir. Çünki ilk dəfə A.A.Bakıxanov və Mirzə Kazım bəy müsəlman xalqlarının tənəzzül etməsini daha aydın şəkildə görmüş [14, s.75], hər ikisi tarixi əsərlər yazmışlar. Baykaraya görə, Mirzə Kazım bəy ilk olaraq “Dərbəndnamə”, Bakıxanov daha sonra “Gülüstani-İrəm” tarixi əsəri ilə Azərbaycan və Qafqazda milli vətənpərvərliyi yenidən gündəmə gətirmişlər [4, s.57]. Burada Baykaranın Mirzə Kazım bəyi, onun türk-tatar qrammatikasını yazmasını yüksək qiymətləndirərək ilk Azərbaycan Türk vətənsəvəri kimi qiymətləndirməsi də diqqəti cəlb edir: “Mirzə Kazım bəyin bu incələmələri, türk-tatar qrammatikasını yazması və o dövrdə rus çar hökumətinə verdiyi raportda rus idarəsi altında olan bütün türklərin başa düşə biləcəkləri türk dili yaradılması fikrini təklif etməsi ilə onu ilk Azərbaycan Türk vətənsəvəri saysaq, elə bilirəm ki, yanılmırıq” [4, 57]. Bizcə, Mirzə Kazım bəyin məqsədi “rus idarəsi altında olan bütün türklərin başa düşə biləcəkləri Türk dili yaradılması” deyildi. Mirzə Kazım bəy yalnız Qafqazdakı, özəlliklə Azərbaycan türklərinin dilini formalaşdırmağa çalışmış, “Azərbaycan ləhcəsi”ndən bəhs etmişdir. Bu iş isə Mirzə Kazım bəyi çar Rusiyasının ideoloqları cəlb etmişdilər [6, s.84].

Ancaq H.Baykaranın o fikriylə razılaşırıq ki, çar Rusiyasının Bakıxanovun “Gülüstani-irəm” adlı tarixi əsərini çap etməməsi məhz onun milli ruhu ilə bağlı olmuşdur. Çünki çar Rusiyası onun əsərin nəşr olunmasına razılıq verməməklə Qafqaz xalqlarının şanlı keçmişlərini öyrənmələrini istəməmişdir [6, s.58]. Baykara yazırdı: “İlk dəfə Şirvan və Dağıstanın ümumi tarixini yazan A.Ağanın yaşadığı çağ və mövzunun zorluğu düşünülərsə, ona XIX yüzilyılın ən önəmli Türk tarixçisi yerini vermək lazımdır” [14, s.73].

H.Baykaranın fikrincə, M.F.Axundzadə və H.Zərdabi isə müasirləri arasında Avropa mədəniyyətini daha dərinədən başa düşmüş və onun dönməz təbliğatçısı olmuşlar. Baykara yazırdı: «Mirzə Fətəli və H.Zərdabinin o dövrdəki yazılarında, mübarizələrində Azərbaycan üçün istədikləri bunlardır: azad siyasi bir həyat, xalq demokratiyası, məhsul vasitələrinin inkişaf etdirilməsi, təbii

sərvətlərdən xalqın rifahı üçün geniş surətdə fayda təmin edilməsi... Bütün bu nemətlərin xalq üçün əldə edilməsi tezisinin başında, onların ən öndə gələn ideoloji arzuları «feodal monarxiya» rejimini zorla devirmək istəyi vardır. Bu iş yerinə yetirilmədən o biri işlərin həyata keçməycəyini daha çox Mirzə Fətəli başa düşmüş və anlamışdır» [4, s.62-63]. Ancaq mühacir aydınımızın fikrincə, siyasi anlamda “millət” sözünü ilk dəfə M.F.Axundzadə işlətsə də, H.Zərdabi “Əkinçi” qəzetində “millət” anlayışını daha da inkişaf etdirmişdir. Ancaq Azərbaycanda millətçilik ruhunun daha qabarıq şəkildə ortaya çıxması Ünsüzadə qardaşlarının nəşr etdirdiyi “Kəşkül” və “Ziya” qəzetləri ilə bağlı olmuşdur. Belə ki, həmin qəzetlərdə 1880-ci illərdə nəşr olunan məqalələrdə “türk milləti”, “Azərbaycan türkləri” sözlərindən istifadə olunmuşdur. Eyni zamanda həmin qəzetlərdə «millət», «istibdad», «haqq» sözlərinə də müraciət olunmuşdur [4, s.81].

#### **H.Baykara Azərbaycan milli mədəniyyəti və fəlsəfəsinin inkişafında milli aydınların rolu haqqında**

H.Baykara Azərbaycan milli mədəniyyəti və fəlsəfəsinin inkişafında milli aydınlarımızın rolunu göstərmək üçün, onların ana dillərində əsərlərinin sayının çoxalmasını göstərirdi. O yazırdı ki, XIX əsrdə nisbətən fars və ərəb dillərində yazmağa üstünlük verən Azərbaycan türk mütəfəkkirləri, bu dövrdən etibarən əsasən türk dilində əsərlər yazırdılar. Özəlliklə, Avropada baş qaldıran milliyyətçilik hissləri Azərbaycan ziyalıları arasında da baş qaldırmışdı. Şübhəsiz, Azərbaycan türkləri arasında avropasayağı milliyyətçilik hisslərinin yaranmasında polyaklar, gürcülər, ruslar, ermənilər və başqa əcnəbi millətlərin mühüm təsiri olmuşdu. Bu anlamda Azərbaycan türklərinin ziyalı təbəqəsi arasında yaranan milliyyətçilik hissləri düzgün dəyərləndirilməlidir. Hər halda, bütövlükdə dünyada, o cümlədən Avropada baş verən ideoloji-siyasi, elmi-fəlsəfi yeniliklər Azərbaycan mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə də öz təsirini göstərirdi.

Bütün bunları Azərbaycan türklərinin yenidən milli oyanışı baxımından mühüm amillər hesab edən Baykaraya görə, 19-cu əsrin sonu – 20-ci əsrin əvvəllərində yaşamış H.Zərdabi, M.Ə.Sabir, N.Nərimanov, C.Məmmədquluzadə, H.Mahmudbəyli, S.M.Qənizadənin və başqalarının yorulmadan çalışmaları sayəsində Azərbaycanda 1880-ci ildən sonra «rus-tatar məktəbi» adlanan bir çox məktəblərin açılması yeni bir mərhələni təşkil etmişdir. Onun fikrincə, bu məktəblərin Azərbaycanın elmi həyatında oynadığı rolu inkar etmək olmaz: “XIX əsrin axırlarında türk pedaqoqları xalqın və varlıların yardımı sayəsində öz milli məktəblərini açmağa başladılar. Həmin məktəblərdə ruslaşdırma yox idi... 1890-cı ildə Azərbaycanda on iki gimnaziya və realni məktəb vardı. Bu məktəblərdə oxuyan 5700 tələbədən 91 nəfəri türk idi» [4, s.53].

Ümumilikdə, XIX əsrdə, xüsusilə həmin əsrin ortalarından etibarən milli ictimai-fəlsəfi fikir, əsasən, milli-dini (milli özünüdərk-millətləşmə və əsl islamı təbliğ etmək) və müasirləşmək (Qərb mədəniyyətini mənimsəmək) ideyaları ilə bağlı olmuşdur. Xüsusilə, 1830-1900-cu illərdə təməli qoyulan milli ideologiyanın, yəni milli-dini və yeniləşmək ideyalarının ilhamvericiləri isə məzhəbpərəstlər, ruhanilər, saray şairləri deyil, mədəni millətçilər, mədəni inqilabçılar – A.A.Bakıxanov, M.Kazım bəy, M.F.Axundzadə, C.Əfqani, H.B.Zərdabi, «Əkinçi»nin müəllifləri və b. olmuşlar. Məhz ilk dəfə onlar millətin oyanması, birləşməsi və azadlığı üçün savaşa başlamış, milliyyətdən millətə keçməsi prosesində mühüm rol oynamışlar.

Eyni zamanda bu ziyalılar, «müsəlman» dini mənsubiyyəti içində itib-batan Azərbaycan türklərinin milli varlığını qoruması üçün yeni həyat və yeni ictimai münasibətlər tərzini yaratmağa çalışmışlar. İlk növbədə, köhnə ictimai münasibətləri, sxolastik dünyagörüşü yıxmaq üçün savaşa atılan mədəni inqilabçılar xalqına müasirləşmiş bir ədəbiyyat, mətbuat, sənət, teatr, dünyəvi məktəb və maarif verməyə başlamışlar. H.Baykara yazır: «Belə bir ağır zamanda, azəri türk cəmiyyəti bir millət olaraq meydana çıxma şüuruna çatmışdır. Çünki miladdan öncə min illərə varan dövrdən bəri ata və babalarının yaşadıkları bir torpaq parçası – «Vətən» vardı, bu torpaqda yaşayan və zamanın axarı ilə inkişaf edən bir Azəri türk cəmiyyəti vardı. Üçüncü ünsür bu cəmiyyətin haqqını, iradəsini, varlığını, malını, canını qoruyan, kültür və mədəniyyətini yaradan ziyalı liderləri idi. Onların rəhbərliyi altında tarixin səhnəsinə çıxmaq və üzərlərinə düşən «millət» rolunu oynamaq lazım gələcəkdi. Beləliklə, sözdə deyil, işdə azadlıq uğrunda mübarizə aparmaq lazım idi. Etnik birliyə



malik Azərbaycan xalqı vardı, neçə əsrlərdən bəri coğrafi sərhədlərə malik Azərbaycan ölkəsi vardı, yalnız siyasi hakimiyyət, azadlıq yoxdu. Lakin nəyin bahasına olursa-olsun, bütün bunları əldə etmək lazımdı...» [4, s. 82].

Deməli, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi, C.Əfqani və başqaları XIX əsrin ikinci yarısında mədəni inqilabın (yeniləşmənin), mədəni türkçülüyn və islamçılığın əsasını qoymuşlar ki, onların davamçıları da XX əsrin əvvəllərində, həmin ideyalara əsaslanaraq azadlıq və milli istiqlal uğrunda mübarizə aparmalı idilər. Çünki artıq müstəqillik üçün gərəkən bütün şərtlər Azərbaycan xalqında vardı. Baykara yazırdı: «Millətin etnik birliyə və kökə əsaslanması lazımdır. Bu sürətlə millət fərdləri arasında tarix birliyi, dil birliyi, ideya birliyi, mədəni və mənfəət birliyi kimi ünsürlər mövcud olmalıdır. Beləliklə, milləti təşkil edən xalqın vətəndaşları arasında bir - birlərinə bağlılıq və keçmiş, yüz illərdən əvvəl yaşamış ulularından və atalarından onlara qalan iftixaredici və kədərləndirici xatirələr ümumi anlayış yaratmaqdır» [4, s. 79].

Beləliklə, XIX əsrdə yaranan mədəni islamçılıq, mədəni türkçülük və mədəni inqilabçılıq, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türk ziyalıları Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə, N.Yusifbəyli və b. ideoloji şəkllə salmağa çalışaraq, əvvəlcə onu islamçılıq və türkçülük, daha sonra isə Azərbaycan türk milliyyətçiliyi və azərbaycançılıq («Azərbaycan» ideyası) kimi formulə etməyə cəhd göstərmişlər. Bununla da sələflərinin yolunu uğurla davam etdirən xələflər, milli ideologiyanın inkişafında əsas və həlledici mərhələyə daxil olmuşlar.

#### **H.Baykarının yaradıcılığında Milli İstiqlal mübarizəsinin ümumi təhlili**

H.Baykaraya görə, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türkləri yeni bir mərhələnin başlanğıcında olduğunu anlayırdılar. Çünki artıq Azərbaycan xalqı yenidən toparlanmaq gücünə çatmışdı. Bunun bariz örnəklərindən biri Azərbaycanda milli oyanışın açıq müstəviyə keçməsi idi. Onun fikrincə, milli oyanışın əsas dayağı milli ziyalılar və onların ərsəyə gətirdikləri əsərləri idi. Milli aydınlar bir tərəfdən xalqı maarifləndirir, digər tərəfdən milli-demokratik dövlət qurmaq üçün ideyalar irəli sürürdülər. Özəlliklə, Azərbaycan milli aydınlarından Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Əlimərdan bəy Topçubaşov və başqaları mətbuatda dərc olunan yazılarında xalqı oyanışa, birləşməyə, 1905-ci il inqilabının verdiyi haqq və azadlıqlardan maksimum istifadə etməyə çağırırdı. Baykara yazırdı: «Dünənə kimi uşaqları üçün ana dilində məktəb açmaq imkanı olmayan, qəzet nəşr etdirə bilməyən, seçki hüququ məhdudlaşdırılan və daha bir sıra haqları əlindən alınan bir xalqın birdən-birə nailiyyətlər əldə etməsi çar hökuməti üçün gözlənilməz bir sürpriz oldu» [4, s.111]. Doğrudan da, itirilmiş müstəqilliyin yenidən qazanılması yolunda xeyli işlər görülmüşdü. Bu milli işdə Azərbaycan aydınlarının əvəzsiz rol oynadığını dəfələrlə vurğulayan Baykara hesab edirdi ki, XX əsrin əvvəllərində əsas mübarizə ilk növbədə ruslaşdırma siyasətinə qarşı aparılmışdır. Burada söhbət türk torpaqlarına rus kəndlilərin göçürülməsinə qarşı mübarizədən, türk dilinin məktəblərdə keçirilməsinə nail olmaqdan, milli mətbuatın, milli kitabxanaların yaranmasından gedirdi. H.Baykara yazırdı: «Bu zaman ideologiya baxımından «avropalaşmaq, islamaşmaq və türkləşmək» fikirləri ətrafında mübahisələr gedirdi. Bütün bu mübahisələrin ətrafında azəri xalqının milli - azadlıq hərəkatı dururdu. Azərbaycan azadlıq hərəkatını azəri xalqının tərəqqipərvər və vətənsəvər ruhundan gələn demokratik adət-ənənələrə bağlamaq istəyən ziyalılar çoxluq təşkil edirdilər» [4, 119].

Qeyd edək ki, 20-ci əsrin əvvəllərində Azərbaycan milli aydınları, əsasən, üç cəbhədə fəaliyyət göstərirlər: 1) İslamçılıq və türkçülük; 2) Liberal-demokratik; 3) Sosial-demokratik. Baykaranın fikrincə, ilk iki cərəyan milli müxalifətə aid olduğu halda, sonuncular beynəlmiləlçi olmuşlar. Ancaq sonralar, 1910-cu illərdən etibarən yerli sosial-demokratlardan bir çoxu, o cümlədən M.Ə.Rəsulzadə də milli-demokratik cəbhəyə keçmişdir. Onun fikrincə, bu üç siyasi-ideoloji cəbhə ilə yanaşı, Türk Azərbaycanının istiqlalı uğrunda mübarizədə maarifçi-demokratik (realist və romantizm) ədəbi cərəyanları da mühüm rol oynamışdır [4, s.163-164].

Məlum olduğu kimi, həmin dövrdə Azərbaycanda milli-demokratik ideyalar bir yönlü olmamışdır. Bu dövrdə Əhməd bəy Ağaoğlu geniş və dərin, teoretik şəkildə “islam millətçiliyi”ni, Əli bəy Hüseynzadə “osmanlı türkçülüynü”nü təbliğ etdiyi bir zamanda, Əlimərdan bəy Topçubaşov «Rusiya müsəlmanlarının birliyi» devizi altında daha çox Azərbaycan türk xalqının milli-mədəni

muxtariyyəti üçün çalışmışdır. H.Baykara belə bir doğru qənaətə gəlir ki, bütövlükdə həmin dövrdə milli ideologiya baxımından mübahisələr «avropalaşmaq, türkləşmək və islamlaşmaq» ətrafında getmiş və bu mübahisələrin ətrafında Azərbaycan türklərinin milli azadlıq hərəkatı dayanmışdır [4, s.119]. Bu xəttin aparıcı daşıyıcıları Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu və Əlimərdan bəy Topçubaşov bir tərəfdən dini-əxlaqi keyfiyyətləri, milli mənsubiyyəti sinfi mübarizə adı altında inkar edən marksist-leninçi və qərpbərəst ifrat tərəqqiçilərə, digər tərəfdən isə hər cürə yeniləşmənin əleyhinə olan mühafizəkarlara qarşı idilər. Milli ideoloqlar cəmiyyətin həyatında milli, dini-əxlaqi keyfiyyətlərin qorunub saxlanılması ilə yanaşı, müsəlman-türk cəmiyyətinin yeniləşməsinin zəruriliyindən də bəhs edirdilər.

H.Baykaranın mülahizələrinə görə, Azərbaycan türkləri arasında ilk dəfə Ə.Ağaoğlu islamçılığa daha çox üstünlük vermiş, geniş və dərin, nəzəri şəkildə «islam millətçiliyi»ni təbliğ etmişdir. Onun fikrincə, 1900-1910-cu illərdə Ağaoğlu bir müsəlman ziyalı kimi, əsasən, İslamda islahatlar aparmaqla müsəlman millətlərin tənəzzüldən qurtarıb tərəqqisinə və yüksəlişinə çalışmışdır [4, s.112]. Bununla da «panislamizm»in siyasiləşməsi, yəni «islam millətçiliyi» nəzəriyyəsinin yaranması milli məsələnin gündəmə gəlməsi üçün təkanverici rol oynamış, həmin ideyanın əsasında siyasi türkçülük (türk birliyi) və daha sonra etnik-milli türkçülük (Azərbaycan türkçülüğü) təşəkkül tapmışdır. Şübhəsiz, islamçılıqdan türkçülüyə, türkçülükdən Azərbaycan türkçülüynə-azərbaycançılığa gedən yol təkamül nəticəsində baş vermişdir. Bu baxımdan, Ağaoğlu həmin dövrdə «islam millətçiliyi» uğrunda mübarizə aparsa da, türkçülüyə də meyil etmiş və bununla da Azərbaycan milli ideyasının - azərbaycançılığın meydana gəlməsinə zəmin hazırlayanlardan biri olmuşdur. Ə.Ağaoğlunun elmi-rasional islamçılıqdan kənara çıxıb siyasi islamçılığa – «islam millətçiliyi»nə meyil etməsində ən başlıca amillər Qafqazda ruslaşdırma, farslaşdırma siyasəti, o cümlədən 1905-1906-cı illərdə çar Rusyasının təhriki ilə planlı şəkildə baş verən erməni-türk münaqişəsi olmuşdur [1, s.50].

#### **Hüseyn Baykaranın yaradıcılığında milli partiyaların siyasi-fəlsəfi təhlili**

Baykara görə, Milli İstiqlal mübarizəsində Azərbaycanın milli partiyaları da mühüm rol oynayıblar. Onun fikrincə, Azərbaycanın ilk milli partiyası “Hümmət” olmuşdur ki, onun da əsas qurucularından biri M.Ə.Rəsulzadə olmuşdur [4, s.190]. Doğrudan da, bir müddət Rəsulzadə marksistlərlə eyni cəbhədə olmuşdur. Onlarla bir cəbhədə olarkən Rəsulzadə sübut etməyə çalışmışdır ki, İslam dini nəinki sosial-demokratizmə ziddir, əksinə, bir çox müddəaları üst-üstə düşür. Bu mənada o, sosial-demokratizmlə yanaşı, islamıyyət üzrə birləşməyin də vacib olduğunu qeyd etmişdi. Çünki İslamda da, sosial-demokratizmdə də əsas məsələ insaniyyətdir. M.Ə.Rəsulzadə sonralar yazırdı: «Hümmət bayrağına o zaman, xəlifə Həzrət Əlinin bir kəlamını almışdı və içərisində üləmayı dinindən, burjuva və fabrikatördən başlamış orta əsnaf, orta münəvvər sinfinə və əmələsinə qədər hər kəs vardı» [16, s.193].

H.Baykara yazır ki, Azərbaycan tarixində ikinci siyasi partiya da 1905-ci ildə Qafqazda ermənilərin türk və müsəlman əhalisinə qarşı törətdikləri qırğın zamanı Əhməd bəy Ağaoğlu tərəfindən yaradılan «Difai» partiyasıdır. Bu partiya yarandığı gündən Azərbaycan xalqı üçün çox böyük işlər görmüşdür. Ağaoğlu 1908-ci ilin sonlarında Türkiyəyə mühacirət edib və «Difai» sonralar «Müsavət»ə birləşib [4, s.120-121].

H.Baykaranın fikrincə, Azərbaycanın siyasi tarixində yer alan üçüncü partiya «Rusiya Müsəlmanları İttifaqı» partiyasıdır [4, s.71]. H.Baykara görə, həmin dövrdə «Rusiya Müsəlmanları İttifaqı» Partiyasının lideri olan Ə.Topçubaşov Ə.Ağaoğludan fərqli olaraq liberal baxışları ilə tanınmışdır. O, Ə.Ağaoğlunun teosentrik panislamizmindən daha çox, dövrün gerçəklərindən çıxış etməyə çalışmışdır: «Sanki o, belə bir ideyanın müvəffəqiyyətlə başa çatmayacağını qabaqcadan hiss etmiş və anlamışdı. Bu məqsədlə o, 1905-ci il inqilabının gətirdiyi azadlıq nemətlərindən Azərbaycan xalqı üçün əlindən gələn qədər daha çox pay qoparmaq istəyirdi» [4, s.112]. Onun fikrincə, bu anlamda Ə.Topçubaşov islamçılıq və türkçülük kimi «utopik axınların heç birində iştirak etməmişdir. Dərin bilikli hüquqşünas və siyasətçi olan Əlimərdan bəy həyatı boyu realist və uzaqgörən bir şəxs

kimi tanınmışdır. «Rusiya Müsəlmanları İttifaqı» türklərin tarixində ilk dəfə birlik fikrini irəli sürmüşdür» [4, s.160].

Bizcə, H.Baykaranın qeyd etməsi ki, Ə.Topçubaşov ümumiyyətlə, islamçılıq və türkçülük axınlarında iştirak etməmişdir, doğru deyildir. Sadəcə, Topçubaşov Ağaoğlu və Hüseynzadə ilə müqayisədə daha çox realist mövqedən çıxış edərək, milli ideyanı nə mücərrəd və ümumi mahiyyət daşıyan «islam birliyi», nə də «Osmanlı türkçülüğü» olaraq qəbul etməmiş, onu daha çox Rusiyanın əsarəti altında olan türk xalqlarının azadlıq hərəkatında və bu hərəkatın əldə edəcəyi milli-mədəni muxtariyyətlər çərçivəsində görmüşdür. Bu isə daha çox liberal-demokratizmə əsaslanan milli baxış idi [10, s.25]. Bizcə, Topçubaşov ümumi və utopik xarakter daşıyan türkçülüğü (türk birliyini) və islamçılığı (islam birliyini) ideallaşdırmaqdan, ilk növbədə konkret olaraq Rusiya ərazisində məhkum həyat yaşayan müsəlman türklərinin milli birliyini vacib saymışdır. O, bu zaman reallıqlardan çıxış edərək Rusiya türklərinin müəyyən mədəni və məhəlli muxtariyyət və başqa azadlıqlara sahib olmasına çalışmışdır [4, s. 112].

H.Baykara hesab edir ki, Qafqaz müsəlmanlarını «ümmətçilik»dən «millətçiliyə» yönəldən, onları türkçülük-millətçilik, Azərbaycan milli ideyası ətrafında birləşdirən və «Açıq söz» qəzetində bunu təbliğ edən isə «Müsavət»-in lideri Məhəmməd Əmin Rəsulzadə olmuşdur: «1913-cü ildə Romanovlar sülaləsinin 300 illiyi münasibətilə çar tərəfindən elan edilən amnistiya siyasi məhbuslara da aid edilirdi. Bundan istifadə edən M.Ə.Rəsulzadə Bakıya döndü və “Müsavət” partiyasına daxil olaraq liderliyi tezliklə əlinə aldı. 1915-ci ildə “Açıq söz” adlı qəzet çıxarmağa başlayan M.Ə.Rəsulzadə bu qəzet vasitəsilə İstanbuldan gətirdiyi Ziya Gökalpın “türkçülük” fikirlərini yaymağa başladı» [4, s. 186].

Əslində, burada Baykaranın demək istədiyi odur ki, Rəsulzadə Gökalpdan bu ideyaları daha dərin şəkildə mənimsəmişdir. Çünki türkçülük ideyası Türkiyədən Azərbaycana ixrac olunmamışdır. Bu baxımdan əvvəllər də, hazırda da xalqa bəzən yanlış bir fikir təlqin edilir ki, Azərbaycana millətçilik, türkçülük və bu kimi milli ideyalar kənardan-xaricdən gətirilmişdir. Bu, qətiyyənlə doğru deyil. Milli ideyaların beşiyi məhz Azərbaycan xalqı özü, Azərbaycan türkləri olmuşlar. Yuxarıda apardığımız araşdırmalar da göstərir ki, milli ideologiyanın başlıca qaynağı Azərbaycan türklərinə məxsus milli mənəvi dəyərlər olmuşdur. Milli mənəvi dəyərlərin ideyalar şəklində formalaşması isə birdən-birə baş verməmişdir, o, təkamül nəticəsində, tarixi şəraitə uyğun olaraq ortaya çıxmış və formalaşmışdır. Bunu Baykara özü də görmüş və bunu düzgün qiymətləndirərək yazmışdır: «Azərbaycana milliyətçilik fikrini Əhməd Ağaoğlunun Fransadan, Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin İstanbuldan gətirdiyi düşüncəsi yanlış və əsassızdır. Şəraitin yetişmədiyi bir zamanda kənardan heç kim, heç bir fikir gətirib toplum həyatına yerləşdirə bilməz» [4, s.76].

### **Hüseyn Baykaranın dünyagörüşündə Azərbaycan Milli İdeyasının təhlili**

Türkçülük məfkurəsi bütün türk ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda və Türkiyədə eyni zamanda yaranmış və inkişaf etmişdir. Yeni dövr tədqiqatçılarından Y.Qarayev, A.Balayev, R.Mirzə və başqaları qeyd edirlər ki, türkçülük şüuru öncə çar Rusiyasının türk xalqları arasında yaranmış, siyasi türkçülüğün əsaslarını isə «Həyat» və «Füyuzat»da Azərbaycan türklərindən Ə.Hüseynzadə işləyib hazırlamışdır. Y.Qarayev yazır: «Azərbaycanda milli bir ideologiya səviyyəsində türkçülüğün ilk dəfə hərəkatə gəldiyi qatarın sükanı arxasında hamıdan əvvəl Əli bəyi görürük» [7, s.276]. Türkiyə tədqiqatçılarından M.Ertuğrul Düzdağ da hesab edir ki, Osmanlı dönəmində türkçülük cərəyanının yaranmasında «çar Rusiyası idarəsindəki Türk diyarlarından gəlmiş fikir və hərəkat adamlarının təsiri olmuşdu» [15, s.18].

1910-cu illərdə Türkiyədə mövcud olan milli cərəyanların kökünün eyni zamanda çar Rusiyası, o cümlədən Azərbaycanla bağlı olmasını vaxtilə Z.Gökalp, Y.Akçuraoğlu, M.B.Məmmədzadə, Ə.Cəfəroğlu və başqaları da dəfələrlə qeyd etmişlər. Məsələn, Y.Akçuraoğluna görə, Ə.Hüseynzadə müsəlman türkləri arasında ilk turançı, ilk panturançı hesab olunurdu [2, s.174, 205]. M.B.Məmmədzadə də qeyd edir ki, Azərbaycan milli hərəkatının kamilləşməsində, Azərbaycan ictimaiyyətinin şüurlanmasında «Füyuzat» jurnalı və onun əsas yazarı Ə.Hüseynzadə müstəsna rol oynamışdı [8, s.47]. M.Ə.Rəsulzadə isə bu məsələni bir qədər də dəqiqləşdirərək yazırdı: ««Füyuzat»

jurnalı «Türk Yurdu»nda olduğu kimi aydın, ardıcılıqla olmasa da, türkçülük konusunu daha öncə işə salmış, hətta mərhum Ziya bəyin son çağlarda «Türk millətindənəm, islam ümmətindənəm, Qərb mədəniyyətindənəm» çağırışı ilə göstərdiyi anlamı Əli bəy Hüseynzadə «Türk qanlı, islam imanlı və firəng geyimli olaq» formulu ilə açıqlamışdı. Azərbaycan mətbuatının, eləcə sonrakı ədəbiyyatının şüurlu metodik bir biçimdə milli türk ideologiyasını işə salmaq düşüncəsi isə I Dünya savaşı öncəsində, illərində daha çox gelişmişdir» [12, s.48]. Onun fikrincə, beləliklə, Balkan və dünya müharibələri dövrü türk milli ideyasının inkişafında dönüş nöqtəsi olmuşdu [11, s. 49].

Baykara görə, ilk dövrlərdə sosial-demokratlarla eyni cəbhədə çalışmış M.Ə.Rəsulzadə 1911-1913-cü illərdə müsəlman mütəfəkkiri Cəmaləddin Əfqaninin yazılarının təsiri altında türkçülük hərəkatına qoşulmuş və Azərbaycanda bu ideyanın əsas ideoloqu olmuşdur: «M.Ə.Rəsulzadənin Azərbaycan istiqlalının elanında və Azərbaycan dövlətinin yaradılmasında xidmətləri əvəzsizdir» [4, s.192]. Hesab edirik ki, ümumilikdə XX əsrdə Azərbaycan ədəbiyyatına, tarixinə, mədəniyyətinə də M.Ə.Rəsulzadə qədər diqqət yetirən, bunları qələmə alan, qiymətləndirən ikinci bir azərbaycanlı mütəfəkkir yoxdur. Bu baxımdan Məhəmməd Əmin mədəniyyətimizin, adət-ənənələrimizin, milli dövlətçiliyimizin unudulmaması və yaşadılması üçün əlindən gələni etmiş, yeni nəslin yaddaşında əbədi bir iz buraxmışdır [5, s.260].

H.Baykara onu da əlavə edir ki, Rəsulzadənin lideri olduğu «Müsavat» və Bitərəf demokratik qrup öncə milli ərazi və milli muxtariyyət tərəfdarı olsalar da, 1-ci və 2-ci rus inqilablarının gedişi, Qafqaz hadisələri onları özlərinin öncədən «uzaq məqsəd» olaraq planlaşdırdıqları Azərbaycan istiqlalı yoluna sürükləmişdi: «Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixində «Azərbaycan istiqlalına» nə rast gəlmiş, nə də baş verən siyasi hadisə olmuşdur. Azərbaycan xalqının ruhundan doğan bu istiqlal hadisəsi tarixin axarı içində öz yerini tapmışdır» [4, s.133]. Fikrimizcə, Baykara yuxardakı sözləri ifadə edərkən əsas vurğunu «Azərbaycan» anlayışına salmış, bu mənada tarixən «Azərbaycan istiqlalına» rast gəlinmədiyini iddia etmişdir. Məlum olduğu kimi, 1918-ci ilə qədər «Azərbaycan» anlayışı coğrafi ərazi mənasında işlədilmiş, bu ərazidə təşəkkül tapmış dövlətlər isə müxtəlif adlarla (Manna, İskit, Atropatena, Albaniya-Aran, Şirvanşahlar, İldənlər, Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər və b.) tarixə düşmüşdür. Dünya tarixində «Azərbaycan» adlı ilk müstəqil dövlət isə 1918-ci ildə yaranmışdır. Baykara da məhz bu faktordan çıxış etmişdir.

Baykara Azərbaycan Milli İstiqlalının məğlubiyyətindən də geniş şəkildə bəhs etmişdir. Onun fikrincə, Azərbaycan Cümhuriyyətinin süqutunda əsas rol xarici amillər oynamışdır. Bu baxımdan Baykara Sovet Rusiyasının Türkiyəyə hərbi yardım adı altında Azərbaycanı işğal etməsi məsələsini özəlliklə vurğulamışdır. O zaman Türkiyənin rəhbərləri, başda Mustafa Kamal olmaqla, hesab edirdilər ki, az qala bütün Qərb ölkələrinin Türkiyəyə müharibə açıdıqları bir vaxtda türklərin bolşeviklərlə, yəni Sovet Rusiyası ilə əməkdaşlıq etməsi məcburidir [3, s.12-13]. Xüsusilə, Türkiyə və Azərbaycandakı bəzi kommunist düşüncəli qüvvələrin (Xəlil paşa, Kazım Qarabəkir paşa, N.Nərimanov, Ə.Qarayev və b.) Sovet Rusiyasına həddən artıq etimad göstərməsi, xüsusilə Azərbaycan Milli hökumətinin Sovet hökuməti ilə əvəz olunmasının zəruriliyi ilə bağlı mülahizələr Azərbaycanın faciəsi, yəni Milli hökumətin devrilməsi ilə nəticələnmişdir. Hər halda, bunu yalnız Azərbaycan tədqiqatçıları deyil, bir sıra Türkiyə alimləri – Tarık Zafer Tunaya, Doğan Avcıoğlu, Səlahəddin Tansel, Aclan Sayılqan və başqaları da etiraf ediblər [4, s.261].

Bu baxımdan Azərbaycan Cümhuriyyətinin süqutunda milli ideoloqların başarsızlığını önə çəkmək bir o qədər də inandırıcı deyildir. Bəzi tədqiqatçıların yazdığının əksinə olaraq Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət başçısı M.Ə. Rəsulzadə həmin dövrdə Sovet Rusiyasının Türkiyəyə yardım bəhanəsindən istifadə edərək Azərbaycanı işğal edəcəyini anladığı üçün, parlamentin son toplantısında hakimiyyətin yerli kommunistlərə təslim edilməsinin əleyhinə çıxmışdır. O bəyan edirdi ki, Sovet-Rus ordusunun Türkiyəyə yardım etməsi nəminə Azərbaycanın qapıları bolşeviklərin üzünə açıq olsa da, bu onun müstəqilliyi bahasına başa gəlməməlidir: «Rusiyadan gələn bu mötəcaviz ordu təmin edirlər ki, həyat və məmat mücadiləsində qalan Türkiyəni xilas üçün gedir. Əfəndilər, Türkiyə Azərbaycanın xilaskarıdır. Amali milliyyətimizin təcil eylədiyi müqəddəs bir məmləkətdir. Onun xilasına gedən qüvvəti biz məmnuniyyətlə istiqbal və təşvi edirik. Fəqət bir şərtlə ki, bu qüvvət bizim

hürriyyətimizi, istiqlalımızı çeynəməsin. Halbuki, əfəndilər, bizə sormadan hüduhumuzu keçən hər hansı bir qüvvət dostumuz deyil, düşmənimizdir... Biz buraya millətin iradə və arzusuyla gəldik, bizi buradan yalnız qüvvət və süngü çıxarmalıdır» [13, s.146-147].

Baykaranın da Azərbaycanın süqutu ilə əlaqəli gəldiyi qənaət, məhz bunun daxil problemlərdən çox, xarici amillərdən qaynaqlanmasıyla bağlı olmuşdur. Özəlliklə, Azərbaycanla Türkiyə arasında nifaq yaradılaraq, Azərbaycanın meydanda tək buraxılması türk düşmənlərinin əsas vəzifəsi idi. Baykara yazırdı: “Bu uzun hərəkət və Azərbaycan hökumətinə qarşı yürüdülmən xaincəsinə intriqanı açıqlamaq yönündən çox maraqlıdır. Burada deyilir ki. Azərbaycana axırıncı dəfə gedən türk zabitləri hökumətin yeni yaranmış ordusuna qəbul edilmir və vaxt olan müraciətlər bir-bir başdan edilirdi. Bu vəziyyətdə ingilislərin təsiri olduğu kimi, Azərbaycan hökuməti türk zabitlərinin ordunun nüfuzunu əllərinə almalarından qorxurdu” [4, s.273]. Bundan sui-istifadə edən türk düşmənləri, o cümlədən boşeviklər Azərbaycanı ələ keçirmək üçün bu oyundan məharətlə istifadə etdilər. Baykara yazırdı ki, Azərbaycan hökumətinə qarşı birləşmiş qüvvələrin oyunu nəticəsində Türkiyə rəhbərliyi Azərbaycana inanmamaq həddinə gəlmişdi: “Anadolu milli - azadlıq hərəkatına heç bir vaxt laqeyd qalmayan və etmək istədiyi yardım Moskva agentlərinin ustalığı sayəsində türk paşa və zabitlərinin əllərilə sabotaj edilən, önlənən məsum, günahsız Azərbaycan xalqı haqqında qardaş bir millət tərəfindən qəti qərar verilmişdir” [4, s.274].

Bu baxımdan etiraf etmək lazımdır ki, Rəsulzadə deyil, Türkiyənin və Azərbaycanın bəzi ideoloqları (Mustafa Kamal, Xəlil paşa, N.Nərimanov və b.) ilk dövrlərdə, doğrudan da, Sovet Rusiyasına etimad göstərmiş, onun sovetləşmə ideyasının Azərbaycanda reallaşmasında ya maraqlı olmuş, ya da bu prosesdə birbaşa şəkildə iştirak etmişlər. Ancaq sonralar onlar Sovet Rusiyasının «sovetləşmə» ideyası adı altında işğalçılıq siyasətini anlamışdırlarsa da, artıq çox gec olmuşdur. Bunu Türkiyə Cümhuriyyətinin qurucusu Atatürk də, N.Nərimanov da etiraf etmişlər. Yəni onlar «sovetləşmə»dən Azərbaycanın, müəyyən mənada da Türkiyənin də qazanacağını ümid etdikləri halda, Sovet Rusiyasının iküzlü və riyakar siyasəti nəticəsində, N.Nərimanovun təbrincə desək, Azərbaycan yalnız müstəqilliyini deyil, həm də torpaqlarını itirmişdir [9, s.466].

H.Baykaranın fikrinə görə, türkcülyün milli ideoloqları ilə yanaşı, Azərbaycanın milli- azadlıq hərəkatında romantizim (H.Cavid, M.Hadi, A.Səhhət, A.Şaiq və b.) və realist (C.Məmmədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, M.Ə.Sabir, F.B.Köçərli və b.) ədəbi məktəbin nümayəndələri də mühüm rol oynamışlar: «Azərbaycan türklərinin milli azadlıq, mütərəqqi mədəniyyət mücadiləsində bu romantik ədib və şairlər xalqın arzularını, ideyalarını və bu ideyaları gerçəkləşdirmək, həyata keçirmək üçün səy edən, hətta həyatlarını qurban verən millət qəhrəmanlarını bədii əsərlərində dilə gətirib, xalqı ruhlandıraraq onlara milli azadlıq mübarizələrini həyata keçirmək üçün rəhbərlik etmişdilər. Azərbaycanda romantizm cərəyanı ilə yanaşı, çox qüvvəli, realist və Azərbaycan xalqının coğrafi çevrəsindən xarici aləmə köçmək həvəsi göstərmədən, öz kökü üzərində tarixi keçmişi və ənənələri qaynaşaraq öz milli - azadlıq və mütərəqqi mədəniyyət məsələlərini həll etməkdə böyük səy göstərən, düha dərəcəsində enerji və qabiliyyətə sahib ədib, şair və yazarların təmsil etdikləri realist ədəbi məktəbi vardı» [4, s.164].

H.Baykaranın fikrincə, milli romantizmin nümayəndələri Azərbaycan türklərinin təkcə elmə yiyələnməsi və onu mənimsəməsi ilə kifayətlənməmişlər: «Azərbaycan türklərinin hüquqlarına, hürriyyət və istiqlaliyyətlərinə qovuşması üçün mücadiləyə də səsləmişlər. Onların fikrincə, mütərəqqi cəmiyyət elmsiz, irfansız olmaz. Elmi-irfanı olan toplum isə irəliləyər, uclar və başqa toplumlar arasında özünəlayiq yeri əldə etmək üçün öncə haqqını, hürriyyətini, istiqlalını almağa çalışır, ölür, öldürür, ən nəhayət də qurtuluşa çatır» [4, s.166]. Başqa sözlə, onlar Azərbaycan türklərinin milli - azadlıq, mütərəqqi mədəniyyət mücadiləsində xalqın arzularını, ideyalarını və bu ideyaları gerçəkləşdirməyə çalışan millət qəhrəmanlarını tərənnüm etmişlər [4, s.164].

Azərbaycan realistlərinə gəlincə, Baykara onların Milli İstiqlal mübarizəsindəki yerlərini və rollarını da şərh etmişdir. Onun fikrincə, Azərbaycan xalqının maariflənməsində böyük xidmətləri olan realist ədəbi məktəbinin səyləri Azərbaycan sərhədlərini aşaraq Orta Asiya ölkələrinə qədər yayılmışdır. Baykara yazırdı: “Mən bu məktəbin Azərbaycan mədəniyyətində oynadığı rolu,

ensiklopedistlərin Fransada inqilabdan əvvəl oynadıqları rola bənzətmək istəyirəm. Həqiqətən, Azərbaycan realist məktəbinə mənsub olanlar ensiklopedistlərdən Didro və Dəlamberin (1751-1752-ci illərdə) çap etdirdikləri kimi bir ensiklopediya nəşr etdirmişlər. Təkcə “Molla Nəsrəddin”in ətrafında toplaşan Azərbaycan yazarları xalq üçün ondan daha çox işlər görmüşdülər” [4, s.172].

### **Nəticə / Conclusion**

Hüseyn Baykaranın mədəni-fəlsəfi irsinin əsas cəhətlərini ümumiləşdirərək, belə qənaətə gəlmək olar ki, onun yaradıcılığında Azərbaycan Milli İdeyasının yaşadılması kontekstində, Azərbaycan mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin tədqiqi və təbliği dayanmışdır. Başqa sözlə, onun Azərbaycan mədəniyyəti və fəlsəfi fikri ilə bağlı araşdırmaları Azərbaycan Milli İdeyası ilə sıx bağlı olmuşdur. Baykara hər bir əsərində mədəniyyət və fəlsəfənin problemlərini araşdırmaqla yanaşı, dövrün onun qarşısında qoyduğu çətinlikləri də ifadə etməyə çalışmışdır. Bu mənada, SSRİ rejiminin Azərbaycan mədəniyyəti və fəlsəfəsinə qarşı yürütdüyü «sovet beynəlmiləçiliyi» ideyasını Baykara həmişə tənqid atəsinə tutmuşdur.

Eyni zamanda o, bacardığı qədər bir tərəfdən «sovet beynəlmiləçiliyi»nin iç üzünü açıb göstərməyə çalışmış, digər tərəfdən isə Azərbaycan mədəniyyətini və fəlsəfəsini obyektiv şəkildə dünya ictimaiyyətinin nəzərinə çatdırmağa çalışmışdır. Bu baxımdan onun A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.Zərdabi və başqa klassiklərimizə həsr etdikləri sayısız-hesabsız məqalələri onların dünyagörüşlərinin doğru şəkildə cəmiyyətə çatdırılmasında da mühüm rol oynamışdır.

Gördüyümüz kimi, Baykara Azərbaycan mədəniyyətinə və fəlsəfəsinə əvəzsiz töhfələr vermiş, öz dünyagörüşündə Azərbaycan Milli İdeyasını sonsuza qədər yaşatmaq prinsipindən bir an olsun belə geri çəkilməmişdir. Əksinə, onun üçün Azərbaycan mədəniyyəti və fəlsəfəsini öyrənmək və tədqiq etmək, rus kommunizminin saxta mahiyyətini açıb göstərmək Azərbaycan Milli İdeyasını yaşatmaq və Milli İstiqlala nail olmaq üçün ən ümdə vasitələr olmuşdur.

### **İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References**

1. Ağaoğlu Ə. İslama görə və islamda qadın. «Mədəniyyət dünyası» - elmi - nəzəri məcmuə. 12 buraxılış. Bakı, 2006.
2. Akçura Y. Türkçülüyn tarixi. Bakı: Qanun, 2010, 272 səh.
3. Atatürkün Azərbaycan siyasəti (öz dili ilə). Bakı: Çarşıoğlu, 2008, 84 s.
4. Baykara H. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı: Azərənəşr, 1992, 276 s.
5. Ələkbərov F. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı: Elm, 2007, 270 s.
6. Ələkbərov F. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (II hissə). Bakı: Elm və Təhsil, 2014, 500 s.
7. Qarayev Y. Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı: Sabah, 1996, 712 s.
8. Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat, 1992, 246 s.
9. Nərimanov N. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Lider nəşriyyatı, 2004, 496 s.
10. Rəsulzadə M. Ə. Azərbaycanda Milli Hərəkət. Bakı: Elm, 2009, 128 s.
11. Rəsulzadə M. Ə. Panturanizm. Qafqaz sorunu. Bakı: Təknur, 2012, 68 s.
12. Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı: Təknur, 2012, 112 s.
13. Yaqublu N. Məmməd Əmin Rəsulzadə. Bakı: Gənclik, 1991, 308 s.
14. Baykara H. Azərbaycanda yeniləşmə hərəketləri. XIX yüzil. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, 200 s.
15. Düzdağ E. Türkiyede islam ve ırkçılık meselesi. İstanbul: Cihad, 1976, 350 s.
16. Resulzade M.E. Hatıralar ve Kafkasya. İstanbul, 2011, 208 s.

## Азербайджанская национальная идея в творчестве Гусейна Байкара

**Фаик Алекперли**

Доктор философии по философии, доцент, Института философии и социологии НАНА, ведущий научный сотрудник. Азербайджан.

**Резюме.** В статье отмечается, что в творчестве Гусейна Байкара особое место занимают такие социально-идеологические и философские вопросы, как вступление азербайджанского народа в XIX в. На новый этап своего развития и завоевание свободы, утраченной когда-то в результате захватнической политики царской России. Здесь нашли отражение также политико-идеологические и философские вопросы. Кроме того, в контексте сохранения национальной независимости, которая составляет основы его мировоззрения, освещены вопросы азербайджанской культуры, а также исследование и пропаганда азербайджанской философии. Далее отмечается, что изыскания Гусейна Байкара в области азербайджанской культуры и философской мысли тесно связаны с вопросами национальной независимости, в том числе с азербайджанством. В каждом своем произведении исследуя проблемы культуры к философии он стремился показать трудности, которые поставила перед ним эпоха. В этом смысле он подвергал критике идею «советского интернационализма», выдвинутую советским режимом против азербайджанской культуры и философии. По мнению Байкара в азербайджанском национально-освободительном движении наряду с азербайджанско-тюркскими национальными идеологами важную роль играли представители романтической – реалистической школы.

**Цель:** показать сущность философско-исторической и политико-идеологической азербайджанской национальной идеи на основе творчества Гусейна Байкара.

**Методология:** сравнительный анализ, преемственность.

**Научная новизна:** для согласования основных принципов азербайджанской национальной идей, или азербайджанства с требованиями современности, необходимо разработать более прагматичные принципы.

**Ключевые слова:** азербайджанская национальная идея, тюркизм, азербайджанский тюркизм о современить, азербайджанская культура, азербайджанская философия, большевизм, советский интернационализм.

## Altai motifs in Hungarian fairy tales

**Imre Istvan Pachai**

Doctor of philological sciences, professor, College of Nyíregyháza. Hungary.

E-mail: drpacsai@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8111-7440>

**Abstract.** This article presents important oriental motifs of Hungarian magical (mythological) fairy tales, which reflect the eastern cultural heritage of Hungarian folklore. In Hungarian folk tales there are traces of Minorat - the most important element of the common law of the legacy of the youngest son in the folklore motives of the Altai peoples. Minorat is not only a motive of folklore, but it is also a living element of the customary law of the Hungarian people, operating until the beginning of the 20th century.

In Hungarian fairy tales, the motifs of the epic heroes of the Altai peoples are also revealed. The method of depicting the magic horse-taltosh-hero reflects the laws of Altai folklore. The concept of taltosh in the Hungarian public consciousness is also associated with the beliefs of shamanism, which also reflects the eastern cultural heritage.

**Keywords:** Fairy tales, dastans, heroic epic, Altai motifs.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.253>

**To cite this article:** Pachai I.I. (2020) *Altai motifs in Hungarian fairy tales*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 58-67

**Article history:** Received — 07.04.2020; Accepted — 06.05.2020

## Алтайские мотивы в венгерских волшебных сказках

**Имре Иштван Пачай**

Доктор филологических наук, профессор, Ньиредьхазской высшей школы.

Венгрия. E-mail: drpacsai@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8111-7440>

**Annotasiya.** В данной статье представлены важные восточные мотивы венгерских волшебных (мифологических) сказок, которые отражают восточное культурное наследие венгерского фольклора. В венгерских народных сказках наблюдаются следы минората, самого важного элемента традиционного права наследства младшего сына в фольклорных мотивах алтайских народов. Минорат является не только мотивом фольклора, но и живым элементом традиционного права венгерского народа, действующего до начала 20-го века.

В венгерских волшебных сказках обнаруживаются и мотивы богатырских эпосов алтайских народов. Сам способ изображения - героя волшебного коня-талтоша отражает закономерности алтайского фольклора. Понятие талтош в венгерском народном сознании связано и с верованиями шаманизма, что тоже отражает восточное культурное наследие.

**Ключевые слова:** волшебные сказки, дастаны, богатырский эпос, алтайские мотивы.



<http://dx.doi.org/10.29228/edu.253>

**Цитировать статью:** Пачаи И.И. (2020) *Алтайские мотивы в венгерских волшебных сказках*. «Научные Труды», № 1 (34) стр. 58-67

**Статья поступила в редакцию:** 07.04.2020

### Введение / Introduction

Изучение фольклора является важной задачей гуманитарных наук, о чем говорится в работах Я. В. Мелетинского и В. Я. Проппа. По мнению Я. В. Мелетинского в волшебных сказках сохранились элементы древних мифов, которые дают представление о древних элементах культуры. В книге *Поэтика мифа* [4] используется термин **мифологическая сказка**, который тщательно рассматривается в главе *Миф, сказка, эпос* (262-276) упомянутой книги.

В. В. Воробьев (1997) тоже считает фольклор сокровищем национальной культуры и важным источником новой дисциплины-лингвокультурологии.

Изучение венгерских мифологических (волшебных) сказок чрезвычайно важно с точки зрения исследования древних венгерских культурных традиций, так как возникновением феодального государства и принятием христианства (XI век) древние языческие культурные традиции вырвались с корнем. Католическая церковь считала ее враждебной культурой, и началось преследование представителей языческой культуры.

Необходимо указать на то, что у венгерского народа сохранилось очень мало легенд и былин из прошлых времен. Из эпохи миграции сохранилась только легенда о волшебной оленихе-самке, ведущей братьев *Хунора и Мадьяра* на новую родину. Второй важной легендой, возникшей до завоевания Карпатской долины, является легенда о чудесном рождении праотца венгров, вождя *Альмоша*, зачатый от волшебной птицы **Турул**, которая является тотемным символом венгров. Эти легенды были важными с точки зрения происхождения королей династии Арпадов, поэтому вошли в древние хроники. Былины и легенды до завоевания Карпатской долины исчезли бесследно из памяти народа.

При изучении фольклора алтайских народов обнаружились общие мотивы венгерских и восточных волшебных сказок, которые типичны в первую очередь для устного народного творчества степных кочевников. Сходные мотивы венгерских и алтайских волшебных сказок, отличающиеся от западноевропейских сказочных традиций, доказывают древние интенсивные культурные контакты венгров с алтайскими народами. Этот факт заслуживает пристального внимания, так как корни культуры венгерского народа и венгерского фольклора развивались на восточной почве.

### Главная часть / Main part

#### Следы обычного права минората в венгерских и алтайских народных сказках

Важным и типичным мотивом венгерских волшебных сказок является **победа младшего сына**. Идеализация образа младшего сына в венгерской сказочной традиции связана с важным элементом традиционного права, **минората** – права младшего сына на наследство отца, в связи с тем, что он был последним сыном и останется с родителями, опекая и ухаживая за ними.

Типичным привилегированным персонажем венгерских волшебных сказок является **младший сын**, одерживающий победу над страшными чудовищами. Его соперниками

являются свои алчные и жестокие старшие братья, которые завидуют ему. В волшебных сказках старшие братья, калечат и губят младшего брата, доставшего драгоценности и освободившего красивых девушек, победив страшных чудовищ в преисподне.

В этнографической работе *Magyar néprajz. Népköltészet* (Венгерская этнография. Фольклор) рассматривается отражение минората в венгерских народных сказках, так как данная проблема непосредственно связана с важнейшими характерными чертами этого жанра венгерского фольклора.

В венгерской сказочной традиции, **в отличие** от соседних европейских сказочных традиций, образ **младшего сына** занимает центральное место в волшебных сказках. Венгерские этнографы указывают на то, что образ **младшего сына** связывается с пережитками древнего традиционного **права-минората**, которое глубоко укоренилось в венгерском народном сознании. Венгерская этнографическая работа противопоставляет венгерские традиции институту первородства, доминирующему мотиву европейского права.

В работе *A hazai jogszokások gyűjtéséről* 'О собирании венгерских обычных прав' Кароя Тагани / Tagányi Károly (1919) представлены мотивы минората. Знаменитый исследователь традиций и обычаев венгров подчеркивает, по древним традициям венгров младший сын был хранителем **семейного очага**. В его работе упоминается о том, что традиция минората сохранилась до начала 20-го века в венгерском крестьянстве.

Следы минората - древнего обычая венгров, отражаются в первом венгерском юридическом кодексе „*Tripartitum*” (1517), составленном Иштваном Вербеци. В главе „*De divisionibus bonorum paternorum a avitorum, inter fratres fiendis.*” (Titulus XL) «О распределении отцовского добра между сыновьями» - этой юридической работы, служившей долгое время образцом права, говорится о правах младшего сына – преемника отцовского дома: „*Domus autem paterna filio juniori deputatur ad residendum a habitandum*” (Отцовский дом наследует младший сын, который будет его жилищем и очагом).

В отличие от европейских традиций, **преемником отцовского дома** у венгров был младший сын, имеющий право первым выбрать свою долю отцовского наследия. В истории венгров институт минората также имел большое значение, ведь преемником предводителя венгров, князя Арпада, основателя знаменитой династии Арпадов, стал его **младший сын**.

О типичности минората у степных народов говорится в работе Е. В. Баранниковой, изучившей типичные мотивы бурятских волшебных сказок. Баранникова указывает на то, что „**младший сын**, по сравнению со старшими, всегда находился на особом положении – **пользовался привилегией**. Он не только обладатель имущественного наследства, родовых традиций, но и преемник родового, семейного очага – **гуламта**. (Баранникова, 1978, 9)

В работе „*Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука*”, вышедшей в Москве в 1957-ом году под редакцией Н. П. Шастиной упоминается об институте минората у монголов. В записках Гильфорда Рубрука, посетившего Монголию в 1253 году подчеркивается, что „именно двор отца и матери **достается** всегда **младшему сыну**”. (1957, с.101)

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

Башкирской пословице противоречит содержание персидских пословиц, говорящих об униженном положении младшего сына в персидской семье: „**Будь собакой, но не будь младшим в доме**- I, 1107.” (Перс. посл. 1973, с. 544); „**Лучше быть собакой, чем младшим братом**. I, 1107.” (Перс. посл. 1973, с. 575)

О коренном характере минората в обычном праве тюркских народов и об отражении его в фольклоре говорится в работах С. А. Каскабасова (1972) и Н. В. Бикбулатова (1974).

Казахский этнограф С. А. Каскабасов в книге *Казахская волшебная сказка* (1972) дает важную информацию о положении младшего сына в казахской семье:

„**Младший сын пользовался любовью родителей и большими привилегиями**. Он оставался хозяином «**үлкен шаңырақ**» (большого отцовского дома), а старшие сыновья

получали свои **енши** и **отау** и отделялись от отца. При этом старшие братья не имели права притязать на наследство младшего. Оставаясь полным хозяином родительского наследства, он нисколько не был обездолен. Более того, как **преемник** большого дома, он обладал привилегией организовывать поминки по покойным предкам, проводить в жизнь их заветы, охранять все традиции рода и т. д. Словом, само положение наследника отцовского дома обязывало его быть убежденным **сторонником и защитником** родовых отношений. Поэтому **патриархальный род** поддерживал и идеализировал младший сын. Естественно, что и в казахскую сказку он вошел как идеальный герой” (Каскабасов. 1972, с. 134)»

Институт традиционного права - **минората**, широко распространенного среди алтайских народов, противоречит общепринятым юридическим традициям западных народов, в том числе обычному праву, зафиксированному в Ветхом Завете. Якова наказали и изгнали из своего рода, потому что нарушил древний обычай право майората. Он приобрел обманом право **первородства** (майората) и отцовское благословение.

При сопоставительном изучении сюжета волшебных сказок обнаруживаются различия в статусе младшего сына в **урало-алтайских** и **европейских** фольклорных произведениях. Победа младшего сына является важным мифологическим элементом сюжета венгерских и алтайских волшебных сказок. Многие сказки говорят о победе младшего сына. Данный мотив является не столь важным в фольклоре западных славян и романо-германских народов.

В каталоге венгерских народных сказок, составленном Я. Берзе Надь (1957), зафиксирован тип волшебной сказки, соответствующий по морфологическим элементам стержню сюжета, бурятской и казахской, узбекской и русской волшебных сказок. Варианты венгерских сказок относятся к главному типу сказки „*Férfi Hamupipőke*” (Парень-Золушка), зарегистрированному под номером 530/Б в каталоге сказок венгерского этнографа. В сказках упомянутого типа говорится о пренебрежении и угнетении младшего брата алчными и жестокими старшими братьями. Младший сын, вопреки запрету старших братьев, участвует на соревновании, объявленном королем. При помощи волшебных коней, подаренных умершим отцом за свою послушность и добродушие, он станет победителем скачек и будет зятем и наследником короля.

Победа угнетенного младшего сына является основным мотивом сюжета известной поэмы **Toldi** великого венгерского поэта XIX века Яноша Араня, близкого друга и соратника поэта-гения Шандора Петефи. Главным героем поэмы является Миклош Толди, парень, обладающей неслыханной силой, которого его старший брат Дьёрдь Толди ненавидит и хочет погубить. Несмотря на то, что оба они являются членами благородной семьи, Дьёрдь не пускает младшего брата в королевский двор, чтобы он стал рыцарем короля. Миклош должен служить в семейном имении и работать как крепостные старшего брата. Дьёрдь служит придворным дворянином у короля. Он пренебрегает и унижает своего младшего брата. Приехав однажды домой со своей свитой, он поссорился со своим младшим братом, поругав и издеваясь над ним. Дьёрдь заставил членов своей свиты дразнить Миклоша, грустно сидевшего за забором после своего унижения. Слуги Дьёрдя, по его приказу бросили копьё в стену забора. Одно копьё пробив забор, тяжело ранило плечо Миклоша, который от боли заревел и сгоряча бросил мельничный жернов в дразнящих его парней. Этим он убил молодого дворянина из свиты старшего брата. Миклош испугался из-за своего поступка. Дьёрдь приказал слугам поймать и убить своего грешного младшего брата, который стал убийцей, преступником вследствие же коварности своего старшего брата. Миклош нашел убежище в соседних болотах и после многих приключений добрался в столицу. Победив на турнире гордого чешского рыцаря, и далее убив много рыцарей короля, получил поощрение от короля и стал его рыцарем. Он восславился во многих битвах, и его имя сохранилось в легендах.

Главным мотивом сюжета бурятских волшебных сказок *Хулмаай мерген* (1973) и *Сыновья Хулмаадая* (1990) является победа угнетенного и презренного старшими братьями

младшего сына. Сюжет сказки соответствует сюжету венгерских сказок типа *Férfi Naptűrőke* (Парень-Золушка), который наблюдается в казахской сказке *Три брата* и узбекской сказке *Завещание отца*. Данный мотив сюжета используется и в русской волшебной сказке *Сивка-бурка*. Параллельные элементы сюжета и сходная судьба младшего сына свидетельствуют об интенсивных восточных контактах, упомянутых Н. С. Трубецким (1927), которые формировали восточный характер русской народной культуры.

В башкирской волшебной сказке *Тан-батыр* (БНС 78-81) завистливые старшие братья покушаются на младшего брата, победившего девоу, добывшего драгоценности и освободившего красавиц из плена девоу в подземном царстве. По возвращении младшего брата из подземного царства они перерезали веревку и младший брат упал в глубокую яму, став пленником преисподни. Его освободила из подземного царства волшебная птица-великан Симург, птенцы которой были спасены парнем от Дракона (аждахи) смертельного врага Великого орла.

В башкирской сказке *Искатели лекарства* (БНС 272-281) тоже используется мотив покушения старших братьев на жизнь младшего брата. Младший брат, доставший волшебное лекарство, стал жертвой зависти старших братьев – они убили его. Он оживился при помощи красавицы.

В башкирской сказке *Кыран-батыр* (БНС 268-272) алчные старшие братья делают покушение с помощью прикрепленной к двери сабли, срезав ноги младшего брата и оставив его в пустыне. Он остался в живых с помощью своей жены, которая скрывает лепешки в стывших очагах. При странствовании он подружился с безногими и слепыми парнями, которые стали его товарищами и помощниками. Они заставили захваченную ими ведьму вернуть себе здоровье. Ведьма проглотила и выплюнула их, и они стали снова целыми и здоровыми.

Главным героем казахской сказки является сильный парень *Ер-Тостик*, который освободил своих старших братьев, победил ведьму Алмауз-кепир и других чудовищ подземного царства.

Сходные мотивы тюркских легенд и сказок также изображают судьбу младшего сына. Параллельные мотивы наблюдаются в легенде о пророке Йусуфа (Коран, сура 12), который был брошен в колодезь старшими братьями, но спасен и вознагражден за свою терпеливость. После долгих и тяжких ударов судьбы Юсуфу было доверено управление запасниками и складами всего Египта во дворе фараона за его спасение народа страны от голода. (Юсуф <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AE%D1%81%D1%83%D1%84>), (Коран, пер. В.Пороховой, сура 12, Йусуф <http://mykoran.ru/porohova/12/>). Образ пророка Йусуфа, сына пророка Якуба, отождествляется с библейским пророком Йосифом. По всей вероятности, этот мотив легенды стал образцом многих сказок тюркоязычных народов, принявших ислам.

Традиция минората отражается и в азербайджанском фольклоре.

### Следы богатырских эпосов в волшебных сказках

При сопоставлении венгерских народных сказок с алтайскими сказками обнаружили элементы **богатырских эпосов**. Следы героических эпосов наблюдаются и в венгерских волшебных сказках, в которых образ героя и его судьба непосредственно связана с его **богатырским конем**. Богатырский конь венгерской волшебной сказки назван термином „*táltos*” (талтош). Слово **талтош** в венгерском языке обладает значениями «жрец» и «волшебный конь». В главе „*Táltosló*” ‘волшебный конь’ этнографической работы „*Népköltészet*” (1988, с. 98-100) освещена роль волшебного коня в венгерских народных сказках. В этой работе говорится о том, что образ и понятие **коня-талтоша** и **человека-талтоша** нельзя отделить друг от друга, они органически связаны в народной стихии. В упомянутой работе (с. 225) подчеркивается то, что **герой-шаман** и **конь-шаман** совместно совершают чудесные поступки. Способности волшебного коня венгерского фольклора

свойственны способностям, приписанным образу коня в алтайских сказках. Часто меняются способности человека и коня, они предвидят будущее, меняют свой образ. **Человек-талтош** в начале сказки не обладает свойствами будущего положительного героя: он ленивый, бездельничает, не заботится о других, часто меланхоличный, молчаливый. Будущий **богатырский конь**, как **паршивый жеребенок** на гумне, в нем нельзя обнаружить сверхестественные способности. Важным мотивом венгерской сказки является сражение богатырских коней противников, предшествующие поединку своих хозяев. Образ богатырского коня является **обязательным мотивом** в венгерских сказках, подобно богатырским эпосам сибирских народов.

Главный герой должен иметь волшебного коня, который умеет летать над землей и в подземном царстве. По мнению венгерского этнографа Вилмоша Диосеги (1958) в поверьях, связанных с образом **талтоша** (человека и коня) сохранились **шаманские поверья** из эпохи завоевания отечества венгров (IX в.).

В башкирской пословице „*Алпарына күре толпары*” (БРС 28) – «смелому воину под стать крылатый конь», выражается стихия степных кочевников. А. С. Мирбадалаева в книге *Башкирский народный эпос* (1977) указывает на то, что неотделима связь богатыря и богатырского коня, так как они вместе способны совершать героические поступки. Добрый конь будет верным помощником и товарищем молодого богатыря. Богатырский конь никого не подпускал к себе, а в батыре он почуял настоящего хозяина и дал себя обуздать.

Верным другом и соратником героев венгерских народных сказок является конь- талтош, говорящий человеческим голосом. Образ волшебного коня связан с традициями богатырских эпосов. Необходимо упомянуть о том, что венгерское слово *táltos* (талтош) «волшебный конь» в форме *tátoš*, *tátošik* и *tamou*, вошло и в язык словацкого и украинского (русинского) фольклора.

В венгерских народных поверьях сохранился мотив о поединке „**талтоша**” (волшебного коня) с другим „талтошом” в образе черного быка, коня. Есть такое представление, что «талтоши» сражаются друг с другом в виде синего и красного пламени, либо пламенных колес. Победителем в поединке богатырских коней всегда является волшебный конь главного героя, обладающего положительными чертами.

Образу волшебного коня в алтайских и венгерских волшебных сказках приписана способность **говорить человеческим голосом**. Конь спасает своего хозяина от угрожающей ему опасности. Он предупреждает хозяина об опасностях, дает ему советы как вести себя в трудном положении. Данный элемент также типичен для венгерских волшебных сказок. Волшебный конь **талтош** говорит человеческим голосом:

**Zöld királyfi:** „ — No, — édes gazdám, mindjárt leszálunk amellé a palota mellé”(B 19) 'Зеленый королевич: — Ну, мой дорогой хозяин, сразу опускаемся возле этого дворца'

В других венгерских сказках тоже используется данный мотив: **Az örök ifjúság vize:** „”(B 49) 'Вода вечной молодости'; **Szép Miklós:** (B 161) 'Миклош-красавец'; **Hamupipóke királyfi** (B 161) 'королевич-Золушка'; **Mese Bruncik királyfiról** (I, 333) 'Сказка о Брунцвик-королевиче'; **Vitéz János és Hollófernyiges:** (I, 452) 'Янош богатырь и чудовище'; **Szélkötő Kalamona** (I, 524) 'Каламона, похитивший ветер'

Конь, говорящий на человеческом языке, типичен для башкирских волшебных сказок: **Ахмет-батыр и Касим-батыр** (БНС 384); **Кыран-батыр** ((252); **Сыновья Бугар-хана** (БНС 286); **Актым и Хемендир** (БНС 365), **Кокбузат** (БНС 349)

Богатырский конь **Шалкуйрык** в казахской сказке **Ер-Тостик** тоже говорит человеческим голосом со своим хозяином Ер-Тостик.

Эта способность волшебного коня наблюдается и в бурятских волшебных сказках: **Хулмадаай мерген** (1973 с. 242); **Желбен Хара-тайжа** (1973 с.314); **Молодец Мунген-Шагай** (1973 с 269); **Уста Саган-батыр** (1990 с.71).

Мотив волшебного коня, говорящего человеческим голосом, **чужд** как романо-германским, так и западнославянским сказочным традициям.

Сходный мотив и в сказке – *дастане* «*Короглу*», где используется мотив волшебного коня. Главным героем сказки является **Ровшан**, сын ослепленного отца, отсюда его имя *Короглу* – «сын слепого». Ровшан имеет два волшебных летающих коня: **Гыр-ат** и **Дюр-ат**, которые помогают ему мстить за своего отца. (Qir at [https://az.wikipedia.org/wiki/Q%C4%B1r\\_at](https://az.wikipedia.org/wiki/Q%C4%B1r_at))

#### Кличка и масть коня в кочевых традициях

При рассмотрении специфических свойств **башкирского** народного эпоса А. С. Мирбадалаева (1977) подчеркивается роль коня в данном жанре фольклора. Изучая особенности известного башкирского сказания „*Урал-батыр*“, она уделяет особое внимание рассмотрению мотива богатырского коня.

О **кличке и масти** волшебного коня (тулпара) – главного героя упоминаются в башкирском богатырском эпосе. Кличка коня **Акбузат** обозначает **масть** коня. В башкирском языке словом *буз* (БРС 106) ‘светло-серый, светло-пепельный, землисто-серый’ обозначается масть коня. Кличка коня Урал-батыра явно отражает закономерности богатырских эпосов, о которых упоминалось и в венгерской фольклорной работе.

В казахской волшебной сказке **Ер-Тостик** тоже названа кличка главного героя, который называется **Шалкуйрык**.

В азербайджанской сказке – *дастане* «*Короглу*» тоже названы клички волшебных коней героя: **Гыр-ат** и **Дюр-ат**, что свидетельствует об общем элементе сказочных традиций алтайских народов.

Обязательный мотив богатырских эпосов алтайских народов — давать кличку, соответствующую масти богатырского коня — наблюдается и в бурятской волшебной сказке. Кличка **Алтан Шарга** ‘золотисто-желтый’ тоже обозначает **золотисто-желтую** масть коня.

В романе «*Прощай, Гульсары*» киргизского писателя Чингиза Айтматова тоже отражается данная традиция кочевых народов. В сноске трактуется **кличка** иноходца: „**Гульсары** — желтый цветок, лютик. ...(Айтматов, 1976. 20)“. Писатель считает необходимым сообщить о том, что кличка скакуна **Гульсары** связана с мастью коня: «...его старый иноходец Гульсары, прозванный так за свою необыкновенную **светло-желтую** масть...» (Айтматов, 1976, 20).

Следы богатырских эпосов сохранились в ранних венгерских преданиях, рассказывающих о героических поступках князей, королей из династии Арпадов. С образом князя **Szent László** (Святого Ласло) связаны многие легенды, даже росписи стен древних венгерских церквей изображают легендарного короля-рыцаря. Многие географические образования связаны с его именем. В преданиях упоминается не только о князе, сохранилась и **кличка** его коня **Szög** (Сөг), который назван по своей **рыжей** масти.

В венгерском предании отражается традиция богатырских песен народов Средней Азии, в которых всегда упоминается о кличке и масти коня героя. Данный элемент богатырского эпоса отражается и в венгерской исторической песне 18 века, возникшей во время борьбы за независимость Венгрии. Во главе освободительной борьбы стоял князь Трансильвании Ференц Ракоци, солдаты освободительной борьбы назывались «куруцами». В песне полководца куруцев Адама Балого упоминается о своем боевом коне. Конь полководца называется **Мурза** и упоминается о его **пегая** масть:

„*Fakó lovam a Murza Lajta vizét megúszta*“ (Мой **пегий** конь **Мурза** переплыл через реку Лайта)

В эпической поэме **Toldi** Яноша Араня, тоже обнаруживается мотив богатырского эпоса. В поэме упоминается о коне **черной масти** главного героя Миклоша Толди, который назывался **Rigó** (Дрозд). В данном случае клика **Rigó** (Дрозд) и черная масть коня связана с цветом **черного дрозда** (*Turdus merula*).

„A **Rigó** sem az volt , aki tegnap estve, 'и конь **Риго** не так выглядел как вчера вечером  
Sárral, úti porral szürke színre festve, когда был серым от грязи и пыли дороги,  
Hanem **fekete**, mint a **fekete** bogár, А был черным, как **черный** жук,  
Elsikamlott szőrén a fényes napsugár.” На его шерсти блестели лучи солнца’

(Arany: Toldi 71)

В поэме названа масть и коня наместника короля Лацфи, который спросил у Миклоша в поле, какая дорога ведет в столицу:

„Itt van immár a had Laczfi nádor hada, ’’Вот подъехала рать наместника короля,  
Itt kevély hadával Laczfi Endre maga, Во главе рати сам наместник Лацфи,  
Kevélyen megüli **sárga paripáját**, Он гордо сидит на своем **желтом** коне’  
”

(Arany: Toldi 8)

Заслуживает пристального внимания то, что великий венгерский поэт Янош Арань, вышедший из простого народа, сознательно соблюдает данный прием героических эпосов в своей поэме. Это объясняется глубоким знанием особенностей венгерского фольклора.

### Сражение героев

Сражение героев, обладающих сверхъестественной силой, является важным мотивом венгерской, бурятской и казахской сказок. **Тема борьбы** напоминает мотивы богатырских эпосов: бороться надо **без оружия**, ведь сказочных героев нельзя ранить ни саблей, ни копьем. Важной четрой является сила и ловкость богатыря в борьбе. В венгерских и алтайских волшебных сказках наблюдается ступенчатость борьбы. Противники вбивают в землю друг друга до колена, до пояса, потом до шеи, победителем борьбы является всегда главный герой сказки.

### Заключение / Conclusion

В настоящей статье представлены важные восточные мотивы венгерских волшебных (мифологических) сказок, отражающие восточное культурное наследие венгерского фольклора. В венгерских народных сказках наблюдаются следы **минората**, самого важного элемента традиционного права алтайских народов. Минорат является не только мотивом фольклора, но является и живым элементом традиционного права венгерского народа, действующего до начала 20-го века.

В венгерских волшебных сказках обнаруживаются и мотивы **богатырских эпосов** алтайских народов. Способ изображения волшебного **коня-талтоша** - героя отражает закономерности алтайского фольклора. Понятие **талтош** в венгерском народном сознании связано и с верованиями **шаманизма**, что тоже отражает восточное культурное наследие.

### Использованная литература / References

1. Barannikova Y. V. O buryatskoy volshebnoy skazke. Moskva: Nauka, 1978.
2. Bikbulatov N. V. Folklor narodov RSFSR. Vyp. 1. Ufa, 1974.
3. Kaskabasov S. A. Kazakhskaya volshebnyaya skazka. Alma Ata, 1972.
4. Meletinskiy, Y. Poetika mifa. Moskva, 1976.
5. Mirbadaleva A. S. Bashkirskiy narodnyy epos . Gl. red. vost. lit. Moskva, 1977.
6. Propp V. Y. Morfologiya skazki. Moskva, 1969.
7. Propp V. Y. Folklor i deystvitelnost. Izbrannyye stati. Moskva, 1976.
8. Stebleva I. Turkmenskaya skazka In. Prodannyy son. Turkmenskiye narodnyye skazki.
9. Skazki i mify narodov Vostoka. Moskva: Nauka, 1969.
10. Chicherov.V. I. Russkoye narodnoye tvorchestvo. Moskva: Izd. Mosk. Univ, 1959.
11. Berze Nagy, János Magyar népmesetípusok I II. Pécs, 1957. (Tipy vengerskikh narodnykh skazok)

12. Holmberg U. Der Baum des Lebens Helsingfors 1922.
13. Hoppál, Mihály Sámánok. Lelkek és jelképek. Helikon Kiadó, 1994. (Shamany, dushi, simvoly)
14. Ligeti, Lajos A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban Akadémiai Kiadó Budapest, 1986. (Sledydrevnikh tyukskikh kontaktov v vengerskom yazyke)
15. Magyar Néprajz V Népköltészet Akadémia Kiadó Bp. 1988. (Vengerskiy folklor)
16. Tagányi Károly A hazai élő jogszokások gyűjtéséről. Budapest, 1919 (O zhivyykhkh elementakh obychnogo prava vengerskogo naroda)
17. Werbőczy István Tripartitum (Hármaskönyv). Budapest, 1990. (Pervyy vengerskiy yuridicheskiy kodeks, vyshedshiy v 1517-om godu. Originalnyy latinskiy tekst i perevod)
18. Arany János: Toldi Móra Ferenc Könyvkiadó. Budapest. 1954.
19. Arany László: Magyar népmesék. Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1979
20. Benedek Elek Világszép Nádsszál Kisasszony és más mesék Bp.-Uzsgorod 1976.
21. Illyés Gyula Hetvenhét magyar népmese Bp. 1974.
22. Kríza János Csókalányok Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, 1972
23. Bashkirskiye narodnoye tvorchestvo . Bogatyrskiy skazki. Ufa. 1968
24. Bashkirskiy narodnyy epos. Glavn, red. vost. lit. Moskva, 1977.
25. Buryatskiye narodnyye skazki. Ulan-Ude, Buryatskoye knizhnoye izdatelstvo. 1973.
26. Buryatskiye narodnyye skazki. M. Khudozhestvennaya literatura. 1990.
27. Kazakhskiy narodnyye skazki. Alma Ata: Khud. literatura, 1959.
28. Kirgizskiy narodnyye skazki. Frunze, 1961.
29. Prodannyy son. Turkmenskoye narodnyye skazki. Skazki i mify narodov Vostoka. M. Nauka, 1969.
30. Uzbekskiy narodnyye skazki. Tashkent, Gospolitizdat 1955.
31. Persidskiye poslovitsy, pogovorki i krylatyye slova. M.,1973
32. <http://mykoran.ru/porohova/12/>
33. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AE%D1%81%D1%83%D1%84>
34. [https://az.wikipedia.org/wiki/Q%C4%B1r\\_at](https://az.wikipedia.org/wiki/Q%C4%B1r_at)

## Macar nağıllarında Altay motivləri

### İmre İştvan Paçai

Filologiya elmləri doktoru, professor, Nyiredxaza kolleci. Macarıstan.

E-mail: drpacsai@gmail.com

**Annotasiya.** Təqdim olunan məqalədə macar (mifik) nağıllarında Şərq motivləri və onların kökləri araşdırılır. Bu motivlər Macar folklorunun Şərq mədəni irsini əks etdirir. Macar xalq nağıllarında minoratın izləri var. “Minorat” Altay xalqlarının folklor motivlərində ən kiçik oğula miras qalma adətinin ən vacib elementidir. Minorat təkcə folklorun motivi deyil, eyni zamanda macar xalqının XX əsrin əvvəllərinə qədər gəlib çatmış el adətinin canlı elementidir. Macar nağıllarında Altay xalqlarının epik qəhrəmanlarının motivləri də aşkara çıxır. Taltoş atının sehrli qəhrəmanının təsvir üsulu Altay folklorunun qanunlarını əks etdirir. şüurundakı “taltoş” anlayışı Şərq mədəni irsini də əks etdirən şamanizm inancları ilə əlaqələndirilir.

**Açar sözlər:** nağıllar, dastanlar, qəhrəmanlıq dastanı, Altay motivləri.



## The attitude of Abu Nasr Al-Farabi to the "Poetics" by Aristotle in the medieval Muslim East

**Radif Mustafayev**

Doctor of philosophy on philosophy, associate professor, Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, senior scientist. Azerbaijan.

E-mail: hradif@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0046-1440>

**Abstract.** This article highlights the views of the peripatetic philosopher Abu Nasr al-Farabi, the poetic work of Antiquity by the Greek philosopher Aristotle in the medieval Muslim East. Due to it the article brings to light the similarities and identities of the medieval Muslim East. For this, we have to pay attention to the unique and original aspects of peripatetism in the medieval Muslim East. Another feature of the study is not only the definition of the medieval Muslim East from the point of view of al-Farabi, but also the justification of the influences that were exerted on the philosopher. In addition, for the first time in an article referring to the Arabic term used by al-Farabi, the author tried to scientifically determine prease understanding of poetics in the Azerbaijani language.

**Purpose:** is to highlight the views of the peripatetic philosopher Abu Nasr al-Farabi, who is the author of the poetic work of Antiquity by the Greek philosopher Aristotle in the medieval Muslim East.

**Methodology:** historical, logical, comparatively corporate and hermeneutic methods.

**Scientific novelty:** The scientific novelty of the article, first of all, is that it reveals the unique and original aspects of peripatetism in the medieval Muslim East. Another feature of the study is not only the definition of the medieval Muslim East from the point of view of al-Farabi, but also the justification of the influences that were exerted on the philosopher. In addition, for the first time in an article referring to the Arabic term used by al-Farabi, the author tried to scientifically determine an accurate understanding of poetics in the Azerbaijani language.

**Keywords:** Aristotle, poetics, poetry, Eastern peripatetism, Islam, drama, tragedy, comedy.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.254>

**To cite this article:** Mustafayev R. (2020) *The attitude of Abu Nasr Al-Farabi to the "Poetics" by Aristotle in the medieval Muslim East*. «Scientific works», Vol. 34, Issue I, pp. 68-77

**Article history:** Received — 13.01.2020; Accepted — 12.02.2020

## Orta əsrlər müsəlman Şərqində Əbu Nəsr Əl-Fərabinin Aristotel "Poetika"sına münasibəti

**Radif Mustafayev**

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, böyük elmi işçi. Azərbaycan. E-mail: hradif@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0046-1440>

**Annotasiya.** Təqdim edilən məqalədə məqsəd Orta əsrlər müsəlman Şərqində Antik dövr yunan filosofu Aristotelin “Poetika” əsərinə münasibət bildirmiş peripatetik filosof Əbu Nəsr əl-Fərabinin baxışlarını işıqlandırmaqdır. Bununla da Orta əsrlər müsəlman Şərqində antik irsin analoqutək Fərabinin qələmə aldığı əsərlər əsasında onların oxşar və fərqli cəhətləri aydınlaşdırılmışdır. Belə ki, Orta əsrlər müsəlman Şərqində peripatetizmdən bəhs edərkən onun daha çox özünəməxsus və orijinal tərəflərinin olduğuna diqqət edilməlidir. Tədqiqatın başqa bir özəlliyi isə təkcə Fərabinin baxışlarında Orta əsrlər müsəlman Şərqindəki mühiti müəyyən etmək deyil, mövcud durumun da filosofun baxışlarına hansı təsirlər göstərdiyini əsaslandırmaqdan ibarətdir.

**Məqsəd:** Orta əsrlər müsəlman Şərqində Antik dövr yunan filosofu Aristotelin “Poetika” əsərinə münasibət bildirmiş peripatetik filosof Əbu Nəsr əl-Fərabinin baxışlarını işıqlandırmaq.

**Metodologiya:** tarixi, məntiqi, müqayisəli-komporativistik, o cümlədən hermenevtik metod

**Elmi yenilik:** Bu, ilk növbədə özünü əl-Fərabinin timsalında bir daha Orta əsrlər müsəlman Şərqində peripatetizmdən bəhs edərkən onun özünəməxsus və orijinal tərəflərinin olduğunun aşkarlamaqda göstərir. Tədqiqatın başqa bir özəlliyi isə təkcə Fərabinin baxışlarında Orta əsrlər müsəlman Şərqindəki mühiti müəyyən etmək deyil, mövcud durumun da filosofun baxışlarına hansı təsirlər göstərdiyini əsaslandırmaqdan ibarətdir. Üstəlik, müəllif məqalədə ilk dəfə olaraq Fərabinin poetika ilə əlaqədar işlətdiyi ərəbcə terminlərə istinad edib sözügedən fenomenin dilimizdəki qarşılığını elmi əsaslarla müəyyən etməyə çalışmışdır.

**Açar sözlər:** Aristotel, poetika, poeziya, Şərq peripatetizmi, İslam, dram, tragediya, komediya.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.254>

**Məqaləyə istinad:** Mustafayev R. (2020) *Orta əsrlər müsəlman Şərqində Əbu Nəsr Əl-Fərabinin Aristotel “Poetika”-sına münasibəti*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 68-77

**Məqalə tarixçəsi:** Göndərilib – 13.01.2020; Qəbul edilib – 12.02.2020

## Giriş / Introduction

Xristian kilsəsinin hegemonluğu sayəsində fəlsəfi və elmi dünyagörüşdən, demək olar ki, məhrum vəziyyətə düşmüş Orta əsrlər Avropasında Aristotelin “Poetika” əsəri yalnız XIII əsrdə ərəb dilindən latın dilinə tərcümə edilərək iki əsrdən sonra, yəni 1481-ci ildə nəşr edilmişdir [6, 370]. Qərb aləmində əsərin sonrakı taleyinə diqqət edərkən görürük ki, o, 1498-ci ildə Q.Valla tərəfindən artıq yunan dilindən də latın dilinə tərcümə edilmişdir. Amma ilk yunan mətninin ortalığa çıxması on il sonra, yəni 1508-ci ildə baş vermişdir. İstənilən halda inkaredilməz fakt ondan ibarətdir ki, müasir Qərb aləminin və bütövlükdə bəşəriyyətin tanış olduğu antik dövrün bir çox əsərləri kimi, “Poetika” əsəri də Orta əsrlər müsəlman Şərqinin mədəni, elmi, fəlsəfi süzgəcindən keçərək günümüzdə gəlib çatmışdır. Belə ki, xristian Avropasından fərqli olaraq Yaxın Şərqdə mövcudluğunu davam etdirmiş antik irs IX əsr müsəlman intellektual mühitində ərəb dilinə çevrilərək bəşər fikir tarixinə böyük töhfələr vermiş elmi-fəlsəfi məktəblərin, görkəmli filosof və teosofların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Xüsusən də Orta əsrlər müsəlman Şərqində “Birinci müəllim” adlandırılmış Aristotelin “Poetika” əsəri ilə bağlı məlumdur ki, onun ilk tərcüməçilərindən biri yunan, suriya (suryani) və ərəb dillərini bilmiş, təbabət, fəlsəfə, riyaziyyat və musiqi elmlərində dərin biliklərə sahib Kosta ibn Luka

əl-Bəlbeki (912-ci ildə ölmüşdür) olmuşdur [3, 609]. Əsərin Yəhya ibn Ədi (947-ci ildə ölmüşdür) tərəfindən də tərcümə edildiyi bildirilsə də, bu şəxsin orta əsrlər müsəlman Şərqində “İkinci müəllim” adlandırılmış Əbu Nəsr əl-Fərabinin müəllimi, yoxsa şagirdi olduğu mübahisəli məsələlərdəndir. Elə “Poetika” da daxil olmaqla, Aristotel əsərlərinin digər bir məşhur tərcüməçisi kimi, Əbu Bışr Məttə ibn Yunusun da (939-cu ildə ölmüşdür) Fərabinin baxışlarına güclü təsir etdiyi məlumdur. Bununla belə, demək olar ki, bütövlükdə antik irs, xüsusən də bizi maraqlandıran “Poetika” əsərinin tərcümə və şərh işi Şərq peripatetiklərinin adı ilə bağlı olmuşdur. Belə ki, bunların sırasında ilk növbədə, əsasən, “Məntiqi traktatlar” adı altında verilmiş “Poetika” kitabına Fərabinin ərəb dilində iki əsər həsr etdiyini göstərmək olar. Bunlardan birincisi “Risələti fi qavanin sınaatış-şi'r” (“Şeir sənəti”nin (bizə görə, şəriyyətin – R.M.) qanunları haqqında traktat”) əsəridirsə, ikincisi isə “Kitəbiş-şi'r” (“Şeir (poeziya – R.M.) kitabı”) adlanan əsəridir.

### Əsas hissə / Main Part

#### Aristotel və Fərabi poetikasında – şəriyyətinə poeziya

Sözügedən əsərlərlə tanışlıq onu deməyə əsas verir ki, əgər birinci kitab elə Aristoteldə ifadə edildiyi kimi, “poetika” mənasında, yəni Antik dövr Yunanıstana xas olmuş dram və buraya aid olanlar anlamında işlədilsə, ikinci kitab artıq orta əsrlər müsəlman Şərqinin spesifikliyini özündə əks etdirən birbaşa “poeziya” anlamını verməkdədir. Bu yerdə məşhur rus tədqiqatçısı Y.A.Fralovanın fikirlərinə diqqət etsək görərik ki, ona görə Orta əsrlər müsəlman Şərqində “Yunanlardan (burada Antik irs nəzərdə tutulur – R.M.) İslam dini ilə ziddiyyət təşkil etməyən, yaxud ona uyğun ola bilən təbii elmi əsərlər (riyaziyyat, astronomiya, fizika, təbabət), poetika (amma poeziya deyil!), məntiq götürülmüşdür” [4, 22]. Həqiqətən də Fərabinin adı çəkilmiş əsərlərində Aristotelin təsvir etdiyi poetikadan və müəyyən qədər yunan poeziyasından bəhs edilsə də, birinci əsər bütövlükdə antik dövrdə mövcud olmuş poetikanın izah edilməsinə, ikinci əsər isə tamamilə orta əsrlər müsəlman Şərqində mövcud olmuş şeir, poeziya qaydalarına həsr edilərək, elə buradaca poetikanın poeziyadan fərqləndiyi iddia edilməkdədir. Belə ki, bunun bariz ifadəsə Fərabinin ikinci (“Kitəbiş-şi'r” (“Şeir kitabı”) adlı) əsərindən oxuyuruq ki, “Əgər ifadə/müləhizə nəyisə yamsılamaqdan ibarət olub, şeir ölçüsünə uyğun olmayıb, ritmi (ahəngi) yoxdursa, onda o, şeir deyil, poetik ifadə hesab edilir. Amma əgər ifadə bununla (poetikliyi ilə - R.M.) yanaşı, şeir ölçüsünə uyğun gəlib hissələrə bölünürsə, onda bu halda, o, şeir (poeziya – R.M.) olur” [3, 548].

Bütün bunları nəzərə alsaq, fikrimizcə, Fərabinin yalnız “Şeir sənətinin qanunları haqqında” əsəri Aristotel “Poetika”sının mahiyyətini özündə əks etdirmiş əsəridir. Odur ki, biz elə filosofun bu əsərinin məntiqindən çıxış edərək onun dilimizdə “şəriyyət” kimi anlaşılmaması daha doğru hesab edərdik. Çünki dilimizin izahlı lüğətinə diqqət etsək, burada şeir “ritmik vəzndə ahəngdar poetik əsər, nəzmə çəkilmiş bədii əsər”, daha doğrusu, poeziya, bədii əsərlərdən biri hesab edildiyi təqdirdə, “şəriyyət” sözü isim kimi (!) təqdim edilərək “bədiilik, ahənglilik, gözəllik, emosionallıq” mənasını ifadə etməklə daha çox poetikliyə və ya poetik incəsənət ifadəsinə uyğun gəlir [2, 196]. Həmçinin xatırladaq ki, elə Aristotelin “Poetika”sının qeydlər hissəsində də bu əsərin məşhur tərcüməçilərindən biri M.L.Qasparovanın vurğuladığı, antik dövrdə bütün ifadə formalarının indiki “ədəbiyyat” sözü kimi ümumi adı olmadığından [6, 371], Aristoteldən oxuyuruq ki, “Yalnız çılpaq sözlərdən və yaxud ölçülərdən (yəni, proza (nəsr) və ya poeziya (nəzm) şəklində olan - R.M.), xüsusən də sonuncudan, yaxud onların bir-birilə qarışığından, yaxud da bunlardan birinə əsaslanaraq istifadə edilənlər [incəsənət] hələ də [adsız] qalmaqdadır” [6, 292]. Elə görünür, Fərabi də bu boşluqdan məharətlə yararlanıb, əslində, antik dövrün teatr reallığının orta əsrlər müsəlman Şərqinə köçürülməsinin qeyri-mümkünlüyünü gözəl anlayaraq, yaşadığı mədəniyyətdə şairlərin nətiqlər kimi də fəaliyyət göstərdiklərini əldə rəhbər tutub sözügedən fərqlilikləri artıq şeirə həsr edilmiş ikinci əsərində poetika və poeziya üçün başlıca fərqləndirici əlamət olaraq seçmişdir. Amma tərcüməsinə istinad etdiyimiz M.L.Qasparovanın bununla əlaqədar Aristotelin fikrini açıqlayarkən verdiyi şərhindən onu da oxuyuruq ki, “...bu (yəni, ifadə formalarının ümumi bir adı olmadığından – R.M.), əsərlərin

mahiyyətlərinə (görə) deyil, formalarına əsaslanan yanlış təsnifatlaşdırmalara imkan verir” [6, 371]. Elə biz də Fərabinin sözügedən əsərlərində, əsasən, müxtəlif ifadə formalarından daha çox, poeziyaya istinad edildiyini müşahidə etsək də, filosofun burada Antik irslə yaşadığı mühit arasındakı fərqliliklərdən çıxış edərək orta əsrlər müsəlman Şərqi üçün poetikaya münasibətini dəqiqləşdirməyə nail olduğunu tam əminliklə söyləyə bilərik. Halbuki, bu zaman elə Aristotelin “Poetika”sına münasibətdə də onun daha çox poeziya ilə eyniləşdirildiyinin və ya poeziya şəklində təqdim edilməsi ilə rastlaşmış oluruq. Belə ki, bu məsələ ilə bağlı keçən əsrin 70-ci illərində görkəmli alim Aslan Aslanovun dilimizə tərcümə etdiyi “Aristotel: Poeziya sənəti haqqında” kitabının “Aristotel və onun Poetikası” adlı giriş məqaləsindən oxuyuruq ki, “Aristotelin nəzərində “Poetika” anlayışı müasir dildə bizim bu istilaha verdiyimiz mənadan xeyli fərqli bir mənayı ifadə etmişdir” [1, 14]. Əsərin qədim yunanca adını qeyd etmiş tədqiqatçı bildirir ki, “...əsl ad... (əsrin – R.M.) “bədi yaradıcılığın – “söz yaradıcılığı”nın özünü ifadə edir” [1, 14]. Həqiqətən də, biz əsərin qədim yunancadan fərqli olaraq sonradan latın dilindəki “Poetica” şəklinə düşdüyünün şahidi ola bilərik. Amma elə A.Asanovun istinad etdiyi B.İ.Ordınskinin 1854-cü ildə nəşr edilmiş və “Aristotel: Poeziya haqqında” adlandırılmış tərcüməyə verilmiş şərhə müxtəlif fəsillərin müvafiq yerlərindən çıxış edib “Aristotelin hər yerdə məhz bu anlayışın (qədim yunancada verilmiş variantın, yəni, “Περὶ ποιητικῆς” – R.M.) “yaradıcılıq”, “bədi yaradıcılıq sənəti” mənasında işlətdiyi” əsas götürülərək “...bu istilahın (artıq “Poetika”nın – R.M.) hər yerdə “Poeziya” sözü ilə əvəz edilə biləcəyi” qənaətini irəli sürdüyünü görürük [1, 14]. Buradan da belə bir nəticə çıxırıq ki, deməli, əslində, heç Aristotela məlum olmayan “Poetika” sözü elə B.Ordınskinin də qeyd etdiyi kimi, yalnız, məsələn, “...iki yerdə (I və XXIII fəsillərdə) (çox güman ki, artıq əsər “Poetika” adlandırıldıqdan sonra – R.M.) “poetik əsər” mənasında işlən”diyindən A.Asanova görə də “...“Poetika”nın şərhçiləri düzgünlük və dəqiqlik xatirinə onun adının “yaradıcılıq sənəti haqqında” (elə Ə.Fərabinin “Şeir sənətinin qanunları haqqında traktat” adı ilə səsləşdiyək – R.M.) və ya sadəcə olaraq “poeziya haqqında” (bu artıq B.İ.Ordınskinin versiyasıdır – R.M.) şəklində tərcümə edilməsini məqsədmüvafiq bilirlər ki, bununla da razılaşmaq lazımdır” [1, 14]. Elə buradan göründüyü kimi, yalnız B.İ.Ordınskinin təklifini əsaslı hesab etmiş tədqiqatçı, fikrimizcə, əsərin tərcüməsindən də sonra verilmiş “Aristotel poetikasının Şərq fəlsəfəsi və ədəbiyyatında mövqeyinə dair” başlıqlı növbəti məqaləsində belə, Ə.Fərabini irsinə lazımi diqqət yetirməmişdir. Belə ki, alimin də vurğuladığı Aristotel irsinin orta əsrlər müsəlman Şərqindəki tərcümə işləri və şərhlər mühüm rol oynadığı təqdirdə buradakı önəmli məqamlara diqqət etmədən sözügedən əsərlərin doğru analizi heç də mümkün deyildir. Halbuki, akademik A.Asanov burada diqqəti daha çox Aristotelin və bütövlükdə Antik irsin Şərqdən və daha sonralar orta əsrlər müsəlman Şərqinin “Birinci müəllim”dən nə qədər təsirləndikləri üzərində cəmləşdirərək, Fərabinin təqdim etdiyi imkanlardan tam yararlanmamışdır. Üstəlik, sözügedən məqalədə birmənalı şəkildə Aristotel “Poetika”sının orta əsrlər müsəlman Şərqinə təsirindən söhbət getdiyi halda, burada ümumən “Şərq poetikası/poetikaları” ifadəsinin işlədilməsi, fikrimizcə, işin başqa bir qeyri-dəqiq cəhətlərindəndir.

Elə Fərabinin rus dilinə çevrilmiş “Poetika”ya aid əsərlərində də müəllifin açıq-aydın fərqləndirdiyinə baxmayaraq, poetika və poeziyanı eyniləşdirib və ya poetikanı yalnız poeziya ilə məhdudlaşdırıb, hətta poetikanın əvəzində poeziyanın növlərindən bəhs edildiyinin şahidi olmaq mümkündür (bax: 3, 532). Halbuki Fərabini birinci əsərdə Aristotel kimi poetik mülhizələrin ölçülər, yaxud fabulalar əsasında təsnifatını mümkün saysa da, ona görə bu cür qruplaşdırmaya simvolları şərh edənlərin, poetik ideyaların tədqiqatçıların, poeziya interpretatorlarının aid olduğunu qeyd edib, bütün bunların müxtəlif xalqların və fərqli məktəblərin poeziyasını öyrəndiyini vurğulamışdır. Amma Fərabini qeyd edir ki, “Məsələn, hazırkı dövərdə (Orta əsrlər müsəlman Şərqində - R.M.) ərəb və fars poeziyasını öyrənən mütəxəssislər vardır ki, bu predmetə (yəni poeziyaya, şeirə!) aid kitablar yazırlar: onlar poeziyanı satiraya, peana, yarışma şeirlərinə, alleqorik, komik, lirik, təsviredici olanlara və digərlərinə bölürlər” [3, 532]. Bütün bunlar yalnız sadalanmış əsərlərin mövzusu olduğundan Fərabini dərhal diqqəti digərlərinə, daha doğrusu, poetikaya aid suallara yönəltdi. Xüsusən də, yunan poeziyasının özünəməxsusluqları üzərində çox qalmamış Fərabinin dərhal Aristotelin poetik incəsənət (fikrimizcə, mətnə verilmiş “poeziya sənəti” elə şəriyyət və ya poetika anlamında “söz

sənəti/texnikası” kimi başa düşülməlidir – R.M.) haqqındakı baxışlarına keçid etməsi onun poeziyanı poetikadan fərqləndirmək istədiyinin daha bir əyani sübutlarındanandır.

### **Aristotel poetikasının Fərabî traktovkası**

Aristotelin “Poetika” kimi tanınmış bu əsəri antik kataloqlara görə iki kitabdan ibarət olmuşdur (bax: 1, 369). Amma bunlardan yalnız birinin, yəni birincisinin günümüzə gəlib çatdığı təqdirdə, M.L.Qasparovanın qeydinə əsasən, “İkinci kitabın məzmunu, filoloqların fərziyyəsinə görə, komediyanın [birinci kitabdakına] analoji şəkildə tərtib edilmiş hərtərəfli təsvirindən və yambın (satirik lirikanın) daha az təfərrüatlarından ibarət olmuşdur” [6, 369].<sup>1</sup> Bu əsərdə Fərabinin dili ilə desək, əslində, şəriyyat sənətindən və ya poetik incəsənət kimi söz sənətkarlığından/texnikasından danışarkən Aristotel, onun predmetini yamsılamaq (mimēseis) təşkil etdiyini vurğulamışdır.<sup>2</sup> Üstəlik, sözügedən yamsılama ilk növbədə yunan deyimləri olan “mythos”-da öz əksini tapdığından antik ədəbiyyatın mifoloji və ənənəvi süjet xəttinə malik olduqları metafizik səciyyəli (ilkin, birinci, başlanğıc, yaranış) məqamları heç də istisna etməmişdir.<sup>3</sup> Elə poetiklik dedikdə, ifadə forması tək yalnız poeziyanı nəzərdə tutmamış Aristotel istənilən növ deyimlərin (mythoi) necə tərtib edilməsindən bəhs edərək buradakı yamsılamanın nəticəsi kimi, epos (başqa sözlə desək, təkcə nəzm-şer formasında deyil, həmçinin yazılı, nəsr-prozaik formada və ya hər ikisinin qarışığı şəklində), tragediya, komediya, difiramb, avletika və kifaristika kimi növlərini fərqləndirmişdir. Öz növbəsində Fərabî də qeyd edilmişləri sadalayaraq onların sırasına dramayı, aynosu, diaqrammanı, satirayı, poemayı, amfigenezisi, akustikanı və artıq orta əsrlər müsəlman Şərqi reallıqlarından çıxış edərək ritorikanı da əlavə etmişdir [3, 534-535]. Əslində, ritorikaya ayrıca bir traktat da həsr etmiş Fərabî Aristoteldən fərqli olaraq “Birinci müəllim”in mühakimələrin fərqləndirdiyi apodeyktiv (sübutedici), dialektik və eristik (sofistik) formalarına ritorik və poetik olanları əlavə etməsinin özü [3, 596] onun sadalananları sonunculardan ayırdığına sübutdur. Belə ki, Fərabî özünün “Şəriyyət sənətinin qanunları haqqında” kitabda, başqa sözlə desək, “Poetika”sında qeyd edir ki, “...poetik mühakimə elə bir [mühakimədir ki, o,] nə sübutedici, nə dialektik, nə ritorik, nə də ki, sofistik olmayıb, amma bütün bunlarla yanaşı, sillogizmin növüdür, yaxud daha doğrusu, “sillogizmdən sonra”dır (“sillogizmdən sonra” dedikdə, mən (Fərabî – R.M.) induksiya, analogiya, intuisiya və s. bu kimiləri, yəni sillogizm dərəcəsində olanları nəzərdə tuturam)” [3, 532-533].

Fərabinin baxışlarına diqqət edərək biz onun Aristotel “Poetika”sına münasibətdə qələmə aldığı iki traktatından birincisində “şeyr” sözünü “şeyr sənəti” şəklində işlədərək poetikanın nələrdən ibarət olduğunu “Birinci müəllim”ə uyğun şəkildə izah etməyə çalışdığının şahidi ola bilərik. Halbuki, fikrimizcə, hələ də sözügedən “şeyr sənəti” ifadəsinin məna səciyyəsinə diqqət edilmədiyindən hətta tədqiqatçılar belə, sanki Fərabinin iki dəfə şeyr və ya poeziya haqqında bəhs etdiyi qənaətindədirlər. Əslində, “Şəriyyət sənətinin qanunları haqqında” əsərinin başlanğıcında filosof qeyd edir ki, o, təkcə

<sup>1</sup> Bunun sübutu kimi, elə əsərin ilk parçasının (1447a8) sonunda Aristotel “təbii olaraq ən birinci/ilkin olandan söhbətə başlayacağı”nı qeyd etdiyini göstərmək olar. Belə ki, sonrakı parçada o, öncə epos və tragediyanın adlarını çəkib, ardınca komediyaları və difirambları, eləcə də kifaristika ilə avletikanın böyük hissəsini xatırladır. Göründüyü kimi, mətndə komediyadan sonra məntiqi şəkildə yambın deyil, difiramblın qeyd edilməsi müəyyən ziddiyyətə səbəb olur. Çünki, difiramb qədim yunan tragediyasının başlanğıcı hesab edilib, şərab və əyləncə, daha sonra teatr tanrısı olan Dionisin şərəfinə xor nəğməsi olmuşdur. Fikrimizcə də, elə yambın qüssələnen Demetra ilahəsini əyləndirmiş xidmətçi Yambın adı ilə bağlı olub daha çox güləli və zarafatyana davranışlarla səciyyəvi olması onu bir tərəfdən, Aristotela görə, tragediyanın əsası olan difirambla əlaqələndirirsə, digər tərəfdən də satirikliyi ilə daha çox komediyaya uyğun etmiş olur ki, sonuncunun qeyd edilməsi daha doğrudur.

<sup>2</sup> Fikrimizcə, “mimēseis” sözünün qarşılığı kimi istifadə edilən “təqlid/ təqlid etmək” sözü izahlı lüğətlərdə sadəcə “yamsılamaq” kimi tərcümə edilsə də, bu sözün məna yükündə dini mahiyyətin durduğu unudulmamalıdır. Belə ki, təqlid təkcə yamsılamaq olmayıb, həmçinin yamsılanmanın yönəldiyinə itaəti, sözsüz tabe olmanı nəzərdə tutur. Odur ki, bu cür yamsılama Aristotel “Poetika”sında (elə Fərabinin izahatında da) nəzərdə tutulmadığından biz sadəli-mürəkkəbli “yamsılamaq” feilinə üstünlük veririk.

<sup>3</sup> Qeyd edək ki, akademik A.B.Kudelinin müşahidələrinə görə, orta əsrlər müsəlman poeziyasında yalnız VIII əsrin sonuncu rübündən başlayaraq daxil olmuş “bədi” (ilkin, əvvəlinci, birinci, başlanğıc, yeni, təzə) sözünün daha sonra isə artıq IX əsrin sonunda eyniadlı ədəbi stilin formalaşması hadisəsi yuxarıda bəhs etdiyimiz tərcüməçilik hərəkəti ilə təxminən üst-üstə düşməklə maraqlı olub, fikrimizcə, heç də təsadüfi səsleşmə deyildir. (6, 152)

Aristotelin də tamamlamadığı bir işi sona çatdırmağı qarşısına məqsəd kimi qoymayıb yalnız sözügedən sənətlə əlaqədar dövündə rastlanan faydalı qanunlar, nümunələr və mülahizələrlə kifayətlənmişdir. Belə ki, Fərabî də Aristotel kimi, poetikanın və ya şəriyyə sənətinin yamsılamaqla əlaqədar olduğunu bildirərək, sofistikanın ondan fərqləndiyini xüsusilə vurğulamışdır [3, 531]. Filosoфа görə, əgər sofistika gerçəkliyin məqsədyönlü şəkildə təhrif edilməsidirsə, yamsılamaq və ya poetikanın əsl məqsədi gerçək olanı olduğu kimi təqdim etməkdir. Başqa bir deyimlə, poetik ifadə, Fərabinin fikrincə, həmçinin reallıqda mövcud olanların analogi mühakimələrindən/ifadələrindən ibarət olanlardır [3, 532]. Amma poetik mühakimələrin mütləq yalan olduğu Fərabinin baxışlarında onların reallıqda mövcud olanları doğru əks etdirmədiklərinə görə deyil, ən azından sofistlikdəki yanlışlıqdan fərqlənərək yalnız obrazları ifadə etdiklərinə görədir. Bu baxımdan da Fərabî poetikanı sillogizmin bir növü hesab edərək onu induksiya, analogiya, intuisiya və s. bu kimi sillogizmlər hökmündə olan sillogizmdən sonrakı, daha doğrusu, növ müxtəliflikləri kimi mühakimələr adlandırmışdır [3, 532-533].

Fərabî poetik mülahizələrin və ya şəriyyətin ölçülər və fabullar əsasında təsnifatının aparıldığını qeyd edərkən bunlardan ölçülər üzrə təsnifatın musiqiçilərə, yaxud harmoniyaçılara aid olduğunu, fabul əsasında elmi təsnifatın müxtəlif xalqların və fərqli sənət məktəblərinin sənətkarlığını öyrənən simvolları şərh edənlər sahəsinə, şeir izah edənlərə, poetika – şəriyyət tədqiqatçılarına məxsusluğunu vurğulamışdır [3, 533]. Amma onun gətirdiyi misalda yalnız ərəbdilli və farsdilli poeziyaya işarə etməsi bunun tədqiqatçılar tərəfindən artıq orta əsrlər Yaxın Şərqdə Aristotel “Poetika”sının ədəbiyyat nəzəriyyəsi üzrə dərslik olduğu qənaətinə formalaşdırmaqdadır [bax: 3, 596]. Amma fikrimizcə, Fərabî bütün bunları misal gətirərkən dövrünün reallıqlarına istinad edərək özünün də qeyd etdiyi kimi, poeziyanın, yəni şeirin deyil, poetikanın, başqa sözlə desək, daha çox yunan şəriyyətinin – söz texnikasının, ustalığının anlaşılmasına çalışmışdır. Üstəlik qeyd edək ki, elə Fərabinin sadaladığı qədim yunan xor lirikası olan “pean” (yaxud “peon”) və delfik lavrla mükafatlanan tragiklərin yarışmasına oxşar şəkildə orta əsrlər müsəlman Şərqində də, amma artıq birmənalı şəkildə şairlərin Tanrını və hökmdarları təriflədikləri, o cümlədən də şeir müsabiqələri keçirdikləri adi ənənələrdən biri olduğu danılmazdır. Deməli, filosof sözügedən əsərində yunan peanın, eləcə də digər poeziya nümunələrinin xüsusi ölçüyə malik olduğunu bildirərkən daha çox Aristotelin “Poetika”sında sadalanmış antik dövr yunan poeziyası nümunələrini əldə rəhbər tuturdu. Halbuki, Fərabî məqsədinin poetika olduğunu xatırladaraq bildirir ki, “...yunan poetikası mənim burada sadalayacağım janrlara: tragediyaya, difiramba, komediya, yamba, dramaya, aynosa, diaqrammaya, satiraya, poemaya, eposa, ritorikaya, amfigenezisə və akustikaya bölünür” [3, 534-535].

Öncədən qeyd edək ki, Aristotel “Poetika”sı ilə tanışlıq bizə Fərabî ümumiləşdirməsinin “Birinci müəllim”dəki təsnifatdan fərqləndiyini deməyə əsas verir. Çünki, buna sübut kimi, məsələn, Fərabidə poetikanın janrlarından birinə aid edilmiş dramının, əslində, Aristoteldə “hərəkət etmək” kimi müəyyən etməyə çalışaraq həm tragediya, həm də komediyanın ifadəsətək təqdim edildiyini görə bilərik [6, 294]. Fərabidə isə poetik janrtək dram ümumiməlum deyim və məsəllərdən ibarət olub, burada müəyyən insanlardan, konkret şəxslərdən söhbət getdiyi vurğulanır. Eyni zamanda Aristotelin tragediyaya verdiyi “[Müəyyən] həcmə malik, vacib və bitmiş hərəkəti şifahi deyil, əməli olaraq [həyata keçirilmiş şəkildə] müxtəlif hissələrində fərqli eşidilən [ifadə edilmiş] nitqi yamsılamaq olub, hala acımaq vasitəsilə və ehtiraslardan təmizlənmək (katharsis) qorxusuyla (həyəcanı ilə) gerçəkləşir” kimi ümumi tərif [6, 297] əsasən Fərabî tərəfindən başqa bir formada ifadə edilsə də, ona görə tragediyada başqaları üçün nümunə olan yaxşı əməl və davranışlar xatırlanır, həmçinin şəhərlərin hakimləri təriflənir. Hətta Fərabî fikrinə davam etdirib musiqiçilərin tragediyanı monarxlar qarşısında ifa etdiklərini bildirərək sözügedənlər vəfat edərkən burada onlara görə kədər-qüssəni özündə əks etdirən əlavə nəğmələr, ağılar artırıldığını da vurğulamışdır.

Fərabiyə görə, difiramb da tragediya təyinatlı olsa da, əvvəla, o, sonuncudan daha həcmli və ən başlıcası isə, ayrıca monarxlara deyil, bütün bəşəriyyətə aid müsbət mənəviyyat və xeyirxahlıqların tərənnümü edilməsidir.

Filosof Aristoteldə olduğutək, komediyanın xüsusi ölçülü poetik janr kimi insanların pis əməllərindən bəhs etdiyini, satirik formada mənfi davranış və əməllərinin tənqid edildiyini diqqətə çatdırır. Yambın isə özündə həm yaxşı, həm də pis əməllər haqqında ümumməlum deyimləri ehtiva etdiyini bildirən Fərabî bu janrın təfriqələr və müharibələr zamanı, o cümlədən, qəzəblənib hiddətlənərkən istifadə edildiyini xatırlatmışdır [3, 536]. Yaxud da, qədim yunan dilində öyüd -nəsihət, povest, pritça, tərifli söz, məzarüstü kəlam kimi tərcümə edilən “aynos” sözü poetik janrlardan biri kimi Fərabî tərəfindən yüksək ustalığı və ya gözəl, möhtəşəm olduqlarına görə zövqverici olanlartək izah edilmişdir.

Qanunvericilərin istifadə etdikləri diaqramma janrı, Fərabiyə görə, nizama (qayda-qanuna) tabe olmayan və islahedilməz insanları hansı dəhşətlər gözlədiyi haqqında yazılı tələbnamələrdir. Filosof epos və ritorikanı eyni bir poetik janrlar hesab edərək bildirir ki, bu sonuncular, əsasən, tarixi səciyyə daşıyıb monarxların həyat tərzini və əməllərini əks etdirdiyitək, eyni zamanda onların idarəçilik dövrünü və bu dövrlərdə baş verənləri təsvir edir.

Fərabî satiranın musiqiçilər tərəfindən müəyyən bir ölçüdə ifaları ilə heyvana dönmüş insanların və ümumiyyətlə, heyvanların insanlara nümunə ola biləcəklərini tərənnüm etməklə bağlı olduğunu qeyd edir. Eynilə də poetikanın poema janrının əsasən şeirdən ibarət olduğunu vurğulamış Fərabî, burada müxtəlif yönlü olanlardan bəhs edildiyini bildirib, tədqiqatçıların onun epik başlanğıcı nəzərdə tutan lirik-epik nəğmələrə, daha sonralar isə epopeya səciyyəsi daşdığını düşünməyə təhrik etməkdədir [3, 600].

Poetikanın poetiklik və ya şəriyyətdən ən uzaq janrtək, amfigenezis, Fərabiyə görə, təbiətşünas alimlər tərəfindən tərtib edilir və burada təbii elmlər təsvir edilir. Akustika isə musiqi sənətini öyrənənlər tərəfindən istifadə edilərək elə bu sahə ilə məhdudlaşaraq başqalarında tətbiq edilmir.

Beləliklə də, Fərabî Aristotelin, o cümlədən özünün təbirincə desək, Timistiyə və digər filosoflara, həmçinin onların şərhlərindən ibarət kitablardakı antik yunan poetik təsəvvürlərindən sonra ümumiləşdirmə aparır. O qeyd edir ki, poetləri<sup>1</sup>, yəni bizə görə, yazarları üç kateqoriyaya bölmək olar. Bunlardan birinciləri poetik janrların istənilən birində təbiətin bəxş etdiyi və qəbil olduqları imkanlarla fəaliyyət göstərənlərdir. Bu qəbildən olanların “düşüncə sahibliyi” də yalnız fəaliyyət növlərinə görədir [3, 538]. İkinci kateqoriyadan olanlar isə əksinə, əsl “düşüncə sahibi” olub, şəriyyət sənəti və ya poetika ilə yaxından tanışlıqla gözəl bir şəkildə müqayisə və metaforalar qura bilirlər. Üçüncü kateqoriyaya aid yazarlar, Fərabinin fikrincə, əvvəlki iki qrupdan olanları təqlid edərək nə təbii istedadla, nə də ki şəriyyət qanunlarını anlamadan və buna görə də daha çox yanlış və yanlışmalara düşər olanlardır. Buna görə də Fərabî poetik fəaliyyəti bütün bu üç qrup üzrə Aristotelin hərəkəti izah etdiyi, ya “təbiətçə”, ya da “məcburən” baş verdiyini iddia edir [3, 539]. Poetikada ən gözəlinin “təbiətçə”/fətrətən baş verdiyini bildirən filosof, bu cür fəaliyyətdə olanların mənəvi durumunun da kamil və qeyri-kamil ola bildiyini xatırlatmışdır. Bu isə Fərabiyə görə, ya ideyalardan, ya da poetik mövzulardan asılıdır. Filosof qeyd edir ki, “[Poetin/Yazarın] kamilliyi və qeyri-kamilliyi haqqında mülahizələr [müqayisə edilən] durumların oxşarlığının yaxınlığından (uyğunluğu), yaxud uzaqlığından (uyğun olmadığından) da asılıdır” [3, 540]. Fərabî həmçinin poetik janrlarda həyata keçirilən müqayisələrin də üstünlük dərəcəsinə görə fərqləndiyini vurğulamışdır.

Geniş anlamda Fərabî poetikanın təsviri incəsənətlə müqayisədə materialları fərqli olsa da, forma, yaradıcılıq və məqsədləri baxımından eyni və ya oxşar olduqlarını qeyd etmişdir. Filosofa görə, əgər poetika sənəti mülahizələrə istinad edirsə, təsviri incəsənət rənglərə əsaslanaraq insan təsəvvürləri və hisslərində yamsılamağı təqdim edən təcrübi obrazlar formalaşdırır.

<sup>1</sup> Fikrimizcə, Aristotelin vurğuladığı poetlər birmənalı şəkildə yalnız “şair” və ya “şairlər” şəklində tərcümə edilməyib, elə özünün də qeyd etdiyi, nəsir və nəzmin ümumi adı olmadığı təqdirdə, yalnız bir formaya, şeirə üstünlük verməyib, gündəlik praktikamızda həm şairlərə, həm də yazıçılara münasibətdə geniş bir şəkildə istifadə etdiyimiz “yazar” və yaxud “yazarlar”, xüsusən də daha çox dram əsərləri ortalığa çıxartdıqlarından “dramaturq” sözləri ilə də ifadə edilə bilər.

Fərabî bununla da poetikanın ümumi qanunlarını aşkarladığını, detallara diqqət edilməsinin isə bu sahədə hansısa növdə ixtisaslaşmaya və ya onlardan biri ilə məhdudlaşdırmağa aparıb çıxartdığından belə bir məqsəd güdmədiyini vurğulayır. Daha sonra isə o bu traktatı bitirib “Şeir kitabı” və ya poeziya adlandırdığı ikinci əsərdə artıq poeziyadan bəhs etməkdədir.

### **Fərabiyə görə poeziya və ya şeir**

Tədqiqatçılar tərəfindən Fərabînin orijinal əsəri hesab edilən “Şeir kitabı” sırf orta əsrlər müsəlman Şərqiindəki poeziyanın formal, ümumi tərəflərinə diqqət çəkib onun struktur və qanunlarının izahından ibarətdir. Belə ki, öncə beytdən bəhs edən Fərabî bildirir ki, digər xalqlardan fərqli olaraq ərəblərdə beytlərin sonu məşhur yaxud orijinal və ya ənənəvi sonluqlarla bitdiyindən onlar gözəl və kamildirlər [3, s.545]. İkinci əlamətə görə, beytlərdəki sözlü ifadələr əşyaları yamsılayan (burada təsvir edən – R.M.) əşyalar və ya obrazlar olmalıdır. Üçüncü şərtə beytlərdəki sözlü ifadələrin ritmik olması, dördüncüdə isə sözlü ifadələrin hissələrə bölünməli olduğu vurğulanmışdır. Beşinci şərtə bənddə bölünən hissələrin ritm, durma, iki (sabab) və üç (uatad) samitdən ibarət heca baxımından müəyyən olunduğu, altıncısında isə hissələrin düzəlmə nizamının hər birinin şeirə uyğun ölçüdə müəyyən olunmalı olduğu qeyd edilmişdir... Və nəhayət, on birinci şərtə görə Fərabînin fikrincə, “Sözlü ifadə ahəngləşdirilmiş olmalıdır” [3, 546].

Bütün bunları orta əsrlər müsəlman Şərqi poeziyasına aid edən filosof, məsələn, müqayisə üçün qeyd edir ki, “Homerin (yunan poeti<sup>1</sup>) şeirlərinə nəzər yetirdikdə görünür ki, o, sonluqların bərabər olması şərtinə əməl etməmişdir” [3, s.548]. Elə buradan da Fərabî özünün artıq yuxarıda verdiyimiz və poetikanı poeziyadan prinsipial olaraq fərqləndirən mövqeyini ifadə edir ki, buna görə şeir ölçüsünə və ritmə salınmayan ifadə şeir deyil, poetik mülahizədir. Şeirə gəldikdə isə, filosof onun strukturunun və mahiyyətinin iki qaydaya əməl edilməsi ilə əlaqədar olduğunu vurğulamışdır. Bunlardan biri, şeirin əşyaları yamsılamaq məqsədilə olan mülahizələrdən ibarət<sup>2</sup> olmasıdır, ikincisi, “Şeir gərək bərabər zaman kəsiyində ifadə edilə bilən hissələrə bölünməlidir” [3, 548]. Həmçinin bəzi şairlərin təbii istedadlarından irəli gələrək əminəddici mülahizələr yürütmələrini, Fərabî, hətta belələri şeir formasında olsa da, ritorik olanlar hesab edib, yenə də onların poetik və ya şeiriyyət olmadıqlarını iddia etmişdir [3, 550]. Daha sonra yenə də əşyaları yamsılamaq məqsədilə diqqət çəkən Fərabî qeyd edir ki, bu əməllə (praktik) və mülahizələrlə ifadə edilə bilər. Mülahizələri insanın təxəyyül etməsi ilə əlaqələndirən Fərabî bunların da iki növünü fərqləndirərək, ümumiyyətlə, sübut üçün biliyin, topikada fikrin, ritorikada əminliyin vacib olduğu kimi, poeziyada da xəyal etmənin lazımlığını vurğulamışdır [3, 551].

### **Nəticə / Conclusion**

Fərabînin Aristotelin “Poetika” əsərinə münasibətdə iki traktat qələmə alması onun poetikanı poeziyadan fərqləndirdiyinə ən bariz sübutdur.

Dilimizdə şeir poeziyaya uyğun gəldiyi halda, “şeir sənəti” kimi ifadə poetika anlamında olub, “şeiriyyət” şəklində tərcümə edilə bilər.

Fərabînin “Şeir sənəti qanunları haqqında” əsəri sırf poetikaya aid olub, burada yunan mədəniyyətinin poetik nümunələri yığcam şəkildə, Aristotelin əsərini təkrarlamadan orta əsrlər müsəlman Şərqi kontekstində izahatlarından ibarətdir.

<sup>1</sup> Homerin poet olduğunu Aristotel onun əsərləri təmsalında da əsaslandırmışdır. Belə ki, Aristotelin “Poetika” əsərində oxuyuruq ki, “...onun (Homerin – R.M.) “Marqit” i komediyaya aid olduğutək, “İliada” və “Odisseyə” sı tragediyaya aiddir” (1, s.295). Odu ki, biz məndə təqdim edilmiş sitatı tərcümə edərkən rus variantında olduğu kimi, “şeirlərinə” (stixov) sözünü eynilə saxlasaq da, fikrimizcə, bu növbəti pəncərdə də təsdiqləndiyitək “mülahizə/ifadələr” (vıskazvaniye) şəklində verilə bilər. Başqa sözlə desək, hər şair poet (dramaturq) olmayıb, əsəri poetikliyə, şeiriyyətə (dramaturgiyaya) aid olmadığı halda, istənilən poet (dramaturq) həm də şair kimi qələmə verilə bilər.

<sup>2</sup> Əgər Fərabiyə istinad etsək, onun burada şeirə aid edilən “yamsılamaq” ifadəsi poeziyanı poetika ilə eyniləşdirməyə imkan versə də, əslində, şeirdəki yamsılamağın, şeiriyyətdəki, başqa sözlə, poetikadakı “yamsılamaq”dan, sadəcə, ritm və ahəngdarlıqla fərqləndiyini qeyd edə bilərik.



Fərabî “Şeir kitabı” əsərində orta əsrlər müsəlman Şərqində poeziyanın və ya şeirin struktur və mahiyyətindən bəhs edib, bir daha onun poetikadan, şəriyyətdən fərqli və oxşar cəhətlərini aydınlaşdırmışdır.

Fərabî poetikaya aid “Şeir sənəti qanunları haqqında” əsərində qeyd etdiyi, məqsədi heç də şeir haqqında kitab yazmaq olmayıb, hətta poeziya, şeirə aid “Şeir kitabı” əsərində də yamsılamaq şəklində həyata keçirilən şeirin şəriyyətdən prinsipial fərqliliyini aydınlaşdırmışdır.

Fərabinin sözügedən əsərləri ilə tanışlıq onu deməyə əsas verir ki, bəzi tədqiqatçıların iddia etdikləri, orta əsrlər müsəlman Şərqində, xüsusən də filosofun yaşadığı dövrdə yunan mədəniyyətinin poetikaya aid elementləri təcrübədə gerçəkləşdirilməsə də, onlar haqqında geniş məlumat mövcud olmuş və daha çox şairlər öz əsərlərində poetiklığa və ya şəriyyətə can atmışlar. Amma bütün bunlar elə Fərabî tərəfindən poetika deyil, ritorika kimi dəyərləndirilmişdir.

Fərabinin sözügedən əsərlərində misallar qismində və ya elə mətnlərin məzmununda musiqi, təsviri incəsənət, o cümlədən heykəltəraşlıqdan bəhs edilməsi orta əsrlər müsəlman Şərqinin antik dövr estetikasına heç də laqeyd olmadığına əyani sübutlarındandır.

### İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. Aristotel: Poeziya sənəti haqqında. Tərcümə, məqalələr və şərhlər Aslan Aslanovundur. Bakı, 1974, 192 s.
2. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə. IV cild. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2006, 712 s.
3. Al-Farabi Abu Nasr Mukhammad. Logicheskiye traktaty (Per. s arabskogo). Red. koll. A.M.Kunayev (otv.red.) i dr. Alma-Ata: Izd. «Nauka» Kazakhskoy SSR, 1975, 672 s.
4. Frolova Y.A. Istoriya arabo-musul'manskoy filosofii. Sredniye veka i sovremennost. Uchebnoye posobiye. M., 2006, 199 s.
5. Kudelin A.B. Arabskaya literatura: poetika, stilistika, tipologiya, vzaimosvyazi. Ros. Akademiya Nauk. In-t mirovoy literatury im. A.M.Gorkogo. M. Yazyki slavyanskoy kultury, 2003, 512 s.
6. Politika. Aristotel (Per.S.A.Zhebeleva, M.L.Gasparova), M. AST: Tranzitkniga, 2005, 393, [7] s. – (Philosophy)

## Отношение Абу Наср Аль-Фараби к "Поэтике" Аристотеля в средневековом мусульманском Востоке

**Ради́ф Мустафа́ев**

Доктор философии по философии, доцент, Институт Философии и Социологии НАНА, старший научный работник. Азербайджан.

E-mail: hradif@mail.ru

**Резюме.** В данной статье освещаются взгляды философа-перипатетика Абу Насра аль-Фараби, который выразил свое отношение к произведению «Поэтика» античного греческого философа Аристотеля, жившего на средневековом мусульманском Востоке. Таким образом и выявлены сходства и различия средневекового мусульманского Востока с Античности. Итак, говоря о перипатетизме на средневековом мусульманском Востоке мы должны обратить внимание на его уникальные и оригинальные аспекты. Другой своеобразной особенностью исследования является не только определение среды средневековом мусульманском Востоке в воззрениях аль-Фараби, но и влияние той среды на взгляд философа.

**Цель:** цель статьи осветить взгляда средневекового философа-перипатетика Абу Насра аль-Фараби, который выразил свое отношение к произведению «Поэтики» античного философа Аристотеля.

**Методология:** исторические, логические, сравнительно-корпоративистские и герменевтические методы.

**Научная новизна:** прежде всего, это выражается в том, что раскрываются и его уникальные и оригинальные аспекты говоря о перипатетизме на средневековом мусульманском Востоке в лице аль-Фараби. Кроме того, впервые в статье автор ссылаясь на арабские терминов использованные аль-Фараби при работе с поэтикой Аристотеля пытался научно определить точное понимание термина «поэтики» в азербайджанском языке.

**Ключевые слова:** Аристотель, поэтика, поэзия, Восточный перипатетизм, Ислам, драма, трагедия, комедия.

## Le soufisme en Italie (sufism in Italy)

Alessandra Marchi

Université de Cagliari. Italy.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3658-3610>

**Abstract.** Sufism has spread in Italy, with several Islamic brotherhoods present throughout the country, notably with the arrival of migrant communities during the second half of the last century. But the growing presence of Sufi converts is also important within the major Muslim brotherhoods, like the Khalwatiyya. This Sufi order is mainly present in Italy with two independent branches: one composed by disciples of Rom origins from the Balkans, the other composed by many Italians and related to the Turkish Halvetiye-Jerrahiye. In this paper the two branches are illustrated as examples of different ways to live the Sufi tradition and also in relation to the contemporary transformations of Sufism in its social organization and paths through the universal message.

**Keywords:** Sufism, migrant communities, Italy, Balkans, shaykh, tasawwuf.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.240>

**To cite this article:** Marchi A. (2020) *Le soufisme en Italie (sufism in Italy)*.

«Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 78-86.

**Article history:** Received –25.02.2020; Accepted – 03.03.2020

## İtaliyada sufilik

Alessandra Marçi

Kalyari Universiteti. İtaliya.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3658-3610>

**Annotasiya.** İtaliyada sufilik «İslam qardaşlığı» cəmiyyətləri vasitəsilə yayılmışdır. Bu cəmiyyətlər ola bilsin ki, buralara keçən əsrin II yarısında ilk miqrant axını ilə gəlmişlər.

Amma bu müsəlman qardaşlığı cəmiyyətlərinə, məsələn, xəlvətiyyə kimi, yeni qoşulanların sayının getdikcə artdığını da qəbul etmək vacibdir. İtaliyada Sufi ordeni, əsasən iki bir-birindən asılı olmayan qola ayrılır: biri Balkanlardan olan qaraçı kökənli ardıcılar; digəri isə türk kökənli xəlvətiyyə icmasına qoşulan çoxsaylı italyanlardan ibarət icmadır. Məqalədə fərqli həyat tərzinə baxmayaraq, hər 2 qolun istiqamətinin sosial təşkilatlarda sufizmin müasir dəyişikliklərini necə və hansı yollarla uzlaşdırılması araşdırılır.

**Açar sözlər:** sufizm, miqrant icmaları, İtaliya, Balkanlar, şeyx, təsəvvüf.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.240>

**Məqaləyə istinad:** Marçi A. (2020) *İtaliyada sufilik*. «Elmi əsərlər », № 1 (34), səh. 78-86.

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib – 25.02.2020; qəbul edilib – 03.03.2020

## Giriş / Introduction

Des nombreuses confréries soufis se sont répandues en Europe grâce à l'action de leurs disciples émigrés de plusieurs continents et pays. L'implantation, spontanée ou organisée, de nombre d'ordres mystiques vise à diffuser la voie soufie jusqu'en Occident et depuis quelques décennies au moins. A travers les visites des *shaykh* soufis et les échanges entre communautés immigrées et locales, des *turuq* comme par exemple la Naqshbandiyya, la Qadiriyya, la Shâdiliyya et la Khalwatiyya, se sont ramifiées et diffusées en dehors des sociétés musulmanes.

En Italie la diffusion du soufisme et de ses confréries est un phénomène minoritaire mais présent depuis quelques décennies parmi les communautés immigrées et parmi les convertis à l'Islam<sup>1</sup>. Des ramifications de la confrérie Khalwatiyya sont ainsi présentes, avec deux branches qui ne sont pas liées l'une à l'autre et pour lesquelles est compliquée de remonter à leur origine. Mais une première relation possible renvoie à l'essor de la confrérie au sein de terres ottomanes, notamment entre le XVIII et XIX siècles, aux Balkans et ensuite notamment en Turquie<sup>2</sup>. De cette vaste région géographique et culturelle proviennent les branches gitane et turque de l'ordre, aujourd'hui présentes en Italie.

### Əsas hissə / Main Part

Une branche de la Khalwatiyya regroupe des Rom musulmans installés au camp du Poderaccio, localité à la périphérie de Florence, depuis la fin des années 1980, et elle est composée par des membres originaires surtout de Macédoine. Ils se nomment « *khalwati-karabash veli* », même si cette récente appellation ne semble pas se relier à la branche karabashie de la Khalwatiyya<sup>3</sup>.

Les Roma (pl. de Rom) musulmans, venant pour la plupart des Balkans, constituent une minorité dans la minorité musulmane - en Italie et ailleurs -, car la majorité des Gitans en Italie est chrétienne et réside dans ce pays depuis des siècles. D'ailleurs, l'identité musulmane des Roma est une acquisition relativement récente, car les Ottomans ont conquis les Balkans après le XIV<sup>e</sup> siècle, et les confréries soufies s'y sont diffusées après, et notamment entre les deux guerres mondiales, avec la formation de sous-réseaux confrériques. Ensuite, des *tekke* khalwati (ou halveti en turc) composées exclusivement de Gitans, se sont répandues, bien que la légitimité de leurs *shaykh* ne soit que partiellement reconnue. Avec l'émigration turque et balkanique, la Khalwatiyya s'est diffusée davantage, jusqu'aux pays européens et aux Etats-Unis, grâce à sa caractéristique d'ordre « modelable »: ni exclusivement orthodoxe ni hétérodoxe, ni intellectuel ni populaire, et historiquement subdivisé en plusieurs ramifications<sup>4</sup>.

Pendant les années 2000 et jusqu'à récemment, le camp du Poderaccio était habité par 300 personnes environ, dont une trentaine rattachées à la *tariqa* Khalwatiyya. A sa tête, le *shaykh* Baba Jewat Rufat Halveti, initié par le *shaykh* khalwati Baba Najib pendant son adolescence à Skopije. Jewat cumule les rôles de chef spirituel, social et politique de sa communauté, en autonomie par rapport au *shaykh* du pays d'origine, comme c'est le cas pour la plupart des *khalifa* des confréries des Gitans<sup>5</sup>. Depuis quelques années, il a nommé l'un de ses fils, Usein, comme *shaykh* de la *tariqa*, donc son successeur.

---

<sup>1</sup> Allievi, Stefano, 1999, « Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans », *Social Compass*, n.46 (3), pp.283-300.

<sup>2</sup> Knysh, Alexander, *Islamic History: a short history*, Princeton University Press, 2019, pp.265-272.

<sup>3</sup> La branche Karabashiyya dérive du *shaykh* 'Alî Alaeddin Qarabash Veli (m. 1685). Cfr Clayer, Natalie, 1994, *Mystiques, Etat et sociétés. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Brill, Leiden, p.255.

<sup>4</sup> Clayer, Natalie, 1994, *op.cit.*, pp.320-321 ; « La Khalwatiyya (Halvetie) », in Popovic, A. et Veinstein, G. (éds), 1996, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris, pp. 484-492.

<sup>5</sup> Speziale, Fabrizio, 2000, « I sentieri di Allah: aspetti della diffusione dell'islam delle confraternite in Italia », *La Critica Sociologica*, n.135, p.20. Il faut préciser que les termes de Gitans et Tziganes, sont des termes péjoratifs

J'ai rencontré la communauté Rom pendant le mois d'avril 2002, à Florence, dans le camp où alors vivaient environ cinquante familles originaires pour la plupart de Macédoine. Aujourd'hui il ne restent que douze familles<sup>1</sup>. Formellement, au camp, ils sont tous musulmans, affirmait *shaykh* Baba Jewat, qui devait pourtant lutter contre le relâchement de la pratique religieuse (islamique d'abord, soufie ensuite) parmi ses membres. A son avis, le rôle d'éducateur à l'Islam était nécessaire pour sa communauté, car autrement ses membres « ne connaissent pas Allah ». La pratique de la *tariqa* et de ses rituels est encouragée par la célébration du *dhikr*, individuel et collectif, normalement le vendredi soir, dans la petite mosquée que Jewat avait construite à côté de son habitation, avec fonction de *tekke* aussi, et que aujourd'hui se trouve en dehors du camp<sup>2</sup>. Les femmes peuvent participer aux rituels, et bien que alors j'étais la seule, avec une autre invitée, parmi les femmes présentes le jour de ma visite, on voit aujourd'hui des femmes participer au *dhikr*. Les disciples de cet ordre font aussi des rituels fakiriques (*shish*), en utilisant des lames et des épées, à l'occasion des fêtes du calendrier islamique, comme la *'id al-kabir* (la fête du sacrifice, ou du mouton), ou pour les anniversaires des saints soufis<sup>3</sup>.

Le charisme et l'autorité de Baba Jewat sont immédiatement évidents. Pendant notre visite, divers membres de la communauté s'étaient réunis dans son habitation, les femmes d'un côté avec les enfants et les petits-enfants de Jewat, dont il aimait se faire entourer, et les hommes de l'autre côté, à discuter avec nous des problèmes liés à l'intégration dans la société italienne, selon une vision critique de la culture et de la vie politique du pays.

Jewat avait encouragé depuis plusieurs années la création d'une coopérative de services sociaux (financée par la mairie de Florence) qui occupait alors beaucoup des membres du camp dans le travail en ville, femmes comprises m'ont-ils dit, bien que l'opinion publique de Florence ait de préjugés contre les Rom, et cela malgré le fait que tous les enfants aillent à l'école (ils parlent indifféremment les deux langues, italien et « romanés ») et qu'une association de médiation culturelle travaille pour faire connaître la culture gitane. Daniel, son responsable, disait alors que la situation s'était améliorée pendant les dernières années, grâce à une plus grande sensibilité de l'administration florentine à l'époque, et si les préjugés restent importants en général, les relations sociales s'améliorent de nos jours.

### La foi et la pratique soufie.

Notre conversation avec Jewat avait concerné principalement la foi, la pratique musulmane et l'amour pour Dieu : « le seul qui compte dans la vie de ce monde » et qui informe toute la vie de sa famille, disait-il. Cette communauté khalwati observe les dix jours de jeûne - *muharram* - pour commémorer la mort d'Hussein, le fils du calife Ali, et de leur sacrifice qui le fait pleurer d'émotion. Une très grande importance est reconnue aux figures de 'Ali et Hussein, sans que la communauté se dise *chiite* ; car, affirmait Jewat, il n'est pas important de distinguer, en les opposant, « *sunna*, *shi'a*, ou *tasawwuf* », puisqu'ils sont tous partie intégrante de l'islam.

La plupart des jeunes et des enfants avaient participé au *dhikr* collectif à cette occasion. Avant de commencer le rituel, les hommes se réunissent normalement autour du *shaykh* pour lui poser des questions sur la foi et l'application des préceptes coraniques dans la vie quotidienne, d'abord en romanès, et après en italien pour nous aider à comprendre lors de notre visite.

---

attribués généralement par les non-Rom (les *gajés*) à ces groupes ethniques d'origine indienne ou est-européenne et appelés, même contre leurs habitudes, « nomades ».

<sup>1</sup> Le jeune *shaykh* Usein m'a confirmé ces informations et mises à jour par mail, pendant le mois de novembre 2019.

<sup>2</sup> Il s'agit aussi de la première mosquée construite dans la ville de Florence, peu après l'arrivée de Jewat, et la seule jusqu'au début des années 1990, quand un espace pour la prière du vendredi avait été offert par le Centre International d'études Giorgio La Pira. Cfr Speziale, Fabrizio, 2005, *Adapting Mystic Identity to Italian Mainstream Islam: The Case of a Muslim Rom Community in Florence*, *Balkanologie*, 9 (1-2), p. 201.

<sup>3</sup> Speziale, Fabrizio, Passalacqua, Elisabetta, 1998, « Stati "sottili" di coscienza nei rituali sufi *dhikr* e *shish*. Il caso della confraternita Khalwatiyya di Firenze », *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, n.5-6, ARGO, Pérouse, p.171-188.

Le *dhikr* fut célébré par treize membres assis au sol, selon des mouvements semi-rotatoires du corps, coordonnés à la respiration et à la récitation de quelques noms divins d'Allah. Les récitation les plus fréquentes, comme dans la majorité des *туруқ*, sont : *Allah; lâ ilâha illâ Allah; Hu Allah; Hayy Allah*. Pendant la *hadra*, le *dhikr*, en arabe, peut être suivi par des prières en romanès et par des poèmes (*qasa'id*), en romanès, turc, bosniaque et même en persan.

La durée du *dhikr* a été de deux heures à peu près, mais il arrive que les rituels durent une nuit entière, surtout quand les disciples utilisent des techniques fakiriques, où l'attention et la présence au rite doivent être absolues, sans temps, afin de participer de la grâce divine.

S'il était rare de trouver des Italiens parmi les disciples, leur nombre augmente et la confrérie s'ouvre de plus en plus à l'extérieur de la communauté Rom. Des difficultés peuvent normalement se vérifier en raison du fait que l'adhésion à l'islam, et l'adaptation à son orthopraxie, concerne aussi les valeurs et la culture d'un groupe « ethnique ». La frontière culturelle est fort complexe à franchir, en raison des limites posées par la communauté comme par les Italiens (ou les Occidentaux) intéressés à pratiquer une *tarîqa*. Mais la frontière peut être contournée par d'autres biais, onirique par exemple, ce qui est cher aux khalwatis, ainsi que par l'initiation de type *uwaysi*<sup>1</sup>. Il est arrivé (à la fin des années 1990 environ) qu'un Italien avait demandé l'initiation suite à un rêve où Jewat lui était indiqué comme le guide à suivre pour son salut. Il arrivât ainsi à Florence (de Trieste) pour rencontrer le *shaykh* et, après de nombreuses difficultés, personnelles et pratiques, il commençât son parcours spirituel, interrompu ensuite à cause des conflits familiaux, probablement suscités par sa conversion à l'islam ou pour d'autres difficultés rencontrées dans la pratique de la *tarîqa*.

L'autorité spirituelle de Jewat est aussi reconnue par les autres Roma musulmans. Il était souvent invité chez les autres groupes vivant dans d'autres villes italiennes, notamment pour officier des rituels de circoncision, pour soigner les gens possédés par des *jinns*, ou pour arbitrer dans des conflits entre groupes ou familles.

Jewat avait initié à l'époque un nombre limité de disciples, 40 environ, dont la plupart faisait partie de l'élite gitane mieux intégrée dans la société italienne, et aussi des disciples italiens - certains rattachés à d'autres confréries - qui venaient participer à la *hadra* occasionnellement, notamment quand des personnes intéressées (voir des intellectuels et des artistes) sont invitées à atteindre les cérémonies soufies et gitanes.

Si ces moments spirituels peuvent offrir l'occasion de surmonter les frontières ethniques et sociales, en général, la provenance balkanique ainsi que les conflits interethniques, se reflètent dans l'appartenance religieuse aussi, car les Roma du Kosovo par exemple ne se mélangent pas trop avec ceux de Macédoine. Il paraît que la plupart des Roma kosovars est initié à la Qadiriyya, grâce à un *shaykh* kosovar qui vivait à Palerme dans les années 1990. D'autres *shaykh* sont présents aussi à Florence comme dans le reste d'Italie, appartenant à la Qadiriyya, à la Rifa'iyya et à la Sinaniyya, une autre branche de la Khalwatiyya<sup>2</sup>. S'agissant de groupes ethniques, l'interaction n'est pas facile, non seulement entre communautés balkaniques, mais aussi avec les autres communautés musulmanes arabes présentes à Florence, où les imams des mosquées financées par l'Arabie Saoudite, à tendance plus conservatrice, voire *wahhabite*, ne voient pas de bon œil les confréries mystiques. Mais une négociation avec l'approche *wahhabite* et/ou plus strictement avec la *shari'a*, est devenue inévitable pour le groupe Rom aussi, depuis les critiques de la part de certains imams marocains ou arabes. Ainsi, la vie islamique de cette communauté aurait changé ; l'*adab* a été révisé, le *tekke* a changé et le *dhikr* a perdu sa partie du rituel où les disciples sont debout. Par contre, quand en 2003 Jewat avait accompli le *hajj* avec des immigrés et des imams arabes vivant à Florence, il avait constaté leur manque de connaissance d'Ibn 'Arabi, Rumi ou Yunus Emre, des figures fondamentales du soufisme<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Jewat aussi a cumulé sa *khilâfa* reçue par le *shaykh* Najib avec ses songes initiatiques où il a rencontré plusieurs saints soufis, et notamment le grand *imam* de Basra, Hasan al-Basri (642-728). Cfr Speziale 2005, *op. cit.*, p.210.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.203.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.207.

En islam, et dans le soufisme, il y a toujours eu des manifestations et des variations locales du message unique et universel, d'abord en accord avec sa propre culture d'appartenance. Par exemple, l'aspect du nomadisme est très important pour les Roma et il est au même temps vu comme un attribut essentiel et noble des derviches. D'autres analogies, d'ordre plus pragmatique mais avec des colorations sociales très importantes, relèvent des professions, liées aux technologies alchimistes, à la transmission des savoirs ésotériques et médicaux, des arts et de la musique, pour des fins professionnels et rituels. Ou encore, il est fréquent l'usage des prénoms soufis, ainsi que les appellations de qadiri ou halveti chez les membres.

Le recouplement entre confréries mystiques, groupes ethniques et certains professions ou métiers, est très intéressant à étudier, car les ordres peuvent se tourner eux-mêmes en groupes et sociétés locales, ou inversement, des groupes professionnels ou ethniques peuvent s'identifier avec un ordre ou avec l'enseignement d'un maître soufi<sup>1</sup>. Les deux possibilités existent dans les communautés musulmanes des Balkans, et elles sont accentuées par le caractère multiethnique très prononcé dans les mêmes régions balkaniques, où des réseaux confrériques distincts essaient au sein des divers groupes ethniques.

Enfin, si en général les Rom khalwatis ne se mêlent pas trop avec les musulmans non-Rom, comme les Shâdhilis égyptiens ou les mourides sénégalais présents à Florence, la présence de nombre d'Italiens paraît avoir renforcé l'autorité spirituelle de Jewat dans le milieu italien et à l'intérieur de sa propre communauté. Et cette présence continue d'augmenter. Pour les disciples Italiens aussi, Jewat représente, symboliquement ou idéalement, un médiateur avec le spirituel.

### La Jerrahiyya-Halvetiyya

A Milan se trouve la *dargâh* Jerrahi-Halveti, issue de la branche turque de la Khalwatiyya fondée à Istanbul en 1704 par le *shaykh* Nurettin al-Jerrahi. Son « *khalifa* général » pour l'Italie était le *shaykh* Gabriele Mandel *Khan*, le fils d'un maître naqshbandi d'origines turco-afghanes, jusqu'à sa mort en 2010. Mandel a traduit des œuvres majeures comme le *Mathnawi* de Rumi, le Coran et des ouvrages sur le Prophète, sur Hallaj, sur le soufisme, sur la musicothérapie et sur l'art islamique<sup>2</sup>.

Vers la fin des années 1970 Mandel rencontra le *shaykh* Muzaffer Ozak a Istanbul et il fut initié à la *tariqa* Jerrahiyya. Il devint *khalifa* pour l'Italie quelques temps après, quand le *Shaykh al-Shuyukh* était Safer Efendi et aujourd'hui il est Omer Tugrul Inancer Efendi.<sup>3</sup>

Actuellement le *khalifa* en Italie est le *shaykh* Mohsen Mouelhi, d'origines tunisiennes, et il est aussi interprète des sermons du vendredi à la Mosquée – « Casa della Cultura Islamica », à Milan.

En 2004, la confrérie comptait 1086 adhérents sur tout le territoire italien, avec des centres en plusieurs villes, surtout dans le Nord, dont l'un était dirigé par une femme. Une grande partie des membres de la *tariqa* jerrahi sont des Italiens convertis à l'islam.

Le groupe de Milan, une soixantaine de personnes environ, se retrouvait chaque semaine autour du *shaykh* Mandel pour les réunions « d'instruction » et pour les séances de *dhikr*<sup>4</sup>. D'autres rencontres étaient prévues pour des non musulmans « intéressés par la recherche » : des « compagnons de route » qui partagent avec les disciples le même intérêt « pour cette voie de connaissance, foi et réalisation qu'est le soufisme ».

---

<sup>1</sup> Speziale (2005) envisage une correspondance entre les Roma et les soufis *be-shar*, les « sans Loi », car dans le système des castes en Inde, les ordres *be-shar* sont assimilés aux basses castes, se situant ainsi dans l'échelle sociale la plus faible. Or, les Gitans aussi font partie des castes errantes des « intouchables » : parmi eux figurent justement les musiciens (notamment ceux qui mendient et font danser leurs femmes), présents en contexte musulman, ainsi que les travailleurs du cuir et les balayeurs. Gaborieau, Marc, 2007, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Albin Michel, Paris, p.182.

<sup>2</sup> Il y a un site Internet personnel, [www.gabrielemandel.net](http://www.gabrielemandel.net), où sa biographie et sa bibliographie sont publiées. Les informations sur la confrérie italienne sont consultables au site internet [www.jerrahi.it](http://www.jerrahi.it) (avant [www.sufijerrahi.it](http://www.sufijerrahi.it)).

<sup>3</sup> Cfr [www.jerrahi.it](http://www.jerrahi.it)

<sup>4</sup> Entretien téléphonique avec *shaykh* Mandel, juin 2000.

Le soufisme est défini d'abord comme une méthode de perfectionnement intérieur, d'équilibre, qui concerne le chemin vers Dieu d'une « catégorie d'âmes privilégiées », selon les mots de Si Hamza Boubakeur, cité dans le site internet de la confrérie. La méthode jerrahi engage le soufi en dix étapes, chacune accompagnée d'un état d'apprentissage-compréhension pour rejoindre les sept « degrés subtils » (correspondant aux sept grands prophètes), conformément à la doctrine *khalwati*. Tout se base sur des correspondances symboliques. La terminologie utilisée s'appuie sur les notions de *ahwâl*, *maqâmât*, *hadrat* (états, stations, présences) pour aider la description, imparfaite, « du vécu et de son actualisation »<sup>1</sup>.

L'attention à la dimension psychologique de l'être humain est très présente, conformément à l'enseignement soufi et à la formation de Mandel lui-même. Les « vertus du soufi », comme la connaissance, la cohérence, la persévérance, la tolérance, l'empathie universelle et l'équilibre universel, sont décrits. Le but ultime de la pratique de ces vertus est la réalisation personnelle, afin de « rejoindre pleinement » le divin.

Le *dhikr* reste l'exercice spirituel le plus important pour parvenir à la réalisation de l'équilibre et de l'harmonie, personnelle et universelle. Sa pratique n'est pas partagée avec les non musulmans, qui sont reçus en tant que « compagnons de voyage » dans des rencontres « didactiques ». Normalement, le *dhikr* a lieu tous les mercredis, suivi par une discussion (*sohbet*) avec le *shaykh*.

Le *shaykh* Mandel insistait sur l'importance de suivre une Voie authentique, codifiée, une école de recherche spirituelle indispensable pour arriver à la destination finale. Pour cela la direction d'un maître est évidemment nécessaire, voire fondamentale : « Quand tu le rencontreras, il agira sur toi, que tu le connaisses ou non ». Mais Mandel mettait en garde contre des faux-gourous ou des musulmans qui n'appartiennent pas à la « vraie tradition soufie », selon son expression.<sup>2</sup> Dans la Jerrahiyya-Halvetiyya du *shaykh* Mandel Khan, les membres étaient distingués entre « initiés » et « compagnons du voyages » ; ces derniers sont des personnes non musulmanes généralement, mais intéressés comme les Jerrahis à la recherche et à la voie de perfectionnement et foi exprimée par le soufisme. Une importante distinction est soulignée par Gabriel Mandel : « Il y a des religieux en islam qui imposent un dogme : seulement une écorce extérieure sans aucune valeur... Ils demandent une observance des règles et des rites, sans aucun contenu ou souffle spirituel. Or, les soufis sont exactement le contraire: ils veulent pénétrer les valeurs ; mais ils pourraient presque se passer des règles externes. Ils veulent se rapprocher le plus possible de la compréhension de Dieu »<sup>3</sup>. Les contenus et significations essentiels de la *tariqa* Jerrahi-Halveti ne changent pas avec un nouveau *shaykh*, qui est pourtant le seul responsable de la gestion d'une branche nationale.

#### En dehors du confrérisme traditionnel

D'autres confréries existent sans doute en Italie<sup>4</sup>, notamment des confréries organisées par les disciples immigrés, qui se regroupent souvent de façon informelle car il y a très peu des *zawya* « officielles » dans le pays. Beaucoup de disciples se réunissent dans des appartements privés, dans des mosquées ou des locaux où célébrer la prière collective ou les festivités. Ou encore, le soufisme est pratiqué ou vécu individuellement.

Au sein de la société italienne, comme ailleurs, le phénomène migratoire s'est organisé selon des lignes d'appartenance nationales et confessionnelles initialement, avant que les communautés puissent s'intégrer dans le nouveau contexte. Les confréries sont donc composées par des groupes ethniques mais aussi par les nombreux convertis occidentaux qui adhèrent à la mystique soufie, souvent même avant l'entrée en islam. Cette relativement nouvelle présence va nécessairement

<sup>1</sup> Voir <http://www.jerrahi.it/index.php/articoli/4-via-mistica-sufismo>

<sup>2</sup> « Ficher confrérie » reçu par mail, février 2004.

<sup>3</sup> Traduction de l'article de Garusi, Alessandra, « Innamorati figli di Allah », dans <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticaislamica/sufismoitalia.htm>

<sup>4</sup> Comme la *tariqa* Tijaniyya par exemple. Fondée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par le *shaykh* d'origine algérienne Sidi Ahmed al-Tijani (m. 1815), elle trouve aussi ses origines dans la Khalwatiyya, bien qu'elle se soit très tôt présentée comme une confrérie autonome, en raison du caractère exclusif de son affiliation. *Shaykh* al-Tijani avait en fait interdit à ses disciples de s'affilier à d'autres ordres soufis.



s'insérer dans l'élaboration du soufisme contemporain, dont l'importance grandissante en Europe mérite d'être approfondie, d'autant plus que le soufisme (confrérique) est travaillé en émigration et par sa confrontation avec l'Occident et avec les nouvelles modalités du croire.

J'avais observé, notamment lors de mes enquêtes dans les premières années 2000, une tendance à la séparation entre les musulmans d'origine et les convertis, ce qui est aussi présent dans d'autres pays européens. Mais la séparation indique aussi des mécanismes de recrutement et d'adhésion divers, plus et moins correspondant aux enseignements d'un maître spirituel, aux besoins religieux et de solidarité, et aux réponses à ces besoins offertes par un groupe ou un autre. En bref, les diverses regroupements montrent comment se structure l'appartenance religieuse.

On relève finalement des tendances et des traits typiques du confrérisme en Italie. D'abord l'appartenance islamique : le confrérisme en Italie s'inscrit presque entièrement dans l'islam. Les disciples soufis observés sont musulmans et considèrent l'islam comme la pré-condition indispensable pour pouvoir accéder à une voie du *tasawwuf*. Qu'ils soient musulmans de naissance ou convertis, le soufisme ne va pas sans l'islam normalement. La dimension volontariste est très importante aussi, notamment chez les convertis, dont le choix ou l'héritage de l'appartenance soufie se nourrissent de l'intellect et de la pratique, deux dimensions également et particulièrement valorisées dans le *tasawwuf*.

Il est vrai que les nouveaux adeptes sortent en général d'un milieu éduqué, professionnel ou intellectuel. Cela peut marquer une différente perception de l'islam et du soufisme parmi les affiliés divers, notamment par rapport à ceux qui sont plus liés aux traditions religieuses locales, « importées », plus culturelles. Pour nombre de nouveaux adeptes, l'attachement à une *tariqa* signifie se rattacher à une tradition intemporelle, à un savoir métaphysique universel, qui n'est effectivement pas toujours partagé avec l'islam des musulmans de souche. Pourtant, la volonté de partager les traditions locales et l'ancrage spécifique d'une *tariqa* intéresse beaucoup de mourides.

D'autres groupes présents en Italie – comme les Naqshbandis ou les Burhanis - s'adaptent au contexte d'accueil et encouragent le dialogue entre les diverses composantes et leurs cultures respectives. L'organisation d'une *tariqa* relève souvent de l'initiative des Italiens, et/ou des convertis, si bien que leur base de recrutement devient de plus en plus, et parfois entièrement, locale. Cette composante autochtone devient un aspect désormais stable des modes de recrutement et d'organisation engagés par les confréries soufies en Occident, qui s'adressent à un public diversifié de fidèles. Le lien avec la *tariqa* mère peut se structurer avec des visites aux mausolées et au pays des saints fondateurs, car en Italie il n'y a pas de tels espaces sacrés où chercher la *baraka*. C'est ainsi que sa propre appartenance à l'islam peut se légitimer davantage par le voyage et le véritable échange, religieux et culturel.

### Nəticə / Conclusion

L'observation d'une réalité vitale et hétérogène au sein du soufisme suggère des questionnements multiples sur l'évolution de la spiritualité islamique contemporaine, non seulement en Occident. La confrontation des formes et manifestations du soufisme entre différents pays offre un apport instructif sur le pluralisme religieux contemporain et ses effets positifs, et confirme le pluralisme qui continue de caractériser le soufisme jusqu'à nos jours en lui permettant de « demeurer vivant au cœur de l'islam »<sup>1</sup>.

### Ədəbiyyat / References

1. Allievi Stefano, 1999, « Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans », *Social Compass*, n.46 (3), pp.283-300.

---

<sup>1</sup> Chodkiewicz, Michel, 1996, « Le soufisme au XXI<sup>e</sup> siècle », in Popovic, A. et Veinstein, G. (éds), 1996, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris, p.543. Sur les changements du soufisme contemporain, voir aussi les travaux de Thierry Zarcone.

2. Ghodkiewicz Michel, 1996, « Le soufisme au XXI<sup>e</sup> siècle », in Popovic, A. et Veinstein, (éds), 1996, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris, pp.532-543.
3. Clayer, Natalie, 1994, *Mystiques, Etat et sociétés. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Brill, Leiden.
4. « La Khalwatiyya (Halvetie) », in Popovic, A. et Veinstein, G. (éds), 1996, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris, pp. 484-492.
5. Gaborieau, Marc, 2007, *Un autre islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Albin Michel, Paris.
6. Knysh Alexander, 2019, *Islamic History: a short history*, Princeton University Press.
7. Popovic Alexandre et Veinstein Gilles (éds), 1996, *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris.
8. Speziale Fabrizio, Passalacqua Elisabetta, 1998, « Stati “sottili” di coscienza nei rituali sufi dhikr e shish. Il caso della confraternita Khalwatiyya di Firenze », *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, n.5-6, ARGO, Pérouse, p.171-188.
9. Speziale, Fabrizio, 2000, « I sentieri di Allah: aspetti della diffusione dell'islam delle confraternite in Italia », *La Critica Sociologica*, n.135, pp.10-31.
10. 2005, *Adapting Mystic Identity to Italian Mainstream Islam: The Case of a Muslim Rom Community in Florence*, *Balkanologie*, 9 (1-2), pp.195- 211.
11. Zarccone Thierry, 1993, « Le soufisme au renouveau », *Les Cahiers de l'Orient*, 04-06, vol. 30, pp. 131-39.
12. 1999, « Relectures et transformations du soufisme en Occident », *Diogenes*, n. 187, juillet-septembre, pp. 143-158.

## Суфизм в Италии

**Алессандра Марчи**

Университет Кальяри. Италия.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

**Резюме.** В Италии суфизм распространен Исламскими братствами, появившихся здесь очевидно с прибытием в страну мигрантских общин во второй половине прошлого века. Но важно и то, что растет число новообращенных в главных мусульманских братствах, вроде Халватийе. Суфийский орден в Италии представлен в основном двумя независимыми ветвями: одна состоит из последователей цыганского происхождения из Балкан; другая включает много итальянцев и относится к турецкой Халватийе-Дхерахийе. В настоящей статье обе ветви показаны как примеры различных способов проживания по Суфийской традиции, соотносясь с современными преобразованиями суфизма в его социальных организациях и путях посредством всеобщего послания.

**Ключевые слова:** суфизм, мигрантские общины, Италия, Балканы, Шейх, тасаввуф.

## The new coronavirus reality of the world: how to get rid of the pandemic?

**Vugar Rahimzadeh**

Professor of BSU, Doctor of Political Sciences. Azerbaijan.

Email: [senanhasanov77@gmail.com](mailto:senanhasanov77@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8497-2517>

**Abstract.** Coronaviruses were discovered in the 1960s. Infectious bronchitis virus in chickens was first introduced in the nasal cavities of people with the common cold, later known as human coronavirus 229E and human coronavirus OC43. In 2003, the World Health Organization (WHO) announced the discovery of a new coronavirus following the outbreak of SARS in Asia last year and a second outbreak in other parts of the world. The virus was officially named SARS coronavirus (SARS-CoV). More than 8,000 people were infected and about 10 percent died. In December 2019, pneumonia was reported in the Chinese city of Wuhan. The virus, which started on December 31, 2019, was renamed CoV 2019 by the WHO, and later renamed SARS-CoV-2 by the International Committee on the Taxonomy of Viruses. The article discusses the global nature of this problem and the analysis of scientific theoretical ideas on how to prevent it.

**Keywords:** Coronavirus, pandemic, disease, World Health Organization, SARS, MERV, COVID-19.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.242>

**To cite this article:** Rahimzadeh V. (2020) *The new coronavirus reality of the world: how to get rid of the pandemic?* «Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 87-92

**Article history:** Received – 22.04.2020; Accepted – 29.04.2020

## Dünyanın yeni koronavirus reallığı: pandemiyadan necə xilas olaq?

**Vüqar Rəhimzadə**

BSU-nun professoru, siyasi elmlər doktoru. Azərbaycan.

E-mail: [senanhasanov77@gmail.com](mailto:senanhasanov77@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8497-2517>

**Annotasiya.** Koronaviruslar 1960-cı ildə kəşf edilib. İlk dəfə toyuqlarda infeksiyon bronxit virusu, daha sonra insan koronavirusu 229E və insan koronavirusu OC43 olaraq adlandırılan soyuq dəyməsi olan insanların burun boşluqlarında yaranan virus idi. 2003-cü ildə Asiyada əvvəlki il başlamış ağır tənəffüs sindromunun (SARS) və dünyanın digər yerlərində baş verən ikinci hadisələrin ardından Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı (ÜST) yeni bir koronavirusun aşkar edildiyini mətbuata açıqladı. Virus rəsmi olaraq SARS koronavirus (SARS-CoV) adlandırıldı. 8000-dən çox insan yoluxdu və onlardan təxminən 10% -i öldü. 2012-ci ilin sentyabr ayında əvvəlcə Novel Koronavirus-2012 adlanan və indi rəsmi olaraq Orta Şərq tənəffüs sindromu koronavirusu (MERS-CoV) adı verilən yeni bir növ koronavirus təyin edildi. 2019-cu

ilin dekabr ayında Çinin Uhan şəhərində sətəlcəm xəstəliyinin yayıldığı bildirildi. 31 dekabr 2019-cu ildə başlayan virusa ÜST tərəfindən 2019-nCoV adı verildi, daha sonra Virusların Taksonomiyası üzrə Beynəlxalq Komitəsi tərəfindən SARS-CoV-2 olaraq yenidən adlandırıldı.

**Açar sözlər:** Koronavirus, pandemiya, xəstəlik, Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı, SARS, MERV, COVID-19.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.242>

**Məqaləyə istinad:** Rəhimzadə V.(2020) *Dünyanın yeni koronavirus reallığı: pandemiya necə xilas olaq?* «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 87-92

**Məqalə tarixəsi:** göndərilib –22.04.2020; qəbul edilib – 29.04.2020

### Giriş / Introduction

Bu gün dünya və Azərbaycan mətbuatının gündəmində əsasən koronavirus pandemiyasından danışılır. Bu koronavirus nədir? Koronavirus pandemiyasından necə xilas olaq? Bu suallar ilə araşdırmaya başladığımızda, bəlli olur ki, koronaviruslar 1960-cı ildə kəşf edilib. İlk dəfə toyuqlarda infeksiyon bronxit virusu, daha sonra insan koronavirusu 229E və insan koronavirusu OC43 olaraq adlandırılan soyuq dəyməsi olan insanların burun boşluqlarında yaranan virus idi. 2003-cü ildə SARS-CoV, 2004-cü ildə HCoV NL63, 2005-ci ildə HKU1in, 2012-ci ildə MERS-CoV və 2019-cu ildə 2019-nCoV üzvləri kəşf edilib. Hazırda bu virusların çoxu ciddi tənəffüs yolu infeksiyalarına qarışıb. [1]

Koronavirusun adı latınca korona və yunanca κορόνη (korōnē, "tac, çələng") deməkdir. Koronavirusun günəş tacını xatırladan görüntüsü olduğundan ona dolayı elektron mikroskopu ilə baxdıqda virionlara bənzədikləri görülür. Morfologiyası isə virusun səthini dolduran və əsas tropizmini müəyyən edən zülallar tərəfindən peplomerlərlə yaradılır. Bütün koronavirusların ümumi quruluşunda zülallar, membran və nukleokapsidlər var. Əgər SARS koronavirusu spesifik halda olarsa, üzərində olan reseptor sahəsi, virusun reseptoruna, anqiotensin çevirici ferment 2-yə bağlanmasına vasitəçilik edəcək. Bəzi koronavirusların isə hemaqqlutinin esterase (HE) adı verilən qısa zülalları var.

### Əsas hissə / Main Part

Koronavirusların insandan insana keçməsi, ilk növbədə, asqıraq və öskürək nəticəsində yaranan tənəffüs damlaları vasitəsilə yaxın təmaslar nəticəsində baş verdiyi ehtimal edilir. Koronavirusların ən son yayılmış ortaq əcdadları e.ə. 8000-ci ildə ortaya çıxıb. Bundan daha da çox olma ehtimalı ola bilər. Digər bir qiymətləndirmədə bütün koronavirusların ən son ortaq əcdadı eramızdan əvvəl 8100-cü ilə aiddir. Alfakoronavirus, Betakoronavirus, Qammakoronavirus və Deltakoronavirusların MRCA-sı müvafiq olaraq, təxminən e.ə 2400, 3300, 2800 və e.ə 3000-də ortaya çıxıb. Yarasalar, quşlar və uçan digər onurğalılar koronavirusların daşıyıcılarıdır. Yarasalar Alfakoronavirus və Betakoronavirusların, quşlar isə Qammakoronavirus və Deltakoronavirusların təkamül keçirməsi və yayılması üçün idealdır. [2]

Yarasa koronavirusu ilə MERS-CoV virusları 1951-ci ildə ortaq əcdaddan ayrılıb. Yarasa koronavirusu və insan koronavirusu OC43 isə 1899-cu ildə ayrılıb. Yarasa koronavirusu XVIII əsrin sonlarında digər bütün koronavirus növlərindən ayrılıb. Başqa bir qiymətləndirməyə görə, insan koronavirusu OC43 1890-cı ildə yarasa koronavirusdan ayrılıb. İnsan koronavirusu OC43-ün MRCA-sı isə 1950-ci illərə təsadüf edir.

MERS-CoV, bir neçə yarasa növünə aid olsa da, bir neçə əsr əvvəl bu növlərdən ayrıldığı ehtimal edilir. İnsan koronavirusu NL63 və yarasa koronavirusunun MRCA-sı 563–822 il əvvələ aid

edilir. Ən sıx əlaqəli olan yarasa koronavirusu və SARS-CoV 1986-cı ildə ayrılıb. SARS virusunun təkamül yolunun yarasalarla sıx əlaqəsi olması fikri irəli sürülür. [3]

Əsasən böyüklər və uşaqlarda bütün ümumi soyuqdəymələrə səbəb olduğu güman edilir. Koronaviruslar, ilk növbədə, qışda və erkən yaz fəsilələrində şişmiş adenoidlərdən qızdırma və boğaz ağrısı kimi əsas simptomlarla soyuqdəyməyə səbəb olur. Koronaviruslar ya sətəlcəm xəstəliyinə, ya birbaşa viral pnevmoniyaya, ya da ikinci dərəcəli bakterial pnevmoniyaya səbəb ola bilər. 2003-cü ildə kəşf edilmiş insan koronavirusu, kəskin tənəffüs sindromuna səbəb olan SARS-CoV həm yuxarı, həm də aşağı tənəffüs yollarının infeksiyalarına səbəb olduğu üçün özünəməxsus patogenə malikdir. İnsan koronavirus infeksiyalarının qarşısını almaq və ya müalicə etmək üçün vaksinlər və ya antiviral dərmanlar yoxdur.

İnsan koronaviruslarının yeddi növü məlumdur:

- İnsan koronavirusu 229E (HCoV-229E)
- İnsan koronavirusu OC43 (HCoV-OC43)
- Kəskin tənəffüs sindromu ilə əlaqəli koronavirus (SARS-CoV)
- İnsan koronavirusu NL63 (HCoV-NL63)
- İnsan koronavirusu HKU1 [4]

2003-cü ildə Asiyada əvvəlki il başlamış ağır tənəffüs sindromunun (SARS) və dünyanın digər yerlərində baş verən ikinci hadisələrin ardından Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı (ÜST) yeni bir koronavirusun aşkar edildiyini mətbuata açıqladı. Virus rəsmi olaraq SARS koronavirus (SARS-CoV) adlandırıldı. 8000-dən çox insan yoluxdu və onlardan təxminən 10% -i öldü.

2012-ci ilin sentyabr ayında əvvəlcə Novel Koronavirus-2012 adlanan və indi rəsmi olaraq Orta Şərq tənəffüs sindromu koronavirusu (MERS-CoV) adı verilən yeni bir növ koronavirus təyin edildi. Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı çox keçmədən qlobal səviyyədə həyəcan təbili çaldı. [5] ÜST-nün 28 sentyabr 2012-ci il tarixli bəyannaməsində qeyd edilib ki virusun insandan insana asanlıqla keçməsi mümkün deyil. Ancaq 12 may 2013-cü ildə Fransada virusun insandan insana keçməsi Fransa Səhiyyə Nazirliyi tərəfindən təsdiqləndi. Bundan əlavə, Tunisdə Səhiyyə Nazirliyi tərəfindən insandan insana keçmə hallarının olduğu bildirildi. Qətər və Səudiyyə Ərəbistanına səfərdən sonra xəstələnən insanlarda bu virusun insandan insana keçməsi təsdiq edildi. Buna baxmayaraq, virusun insandan insana yayılması problemi ortaya çıxdı, çünki yoluxmuş insanların əksəriyyəti virusu yaymırdı. 30 oktyabr 2013-cü il tarixinə qədər Səudiyyə Ərəbistanında 124 yoluxuma və 52 ölüm hadisəsi baş verdi.

Hollandiyanın Erasmus Tibb Mərkəzi virusu ardıcılılaşdırdıqdan sonra virusa yeni bir insan adı verdi - İnsan Koronavirusu - Erasmus Tibb Mərkəzi (HCoV-EMC). Virusun son adı Yaxın Şərq tənəffüs sindromu koronavirusdur (MERS-CoV). 2014-cü ilin may ayında ABŞ-da MERS-CoV infeksiyası ilə əlaqəli yeganə iki hal qeydə alındı, hər ikisi Səudiyyə Ərəbistanında işləyən və sonra ABŞ-a gedən tibb işçiləri idi, biri İndianada, digəri Florida ştatında müalicə olundu. Bu şəxslərin hər ikisi müvəqqəti xəstəxanaya yerləşdirilib, sonra buraxıldılar. [6]

2015-ci ilin may ayında Koreya Respublikasında MERS-CoV xəstəliyi yayıldı, Yaxın Şərqə səyahət edən bir insan xəstəliyini müalicə etdirmək üçün Seul bölgəsindəki 4 xəstəxanaya baş çəkdi. Bu, MERS-CoV-nun Yaxın Şərq xaricində ən böyük yayılmalarından birinə səbəb oldu. 2019-cu ilin dekabr ayına olan məlumata görə, 2,668 MERS-CoV infeksiyası laborator müayinələr ilə təsdiqləndi, onlardan 851-i ölümcül idi, ölüm nisbəti təxminən 34,5% təşkil edirdi.

2019-cu ilin dekabr ayında Çinin Uhan şəhərində sətəlcəm xəstəliyinin yayıldığı bildirildi. 31 dekabr 2019-cu ildə başlayan virusa ÜST tərəfindən 2019-nCoV adı verildi, daha sonra Virusların Taksonomiyası üzrə Beynəlxalq Komitəsi tərəfindən SARS-CoV-2 olaraq yenidən adlandırıldı. Bəzi tədqiqatçılar koronavirusun ən çox yayıldığı yerin Huanan Dəniz Bazarı olduğunu bildirdilər.

18 fevral 2020-ci il tarixində koronavirusun pnevmoniyasının başlanğıcında 2009 təsdiqlənmiş ölüm və 75200 təsdiqlənmiş yoluxma qeydə alındı. Uhan ştammi SARS-CoV 70% genetik oxşarlığı olan 2B qrupundan olan Betakoronavirusun yeni bir növü kimi müəyyən edildi. Virusun yarasa koronavirusuna 96% bənzərliyi var, buna görə də yarasaların mənşəyi geniş şübhə altındadır. [7]

Beləliklə də görünən odur ki, koronavirus dünyaya çoxdan tanış olan xəstəlikdir. Lakin virusun yeni formada insan virusu kimi ortaya çıxması yeni tendensiyanın başlanmasına rəvac verdi. Bu gün artıq dünya COVID-2019 pandemiyasından danışır və ondan xilas olmaq istəyir. Hazırda 10 milyondan çox insan bu virusa yoluxub, 5 milyondan çox insan sağalıb, 500 mindən artıq insan isə ölüb.

Əlbəttə ki, bu virus Azərbaycanda da öz təsirini göstərməkdədir. Lakin ölkəmizdə koronavirusla mübarizə sahəsində görülən işlər təqdirəlayiqdir və Azərbaycan dünyada azsaylı dövlətlərdəndir ki, vətəndaşının xəstəlikdən qorunması üçün ən vacib addımları atdı. Məhz bunun nəticəsidir ki, Azərbaycanda qısamüddətli xüsusi karantin rejimi yumşaldıldı və həyat əvvəlki axarına düşməyə başladı. Amma çox təəssüflər olsun ki, bəzi insanlarımız pandemiyanın başa çatdığını düşünərək ictimai nəqliyyatda, ümumən insan çoxluğu olan ərazilərdə gigiyena qaydalarını gözləmir, maskadan istifadə etmirlər. Bu da əlbəttə ki, xəstəliyin yenidən alovlanmasına və ölkəmizdə xüsusi karantin rejiminin yenidən tətbiqini labüdləşdirə bilər. Təsəvvür edin ki, ictimai nəqliyyatda maskasız olan şəxs minimum 60 nəfəri koronavirusa yoluxdura bilər. Həmin 60 nəfər bir gün ərzində ən azı 3400 nəfəri virusa yoluxdurur.

Xüsusi karantin rejiminin yumşaldılmasından sonra xəstəliyin geriləmə dinamika ilə bağlı böyük ümidlər formalaşmışdı. Amma çox təəssüflər olsun ki, tam əks proses baş verdi və hazırkı mənzərə heç də ürəkaçan deyil. Səbəb isə ondan ibarətdir ki, bir çox insanlarımız ictimai nəqliyyatdan maskasız istifadə edirlər. Bakıda nəqliyyatdakı sərnişinlərə baxmaq yetərlidir. Yaxud metropolitenə daxil olarkən üzlərinə maska taxan, elə pilləkənlərdə, eskalatorlarda, yaxud vaqonda maskanı çıxaranlar yetərinədir. Eyni vəziyyət avtobuslarda da müşahidə olunur. İndi təsəvvür edin ki, karantin rejimi tamamilə götürülür və iri ticarət məkanlarında, parklarda, kinoteatrlarda insanlar maskasız gəzir, sosial məsafə qorunmur və beləliklə də pandemiyanın ikinci dalğasının başlanmaq təhlükəsi yaranır. Böyük təəssüf doğuran məqam ondan ibarətdir ki, gigiyena qaydalarını gözləməyən, maskadan istifadə etməyən adamların bu hərəkətləri sadəcə öz səhhətlərinə etinasız yanaşması yox, həm də ətrafdakı insanların sağlamlığını riskə atmasıdır. Bu səbəbdən də koronavirusa yoluxmaların sayının azaldılması və situasiyanın nəzarətdə saxlanması üçün dövlət qurumları mövcud qanunvericilik çərçivəsində müvafiq addımlar atmağa məcbur qalıblar. Belə ki, İnzibati Xətalər Məcəlləsinə uyğun olaraq, ictimai nəqliyyatda maskadan istifadə etməyən şəxslər 100-200 manat məbləğində cərimələnirlər. Qayda pozuntusunun təkrarlanacağı təqdirdə belə şəxsi inzibati həbs gözləyir.

Azərbaycanda tətbiq olunan bu cəzalar heç də sərt deyil. Qərbi ölkələrində ictimai yerlərlə yanaşı, nəqliyyatda da maskadan istifadə etmə məcburidir və qaydanı pozanları böyük məbləğdə cərimələr gözləyir. Məsələn, Moskvada ictimai nəqliyyatda maskasız olan şəxsi 4 min rubl məbləğində cərimə gözləyir. ABŞ-da şatlardan asılı olaraq cərimələrin məbləği dəyişir. Məsələn, Merilend və ya Konnektikutda avtobusda maskasız olan 50 dollar məbləğində cərimələnirsə, Nyu-Yorkda avtobus və ya metroda maskasız şəxs 1000 dollar cərimə ödəməlidir. Həmçinin Nyu-Yorkda ictimai yerlərdə məsafə gözləməmə, maska taxmama və sair kimi şərtlərə görə cəza təxminən 500 dollardır. Florida ştatının qaydalarına görə isə bir şəxs qaydaları iki dəfə təkrarən pozarsa, onu ev dustağı qismində həbs edilmək cəzası gözləyir. Bənzər cəzalar ABŞ-ın 44 ştatında müxtəlif formalarda tətbiq edilib. Bəzi ştatlar isə cərimə tətbiq etmir, bunu, sadəcə, mədəni göstərici hesab edirlər.

Fransada isə karantin rejiminin pozulması 150 avro, ictimai nəqliyyatda maskasız olmaq 135-150 avro arası cərimədir. Belçikada ictimai yerlərdə, xüsusən ictimai nəqliyyatda maska taxmayanlar 250 avro məbləğində cərimə olunurlar. Bu qayda 12 yaşından yuxarı hər kəs üçün məcburidir. İspaniyada 300 avroya qədər maskaya görə, 30 000 avroya qədər karantinə görə məhkəmə qərarı ilə cərimələr tətbiq olunur. Böyük Britaniyada nəqliyyatda maskasız tutulana 25 avro məbləğində cərimə kəsilir. İtaliyada 300-4000 avro cərimə tətbiq olunur.

Eyni zamanda, Almaniyanın 16 əyalətindən 15-də maska taxmaq, məsafəli davranmaq kimi qaydalar tətbiq edilib. Qaydaları pozmağa görə cəzalar əyalətlərə və insanların sosial mənsubiyyətinə

görə fərqlidir. Məsələn, cərimələrin məbləği 15 avrodan 10000 avroya qədər dəyişir. Alış-veriş mərkəzlərinin satıcıları, bu kimi ictimaiyyətlə işləyən kateqoriyalara mənsub olanlar maska taxmama, məsafəli davranmama və s. hallara görə 10000 avroya qədər cərimələnə bilərlər. Sürücülər isə maska taxmamağa görə 60 avro cərimə riski ilə qarşılaşa bilərlər.

Venesuelada mart ayından tibbi maskaların taxılması məcburidir və cərimə 40-3000 dollar arasında dəyişir. Vyetnam, Çin, Tayvan, Honkonqda ictimai nəqliyyatda maskasız olanı 50-20 min dollar arasında cərimə gözləyir.

### **Nəticə / Conclusion**

Bütün deyilənlərlə yanaşı, bir məqamı da qeyd edək ki, maskadan istifadə etməməyə görə insanları Sloveniya və Slovakiyada 30-150 avro, Yunanıstanda 40-150 avro və ya 6 aya qədər həbs, Əfqanıstan, Pakistan, Hindistanda 25-50 dollar cərimə və ya 6 ay müddətinə həbs gözləyir, Birləşmiş Ərəb Əmirliklərində cərimənin məbləği əmirliklərə görə dəyişərək 50 min dollara çatır. Təkrar pozuntuya görə 3 il həbs nəzərdə tutulub. Kolumbiya, Kuba, Salvador, Çili, Ekvador, Argentina, Polşa, Bəhreyn, Yamaykada cərimələr daha da sərtləşdirilib. Kamerun, Anqola, Benin, Burkina Faso, Ekvatorial Qvineya, Efiopiya, Qabon, Qvineya, Keniya, Liberiya, Ruanda, Syerra Leone və Zambiyada 20 dollarlıq cərimə, təkrar pozuntu olarsa həbs cəzası tətbiq edilir.

Ümumiyyətlə, bu gün dünyanın müxtəlif ölkələri ayrı-ayrı mübarizə formaları tətbiq etməklə COVID-19-dan xilas olmağa çalışırlar. Koronavirus bütün dünyada tüğyan edən bəladır və ona etinasız yanaşmaq, o cümlədən ictimai nəqliyyatda maskasız olmaq yolverilməzdir. Mütəxəssislər və nüfuzlu ekspertlər qlobal miqyasda koronavirus pandemiyasının ikinci dalğasının yaşandığını deyirlər. Azərbaycanda da koronavirusa yoluxmalarla bağlı son günlərin statistikasını göstərir ki, ikinci dalğanın başlanması ölkəmizdə yetərinə realdır. Bu səbəbdən hər bir vətəndaşımız məsuliyyətli olmalı, şəxsi deyil, ümumi cəmiyyət, dövlət maraqlarını qorumaq naminə karantin qaydalarına riayət etməlidir.

### **Ədəbiyyat / References**

1. Groot RJ, Baker SC, Baric R, Enjuanes L, Gorbalenya AE, Holmes KV, Perlman S, Poon L, Rottier PJ, Talbot PJ, Woo PC, Ziebuhr J (2011). "Family Coronaviridae". In AMQ King, E Lefkowitz, MJ Adams, EB Carstens (eds.). Ninth Report of the International Committee on Taxonomy of Viruses. Elsevier, Oxford. pp. 806–828.
2. International Committee on Taxonomy of Viruses (24 August 2010). "ICTV Master Species List 2009 – v10" (xls). "Virus Taxonomy: 2018b Release" (html). International Committee on Taxonomy of Viruses (ICTV) (ingilis). March 2019. 4 March
3. Geller C, Varbanov M, Duval RE (November 2012). "Human coronaviruses: insights into environmental resistance and its influence on the development of new antiseptic strategies". 02.02.2020 tarixində orijinalından arxivləndi. Viruses. 4 (11): 3044–3068. doi:10.3390/v4113044. PMC 3509683. PMID 23202515.
4. Li F, Li W, Farzan M, Harrison SC (September 2005). "Structure of SARS coronavirus spike receptor-binding domain complexed with receptor". Science. 309 (5742): 1864–1868. Bibcode:2005Sci...309.1864L. doi:10.1126/science.1116480. PMID 16166518.
5. "Transmission of Novel Coronavirus (2019-nCoV) | CDC". www.cdc.gov (ingilis). 2020-01-31.
6. "Novel coronavirus infection – update". World Health Association. 22 May 2013. 7 June 2013
7. "Coronavirus Toll Update: Cases & Deaths by Country of Wuhan, China Virus – Worldometer". www.worldometers.info (ingilis). 2020-02-02

## **Новая мировая реальность коронавируса: как избавиться от пандемии?**

**Вугар Рагимзаде**

Профессор БГУ, доктор политических наук. Азербайджан.

E-mail: senanhasanov77@gmail.com

**Резюме.** Коронавирусы были открыты в 1960-х годах. Вирус инфекционного бронхита кур был впервые занесен в носовые полости людей, страдающих простудой, позже известный как человеческий коронавирус 229Е и человеческий коронавирус OC43. В 2003 году Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) объявила об открытии нового коронавируса после вспышки атипичной пневмонии в Азии в прошлом году и второй вспышки в других частях мира. Вирус получил официальное название коронавирус SARS (SARS-CoV). Было инфицировано более 8000 человек, около 10 процентов умерли. В декабре 2019 года о пневмонии сообщили в китайском городе Ухань. Вирус, появившийся 31 декабря 2019 года, был переименован ВОЗ в CoV 2019, а затем Международным комитетом по таксономии вирусов был переименован в SARS-CoV-2. В статье рассматривается глобальный характер данной проблемы и анализ научно-теоретических представлений о том, как ее предотвратить.

**Ключевые слова:** Коронавирус, пандемия, болезнь, Всемирная организация здравоохранения, SARS, MERV, COVID-19.



## Philosophical analysis problems of uniqueness and versatility in national culture

**Nigar Huseynova**

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, f.f.d., docent. Azerbaijan.

E-mail: mustafayev.azer1954@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9546-2915>

**Abstract.** The article analyzes the philosophical aspect of interconnect: on of the water principles of uniqueness, universality and tolerance ideas in national cultures. The author draws attention to that unique world religions and philosophies emerged as a result of certain changes that led to breakdown of cultural seclusion, and tolerance ideas formed notions of mankind and human values and ideas. Tolerance ideas, principles of unigness and universality in national cultures contribute to their lively dialectic unity through integration, mutual infieness, integration and respect. In conclusion it is shown that in the light of global tranformations a new sociocultural environment has an impact on uniqueness and universality of notional culture maleing it necessary for tolerance,dialocie humanism and maintaining cultural diversity.

**Purpose:** the problem of uniqueness and universality of national culture with the social-philosophical aspect.

**Methodology:** used in dialectical approach to root problem, inferior desktop data and problem probing, in the simplicity, and, in general, in the method of analysis and reconciliation.

**Scientific novelty:** take care of Azerbaijan in advance of the popularity of theoretical, functional and practical aspects of the problem of uniqueness and versatility in the national culture.

**Keywords:** national culture, uniqueness, universality, cultural divide, cultural identity, sociocultural methods, tolerance, global transformation, dialogue.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.244>

**To cite this article:** Huseynova N.(2020) *Philosophical analysis problems of uniqueness and versatility in national culture*. «Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 93-101.

**Article history:** Received – 01.03.2020; Accepted – 10.04.2020.

## Milli mədəniyyətlərdə unikallıq və universallıq probleminin fəlsəfi təhlili

**Nigar Hüseynova**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, f.f.d., dosent. Azərbaycan.

E-mail: mustafayev.azer1954@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9546-2915>

**Annotasiya.** Məqalədə milli mədəniyyətlərdə unikallıq, universallıq prinsipləri və tolerantlıq ideyalarının qarşılıqlı münasibətləri fəlsəfi aspektdən təhlil edilmişdir. Müəllif hələ qədim dövrlərdə mədəni qapalılığı dağıdan dəyişikliklər nəticəsində unikal dünya dinləri və fəlsəfəsinin meydana gəlməsini, tolerantlıq ideyalarının bütövlükdə bəşəriyyət haqqında və universal-ümumbəşəri dəyərlər və ideyalar haqqında təsəvvürləri formalaşdırdığını diqqətə çatdırır. Tolerantlıq ideyaları, milli mədəniyyətlərdə unikallıq və universallıq prinsipləri inteqrasiya, qarşılıqlı təsir,

qarşılıqlı qovuşma, bir-birinə nüfuz etmə sayəsində onların canlı dialektik vəhdətdə olmasına şərait yaradır. Yekun olaraq göstərilir ki, qlobal transformasiya şəraitində yeni sosiomədəni mühit milli mədəniyyətlərin unikallığına və universallığına təsir edir, tolerantlığı, dialoqa hazır olmağı, humanizmi, mədəni müxtəlifliyin qorunub saxlanmasını zərurətə çevirir.

**Məqsəd:** Milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı problemini sosial-fəlsəfi aspektdən araşdırmaq.

**Metodologiya:** Problemə, hissə və tama, vahidə və ümumiyyə, hərəkət və inkişafa dialektik yanaşma, müqayisə təhlil metodlarından istifadə edilmişdir.

**Elmi yenilik:**-Azərbaycanda ilk dəfə olaraq milli mədəniyyətlərdə unikallıq və universallıq probleminin nəzəri, funksional və praktiki aspektdən tədqiqinə cəhd edilmişdir.

**Açar sözlər:** milli mədəniyyətlər, unikallıq, universallıq, mədəni müxtəliflik, mədəni özünəməxsusluq, sosiomədəni şərait, tolerantlıq, qlobal transformasiya, dialoq.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.244>

**Məqaləyə istinad:** Hüseynova N. (2020) *Milli mədəniyyətlərdə unikallıq və universallıq probleminin fəlsəfi təhlili*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 93-101.

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib –01.03.2020; qəbul edilib – 10.04.2020

### Giriş / Introduction

Hər bir xalqın milli mədəniyyətinin unikallığı yalnız onun təkrarsız, fərqli, nadir, özünəməxsus xüsusiyyətlərini əks etdirmir, o həm də bütövlükdə bəşər sivilizasiyasının universal mədəni müxtəlifliyinin tərkib hissəsi olan bir fenomendir. Azərbaycanda unikallıq və universallığın vəhdəti kimi çıxış edən milli mədəniyyət çoxəsrlik mədəni ənənələri və irsi ilə, ideal tolerantlıq dəyərləri ilə bütün dünyada şöhrət qazanmışdır. Çağdaş dünyamızda xalqımızın mədəni sərvətlərinin zənginliyi, universallığı və unikallığı, mədəni-tarixi özünəməxsusluğu, milli-mədəni əhəmiyyət kəsb edən maddi və mənəvi mədəniyyət abidələri qorunub saxlanılır və gələcək nəsillərə ötürülür. Bu günün özündə də Azərbaycanın mədəni müxtəlifliyi və unikallığının qorunub saxlanılması prioritet məsələlər olaraq qalmaqdadır. Çünki xalqımızın bu nadir və təkrarsız sənət əsərləri mübadilə, yenilik və yaradıcılığın mənbəyi olub, milli mədəniyyətimizin unikallığını və universallığını əks etdirir.

Mədəniyyətlərin universallığı və unikallığı problemini ilk dəfə Qərb maarifçiləri, təkamülçülər, sonralar isə klassik alman filosoflarından Hegel, marksistlər, XX əsrdə isə yeni təkamülçülərdən R. Horrol, C. Stüart, M. Uayt, M. Harris, K. Caspers araşdırmışlar. Onlar daha çox mədəniyyətlərin universallığına kulturoloji aspektdən yanaşmağa üstünlük vermişlər.

Rusiya tədqiqatçılarından A. İ. Arnoldov, A. S. Axiezer, L. M. Batkin, M. S. Koqan, V. J. Kelle və başqaları mədəniyyətlərə monist nöqteyi-nəzərindən yanaşmışlar. Digər alimlər - S. N. Artanovski, U. V. Bromley və başqaları isə mədəniyyətlərə plüralist yanaşaraq universallığı mütləqləşdirmiş, unikallığı isə inkar etmişlər.

### Əsas hissə / Main part

Problemə birtərəfli yanaşan, daha çox mədəniyyətlərin unikallığına üstünlük verən M.N.Koka-reviç “Mədəniyyətin unikallığı və bərabərdəyərliliyi mədəniyyətlərarası tolerantlığın şərti kimi” məqaləsində göstərir ki, müasir şüurda mədəniyyətlərin mövcudluğu ideyası keyfiyyətə özünəməxsus mədəniyyətlərin birgə yanaşı yaşaması kimi təsdiq olunur. “Bu zaman hər bir mədəniyyət özünün mental nüvəsi ilə onun qarşılıqlı nüfuz etməsini müəyyənləşdirir. Mədəniyyətlər arasında tolerantlığın yeganə əsası bütün xalqların və mədəni sərvətlərin bərabər dəyərliliyi ideyasıdır. Həmin

ideya eyni zamanda hər bir mədəniyyətin öz unikallığının dərk olunmasına əsaslanır”.[5, s. 5] Beləliklə, hər bir xalqın öz mədəni unikallığının dərk olunması milli ideya axtarışları ilə bağlıdır.

Onu qeyd edək ki, milli ideya azərbaycanlılar üçün türk-müsəlman ideali və dəyəri kimi çıxış edir. İslamın xüsusi rolu ondadır ki, özündə azərbaycanlı etnosunu birləşdirir, milli-mənəvi dəyər qaydalarını, Azərbaycan mədəniyyətinin ideallarını və xalqın xarakterini müəyyənləşdirir. Azərbaycan xalqı türkdilli tayfaların əsasında, vahid mədəni sivilizasiyanın ümumiliyi və yekdil mentallığı əsasında formalaşmışdır.

XXI əsrdə dünya mədəniyyətlərinin inkişafında yeni tipli mədəniyyətlərarası dialoq təşəkkül tapır. Bu isə dinc yanaşı yaşamanın və davamlı inkişafın əsas şərtidir. Rusiyalı tədqiqatçılar O.N. Astafyev, L.B. Nikonova və O.V. Şlikovanın yazdıqları “İnformasiya dövrü: mədəniyyətlərin və təhsilin yeni paradqlmaları” monoqrafiyasında dialoq paradqlmalarının nəzəri və praktiki nöqteyi-nəzərdən dərin dəyər-məna kəsb etdiyi göstərilir:”

1. Müasir dünyada aşkarlıq, mədəni müxtəlifliyə və mədəni irsə yüksək hörmət prinsipləri, tolerantlıq təzahürünün mədəniyyətlərarası kommunikasiyasının genişlənməsinə istiqamətlənmiş sosiomədəni proses.

2. İnsanların qarşılıqlı təsirlərinin sosiomədəni praktiki tipi.

3. İnsanlar arasında münasibətlərin formaları.

4. Bütün dünyada milli təhlükəsizliyin transformasiyasını təmin edən sosial institut.

5. Mədəni siyasət strategiyası.

6. Demokratiyanın inkişafı və vətəndaş cəmiyyətinin təşəkkülü diskursunda mədəniyyətlərarası qarşılıqlı münasibətlərin öyrənilməsinə imkan verən elmi təhlil və elmi-nəzəri konsept”. [4, s. 82-83]

Bununla da burada dialoqun müxtəlif komponentləri-dəyər-məna, struktur-təşkili, elmi-nəzəri cəhətlər fərqləndirilir. Lakin mədəniyyətlərdə universallığın və unikallığın vəhdətinə toxunulmur.

Azərbaycan tədqiqatçıları M. Manafova, N. Əfəndiyeva mədəniyyəti tarixi kulturoloji aspektdən şərh etmişlər.

Akademik R. Mehdiyev mədəniyyətlərdə millilik və ümumbəşəriyyətin vəhdət, AMEA-nın müxbir üzvü N. Cəfərov Azərbaycan mədəniyyətinin unikallığı, filioiogiya elmləri doktoru, professor A. İmanquliyeva mədəniyyətlərdə ortaq mənəvi dəyərlər, AMEA-nın müxbir üzvü S. Xəlilov və professor R. Xəlilov (Ulusoy) milli və qlobal mədəniyyətlərin qarşılıqlı münasibətləri, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru S. Əhədova mədəniyyətlərarası qarşılıqlı münasibətlərdə dialoq və universal dəyərlər kimi məsələləri araşdırmışlar.

Müasir fəlsəfi ədəbiyyatda, mədəniyyətlərdə universallığın və unikallığın qarşılıqlı xüsusiyyətləri məsələsi hələ kifayət qədər öz nəzəri həllini tapmamışdır. Buna görə də XXI əsrin əvvəllərində tolerantlıq ideyalarının milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı kontekstindən öyrənilməsi xüsusi aktuallıq kəsb edir. Tolerantlıq ideyalarının kökləri öz təbiətinə və əhəmiyyətinə görə unikal və universal olan Azərbaycanın qədim milli mədəniyyətlərinə gedib çıxır. Ölkəmizdə tolerant dəyərlər sisteminin yaradılmasında və inkişafında milli mənsubiyyətindən, dilindən, dinindən və mentalitetindən asılı olmayaraq bir çox etnoslar iştirak edirlər. Bu mənada dünyanın unikal mədəniyyətinə malik olan Azərbaycan xalqı universal mənəvi-mədəni dəyərlərilə fərqlənir.

**Milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığının vəhdəti.** Milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığının vəhdətinin yaranmasında tolerantlıq ideyaları müstəsna rol oynayır. Xalqlar arasında qarşılıqlı münasibətlərdəki dözümlülük münasibətləri tədricən milli qapalılığı aradan qaldıraraq müxtəlif mədəniyyətlərdə universallığın, mədəni universiyaların, yəni ən ümumbəşəri idealların və dəyərlərin təşəkkülünə gətirib çıxartmışdır. Alman filosofu Karl Yaspers göstərir ki, milli mədəniyyətlərin qapalılığını dağıdan ilk böyük dəyişikliklər eramızdan əvvəl IV əsrdə baş vermişdir. Bu zaman əvvəlcə qədim Şumerdə, Babilistanda, Misirdə, Yunanıstanda, sonralar isə Hindistan və Çin ərazilərində mədəniyyət formalaşmağa başlamışdır.[9, s.175] Bütün bu sivilizasiyalar dar tayfa mədəniyyəti çərçivəsini dağıdaraq universal normaların yaranmasına səbəb olmuşdur.

Bəşər mədəniyyəti tarixində K.Yaspers ikinci böyük dönüşün eramızdan əvvəl VIII-III əsrlərdə baş verdiyini göstərir. Bu dövrdə müxtəlif ölkələrdə böyük müdriklər və qədim dövrlərin böyük zəka sahibləri-Çində Konfutsi, Lao-tszi, Hindistanda Budda, Azərbaycanda Zərdüşt, Fələstində İlya, İsa, Yeremey, Yuna-nıstanda Homer, Fales, Heraklit və digər məşhur filosoflar yaşayıb-yaratmağa başlamışlar.

Həmin dövrdə unikal dünya dinləri və fəlsəfəsi meydana gəlməklə yanaşı, tolerantlıq ideyaları, bütövlükdə bəşəriyyət haqqında və universal-ümumbəşəri dəyərlər və ideyalar haqqında təsəvvürlər formalaşdı, vahid, əhatəli mədəni-tarixi proses təşəkkül etməyə başladı. Bu zaman mənəvi dəyişikliklərdən kənarda qalan xalqlar da gec-tez bu prosesə qoşularaq dünya tarixinin fəal iştirakçılarına çevrildilər. Tolerantlıq ideyaları lokal, unikal mədəniyyətləri universal, ümumbəşəri dünya mədəni məkanına qovuşdurdu. "Bəşəriyyətin bioloji növü olan antropoloji vəhdətinə indi onun mədəni birliyi də əlavə olundu" [12]. Bu, o deməkdir ki, tolerant mühitdə müxtəlif mədəniyyətlər daha çox qarşılıqlı əlaqədə inkişaf edir, başqa xalqların spesifik, unikal cəhətlərinin dərk olunması dərinləşir, harada yaranmasından asılı olmayaraq mədəni nailiyyətlərin ümumi qiymətlən-dirilməsi təşəkkül tapır.

Müasir dövrdə praktiki olaraq bütün xalqlar və dövlətlər tədricən tolerant mühitdə qapalı mədəniyyətdən dünya mədəni-tarixi proseslərinə keçid mərhələsini yaşayırlar.

Bildiyimiz kimi, milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı sinergetik yanaşmaya əsaslanır. Burada ənənəvi, müasir, liberal unikallığı və universallığı özündə əks etdirən mədəniyyət strukturu qarşılıqlı anlaşma, tolerantlıq sayəsində qlobal dialoqun əsas şərti kimi şıxış edir. Rusiyalı tədqiqatçı A.Sadoxinin tolerantlıq ideyalarını milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı kontekstində təhlil etməsi ciddi maraq doğurur. O yazır: "İnsan və cəmiyyətin bütün dəyərlər sistemində mədəni dəyərlər xüsusi yer tutur ki, o da öz növbəsində iki əsas qrupa bölünür: Birincisi, görkəmli intellektual bədii və dini yaradıcılıq əsərlərinin məcmusu; ikincisi, insanların birgə yaşayış prinsipləri; adətlər, ənənələr, şüur, davranış, hüquq stereotipləridir ki, onlar cəmiyyətin inteqrasiyasının, insanlar arasında qarşılıqlı anlaşmanın, həmrəyliyin, qarşılıqlı yardımın inkişafında aparıcı rol oynayırlar. Mədəni dəyərlərin hər iki qrupu istənilən mədəniyyətin nüvəsini təşkil edir və onun təkrarsızlığını müəyyənləşdirir" [7,46]. Fikrimizcə, unikal və universal mədəniyyətlər tolerant mühitdə bir-birilə qarşılıqlı təmasda və zənginləşmədə olur. Bəzən onların qarşılıqlı münasibətlərində tolerantlıq ideyası kifayət etmir. Deməli, yalnız o mədəniyyət universallıq statusu qazana bilər ki, o, dialoq, əməkdaşlıq, qarşılıqlı anlaşma vasitəsi olsun.

Müasir Azərbaycan cəmiyyəti öz tolerantlığı, unikal və universal mədəniyyət ilə fərqlənir. Burada ayrı-ayrı özünəməxsus mədəniyyətlər birgə, yanaşı yaşamaq imkanına malikdirlər. Başqa sözlə, xalqımızın tolerant şüurunda hər bir mədəniyyət mədəni qarşılıqlı nüfuzetmənin mental nüvəsi kimi öz əksini tapır. Çünki hər bir milli mədəniyyətin inkişafı, yanaşı mövcudluğu məhz tolerant cəmiyyətdə özünəməxsusluğun, unikallığın və universallığın, bütün mədəniyyətlərin bərabərliyinin təmin olunması şəraitində mümkündür. "Eyni zamanda tolerant münasibətlərin yeganə əsası bütün xalqların və mədəniyyətlərin bərabərliyi ideyasıdır. Həmin ideya isə həm də mədəniyyətin öz unikallığının qavranılmasına söykənir"[10]. Yalnız bu mənada Azərbaycan xalqının milli mədəniyyətinin unikallığının və universallığının dərk olunması əsasında milli idealların və dəyərlərin fundamenti olan ideya axtarışları reallaşa bilər.

Zəngin milli mədəniyyətlərin və ideyaların ən önəmli xidmətlərindən biri odur ki, onların qarşılıqlı təsiri və mübarizəsi, eləcə də global transformasiya nəticəsində ictimai həyatın bir çox sahələrində yeni məzmun və keyfiyyət dəyişiklikləri baş vermişdir.

Fəlsəfədə plüralizmdən, unikallıq və universallıqdan bəhs edən tədqiqatçılar müxtəlif fəlsəfi cərəyanlar və nəzəriyyələrin qarşılıqlı münasibətlərində tolerantlığın zəruriliyini xüsusi olaraq qeyd edirlər. Mədəniyyətlərdə, dinlərdə və fəlsəfələrdəki unikallıqdan daha geniş məna kəsb edən universallıq sosial-intellektual səviyyə və sivilizasiya növü kimi də çıxış edir.

Məsələn, rusiyalı tədqiqatçı V.L.Vasyukov "unikallığa iddia edən universal mövqeyin reallaşmasının yalnız tolerantlıq ideyalarının köməyi ilə mümkün olduğunu"[3, s.14] göstərir. Müəllif

tolerantlığı fikir plüralizmi hesab edərək onun universallığın mövcudluğunu təmin etdiyini diqqətə çatdırır. Buradan aydın olur ki, milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı onun mühüm fundamental anlayışlarından biridir.

Milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı yuxarıda deyildiyi kimi, fəlsəfədə, kulturologiyada, mədəniyyət fəlsəfəsi və sosiologiyada istifadə olunan ənənəvi elmi anlayışlardan biridir. XX əsrin əvvəllərində qloballaşma kontekstində, onların tədqiqi kəskin xarakter kəsb etmiş, problemə müxtəlif yanaşmalar meydana gəlmişdir. Hamı üçün vahid homogenliyin, qlobal mədəniyyətin formalarından tutmuş öz unikallığını qoruyan sivilizasiyaların barışmaz toqquş-masına qədər mədəni proseslərin tədqiqi diqqət mərkəzində idi. Məhz bu səbəbdən də praktiki olaraq qlobal mədəniyyətlərin dialoquna əsaslanan yeni paradqlmalar meydana gəlir. Deməli: "Tolerantlığa, qarşılıqlı hörmətə, əməkdaşlığa, həmrəyliyə əsaslanan mədəniyyətlərin inteqrasiyası dünya nizamının çoxqütblü modelinin yaradılmasının mühüm şərtidir. O, insanların mənəvi, intellektual, emosional cəhətdən zənginləşməsinə səbəb olur, dövlətlər arasında münasibətlərdə dinc yanaşı yaşama prinsiplərini yaradır, dünyanı münaqişələrdən uzaqlaşdırır. Onun təsiri altında vahid şəkildə, universal ənənələr üçün xarakterik olan lokal (eyni zamanda unikal N.H.) mədəniyyətlərin sintezinin ideyası kimi bəşəriyyət haqqında təsəvvürlər aktuallaşır" [2, s.6]. O.Q.Belomoyeva dəyişən dünyada bəşəriyyətin mövcudluğunun əsasını tolerantlığa bağlı olan unikal və universal mədəni müxtəlifliyin qorunmasında görür.

Ona görə mədəniyyətlərin müxtəlifliyi və dialoqu sülhün, həmçinin əmin-amanlığın rəhni kimi çıxış edir.

Tolerant mühitdə mədəniyyətlərin unikallığı, çoxluğu və universallığı status müxtəlifliyində, güclü diasporun mövcudluğunda, regional və subetnik səviyyələrdə, mədəni plüralizmin inkişafında təzahür edir.

Qərb tədqiqatçısı P.Xarris tolerantlığın milli mədəniyyətlərin unikallığına və universallığına təsirindən bəhs edərək yazır: "Tolerantlığa cəmiyyətin rifah halının yüksək səviyyəsi; özünəməxsus mədəniyyətin qorunub saxlanması, digər mədəniyyətlərə hörmət bəsləməyə imkan verən şəxsi ləyaqət hissinin mövcudluğu; cəmiyyətin açıqlığı; başqa mədəniyyətlərin və xalqların nümayəndələri ilə ünsiyyət təcrübəsinin olması; mədəniyyətlərarası təmasların mümkünlüyü" [8, s.354-355] daxildir. Burada mədəniyyətin unifikasiyası problemi bütün səviyyələrdə diqqət mərkəzində durur. Bu zaman etnomədəni unikallığın və qlobal mədəni plüralizm və universallığın qorunub saxlanması və inkişafı fəlsəfi kateqoriyalara xas olan ən ümumi və xüsusi arasında münasibətlərin reallaşması yolu ilə həll olunur.

**Unikallıq, universallıq və mədəni universiyalar.** Mədəni-humanist universallığın vəhdət, müstəqillik, qeyri-müəyyənlik, dinamik sintez, tənqidi, ehtiyatlı ümumiləşdirmə, mənəvi azadlıq kimi prinsipləri vardır. Mədəni universallığın tərəfdarları mədəniyyətlərin müxtəlifliyinə fərqli yanaşırlar. Onların çoxu belə hesab edir ki, unikal mədəniyyətlərin müxtəlifliyi keçicidir və bəşəriyyət üçün gələcəkdə universal dəyərlərə əsaslanan vahid dünya sivilizasiyası yaranacaqdır.

Hal-hazırda dünya sivilizasiyası müxtəlif unikal mədəniyyətlərin birliyi kimi reallığa çevrilməkdədir. Bəşəriyyətin həyatında coğrafi mövqeyindən, cəmiyyətin sosial-siyasi quruluşundan, məkan və zamandan asılı olmayaraq bütün unikal mədəniyyətlərə xas olan normaların, dəyərlərin, qaydaların, ənənələrin və xüsusiyyətlərin məcmusu olan mədəni universiyalar mövcuddur. Hər bir mədəniyyətin özünəməxsus universiyaları vardır. Dünya sivilizasiyasının reallıq kimi səciyyələnən mühüm əsasını mədəniyyətlərarası qarşılıqlı münasibətlər, o cümlədən tolerantlıq ideyaları təşkil edir. Deməli, tolerant mühitdə "mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların inkişafının təmin edilməsi prosesi o zaman baş verir ki, onlar arasında qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsir bir-birini tamamlayır. Çünki onların hər biri unikaldır, əhəmiyyətlidir və dünya mədəniyyətinə öz töhfəsini verir. Başqa sözlə, mədəni-tarixi proses fasiləsiz şəkildə davam etdiyindən burada, bir mədəniyyətin müəyyən nailiyyətləri digər xalqlar tərəfindən mənimsənilir və bəşəriyyətin yaddaşında qorunub saxlanır"[11]. Təsədüfi deyildir ki, bu nailiyyət-lərin ən nadir inciləri planetin bütün xalqlarının unikal və universal milli mədəniyyətlərinin böyük sərvəti olan dünya mədəni məkanının xəzinəsinə daxildilər. Dünya

mədəniyyətləri və sivilizasiyalarının tərkib hissəsi olan müxtəlif unikal və universal milli mədəniyyətlərin ən parlaq nümayəndələri ümumi mənşəyi etibarlı ilə bir-birilərlə bağlı olub oxşar tələbatlara malikdirlər. Deməli, unikal milli mədəniyyətlərin vəhdəti universallığı yaradır.

Bir çox tədqiqatçıların fikrincə, vahid universal mədəniyyət ideyası, əslində plüralizmlə ziddiyyət təşkil edir və belə bir şəraitdə tolerantlıq zərurətə çevrilir. Tolerantlıq ideyaları mədəniyyətlərarası gərginliyin aradan qaldırılmasının və dinc yanaşı yaşamanın unikal mexanizmidir. Təsadüfi deyildir ki, bu fenomendə xalqın uzun əsrlik müdrikliyi öz əksini tapmış, qərinələrdən-qərinələrə keçərək bu günümüze gəlib çatmışdır. Bu mənada tolerantlıq və normalar ənənəvi unikallığın və universallığın vəhdəti olan milli mədəniyyətlərin tərkib hissəsidir. Tolerantlıq dözümlülüyün təzahürü kimi Qafqaz xalqlarının, o cümlədən Azərbaycanın da unikal etiketində öz əksini tapmışdır. “Hazırda tolerantlıq başqalarının fikrinə, baxışlarına, hərəkətlərinə passiv itaətkarlıq kimi deyil, fəal mənəvi mövqe, etnoslar arasında qarşılıqlı anlaşma, digər mədəni, etnik, dini, sosial birliyə mənsub insanlarla pozitiv qarşılıqlı əlaqə naminə dözümlülüyə hazır olmaq kimi başa düşülür. Tolerantlıq bəşəriyyətin vahidliyini, hər kəsin hamıdan, hamının hər kəsdən qarşılıqlı asılılığının intuitiv qavranılmasını, digərlərinin hüquqlarına (o cümlədən başqa cür olmaq hüququna) hörməti özündə ehtiva edir”[1, s.265]. Bir sözlə, tolerantlıq milli mədəniyyətlərdə unikalıq və universallığın vəhdətinə təsir edən mühüm amillərdən biridir. Başqa sözlə, tolerantlıq, milli mədəniyyətlərin, mədəni ideyaların dünyaya yayılması, humanizm, dialoqa hər zaman hazır olmaq xüsusiyyətləri də xasdır. Ona öz mədəni dəyərlərinə qapılmaq, millətçilik, “digərlərinə” münasibətdə dözümsüzlük, universallığın və ya unikallığın birtərəfli mütləqləşdirilməsi, digər mədəniyyətlərlə qarşılıqlı əlaqədə təcridçilik və ya qütbləşmə formaları tamamilə yaddır.

Mədəniyyətlərin tolerantlığa əsaslanan unikalıq və universallığın vəhdəti ideyası homogenləşmə ideyasına gətirib çıxarmağa imkan vermir, belə ki, o, çoxluq formasında təzahür edən mədəniyyət fenomeninin bütövlüyünü ifadə edir.

Tolerantlıq ideyaları milli mədəniyyətlərdə fərdi, unikal və ümumi, universallığın ayrılmaz bağlılığını təmin edir. Çünki o, unikalıq və universallığın ifadə vasitəsidir və ən ümumi olmadan mövcud ola bilməz. Dünya mədəniyyətində ümumi əhəmiyyətli, universal, ən ümumi olan unikal mədəniyyətlərin müxtəlifliyinin və çoxluğunun real formasında təzahür edir. Tolerant mühitdə mədəniyyətlərdə unikalıq və universallıq prinsipləri aşağıdakı kimi özünü göstərir: “Qeyd etmək lazımdır ki, mədəniyyətlərin universallığı dünyagörüş fenomeni kimi vahid, homogen mədəniyyətlərə müncər edilmir”[2, s.15]. Bununla da aydın olur ki, mədəniyyətlərdə unikalıq və universallıq tolerant mühitdə əsaslı şəkildə dəyişikliyə məruz qalır. Onların konseptuallaşması zamanı dünyagörüş forması olaraq partikulyarizmin yaranması nəticəsində sosiomədəni, tolerant şüurda əksini tapan universallıq-etnososiallıq münasibətlərində bəzən mədəniyyətlərin unikallığının mütləqləşdirilməsi də baş verir.

Bu münasibətlər çərçivəsində həmçinin ən ümumini, universallığı və unikallığı özündə ehtiva edən toqquşmalar olur. Tarixi prosesin əsas hərəkətverici qüvvələrindən biri də sivilizasiyaların inkişafı və sosial tərəqqidir, milli mədəniyyətlər isə unikal hadisədir. Modern dövrdə isə tolerant şüurda mədəniyyətin unikallığı universallığın konseptual tərkibinin başlanğıc mərhələsidir. Onun təzahürü də qloballaşma prosesində tarixi təfəkkürün yaranması ilə bilavasitə əlaqədardır. Mədəniyyətlərin unifikasiya və standartlaşması haq-qında təsəvvürlər tarixi inkişafın gedişində daxili, lokal, unikal mədəniyyətlərdə təcəssüm olunan universallıqda təzahür edir. Bir sözlə, tolerantlıq ideyaları və müasir dövrün mədəniyyətləri mədəni müxtəlifliyin vəhdətinə əsaslanan integrasiyanı əks etdirir. Eyni zamanda, XX-XXI əsrlərdə mədəniyyətlərin universallığı və unikallığı modifikasiyaya məruz qalır. Artıq polisistemliliyə, dialoqa və tolerantlıq ideyalarına əsaslanan yeni sosiomədəni modellər meydana gəlir və nəticədə müasir transmodernizm bəşər mədəniyyətinin yeni inkişaf mərhələsinə çevrilir. Onun gedişində modernizmdə olan XX əsrin sonlarının təcrübəsinin tənqidi zəminində yenidən dərk edilməsi əsasında modernizmin nailiyyətlərinin səmərəli sintezi həyata keçirilir, modernist və ənənəvi unikal və universal mədəniyyətlər arasında tolerant dialoq yaranır. Burada tolerant dialoqun mənası onunla izah olunur ki, o, başqa mədəniyyətləri olduğu kimi qavramağa imkan verir. Çünki milli mədəniyyətlərin uğurlu global tolerant dialoqunun səbəbi kimi

demokratizmi ön plana çəkirlər. Yuxarıda deyilənlərə istinadən belə nəticəyə gəlmək olar ki, milli mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı, dünyagörüş fenomeni kimi tolerant mühitdə mədəniyyətlərin dialoqun həyata keçirilməsini tələb edir. Fikrimizin bir növ əyani təsdiqi olaraq İ.V.Kondakov yazır ki, dialoqun mühüm cəhəti başqasının və milli özünüdərkini yaxşı refleksiya edilən məzmununun qəbul edilməsidir. Beləliklə, mədəniyyətlərin universallığının qaydalarını səciyyələndirən dialoq fəal proses olub yaradıcılıq anlamı mənasını ifadə edir, nəticədə mədəniyyətlərin dialoqu inkişaf edir, lokal mədəniyyətlərlə real olaraq müxtəlifliyi özündə əks etdirən mürəkkəb bəşər mədəniyyətinin qarşılıqlı zənginləşməsinin vəhdəti faktı qeydə alınır” [6, s.135]. Deməli, mədəniyyətlərin unikallığı və universallığı tolerant mühitdə bir çox dəyişikliyə məruz qalır. Yeni sosiomədəni şəraitdə isə qlobal transformasiyanın inkişafı milli mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqələrini və tolerantlıq ideyalarını gücləndirir. Nəticədə polisistemliliyə əsaslanan bütövlük, vəhdət yaranır. Belə bir şəraitdə mədəniyyətlərin bərabərliyinə və müxtəlifliyinin qarşılıqlı təsirinə əsaslanan dialoq, tolerantlıq inkişaf edir. Bununla da fərqli mədəniyyətlərin vəhdəti ideyasına əsaslanan mədəni unikallığın və universallığın yeni modifikasiyası formalaşır.

Tolerantlıq ideyaları, mədəniyyətlərdə unikallıq və universallıq prinsipləri müasir dövrün kəskin problemlərindən olan identikliyin böhranının aradan qaldırılmasında da həlledici rol oynayır. Məlum olduğu kimi, sosiomədəni şəraitdə qlobal transformasiya yeni mədəni meyar kimi translokal mədəniyyətin təşəkkülünü zərurətə çevirir ki, bu da unikallığa təsir edir, milli mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsi intensivləşir, mədəni müxtəliflik artır. Hazırda etnik, milli mədəniyyətlə yanaşı translokal mədəniyyət sahəsinin formalaşması unifikasiyanı, standartlaşmanı, kosmopolitizmi gücləndirir. Bu isə mədəni plüralizmin və unikallığın qorunub saxlanması əsasında mədəniyyətlərin integrasiyasının əldə olunmasına ciddi təhdid törədir. Başqa sözlə, mədəni müxtəliflik, mədəniyyətlərin dialoqu və qarşılıqlı anlaşma-tolerantlıq ideyaları milli mədəniyyətlərin mövcudluğu üçün əsas mexanizmə çevrilirlər.

### **Nəticə / Conclusion**

Beləliklə, milli mədəniyyətlərdə unikallıq universallıq və tolerantlıq ideyalarının qarşılıqlı münasibətləri müasir sosial fəlsəfənin aktual problemi olaraq qalmaqdadır. Onların vəhdəti ən ümumi və ya xüsusi mütəəqləşdirilməsini, unikallığın və ya universallığın inkar edilməsini deyil, bu prinsiplərin integrasiyasını, qarşılıqlı təsirini, qarşılıqlı qovuşmasını, bir-birinə təsir etməsini, onların canlı dialektik birlikdə olmasını tələb edir. Eyni zamanda, hər bir mədəni unikallıq tolerant mühitdə universallığı iddia edir, nəticədə zaman və məkan müstəvisində birləşən unikallıq, universallıq və tolerantlıq mədəni yaradıcılığın müxtəlifliyinin vəhdətini reallaşdırır.

Problemin sosial-fəlsəfi təhlili bizə onu deməyə əsas verir ki, qlobal transformasiya şəraitində yeni sosiomədəni mühit formalaşır, mədəniyyətlərarası ünsiyyət, mədəni qütbləşmə, qlokallaşma, mədəni assimliasiya, hibridləşmə milli mədəniyyətlərin unikallığına və universallığına təsir edir, tolerantlığı, dialoqa hazır olmağı, humanizmi, unikallığın və universallığın, mədəni müxtəlifliyin qorunub saxlanması əsasında integrasiyanı, identikliyin böhranının aradan qaldırılmasını zərurətə çevirir.

### **Ədəbiyyat / References**

1. Əhədova S. Müasir dünyada mədəniyyətlərarası münasibətlər. Bakı: Elm, 2014, 348 s.
2. Belomoeva O.G. Universalism kulturi: opit kulturologicheskogo analiza. Avtoreferat na soiskaniya uchennoy stepeni doktora kulturologii. Saransk. 2005, 32 s.
3. Vasyukov A.L. Tolerantnost i universalizm. Filosofskiy jurnal. 2008, №3, s.12-19.
4. İnformatsionnaya epoxa: noviyi paradigmi kulturi i obrazovaniya. Yekaterenburg: İzdatelstvo Uralskogo universiteta, 2019, 292 s.
5. Kokarevich M.N. Printsipi unikalnosti i ravnotsennosti kultur kak usloviye mejkulturnoy tolerantnosti. Vestnik TGPU, 2010. Vipusk 5 (95).

6. Kondakov İ.B. Samosoznaniye kulturi na rubeje tisyachiletiy. Obshestvenniyi nauki i sovremennost, 2001, №4, s.138-147.
7. Sadoxin A.P. Mejkulturnaya komunukatsiya. Moskva: Alfa-M. 2006, 288 s.
8. Harris R. Psixologiya mossovi kommunikatsiy. 4-oye izdaniya. Sank-Peterburg, Moskva: OLMA-PRESS, 2002, 382 s.
9. Yasper K. Smisl i naznacheniya istorii. Moskva: Misl, 1991, 278 s.
10. Printsipi unikalnosti i ravnotsennosti kultur kak usloviye mejkulturnoy tolerantnosti. // <https://cuber.leninka.ru/artihle/n/prinsipy-unikalnosti-kulmir>. 30.09.2019.
11. Sushestvo i mnogoobrazie kulturi. Kulturniy relyativizm i kulturniy universalizm. // <https://studfiles.net/proview/4258336/page15>/ 30.09.2019.
12. Unikalnost kultur i kulturnoye yedinstvo chelovechestva. // <https://studopedia.org/7-47553.html> 30.09.2019.

## Философский анализ проблемы уникальности и универсальности в национальных культурах

**Нигяр Гусейнова**

Институт философии и социологии НАНА, кандидат философских наук, доцент.  
Азербайджан.

E-mail: mustafayev.azer1954@gmail.com

**Резюме.** В статье анализируется философский аспект взаимосвязи принципов уникальности, универсальности и идей толерантности в национальных культурах. Автор замечает, что уникальные мировые религии и философии возникли еще в древние времена, в результате изменений, которые привели к краху культурной близости и что идеи толерантности сформировали представления о человечестве и общечеловеческих ценностях и идеях. Идеи толерантности, принципы уникальности и универсальности в национальных культурах способствуют их живому диалектическому единству посредством интеграции, взаимовлияния и уважения. В заключении показано, что в контексте глобальных преобразований новая социокультурная среда влияет на уникальность и универсальность национальных культур, делая ее необходимой для терпимости, диалога, гуманизма и сохранения культурного разнообразия.

**Цель:** изучить проблему уникальности и универсальности национальных культур в социально-философском аспекте.

**Методология:** использованы сравнительно-аналитические методы и диалектический подход к проблеме, единству и общему, движению и развитию.

**Научная новизна:** впервые в Азербайджане была предпринята попытка изучить теоретические, функциональные и практические аспекты проблемы уникальности и универсальности в национальных культурах.

**Ключевые слова:** национальные культуры, уникальность, универсальность, культурное разнообразие, культурная идентичность, социокультурные условия, толерантность, глобальная трансформация, диалог.



## Basic notions of all turkic identity protoconfessional discourse as a basis of intersivilization dialogue

**Rustem Zhangozha**

Doctor of Philosophy. Kazakhstan.

E-mail :z.aliyeva@hotmail.com

**Abstract.** The article is dedicated to analysis of the artefacts and studied legends of the ancient Turkic historical and ethnocultural discourse, determining subnational signs and properties of integral cultural area of the Turkic super-ethnos. On the basis of carried out comparative analysis the author comes to conclusion on stability of traditional signs, on the basis of which modernized model of all Turkic culture may be recovered. The necessity of deepening investigations in this direction is dictated by extending globalization processes endangering unification and subsegment of down of ethno cultural identity.

**Keywords:** all turkic ethno cultural discourse, artefacts, studied legends of Turks, modern processes of globalization, factor of unification and assimilation of ethnocultural unification.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.246>

**To cite this article:** Zhangozha R. (2020) *Basic notions of all Turkic identity protoconfessional discourse as a basis of intersivilization dialogue*. «Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 102-112.

**Article history:** Received – 24.02.2020; Accepted – 02.03.2020

## Базовые понятия общетюркской идентичности

### Протоконфессиональный дискурс как основание межкультурного диалога

**Рустем Жангожа**

Доктор философских наук. Казахстан.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

**Резюме.** Статья посвящена анализу артефактов и изустных сказаний древнетюркского исторического и этнокультурного дискурса, определяющих субстанциональные (базовые) признаки и свойства целостного культурного пространства тюркского супер-этноса. На основе проведенного компаративистского анализа, автор делает вывод об устойчивости традиционных признаков и отличий народов тюркского этнокультурного ареала, на основании которого может быть возрождена модернизированная модель общетюркской культуры. Необходимость углубления исследований в этом направлении диктуется расширением глобализационных процессов, грозящих унификации и последующей гибели этнокультурной идентичности.

**Ключевые слова.** Общетюркский этнокультурный дискурс, артефакты, изустные сказания древних тюрков, современные процессы глобализации, фактор унификации и растворении этнокультурной идентичности.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.246>

**Цитировать статью:** Жангожа Р. (2020) *Базовые понятия общетюркской идентичности. Протоконфессиональный дискурс как основание межкультурного диалога*. «Научные труды», № 1 (34), стр. 102-112.

**Статья поступила в редакцию:** 02.03.2020

### Введение / Introduction

Ознакомившись с текстом Рене Генона «Сердце Иисусов и легенда о святом Граале» [4], я, кажется, понял смысл семиотики, так называемых, «каменных баб» (балбалов), современных артефактов конно-кочевой цивилизации, ареал которой протянулся по всему пространству Великой Степи - от Саян, до Балатона.

Как известно, в руках каменного изваяния всегда (ВСЕГДА!!!) присутствует чаша. Очень важное обстоятельство: чаша – не перевернута, а высечена в камне так, что дает основание утверждать, что она полна. Из многих фольклорно-этнографических источников также известно, что «наполненная чаша» - это символ сердца - вечнопробывающей жизни, а значит присутствие ушедшего предка в реальной жизни его соплеменников и потомков. Хотя и в отличном от нашего, ином измерении.

Не означает ли это, что скандинавские саги заимствовали этот символ-артефакт у кочевников, поскольку «контактной зоной» различных культур было все пространство Евразийского континента, простирающегося от Тихого до Атлантического океана?..

В последующем, с распространением христианства и расширением ареала его влияния, произошла семантическая перекодировка устойчивого семиотического знака-символа - «наполненная чаша» была перекодирована в сакрально-христианский символ сердца Христа-Спасителя. И то, что Р.Генон считает образ чаши аллюзией, связанной с мифологией Древнего Египта, ссылаясь при этом на мнение ученых-египтологов, не меняет ее символической сущности. Тем более что о прямых контактах скандинавов с египтянами ни один из известных исторических источников не свидетельствует.

### Главная часть / Main part

Последний тезис позволяет нам «сделать шаг назад» - осуществить попытку, хотя бы в реферативном формате и режиме, рассмотреть очертания одной из древнейших религий Евразийского континента – Тенгрианство, для последующих «двух шагов вперед», как бы выразился совсем недавно высокопочитаемый, а ныне успешно забытый вождь мирового пролетариата.

Многие ученые отмечают, что ортодоксальный академизм, вульгарный социологизм и узкоограниченный эмпиризм в значительной мере мешают рассмотреть реальный облик человека и создаваемую им социальную среду, превращают пульсирующий поток человеческих страстей в застывшие формы догматизма и квазинаучного восприятия «движения исторической материи». «Текст противостоит произведению своей множественной, бесовской текстурой»[1]. Но если бы проблема ограничивалась только малой исследовательской базой или неверным методологическим подходом, то вопрос состоял бы только в смене

исследовательского инструментария. В ситуации с тюркологией мы сталкиваемся в намеренном искажении фактов, с их направленной фальсификацией, которые проводятся с целью создания негативного образа тюрков и их роли в Мировой Истории.

В этом нетрудно убедиться при знакомстве с событиями прошлого, пользуясь различными источниками, сопоставляя их содержание с широким культурно-историческим дискурсом, в котором развивалась вся мировая культура и который, порой косвенно, проявляет необходимую нам объективную информацию о тюрках, отбрасывая накопившиеся инфернальные ассоциации, навязанные профессиональными дезинформаторами. Именно их имели ввиду древние римляне, когда говорили: «Горе побежденным - их историю будут писать победители». Однако вопреки постулату, в случае с историей тюрков мы находим, что их история писалась побежденными... В связи со сказанным возникает целый ряд вопросов отнюдь не риторического свойства: в действительности ли, тюрки - генетические потомки и духовные правопреемники гуннов - одной из самых древних этнической общностей Центральной Азии, уже в первом тысячелетии до н. э. сформировавших свои государственные объединения? И не противоречит ли это историческим сведениям, в соответствии с которыми этнический субстрат тюркских племен не был для Центральной и Передней Азии, а также для Европы и Северной Африки автохтонным, но пришедшим в эти края извне - с Востока?.. [5].

Для ответа на эти вопросы обратимся к некоторым, доступным нам источникам. Этноним «тюрк» упоминается уже в древнекитайских источниках в качестве устойчивого обозначения группы кочевых племен, с которыми китайцы находились в более чем драматических отношениях. По мнению великого русского историка Льва Николаевича Гумилева, до появления на исторической арене Чингисхана, в Центрально-азиатской степи сложились и погибли два замечательных народа - хунны и древние тюрки, а также много других, не успевших прославить свои имена. [2] «Однако, имя «тюрк», - продолжает ученый, - не исчезло. Больше того, оно распространилось на пол- Азии. [2]. Этнодемограф Соломон Брук считает, что тюркоязычные племена стали проникать в Маввераннахр/Дешт-и-Кыпчак еще на рубеже н. э. (гунны проникли в Семиречье и Приаралье в I веке до н. э. - первом веке н.э.), но этот процесс интенсифицировался со второй половины VI в., когда вся территория Центральной Азии вошла в состав Тюркского каганата. [7].

Наиболее адекватным показателем этнокультурной общности, объединяющих людей общей для них космологией и системой мировосприятия выступают космология и религия - макро- и микро-космос, в котором существуют и самоосуществляют себя люди, объединенные в некие корпоративные образования. Общие космологические представления, мифы и верования, традиции и обычаи формируют единое понимание окружающего мира - Макрокосма, побуждают отличать членов своей общности - единоверцев от тех, кто эти верования, традиции и обычаи своими не считает. Говоря иначе, религия, кроме всех иных, определяющих ее свойства и характер, несет в своем содержании некую матрицу - живое ощущение «коллективного Я», создающего из разрозненных людей консолидированную группу-народ. Древние тюрки были, как уже говорилось нами выше, последователями Тенгрианства. Эта прото-религиозная система господствовала на всем пространстве Великой Степи, занимающего важную геостратегическую зону Евразийского супер-континента, по которой проходили главные коммуникационные коридоры, по которым проходили транспортные магистрали Великого Шелкового пути. Как сообщают источники: «Тенгрианство представляет собой религию тюрков-кыпчаков, населявших страну Дешт-и-Кыпчак, известных в Европе под именами «гунны», «варвары», «готы». Тенгрианство основано на культе Тенгри-хана, который сложился примерно в V - III в.в. до н.э. Свою покорность Тенгри-хану тюрки-кипчаки подчеркивали, используя древнейший символ - аджи, знак равностороннего креста - астрального символа Солнца, который наносили на лоб краской или в виде татуировки» [8].

В контексте заявленной нами темы, Тенгрианство выступает для представителей тюркского этноса (хотя и не вполне отчетливо артикулированной, по причине своей мало изученности, но все же) важнейшей частью их коллективного сознания. Тем культурно-историческим архетипом (К.Юнг), который определяет основные ценностные ориентации и психо-поведенческие характеристики этнопсихологического стереотипа (Л.Н.Гумилев) этой этнической общности. Это аксиоматическое положение представляется ключевым и смыслообразующим фактором логики нашей темы. «История тюркских племен начинается в Азии, в районе Алтая, - пишет классик российской исторической науки - академик Н.К. Конрад - В VI веке эти племена образовали сильный племенной союз, именуемый западными историками «тюркским каганатом». В это время владения тюрков представляла обширную державу, простирающуюся от Хинганских гор на Востоке до Согдианы в Средней Азии, отнятой тюрками у гуннов-эфталитов. Центр этой державы был на берегу Орхона в нынешней Северной Монголии. Но уже в те времена эта держава, бывшая непрочным объединением большого числа кочевых племен, фактически распадалась на две слабо связанные между собой части - восточную и западную, имевшие каждая своего отдельного кагана. По этому дальнейшее развитие истории тюрков пошло по двум направлениям. История восточных тюрков протекала в ближайшем соседстве с Китаем и тесно соприкасалась с китайской историей. Уже в VI веке, то есть, во время существования единой Тюркской державы, западные тюрки покорили Мавверанахр/Дешт-и Кыпчак и даже Персию, завязали сношения с Византией. Они вели через эти старые культурные страны оживленную торговлю, связавшую тогда Восток и Запад Великим Шелковым путем.... В последующие времена мы находим тюркские государства и в Мавверанахре/Дешт-и-Кыпчаке, и в Передней Азии, и в Индии, и в Европе. Какой же части Старого света принадлежит история тюрков? Разве только азиатской была империя? И можно ли вообще историю тюркских народов излагать иначе, как вне рамок Востока и Запада?..», - задается вопросом Н.И. Конрад. [8] [9] Археологическая наука определяет ареал распространения прототюркской и тюркской культурно-исторической и этнической общности - Тюрского Эля - мегапространством «Пояса Великих степей» - от Саянских гор до озера Балатон. «Тюрки - это народ с трехтысячелетней историей, которая совершалась от Тихого океана до Средиземного моря, от Пекина до Вены, Туниса, Алжира», - утверждает Л.Н.Гумилев [10]. «Следует отметить, что на завоеванных землях чаще всего наблюдался невиданный расцвет, к примеру, Китай под властью Табгача, Иран под сельджукидами, Египет под мамлюками, Индия под владычеством Великих Моголов; что касается Османской империи - то это была одна из крупнейших тюркских держав, которая, сначала являлась для ислама мечом, затем - щитом» - пишет узбекский историк Р.Рахманалиев[9]. «В своем движении тюрки несли миру качественно новый уровень («железный») цивилизации: лошадь, укрощенную до уровня боевой единицы; изогнутую саблю, более эффективное оружие ближнего боя, чем прямой меч; новую тактику и стратегию применения больших, но легких (летучих) конных отрядов, одежду, приспособленную для ведения конного и пешего боя и многое другое...». [10].

По направлению же к Дальнему Востоку можно было бы отметить топонимы некоторых Курильских островов (к примеру, Кунашир или Итуруп), безусловно, имеющие, тюркскую лексическую основу как географических пунктов, обозначающих восточные пределы Тюрского Эля. По всей территории Евразии и Северной Африки (за исключением, может быть, изолированных горных уголков Центральной Азии) в жилах тюрков течет намного больше чужой крови - монгольской, китайской, иранской, греческой, кавказской, славянской, африканской - чем исконно тюркской крови, той самой, что делала скулы выступающими, а глаза раскосыми». [6] По мнению современного исследователя: история тюрков - это метаморфоза их духа, давшего толчок развитию многих великих идей, которые определили ход событий регионального и мирового масштаба; будь то это мир науки, культуры или политики. Тюрки прошли, как в историческом времени, так и в геополитическом пространстве

Евразийского континента, большой путь. [10] Постепенно, однозначно (и негативно воспринимаемые окружающими народами) «дикари» и свирепые воины стали восприниматься иначе. К примеру, в VI веке двор императора суйской эпохи видел в тюрках лишь стихийную и безжалостную силу, которая проявляет себя в искусстве верховой езды, в стрельбе из лука, что «они бушуют как буря и молния». Но уже во время наступления периода Тюркских каганатов, длившегося почти до конца VIII в. (разгромлен уйгурами в 745 г.) тюркская культура начала существенно влиять на культуру соседних народов, особенно на китайскую. Известно, что тюркская одежда и нравы импонировали китайской знати, и для ее аристократии возникла мода на все тюркское. Тюркская одежда, особенно шаровары, зеленые, коричневые халаты с воротником, запахнутые налево и подпоясанные ремнем, стали в Танскую эпоху Китая обычной одеждой знати. Большим успехом пользовались тюркские блюда. Тюркская музыка, построенная на пентатоническом ладе, исполнялась в китайском императорском дворце. [6].

В IX в. влияние тюрков в исламском мире на развитие философии, истории, точных наук, медицины, на развитие погребальных сооружений, а значит и архитектуры, на развитие культур народов, которые находились под тюркским господством, уже ни у кого не вызывало сомнений. Разумеется, сказанное - ничтожная часть того, что можно было бы сказать о тюрках, поскольку сведения об истории, традициях и культуре тюрков, разбросаны в различных источниках и требуют тщательнейшей работы по их собиранию и селекции.

Если же рассматривать ареал расселения тюрков не только в географических и геополитических, но и космологических параметрах и категориях, то в этой части Евразийского континента, до принятия мировых религий - иудаизма, христианства, ислама и буддизма - тюрки исповедовали древнюю прото-религию - Тенгрианство. Об этом свидетельствуют маньчжурские, китайские, арабские, иранские источники, а также фрагменты собственных, сохранных древнетюркских рунических и согдоязычных рукописных памятников VI-X веков.

По мнению исследователей, Тенгрианство - самая первая в истории человечества монотеистическая религия, основанная на вере в Создателя, предположительно возникла в конце II - начале I тыс. до н.э. Культ Тенгри - это культ Голубого неба - небесного Духа-хозяина, Вечного неба, поскольку местом постоянного обитания которого было видимое небо. Кыпчаки называли его Тенгри, татары - Тэнгри, алтайцы - Тенгри, Тенгери, анатолийские турки - Танри, якуты - Тангара, северо-кавказские кумыки - Тэнгири, балкары/карачаевцы - Тейри, монголы - Тэнгер, волжские чуваша - Тура. В каждом из этнокультурной групп, при отличии их хозяйственно-экономического и социо-культурного типа их жизнедеятельности, речь всегда шла об одном - о мужском неперсонифицированном божественном начале, о Боге-Отце. Тенгри-хан мыслился как Бог поистине космических масштабов, как единый благодетельный, всезнающий и правосудный. Он распоряжался судьбами человека, народа, государства. Он - творец мира, и Он сам есть Мир. Ему подчинялось все в Мироздании, в том числе, все небожители, духи и, конечно, люди. И хотя сегодня пока еще четко разработанного понимания как артикулированного свода достоверных знаний и объективной научно-методологической проработки сущности Тенгрианства не существует, тем не менее, некоторые исследователи считают, что это вероучение является законченной и целостной концепцией с достаточно четко обозначенной онтологией, космологией и мифологией. Некоторые специалисты характеризуют тенгрианство как мост «просвещенного» ислама в Тибет, то есть новой разновидностью, так называемого, простонародного буддизма. Хотя эта версия представляется нам менее всего научной. [16].

Субстанциональными основаниями Тенгрианства является выделение трех ипостасей - миров Вселенной: верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный), каждый из которых, в свою очередь, воспринимался как видимая и невидимая стороны Мироздания. Говоря о Тенгрианстве, позволим себе привести фрагмент текста из историко-лингвистического исследования поэта Олжаса Сулейменова «Аз и Я»: «Возвращается, все

возвращается к изначальному. Сделав круг по океану, возвращается рыба, погибая на камнях тесных речек. Вскипает вода рек и, сделав круг над землей, возвращается неслышной росой и грохочущим ливнем. Пригреет солнце, и черную землю покрасит зелень. Рассветает летом, багрово желтеет осенью, засыпает под снегом.

1. Разве круговращение в природе заметил ты один? Твой предок был наблюдательней, он жил в природе, зависел от нее и старался угодить ей пониманием ее символов. Он включил себя в эту круговерть. Пока жил, покрывал себя зеленым, уходил в багрово-желтом.

2. Смерть - это сон сказано, но не нами... Первыми материалистами, складывавшими погребальный обряд из наблюдений за смертью природы. Человек - дитя природы - уподоблялся другим ее сынам. Поиск бессмертия привел его к мысли спасительной: «смерть - это сон». Старость есть осень. Засыпает сурок в норе, набив ее припасами. Раскапывая зимой норы, древний брат мой видел сурка, свернувшегося клубком в земном жилище, усыпанном зернами. Пригреет солнце, и выходит сурок, похудевший, заспанный - живой.

3. Но мир дуален. Парность была замечена рано. Человечество делилось на матерей и отцов. Гора предполагала низину. Свет был противоположностью тьмы. Обожествляя землю, человек определил понятие небо - анти-Земля. Эта революция мысли отразилась в погребальном обряде. [14]

Некоторые доктрины Тенгрианства гласят: «В человеческом обществе рано произошло разделение на рабов и господ, на низких и высоких. Одни стали детьми земли, другие назвались чадами неба. ...Черный человек к старости светлел головой, приближался к сынам неба. Культ стариков».

Этот постулат находит свое подтверждение у исследователей шумеро-аккадской истории, утверждающих, что общество в древнем Двуречье делилось на Сынов Неба и Детей Земли - народ, который в совокупности назывался черноголовые. ...Люди разного происхождения и погребались по разным обрядам. Дети земли - как сурки в норе (скрюченность, охра, зерна. Для них цвета траура - багрово-желтый). Дети Неба, как угасшее солнце. Цвет их траура - черный». [15] Возникает вопрос: что отличает главную идею Тенгрианства от идей позднейших религий? Вера в буквальное воскрешение, в продолжение жизни на земле в том же образе человеческом. «Пройдешь через сон и очнешься: 1) как сурок и трава (если ты Сын Земли), 2) как солнце (если ты Сын Неба).

В своем описании древней религии тюрков О.Сулейменов определяет суть Тенгрианства, как религиозной системы. Если в Христианстве, Исламе, Иудаизме идея физического человеческого бессмертия трансформирована в идею бессмертия души, то в самой ранней религии - Тенгрианстве - идея бессмертия человека сохранена, как цикличность в природе: через смену времен года наступает обновление. Смерть в Тенгрианстве воспринимается, как длительный сон-анабиоз, есть вера в то, что когда-нибудь уснувший/умерший человек проснется/воскреснет. Поэтому рядом с ним в могиле помещались необходимые для будущей новой жизни предметы: чаши или кувшины с вином или с другими напитками, личное оружие, личные вещи. Доходило и до изуверских форм, когда вместе с умершим вождем хоронили, умертвив, рабов-солдат, любимых женщин, коней, собак. У древних египтян было распространено захоронение вместе с умершими кошками. Еще в средние века у тюрков сохранялся этот страшный обычай, хоронить вместе с главой народа его жен, слуг, любимых животных, любимые предметы. Об этом писал Марко Поло в своей книге путешествий по Центральной Азии. Обычай этот восходит к Тенгрианству, о чем свидетельствуют археологические находки в Восточном **Казахстане** в конце XX века, открытые археологом Самашевым.

Представление о Тенгри, восходящее своими корнями к V-IV тысячелетиям до н. э., как о Едином Творце было характерно для всех тюрков и монголов. Тенгрианство (тэнре янг, аһ) возникло естественно-историческим путем на основании народного мировоззрения, воплощенного и ранние космологические, религиозные и мифологические представления, связанные

с отношением человека к Космосу, окружающей природе и ее стихийным силам. Человек - сознательное существо природы, живет в естественной среде, приспосабливается к ней, когда надо, противится этой среде, борется с ней и вместе с тем полностью зависит от нее, как часть от целого. Своеобразной и характерной чертой этой религии является неразрывная, не иерархическая связь человека с окружающим его миром, природой, как средой сосуществования органической и неорганической жизни. Тенгрианство было порождено одухотворением природы и почитанием духов предков (аруахов).

Тюрки и монголы поклонялись предметам и явлениям окружающего мира не из страха перед непостижимыми и грозными стихийными силами, а из чувства благодарности к природе за то, что, несмотря на внезапные вспышки своего необузданного гнева, она чаще бывает ласковой и щедрой. Они умели смотреть на природу как на существо одушевленное. Тенгрианская вера давала тюркам знание и умение чувствовать дух природы, острее осознавать себя ее органической частью, жить в гармонии с ней, подчиняться ритму природы, воспринимая происходящие в природе перемены как естественный ход жизни природы. Все в мире взаимосвязано, и тюрки бережно относились к природе и всему живому миру, в целом, как к некоему мега-явлению, несущему в себе сакральный смысл. Исследователи Тенгрианства, считают, что к XII-XIII векам это вероучение приняло форму законченной концепции единого божества, космологией (концепцией трех миров с возможностями взаимного общения), мифологией и демонологией (различением духов-предков от духов природы). [3] По своей организационной структуре (институционализм как всякое посредничество в общепринятом значении в Тенгрианстве отсутствует) это вероучение значительно отличается от буддизма, ислама и христианства. Последнее обстоятельство затрудняет контакты между представителями этих религий, апологеты которых считают именно свою религию абсолютной истиной и не хотят признать очевидное - целостность мира природы и человека, предпочитая непримиримое противостояние. В противоположность институциональным мировым религиям, Тенгрианство выступает по отношению к ним как целое по отношению к части. В Тенгрианстве органично переплетены единобожие, поклонение духам предков, пантеизм (поклонение духам Природы), магия, шаманизм и даже элементы тотемизма. Тенгрианство состоит, по преимуществу, из легенд. У него есть одно общее правило морали: «Поступай согласно законам природы, щадя при этом законы общественные». Как считают исследователи-теологи, единственная религиозная конфессия, с которой Тенгрианство имеет наибольшую близость, - это японская национальная религия - синтоизм. Субстанциональными основаниями Тенгрианства является выделение трех ипостасей - миров Вселенной: верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный), каждый из которых, в свою очередь, воспринимался как видимая и невидимая стороны Мироздания. Небесный мир представляет собой пространство, имеющее три, девять и более горизонтальных уровней, каждый из которых был обителью того или другого божества. На самом возвышенном уровне обитал Великий Дух Неба Тенгри. К небесной зоне относили светлых и доброжелательных по отношению к человеку божеств и духов. Они перемещались на конях, поэтому в жертву им приносили лошадей. В видимом небе, ближнем - куполообразном, располагались солнце и луна, звезды и радуга. Средний мир, невидимый, был заселен божествами и духами окружающей природы: хозяевами гор, лесов, вод, перевалов, источников, других объектов, а также духами умерших камов-шаманов. Они управляли видимым миром и были наиболее близки людям. Постоянное местонахождение духов-хозяев - граница человеческого и природного миров, зона вторжения человека, которая обусловлена его хозяйственной деятельностью. Если равнинная часть ландшафта - степь, горная долина принадлежала людям, то места, расположенные выше или ниже, были заселены духами-хозяевами, и человек, будучи там гостем, проникал за эту черту после «кормления», или простейшего жертвоприношения. Отношения между людьми и духами - хозяевами местности понимались как отношения партнерства, а если их и почитали, то как старших

родственников, или предков, каковыми они часто и мыслились. Наиболее значимым хозяевам гор, лесов и вод тюрки устраивали общественные жертвоприношения. Считалось, что именно от них зависело хозяйственное благополучие общества. Серединный видимый мир воспринимался древними тюрками как живой и неживой. Для человека этот мир был наиболее доступный для освоения, познания, особенно в тех местах, где он родился и жил.

Невидимый (иной) небесный мир выглядел как слоеный пирог: из трех, девяти и более горизонтальных ярусов, каждый из которых был обителью того или другого божества. На самом возвышенном ярусе обитал Великий Дух Неба - Тенгри. К небесной зоне относили светлых и доброжелательных по отношению к человеку божеств и духов. Они перемещались на конях, поэтому в жертву им приносили лошадей. В видимом небе, ближнем - куполообразном, располагались солнце и луна, звезды и радуга.

Средний мир, невидимый, был заселен божествами и духами окружающей природы: хозяевами гор, лесов, вод, перевалов, источников, других объектов, а также духами умерших камов. Они управляли видимым миром и были наиболее близки людям.

Нижний, подземный мир, невидимый, являлся сосредоточением злых сил во главе с могущественным божеством Эрликом. Он также был многослоен, но имел предел, был обитаем людьми, срок жизни которых в среднем мире кончился. Особенности подземного мира - его зеркальная перевернутость и запахи, отличные от земных. У нижнего мира существовала видимая структура со своими границами: любая впадина и отверстие могли оказаться входом в подземное царство. Все живое, обитающее в земле, под землей, в воде, считалось принадлежностью нижнего мира. Производительные характеристики нижней части человеческого тела переносились на «низ» во всех его проявлениях.

В целом в традиционном древнетюркском мировоззрении мир не столько вычислялся в уровнях, сколько переживался эмоционально и не как набор символов, а как действие, изменение в постоянной динамике. Основная функция мира - непрерывность жизни, ее постоянное возобновление, и человек как часть мира был кровно заинтересован в том же. На продление существования были направлены - прямо или косвенно - все ритуалы, обряды, праздники, которые были согласованы с природными ритмами (времени, последовательной смены времен года и перемещения небесных тел) на основе трудовой деятельности, связанной с животноводством, поклонения обожествленным силам природы и культа предков. [13].

Не углубляясь в особенности гносеологии и онтологии Тенгрианства, особенно в части социально-правовой стратификации и политического устройства, этики межперсональных отношений, а также эстетики, как аксиологической системы, определяющей систему ценностных ориентаций, можно говорить о том, что по своей глубине и универсальности эта религиозная концепция устройства Вселенной, этические и эстетические категории, производные от нее, вполне органично воспринимали основные постулаты Иудаизма, Христианства, Ислама и Буддизма, как свои фрагменты. Именно по этой причине Тюркский Эль легко воспринял проповеди миссионеров этих религий, посчитав их составной частью Тенгрианства, не противоречащие его сути и системообразующим доктринам. И не только принял, но и органично растворил основные позиции Иудаизма, Христианства, Ислама и Буддизма как институализированные фрагменты своих основных постулатов.

Тому подтверждением служит ненасильственное принятие всеми этническими группами тюрков основных конфессиональных институтов (тувинцы официально приняли буддизм ламаистского толка, якуты, хакасы, алтайцы, чуваш и гагаузы - христианство, караимы - иудаизм, остальные тюркские этнические группы - ислам в его шиитской и суннитской версиях). В то же время, ощущение тюркского единства выступает достаточно эффективным суггестивным механизмом, благодаря которому, представители Тюркского Эля, несмотря на принадлежность к разным религиозным конфессиям, ощущают свою безусловную принадлежность.



Отголоски Тенгрианства можно найти во многих дохристианских и доисламских мифах народов Евразии и в названиях географических объектов - топонимов и гидронимов. Например, верховное божество булгар - Тангра (Тан Нак Ра или мужчина, высокий до неба), пик Хан-Тенгри на границе Казахстана и Китая.

Вместе с тем, ислам в Степи получил тюркскую модификацию на основе преемственности культурных традиций Тенгрианства, особенностей этнического мироощущения и мировосприятия человека, соотнесенного с фактором сосуществования его с одухотворенной природой. Приведем лишь один факт: представление о «душе» - важнейшем звене в теологии каждой религии - в Тенгрианстве носило иной и весьма специфический характер, совершенно непохожий на то, что в исламе вкладывается в понятие «жан» [17]. Объективно это создавало непреодолимые трудности адекватной трансляции на тюркский язык, порождало новое по качеству в мусульманской культуре прочтение, отражающее традиционное для тюрков мировоззрение о жизни и смерти. Морально-этические постулаты Тенгрианства:

1. Помни везде, ты - потомок древнего и благородного народа, а поэтому не имеешь права на недостойный поступок.
2. Знай историю своего народа и края - это знание укрепит твой дух, возвеличит душу, придаст силы в трудные минуты жизни.
3. Не считай себя человеком, пока не освоишь языка, обычаев и искусства своего народа.
4. Постоянно работай над физическим и духовным совершенствованием, закаляй и укрепляй здоровье, чтобы быть достойным своих великих предков.
5. Знай и помни родословную свою от основателя рода. С великим почтением относись к старшим, а более всего к родителям, даровавшим тебе жизнь.
6. Как высшую заповедь предков усвой истину - величие человека никогда не измерялось богатством, а лишь мерой мужества и труда, отданного во имя Отечества.
7. Всегда помни о том, что все хорошее и плохое что ты делаешь в жизни, обернется сторицей.
8. В разговоре больше слушай, меньше говори и никогда не бахвалься; Среди людей много тех, кто умней и сильнее тебя.
9. Избегай ссор и скандалов. В соре с глупцом ты станешь глупее, а умного собеседника полезнее просто выслушать.
10. Опасайся мысли: «Чем он лучше меня?» которая много раз разрушала ОТЕЧЕСТВО, если ты истинный патриот, докажи это делом.
11. Будь умеренным в еде и питье. Торжества и поминки не повод для обжорства.
12. Выбирай невесту (жениха) не только по красоте лица и тела, а по наличию ума и чести, и по традициям фамилии и семьи.
13. Забота о потомстве и воспитание в детях сильного духа - святая обязанность каждого человека.
14. Никогда не оскорбляй ничьих национальностей и религиозных чувств. Каждый народ - дар Божий.
15. Будь всегда во всем человеком чести. Пусть ни голод, ни холод, ни страх смерти не сломят твоего духа.

### **Заклучение / Conclusion**

Целостность и недискретность протяженности генетической памяти в процессе жизне существования человека в Пространстве и Времени, представляется той данностью сложившейся картины Вселенной, которая сформировались под влиянием космогонических и онтологических основоположений Тенгианства и выполнила для людей, относящих себя по рождению к тюркской историко-культурной общности, функции «идентификационного кода». Эта априорная истина придает членам общетюркского сообщества, присущие только им, имманентные специфические черты и характеристики, кооперирующие их в единую мега-общину - Тюркский Эль. Приведенные тезисы дают основание считать культурно-

историческую общность - Тюркский Эль - достаточно устойчивым гомогенным образованием, целостность которого является притягательной зоной, в которой подсознательные генетические уровни регенерируются, превращая тех, кто по воле (или из-за проклятья) своей судьбы пришел в этот мир в обличье тюрка, стать тем, кто он есть. А значит соотносить свою историческую родословную со «стрелой мирового исторического времени», как его неотъемлемую составляющую.

### Литература / References

1. Bart.R. [http://www.koob.ru/barthes/semiotics\\_poetics](http://www.koob.ru/barthes/semiotics_poetics)  
<http://bibliotekar.kz/chitat-knigu-onlain-istoriya-drevnego-ka/-25-gunny-sozdanie-gunnskogo-gosudarstva.html>
2. Bruk S.I. Naseleniye mira. Etnodemograficheskiy spravochnik. M., 1986. s. 171.
3. Bezertinov R.N. Tengrianstvo - religiya tyurkov i mongolov. Naberezhnyye Chelny: Ayaz. 2000. s. 8.
4. Genon R. Simvoly svyashchennoy nauki. M., 1997, s. 41.
5. Gumilev L.N. Etnogenez i biosfera zemli. M., 1993. s. 355.; Gumilev L.N. Tysyacheletiyе vokrug Kaspiya. Baku, 1991.
6. Dzhavakharlal Neru Otkrytiye Indii. Kniga Pervaya. M. 1989, s. 47-48.
7. Konrad N.I. Zapad i Vostok. M., 1972. s.95-96.
8. Konrad N. <https://www.twirpx.com/file/626803>
9. Rakhmanaliyev R. Imperiya Tyurkov: Tyurkskiye Narody v Mirovoy Istorii s X v. do n.e. po XX v. n.e. M. 2002, s. 3. 7 [http://mirslovarei.com/content\\_rel/Tengrianstvo-754.html/](http://mirslovarei.com/content_rel/Tengrianstvo-754.html/):
10. Rakhmanaliyev R. Ukaz.soch. s. 7.
11. Rakhmanaliyev R. Ukaz.soch. s. 11-12.
12. Rakhmanaliyev R. Ukaz.soch. s. 4.
13. Religii mira. Entsiklopediya. M., 1996. T. 6. CH. 1. s. 214.
14. Suleymenov O. «Az i YA», Alma-Ata, 1975. s. 271-273.
15. Suleymenov O. Ukaz. soch. s. 277.
16. Shaydullina L.[http://www.neonomad.kz/history/h\\_kaz/index.php?ELEMENT\\_ID=4120](http://www.neonomad.kz/history/h_kaz/index.php?ELEMENT_ID=4120)
17. Traditsionnoye mirovozzreniye tyurkov Yuzhnoy Sibiri. AN SSSR Sibirskoye otdeleniye. Novosibirsk, 1988, s.

## Ümumtürk identikliyinin təməl anlayışları

### Rüstəm Janqoja

Fəlsəfə elmləri doktoru. Qazaxıstan.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

**Annotasiya.** Məqalə türk super-etnosunun substansional (baza) əlamətlərini və ümummədəni ərazisinin xüsusiyyətlərini təyin edən artefaktların və qədim türk etnomədəni və tarixi diskursun əfsanələrinin analizinə həsr olunmuşdur. Müəllif öz komparativ analizinə əsasən, türk etnomədəni arealına mənsub xalqların fərqliliyi və ənənəvi əlamətlərinin sabitliyi qənaətinə gəlir ki, bu da ümumtürk mədəniyyətinin müasirləşmiş modelinin yaranmasına əsas yarada bilər. Bu sahədə tədqiqatların daha dərinlən aparılmasının vacibliyi vurğulanır və bunun qloballaşma proseslərinin genişlənməsi nəticəsində etnomədəni identikliyin getdikcə yoxolması təhlükəsinin diktə etdiyi xüsusi olaraq nəzərə çatdırılır.

**Açar sözlər:** Ortaq türk etnomədəni danışmaları, qədim türklərin əsərləri, şifahi əfsanələri, müasir qloballaşma prosesləri, etnomədəni şəxsiyyətin birləşməsi və ləğvi amili.

## Ensuring food security and public policy

**Gunel Malikli**

Leading researcher of the Institute of Philosophy, PhD in Philosophy,  
Associate Professor. Azerbaijan.

E-mail: gunelmelikova88@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6884-1744>

**Abstract.** Renewal and progress in all spheres of life in our republic are clearly visible. From this point of view, the strengthening of modern trends in the agricultural sector and the adoption of serious steps should be considered as an important achievement. The increase in achievements is not accidental, it depends on certain factors. First of all, it is worth noting that under the leadership of President Ilham Aliyev, serious reforms are being carried out in the agricultural sector. Strengthening the food security of the population, as well as creating public resources to ensure food security in emergencies and natural disasters, is also important. Decrees and orders of the head of state, relevant programs approved by the head of state expand our country's food security capabilities and create more reliable soil in this area.

**Keywords:** state policy, agricultural sector, food security, food security, agriculture.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.248>

**To cite this article:** Malikli G. (2020) *Ensuring food security and public policy.*

«Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 113-118.

**Article history:** Received – 12.04.2020; Accepted – 22.04.2020

## Ərzaq təhlükəsizliyi və dövlət siyasəti

**Günel Məlikli**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, aparıcı elmi işçi, s.e.f.d. Azərbaycan.

E-mail: gunelmelikova88@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6884-1744>

**Annotasiya.** Respublikamızın həyat fəaliyyətinin bütün sahələrində yeniləşməni və irəliləyişi aydın şəkildə görmək mümkündür. Bu baxımdan aqrar sektorda davamlı müasir meyillərin güclənməsi, ciddi addımların atılması önəmli nailiyyətlərdən biri sayılmalıdır. Nailiyyətlərin artması təsadüfi olmayıb, müəyyən amillərlə bağlıdır. İlk növbədə qeyd edilməlidir ki, Prezident İlham Əliyevin rəhbərliyi ilə kənd təsərrüfatı sahəsində ciddi islahatlar aparılır. Ölkə əhalisinin ərzaq təhlükəsizliyinin möhkəmləndirilməsi, habelə fəvqəladə hallar və təbii fəlakətlər zamanı bu sahənin təmin edilməsi məqsədilə dövlət ehtiyatlarının yaradılması dövlətimiz tərəfindən vacib hesab edilir və bu istiqamətdə əhəmiyyətli addımlar atılmaqdadır. Azərbaycan dövlət başçısının bu məqsədlə verdiyi fərman və sərəncamlar, təsdiq etdiyi müvafiq proqramlar ərzaq təhlükəsizliyinin təmin edilməsi istiqamətində ölkəmizin imkanlarını günü-gündən genişləndirməkdə, qeyd edilən sahə üzrə daha etibarlı zəmin yaratmaqdadır.

**Açar sözlər:** dövlət siyasəti, aqrar sektor, ərzaq təhlükəsizliyi, ərzaq təminatı, kənd təsərrüfatı.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.248>

**Məqaləyə istinad:** Məlikli G. (2020) *Ərzaq təhlükəsizliyi və dövlət siyasəti*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 113-118.

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib 12.04.2020; qəbul edilib – 22.04.2020

### Giriş / Introduction

**Məqsəd:** aparılan tədqiqatın məqsədi mövzunun öyrənilməsi zamanı sistemli və kompleks yanaşmadan istifadə etməklə ərzaq təhlükəsizliyi probleminin təhlilini həyata keçirməkdir.

Ərzaq təminatı qlobal problem olmaqla iqtisadi, sosial, texnoloji, coğrafi, tarixi, siyasi və s. amillərin təsiri ilə formalaşmış və bu problemin həlli sosial-iqtisadi, siyasi, texniki-texnoloji, ekoloji siyasətin həyata keçirilməsi ilə bağlı olmuşdur.

**Metodologiya:** Ümummilli liderimiz Heydər Əliyev və Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin Konstitusiyaya ilə həyata keçirdikləri tədbirlər tədqiqatın nəzəri-metodoloji əsaslarını təşkil edir. Ümumiyyətlə, tədqiqatın aparılmasında sistemli yanaşma prinsipi tətbiq olunaraq siyasi təhlilin analiz və sintez, müqayisəli, statistik təhlil, struktur-funksional analiz metodlarından istifadə edilmişdir. Mövzunun işlənməsində istifadə olunan metodoloji yanaşma problemin daha dərinədən və geniş aparılmasına əhəmiyyətli təsir göstərir.

**Elmi yenilik:** Ümumiyyətlə, tədqiqatın elmi yeniliyini müəyyən etmək üçün ilk növbədə problemin qoyuluşuna diqqət yetirmək lazımdır. Bu tədqiqat işinin yeniliyi isə Azərbaycanın siyasi elmi üçün aktual olan milli inkişaf sistemində ərzaq təhlükəsizliyi probleminin araşdırılmasına diqqətin artmasından ibarətdir. Nailiyyətlərin artması təsadüfi olmayıb müəyyən amillərlə bağlıdır. İlk növbədə qeyd edilməlidir ki, Prezident İlham Əliyevin rəhbərliyi ilə kənd təsərrüfatı sahəsində ciddi islahatlar aparılır. Ölkə əhalisinin ərzaq təhlükəsizliyinin möhkəmləndirilməsi və daha da yaxşılaşdırılması, eyni zamanda fəvqəladə hallar və təbii fəlakətlər zamanı ərzaq təhlükəsizliyinin təmin edilməsi məqsədilə dövlət ehtiyatlarının yaradılması dövlətimiz tərəfindən vacib hesab edilir və bu istiqamətdə əhəmiyyətli addımlar atılmaqdadır. Azərbaycan Respublikasında əhalinin ərzaq məhsulları ilə etibarlı təminatına dair Prezident İlham Əliyevin verdiyi sərəncamlar ərzaq təhlükəsizliyi sahəsində yüksək nəticə vermişdir.

Ərzaq təminatı qlobal problem olmaqla iqtisadi, sosial, texnoloji, coğrafi, tarixi, siyasi və s. amillərin təsiri ilə formalaşmış və bu problemin həlli sosial-iqtisadi, siyasi, texniki-texnoloji, ekoloji siyasətin həyata keçirilməsi ilə bağlı olmuşdur. Ölkə əhalisinin ərzaq təhlükəsizliyinin möhkəmləndirilməsi də daha da yaxşılaşdırılması dövlətimiz tərəfindən vacib hesab edilir.

Respublikamızın həyat fəaliyyətinin bütün sahələrində yeniləşməni və irəliləyişi aydın şəkildə görmək mümkündür. Bu baxımdan aqrar sektorda davamlı müasir meyillərin güclənməsi, ciddi addımların atılması önəmli nailiyyətlərdən biri sayılmalıdır. Nailiyyətlərin artması təsadüfi olmayıb, müəyyən amillərlə bağlıdır. İlk növbədə qeyd edilməlidir ki, Prezident İlham Əliyevin rəhbərliyi ilə kənd təsərrüfatı sahəsində ciddi islahatlar aparılır.

Belə ki, ölkə prezidentinin “Toxumçuluğun inkişaf etdirilməsi ilə bağlı tədbirlər haqqında” 2016-cı il 4 iyul tarixli Sərəncamından sonra Yeni toxumçuluq kompleksinin inşasına başlandı və işlər qısa müddət ərzində tamamlandı.

### Əsas hissə / Main Part

Görülən tədbirlər ölkədə yüksək keyfiyyətli məhsuldar bitki sortlarının toxumlarına olan ehtiyacın ödənilməsinə, toxumluq məhsullarının artmasına, idxaldan asılılığın azaldılmasına, ixrac potensialının güclənməsinə önəmli təsir göstərmişdir.

Kənd təsərrüfatında yeniliklər sırasında bu sahədəki fəaliyyətlərin elektronlaşdırılmasını da qeyd etmək vacibdir. Bu, məlumatların elektron qaydada hazırlanması və toplanılması, araşdırılması və müvafiq qurumlara, strukturlara ötürülməsi baxımından çox əhəmiyyətlidir.

Bu, elmi nailiyyətlərin və qabaqcıl təcrübənin mənimsənilməsi və tətbiqi proseslərini də asanlaşdıran amildir. Aparılan islahatlar, görülən tədbirlər, tətbiq olunan yeniliklər aqrar sahəyə marağı xeyli artırmışdır. Bu, yeni, təqdirəlayiq yanaşmadır. Taxılçılıq təsərrüfatlarının yaradılması istər ölkəmizin özünütəminatına, istərsə də xaricdən idxala yönələn maliyyə sərfiyyatının azalmasına xidmət edir.

Dövlətin əsas siyasəti idxaldan asılılığı minimuma endirmək, ərzaq bolluğu yaradıb ixrac potensialına münbit şərait yaratmaqdır. Taxılçılıqla respublikanın 66 rayonu məşğuldur. 10 iqtisadi rayondan 7-si taxıl əkinlərinin 95,8%-ni əhatə edir. Ümumi taxıl sahəsinin 66,6%-i payızlıq buğda, 26,7%-i arpa, 6,7%-i qarğıdalı və digər dənli bitkilərdən ibarətdir. Bəli, Azərbaycan təkcə sənayedə yox, həm də kənd təsərrüfatında, xidmət sahəsində və s. elə nailiyyətlər əldə etmişdir ki, bu, ümumən, nəticələrinə görə çox ciddi marağa səbəb olmuşdur.[2]

Ərzaq təminatı qlobal problem olmaqla iqtisadi, sosial, texnoloji, coğrafi, tarixi, siyasi və s. amillərin təsiri ilə formalaşmış və bu problemin həlli sosial-iqtisadi, siyasi, texniki-texnoloji, ekoloji siyasətin həyata keçirilməsi ilə bağlı olmuşdur. Təbiidir ki, ərzaq təhlükəsizliyinə yanaşmada təbii ehtiyatların mövcudluğu, ondan səmərəli istifadə ilə yanaşı, iqtisadiyyatda dövlətin rolu və siyasətin düzgün formalaşması həlledici rola malikdir.[3, s.181]

Ümumiyyətlə isə ərzaq təhlükəsizliyi anlayışına üç ünsür daxildir:

1. Yüksək keyfiyyətli ərzaq məhsullarının mövcudluğu dövlətin ərzaq istehsalı sahəsinin inkişafına və istehsal olunan ərzaq məhsullarının keyfiyyətinə nəzarəti ilə bağlıdır.

2. İnsanların bu ərzağı istehlak etməsinə şəraitin yaradılması- sosial siyasətlə bağlı bir məsələdir.

3. Ərzağın tərkibinin qidalandırıcı keyfiyyətliliyi istehsalda istifadə edilən xammalın növündən, keyfiyyətindən, ərzağın istehsal texnologiyasından asılıdır.[5, s.22]

XX əsrin sonlarından etibarən ərzaq təhlükəsizliyi daha çox qlobal anlam daşdığından bir sıra beynəlxalq təşkilatlar dünyada mövcud olan ərzaq ehtiyatlarını araşdırır, onları proqnozlaşdırır və müxtəlif dövlətlərin hökumət orqanlarını mövcud problemlə bağlı zəruri informasiyalarla təmin edirlər. Bu isə onunla bağlıdır ki, ölkələrdəki mövcud olan ehtiyatlar ildən ilə əhəmiyyətli dərəcədə azalır. Ölkənin ərzaq təhlükəsizliyi çoxsaylı destruktiv tendensiyaların, o cümlədən təbii fəlakətlərin təsirinə məruz qalır.[1, s. 24, 25]

Bu problemlə bağlı 1996-cı ildə Vaşinqtonda “Dünyanın gələcəyini öyrənən cəmiyyət”, Vyanada (Avstriya) “Gələcəyin problemləri institutu”, Niderlandda “Bəşəriyyət 2000-ci ildə” beynəlxalq fondu yaradılmışdır. 1968-ci ildə isə “Ümumdünya sisteminin inkişafını modelləşdirən və proqnozlaşdırən “Roma klubu” Beynəlxalq təşkilatı yaradılmışdır. 1974-cü ildə Romada BMT-nin ərzaq təhlükəsizliyinə həsr edilmiş “Ümumdünya ərzaq konfransı” keçirilmişdir. Bu konfransda ərzaq qıtlığına və aclığa qarşı BMT üzvü olan ölkələrin birgə mübarizə etməsini təsbit edən ümumbəşəri Bəyannamə qəbul edilmişdir. Bəyannamədə ərzaq təhlükəsizliyini yaradan sosial səbəblərin aşkar edilməsi, öyrənilməsi və həll edilməsi istiqamətində birgə fəaliyyət nəzərdə tutulmuşdur. Elə bu məqsədlə də 1974-cü ildə “Ümumdünya ərzaq şurası” yaradılmışdır ki, bu şura ümumdünya ərzaq proqramı təşkilatı kimi fəaliyyət göstərir, dünya ölkələrində ərzaq təhlükəsizliyi proqramının hazırlanması, həyata keçirilməsində yaxından iştirak edir. [5, s.23]

Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Ərzaq və Kənd Təsərrüfatı Təşkilatının (FAO) məlumatına görə, əgər 1950-1985-ci illərdə ərzaq istehsalının illik artımı 30 milyon ton, 1985-1995-ci illərdə 12 milyon ton təşkil edirdisə, 2030-cu ilədək bu göstərici cəmi 9 milyon ton səviyyəsində olacaq. [4, s. 99, 100]

Ərzaq probleminin aradan qaldırılması üçün həmçinin ərzaq köməkliyi edən beynəlxalq və regional təşkilatlar yaranmışdır. Belə təşkilatlardan biri də dünyada ərzaq və kənd təsərrüfatı sahəsi ilə məşğul olan FAO (Ərzaq və Kənd Təsərrüfatı təşkilatı) hesab edilir. Bu təşkilat 1945-ci ildə

(Roma) yaradılmışdır. Bu təşkilata 174 ölkə və Aİ dövlətləri daxildir. 5 ərazi şöbəsi vardır: (Afrika üzrə; Asiya və Sakit okeanı üzrə; Avropa; Latin Amerikası, Karib hövzəsi və Yaxın Şərq üzrə). Bu təşkilat əsasən öz üzvlərinin üzvlük haqqı hesabına maliyyələşdirmə həyata keçirir. FAO əhalinin təmin olunması barədə məlumat toplayır, ərzaq təhlükəsizliyi problemi yaşayan ölkələrə ərzaq köməkliyinin edilməsini və kənd təsərrüfatının inkişafına yardım göstərilməsini həyata keçirir. Digər bir təşkilat isə 1977-ci ildə kənd təsərrüfatının inkişafı üzrə Beynəlxalq Fond (İFAD) hesab olunur. Ərzaq Təhlükəsizliyi üzrə Beynəlxalq Assosiasiya isə (International Association for Food Protection) 1911-ci ildə ABŞ-da yaradılıb. İllər boyu bu təşkilat müxtəlif adlarla fəaliyyət göstərib. 1999-cu ildə bu təşkilatın adı indiki halında, yəni Ərzaq Təhlükəsizliyi üzrə Beynəlxalq Assosiasiya olaraq adlandırılmışdır. Təşkilatın əsas məqsədi dünya əhalisini ərzaq təhlükəsizliyi haqqında məlumatlarla təmin etməkdir.

Ərzaq köməkliyi probleminə beynəlxalq təşkilatlarla birgə ayrı-ayrı dövlətlər də iştirak edir ki, bunlardan ABŞ-ı göstərmək olar. 1960-cı illərin ortalarında ümumdünya ərzaq köməkliyinin 96 %-i ABŞ-ın payına düşürdü. 1960-cı illərdə ABŞ tərəfindən daha çox köməklik Tunis, Filippin, Cənubi Vyetnam, Hindistan, Pakistan və Cənubi Koreyaya göstərilmişdir. 1970-ci illərdə isə Misir və Çinə daha çox yardım verilmişdir. 1980-ci illərdə isə ərzaq köməkliyi məsələsində Qərbi Avropa dövlətlərinin rolu artmışdır.

Dünyadakı ölkələrin məqsədi ölkənin hər bir vətəndaşının sağlam və məhsuldar həyat tərzi üçün onun qəbul edilmiş normalara uyğun ərzaq məhsulları ilə tam təmin edilməsinə nail olmaqdır. Ərzaq təhlükəsizliyinə nail olmaq üçün bir sıra vacib vəzifələrin həyata keçirilməsi nəzərdə tutulur: Ölkədə ərzaq məhsulları istehsalını artırmaq, əhalini təhlükəsiz və keyfiyyətli ərzaq məhsulları ilə təmin etmək, ərzaq təminatı sahəsində risklərin idarə olunmasını təmin etmək, ərzaq təminatı sisteminin institusional inkişafını həyata keçirmək və sahibkarlıq mühitini yaxşılaşdırmaq. [5, s.23,24]

Bununla yanaşı, ərzaq təhlükəsizliyini həm daxili, həm də xarici təhlükələrlə bağlamaq lazımdır. Bu zaman daxili amillərin təsir miqyası xarici amillərdən daha çoxdur. Belə ki, keçən əsrin 80-ci illərin sonu, 90-cı illərin əvvəlində bütövlükdə Azərbaycan iqtisadiyyatının, xüsusilə aqrar-sənaye kompleksinin tənəzzülünə gətirib çıxarmış səriştəsiz idarə olunmanı deyilənlərə əyani misal göstərmək olar. Azərbaycan Respublikası 1991-ci ildən etibarən dövlət müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra iqtisadi sahədə öz suveren hüquqlarını gerçəkləşdirməyə və müstəqil siyasət aparmağa başlamışdır. Bu siyasətin başlıca istiqamətlərini müxtəlif mülkiyyət formaları əsasında yaradılan iqtisadi sistem, bazar iqtisadiyyatına keçid və dünya iqtisadiyyatına inteqrasiya təşkil etmişdir. Lakin keçən əsrin 90-cı illərin ortalarında ümummillə lider Heydər Əliyevin təşəbbüsü ilə Müstəqil Dövlətlər Birliyi məkanında analoqu olmayan torpaq islahatlarının həyata keçirilməsi, kənd təsərrüfatı istehsalçılarına yardım mexanizmlərinin formalaşdırılması, beynəlxalq təşkilatlarla birlikdə bu sahədə əhəmiyyətli layihələrin icrasına başlanılması və bu qəbildən olan digər tədbirlər ərzaq təhlükəsizliyi sferasında daxili amillərin təsir miqyasının yalnız müsbət müstəvidə cərəyan etməsini şərtləndirdi. [6, s. 512]

1996-cı ildən beynəlxalq təşkilatlarla birgə həyata keçirilən ərzaq proqramı yoxsulluğun azaldılması ilə bərabər həmçinin ərzaq təhlükəsizliyinin inkişafına səbəb oldu. Sevindirici haldır ki, ümummillə lider Heydər Əliyevin ikinci dəfə hakimiyyətə gəlişindən sonra Azərbaycanın daxili imkanlar hesabına əsas ərzaq məhsulları ilə təminatına xüsusi fikir verilmiş və buna nail olunması üçün məqsədyönlü tədbirlər görülmüşdür. Müstəqilliyimizin ilk illərində bu cür addım atmaq həqiqətən də böyük cəsarət tələb edirdi. Bu isə, ilk növbədə, öz ölkəsinin parlaq gələcəyinə inamla baxan, uzaqgörən siyasətçi Heydər Əliyevin liderlik gücündən və qabiliyyətindən qaynaqlanırdı. O, gələcəyə ümidlə baxır və inanırdı ki, qısa müddətdən sonra ölkəmiz ən irimiqyaslı sosial layihələri gerçəkləşdirmək iqtidarında olacaq. Bunun üçün isə qarşıda həlli vacib olan bir neçə məsələ dururdu.

Ölkəmizdə ərzaq təhlükəsizliyi ilə bağlı özünütəminatmə səviyyəsinə görə: mal əti 92%, qoyun əti üzrə 99%, quş əti üzrə 98,6% , yumurta üzrə 100%, süd və süd məhsulları üzrə 80%, taxıl üzrə 60%, tərəvəz üzrə 100%, bostan məhsulları üzrə 100% və s. daxili istehsal hesabına təmin olunub.

Özünü təmin etmə səviyyəsinin 100 faizə çatdırılması, kənd təsərrüfatında müasir texnika və texnologianın tətbiqi, toxum fondunun yaradılması və s. dövlətin qarşısında duran əsas vəzifələrdən biridir.[2]

Bu siyasətin Prezident İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilməsi son nəticədə ölkəmizin bir çox strateji ərzaq məhsullarına olan tələbatının yerli istehsal hesabına ödənilməsinə gətirib çıxarmışdır. Azərbaycan dövlət başçısının bu məqsədlə verdiyi fərman və sərəncamlar, təsdiq etdiyi müvafiq proqramlar ərzaq təhlükəsizliyinin təmin edilməsi istiqamətində ölkəmizin imkanlarını günü-gündən genişləndirməkdə, qeyd edilən sahə üzrə daha etibarlı zəmin yaratmaqdadır. Belə ki, ölkədə gedən sürətli sosial inkişaf bütövlükdə vətəndaşların maddi vəziyyətinin yaxşılaşdırılması və həyat tərzinin yüksəldilməsinə, ərzaq təhlükəsizliyinin təmin edilməsinə istiqamətləndirilmişdir.

“Azərbaycan Respublikasının ərzaq təhlükəsizliyi Proqramı” 2001-ci il Prezident Heydər Əliyevin Sərəncamı ilə təsdiq olunmuş, “2003-2005-ci illər üçün Azərbaycan Respublikasında yoxsulluğun azaldılması və iqtisadi inkişaf üzrə Dövlət Proqramı” qəbul olundu. 2008-ci ildə Prezident İlham Əliyev “Azərbaycan Respublikasında əhalinin ərzaq məhsulları ilə etibarlı təminatına dair Dövlət Proqramının hazırlanması haqqında” Sərəncam imzaladı və “2008-2015-ci illərdə Azərbaycan Respublikasında əhalinin ərzaq məhsulları ilə etibarlı təminatına dair Dövlət Proqramı” ərzaq təhlükəsizliyi sahəsində yüksək nəticə verdi. “Azərbaycanda siyasi islahatlar çox cəsarətlə aparılır. Bu da bizim prinsipial və düşünülmüş seçimidir. İqtisadi islahatlar ölkəmizin inkişafı üçün çox möhkəm zəmin yaradır. Biz bu iki amili bərabər, paralel şəkildə həyata keçiririk və gözəl zəmin əsasında güclü dövlət quruculuğu prosesi gedir. Bu zəmin əsasında Azərbaycanda güclü sosial siyasət aparılır” deyən Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev hesab edir ki, cəmiyyət həyatındakı fundamental dəyişikliklər hüquqi-siyasi islahatların dərinləşdirilməsini, inkişaf etmiş Qərb dövlətlərinin mütərəqqi demokratik ənənələrinin mənimsənilməsinə xidmət edən fəal siyasətin həyata keçirilməsini aktual məsələ kimi önə çıxarır. [7, s. 275]

### **Nəticə / Conclusion**

Ölkə əhalisinin ərzaq təhlükəsizliyinin möhkəmləndirilməsi və daha da yaxşılaşdırılması, habelə fəvqəladə hallar və təbii fəlakətlər zamanı ərzaq təhlükəsizliyinin təmin edilməsi məqsədilə dövlət ehtiyatlarının yaradılması dövlətimiz tərəfindən vacib hesab edilir və bu istiqamətdə əhəmiyyətli addımlar atılmaqdadır.

### **Ədəbiyyat / References**

1. Abbasov İ. Ərzaq Təhlükəsizliyi və Kənd Təsərrüfatının prioritet istiqamətləri. Bakı: “Elm və Təhsil” 2011. 640 s.
2. Azərbaycan Respublikası Dövlət Statistika Komitəsinin rəsmi saytı <http://www.stat.gov.az>
3. İbrahimov İ. Aqrar iqtisadiyyat. Bakı, 2016.
4. İnkişafın Azərbaycan Modeli: Bakı, 2011. İdeya rəhbəri və ön sözün müəllifi: Ramiz Mehdiyev; buraxılışa məsul Bəxtiyar Sadıqov. 204 s
5. Məlikli G. Dövlət təhlükəsizliyində sosial təhlükəsizlik və ərzaq təhlükəsizliyi problemi// Heydər Əliyev adına Azərbaycan Ali Hərbi Məktəbi. Elmi əsərlər məcmuəsi, 2013, №1 (20).
6. Müasir Azərbaycan dövrün baxışında. I cild. Bakı, 2011. “Azərbaycan” qəzetinin redaksiyası, buraxılışa məsul Bəxtiyar Sadıqov. 528 s.
7. Müasir Azərbaycan dövrün baxışında. II cild: Bakı, 2011. “Azərbaycan” qəzetinin redaksiyası, buraxılışa məsul Bəxtiyar Sadıqov. 352 s.

## **Продовольственный безопасность и государственная политика**

**Гюнель Маликли**

Ведущий научный сотрудник Института Философии, доктор философии по философии, доцент. Азербайджан.

E-mail: gunelmelikova88@gmail.com

**Резюме.** Обновление и прогресс во всех сферах жизни нашей республики хорошо видны. С этой точки зрения, усиление современных тенденций в аграрном секторе и принятие серьезных шагов должны рассматриваться как важное достижение. Увеличение достижений не случайно, оно зависит от определенных факторов. Прежде всего, стоит отметить, что под руководством президента Ильхама Алиева ведутся серьезные реформы в аграрном секторе. Важное значение имеет также укрепление продовольственной безопасности населения, а также создание государственных ресурсов для обеспечения продовольственной безопасности в чрезвычайных ситуациях и стихийных бедствиях. Указы и распоряжения главы государства, соответствующие программы, утвержденные главой государства, расширяют возможности нашей страны в области продовольственной безопасности и создают более надежную почву в этой области.

**Ключевые слова:** государственная политика, аграрный сектор, продовольственная безопасность, продовольственная безопасность, сельское хозяйство.



## Security and regional cooperation system in the Persian gulf

**Rashad Eyyubzadeh**

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, doctoral student. Azerbaijan.

E-mail: rashad.ayyubzada@gmail.com

**Abstract.** The article analyzes the issues of security and regional co-operation in the Persian Gulf in various aspects. The tense relations between the region countries, the efforts for hegemony in the Gulf, the rapid armament, and the preservation of power over energy carriers have been explored. Among the factors affecting the security of the Persian Gulf are the free and secure transportation of energy resources, the intense struggle for power between Sunni and Shiite movements, the existence of territorial disputes between the countries of the region, the threat of the proliferation of weapons of mass destruction and confidence among the regional states.

**Purpose:** to study security and cooperation issues in the Persian Gulf

**Methodology:** systematic and comparative analysis

**Scientific novelty:** the Persian Gulf security and cooperation system has been thoroughly studied, as well as the role of factors influencing these issues has been investigated, and suggestions have been made to address the problem.

**Keywords:** Persian Gulf, security, cooperation, oil factor, energy carriers, interests, politics.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.250>

**To cite this article:** Eyyubzadeh R. (2020) *Security and regional cooperation system in the Persian gulf*. «Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 119-127.

**Article history:** Received – 01.01.2020; Accepted – 11.01.2020

## Fars körfəzində təhlükəsizlik və regional əməkdaşlıq sistemi

**Rəşad Eyyubzadə**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, doktorant. Azərbaycan.

E-mail: rashad.ayyubzada@gmail.com

**Annotasiya.** Məqalədə Fars körfəzi regionunda təhlükəsizlik və regional əməkdaşlıq sistemi müxtəlif aspektlərdən təhlil olunmuşdur. Region ölkələri arasındakı gərgin münasibət, körfəzdə hegemonluğa səy göstərmə, sürətlə silahlanma, enerji daşıyıcıları üzərində üstünlüyün saxlanması kimi məsələlər araşdırılmışdır. Fars körfəzi regionunun təhlükəsizliyinə təsir edən amillər sırasında enerji resurslarının sərbəst və təhlükəsiz nəqli, sünni və şiə cərəyanları arasında hakimiyyət uğrunda kəskin mübarizə, region dövlətləri arasında ərazi mübahisələrinin mövcudluğu, kütləvi qırğın silahlarının yayılması təhlükəsi və region dövlətləri arasında etimadın zəif olması kimi məsələlər ətraflı öyrənilmişdir.

**Məqsəd:** Fars körfəzində təhlükəsizlik və əməkdaşlıq məsələlərinin öyrənilməsi

**Metodologiya:** sistemli və müqayisəli təhlil

**Elmi yenilik:** Fars körfəzində təhlükəsizlik və əməkdaşlıq sistemi ətraflı öyrənilmiş, bu məsələlərə təsir edən amillərin rolu araşdırılmış, problemin aradan qaldırılması üçün təkliflər irəli sürülmüşdür.

**Açar sözlər:** Fars körfəzi, təhlükəsizlik, əməkdaşlıq, neft amili, enerji daşıyıcıları, maraqlar, siyasət.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.250>

**Məqaləyə istinad:** Eyyubzadə R. (2020) *Fars körfəzində təhlükəsizlik və regional əməkdaşlıq sistemi*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 119-127.

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib –01.01.2020; qəbul edilib – 11.01.2020

### Giriş / Introduction

Bipolyar dünya sisteminin çökməsindən sonra beynəlxalq münasibətlər sistemində ciddi dəyişikliklər müşahidə olunmağa başlamışdır. Hər şeydən öncə, beynəlxalq və regional səviyyədə yeni təhlükə ocaqlarının meydana gəlməsi ilə yanaşı, təhlükələrin yeni-yeni formaları da özlərini büruzə verirdi. Həyat fəaliyyətinin bütün sahələrini sürətlə əhatə edən qloballaşma bu təhlükələrin miqyasını daha da genişləndirirdi. Buna müvafiq olaraq zaman keçdikcə təhlükəsizlik anlayışının məzmunu da dəyişməyə başlamışdı. Beynəlxalq münasibətlərin inkişafının hazırkı mərhələsində sülhün və təhlükəsizliyin təmin olunması hələ beynəlxalq təhlükəsizlik məsələlərinin tam həll olunması anlamına gəlmir. Dünyada təhlükəsizliyin klassik məsələləri ilə yanaşı, yeni ciddi problemlər də meydana gəlmişdir ki, bunlar da qloballaşmanın təsiri altında daha da ciddi xarakter almışdır. Belə ki, beynəlxalq terrorizm, kütləvi qırğın silahlarının yayılması, regional silahlanma yarışı, insan alveri, narkotrafik, enerji təhlükəsizliyi, informasiya təhlükəsizliyi, ətraf mühitin mühafizəsi, su çatışmazlığı və s. kimi olduqca ciddi problemlər sürətlə genişlənməyə başlamışdır. Beləliklə, aydın olur ki, bir sıra təhlükəsizlik məsələlərinin həlli hərbi müdaxilə tələb edirsə, bir sıra məsələlər də kompleks yanaşma tələb edir. Bununla əlaqədar olaraq təhlükəsizliyin sərt və yumşaq aspektləri haqqında mülahizələrin irəli sürülməsinə ehtiyac yaranır.

### Əsas hissə / Main Part

#### Fars körfəzində təhlükəsizlik məsələləri

Fars körfəzində təhlükəsizlik məsələləri kompleks yanaşma tələb edir. Nəzərə almaq lazımdır ki, regionda zəngin enerji resursları mövcuddur və müvafiq olaraq karbohidrogen ehtiyatlarının fasiləsiz olaraq hasil olunması istehlakçı ölkələrə çatdırılması təhlükəsizliyin ən vacib amillərindən biridir. Təhlükəsizliyin bu aspektlərinə riayət olunmasında həm istehsalçı, həm də istehlakçı tərəflər olduqca maraqlıdırlar. Bu, hər şeydən öncə, onunla əsaslandırılmalıdır ki, Fars körfəzi dünyanın ən zəngin enerji ehtiyatlarına malik olan ən əhəmiyyətli regionlardan biridir. İkincisi, müvafiq olaraq Fars körfəzi ölkələrinin iqtisadiyyatının birbaşa neft amilindən asılı olması ilə yanaşı burada təbii qazın rolunu da xüsusi qeyd etmək lazımdır. Neft gəlirləri sayəsində region ölkələri iqtisadiyyatlarını şaxələndirməyə çalışırlar. Məsələn, Səudiyyə Ərəbistanı, İran, İraq, Qətər və Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri öz iqtisadiyyatlarının müxtəlif sahələrini məhz enerji gəlirləri hesabına stimullaşdırmağa çalışmışlar. Buna baxmayaraq Fars körfəzi regionu ölkələrinin iqtisadiyyatı yenə də əhəmiyyətli dərəcədə enerji resurslarından asılıdır. Bu baxımdan regionun təhlükəsizliyi enerji amili ilə sıx bağlılığını saxlamaqda davam edir. Fars körfəzi regionun təhlükəsizlik sisteminin əsas elementini enerji amilinin təşkil etməsini şərtləndirən əsas məqam bu enerji resurslarının həcmi ilə bağlıdır. Belə ki, regionun enerji ehtiyatlarının həcmi miqyası enerji amilinin aktuallığını daim saxlayır. Regionun

enerji ehtiyatlarının həcminə diqqət yetirməklə enerji amilinin böyük təsiri haqqında daha dolğun təsəvvürlər əldə etmək mümkündür.

Beləliklə, Fars körfəzinin təsdiq olunmuş enerji ehtiyatlarının həcmi 545 milyard barrel təşkil edir. Bu, dünya neft ehtiyatlarının təxminən 45% -ni təşkil edir. Regionun təbii qaz ehtiyatlarının həcmi isə 30,7 trilyon kub metr təşkil edir. İran, Qətər, Səudiyyə Ərəbistanı və Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri müvafiq olaraq təbii qaz ehtiyatlarının həcminə görə dünyada ikinci, üçüncü, dördüncü və beşinci yerləri bölüşdürürlər. Regiondan sıxılmış qazın əsas ixracatçısı rolunda Qətər və Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri çıxış edirlər. Hazırda dünyada istehsal olunan neftin təqribən 24%-i Fars körfəzinin payına düşür. Proqnozlara görə, 2025-ci ilə qədər bu rəqəm 41%-dək yüksələcəkdir. Ümumiyyətlə, Yaxın Şərq və xüsusilə Fars körfəzi dünyanın neft bazarına təqribən gün ərzində 44,6 milyon barrel neft ötürmək potensialına malikdir. Fars körfəzi ölkələri dünya bazarında neftin qiymətinin dəyişməsinə olduqca böyük həssaslıqla yanaşırlar (7,6). Dünya valyuta böhranı və neftin qiymətinin kəskin aşağı düşməsi Fars körfəzi ölkələrinin iqtisadiyyatında ciddi geriləmələrə səbəb oldu. Küveyt Milli Bankı öz hesabatında büdcə kəsirinin ciddi şəkildə dərinləşəcəyi ilə xəbərdarlıq etmişdir. Səudiyyə Ərəbistanının iqtisadiyyatı üçün isə daha ciddi problemlər yaranmışdır. Çünki Səudiyyə Ərəbistanının iqtisadiyyatının 60%-i neft gəlirlərindən asılıdır. Beləliklə, neftin qiymətində həтта ən cüzi dəyişiklik belə region ölkələrinin iqtisadiyyatına və valyuta gəlirlərinə ciddi təsir edir.

Neftin qiymətinin sabit saxlanması Fars körfəzi dövlətlərinin əsas təhlükəsizlik məsələlərindən biridir. Lakin müşahidələr açıq-aşkar göstərir ki, region ölkələrinin məsələyə vahid yanaşmaları olmadığından, OPEK ölkələri enerji bazarında qiymətlərin tənzimlənməsi istiqamətində fəaliyyətini tam effektiv koordinasiya edə bilmirlər. Məsələn, İran dəfələrlə neft hasilatının xeyli aşağı salınması təklifi ilə çıxış etsə də uzun müddət digər region dövlətlərinin dəstəyini ala bilməmişdir. İranın məqsədi neftin qiymətini 100 dollar civarında saxlamağa nail olmaqdan ibarət idi. İrana dəstək olmamağın səbəbi, təbii ki, həm də geosiyasi amillərlə bağlıdır. Belə ki, neftin yüksək qiyməti İrana əlavə böyük maliyyə axınıni təmin edə bilərdi (7, 19). Regionda ciddi təsir imkanlarına malik olan ABŞ İranın maliyyə resurslarının artmasını qəbul etmir. Çünki İran regionda özünün təsir imkanlarını genişləndirməklə ABŞ-ın mövqelərini real olaraq zəiflətməyə çalışır. Təbii ki, İranın regionda güclənməsi digər region dövlətlərinin də maraqlarına cavab vermir. Belə ki, Səudiyyə Ərəbistanı neftin qiymətinin dünya enerji bazarında ciddi şəkildə aşağı düşməsinə baxmayaraq neft hasilatını artırır. Hesab etmək olar ki, neftin qiymətinin aşağı düşməsinə şərtləndirəcək addımların atılması həm də İrana və Rusiyaya qarşı strateji addım olmuşdur. Qlobal Enerji Tədqiqatları Mərkəzinin hesablamalarına əsasən Səudiyyə Ərəbistanının iqtisadiyyatı üçün neftin qiymətinin 60 dollar civarında qalması tələb olunur (1, 21). Bu da ondan xəbər verir ki, region dövlətlərinin iqtisadiyyatları arasında ciddi fərq mövcuddur. Məsələn, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri nəhəng tikinti layihələrini həyata keçirdiyi halda, İraqda ciddi maliyyə sıxıntıları yaşanmaqdadır.

Nəzərə almaq lazımdır ki, Fars körfəzi regionunun enerji resursları ABŞ, Rusiya, Avropa İttifaqı, Çin və Hindistan kimi subyektlərin ciddi diqqət mərkəzindədir. Bu ölkələrin hər biri regionun enerji sektorunda öz mövqelərini möhkəmləndirməyə çalışır. ABŞ regionun enerji resurslarının həcmi və əhəmiyyətini real qiymətləndirərək, bu regionu özünün milli maraqları zonası elan etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, ABŞ-ın regiondakı maraqları təkcə neftin qiymətinin aşağı həddə saxlanması və ABŞ şirkətlərinin böyük müqavilələr əldə etmələri ilə bağlı deyildir (7, 47). ABŞ həmçinin, enerji resurslarının regiondan sərbəst nəqlinin təmin olunmasından əmin olmaq istəyir. Qlobal iqtisadiyyat artıq bir neçə onillikdir ki, aşağı neft qiymətlərinə əsaslanır. Vəziyyətin dəyişməsi dünya iqtisadi böhranını qaçılmaz etmişdir. Enerji təhlükəsizliyi həm də İran-ABŞ qarşıdurmasının əsas amili rolunda çıxış edir. İran dəfələrlə bildirmişdir ki, ona qarşı hərbi əməliyyatların başlayacağı təqdirdə Fars körfəzindən keçən enerji nəqli marşrutlarını bağlayacaqdır. İranın belə bir addım atması dünya iqtisadiyyatına olduqca böyük zərbə vuracaqdır. Enerji təhlükəsizliyinin region ölkələrinin iqtisadiyyatı üçün stabilizasiya rolunda çıxış etməsinə baxmayaraq, bir sıra ölkələr bu amildən özlərinin siyasi məqsədləri üçün istifadə etməyə çalışırlar. Məsələn, bu mənada İranı ayrıca

qeyd etmək lazımdır. Lakin bununla yanaşı nəzərə almaq lazımdır ki, İran özünə qarşı hərbi və siyasi hücumları neytrallaşdırmaq üçün enerji faktorundan kifayət qədər fəal istifadə etməyə çalışır (2).

Fars körfəzi regionunun təhlükəsizliyi haqqında danışarkən bir məsələni diqqətdən kənarda qoymaq olmaz. Belə ki, regionda həllini tapmayan münaqişələr regionun təhlükəsizlik sistemində olduqca ciddi təhdid yaradır. Belə münaqişələr Qətərlə Bəhreyn, Qətərlə Səudiyyə Ərəbistanı, İranla İraq, İranla Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Küveytlə İraq, Omanla Səudiyyə Ərəbistanı arasında mövcud olmaqdadır. Bu münaqişələr içərisində daha mürəkkəbi İranla Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri arasında baş vermişdir. İranla Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri arasında Böyük Tomb, Kiçik Tomb və Əbu Musa adaları ilə bağlı mübahisə regional təhlükəsizlik sistemi üçün kifayət qədər ciddi təhdid yaradır. Birinci iki ada İranın nəzarəti altında, üçüncü ada isə Birləşmiş Ərəb Əmirliklərinin nəzarətindədir. Bu üç ada məsələsi böyük strateji əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, bu adalar arasından yeganə beynəlxalq su yolu keçir. Qeyd edək ki, bununla bağlı tərəflər arasında 1971-ci ildə razılaşma da imzalanmışdır (8). Göründüyü kimi, bu adalar sayəsində körfəzdən keçən bütün tranzit yollarını nəzarətdə saxlamaq mümkün olur. İranla BƏƏ arasında mübahisə isə Böyük Britaniyanın öz koloniyalarını 1971-ci ildə tərk etməsindən sonra başlamışdır. Həmin dövrdə İran BMT Təhlükəsizlik Şurasında adalar üzərində öz hüququnun tanınmasına nail ola bilmişdir. Buna baxmayaraq hazırkı mərhələdə reallıq ondan ibarətdir ki, ərəb ölkələri tam olaraq BƏƏ-nin mövqelərini dəstəkləyirlər. Ərəb ölkələri hesab edirlər ki, İran adalar üzərində öz nəzarətini saxlamaqla regionda dominantlığını qorumağa çalışır. İran tərəfi demək olar ki, adalar üzərində tam və həmişəlik nəzarətinin təmin olunması uğrunda mübarizə aparacağını bəyan edir. İran əsaslandırmağa çalışır ki, bu adalar İranın qitə ərazilərinin davamıdır və ölkənin digər şəhər və yaşayış məntəqələrindən heç nə ilə fərqlənmir (8). Buna görə də İran adaları heç kimlə bölüşməyəcəkdir. Aralarındakı ərazi mübahisəsinə və iddialarına baxmayaraq İranla BƏƏ arasında kifayət qədər sıx ticarət əlaqələri mövcuddur. Hələ 2007-ci ilin mayında İran prezidenti Əhmədinejad BƏƏ-yə rəsmi səfər etmişdir. Bu səfər zamanı prezident adalar məsələsini, ümumiyyətlə, müzakirə etməmişdir. Bu da onu göstərir ki, İran BƏƏ ilə ticarət əlaqələrinin səviyyəsinin qorunub saxlanılmasında maraqlıdır (8). Bundan əlavə, İran həm də sübut etməyə çalışırdı ki, regionda heç də dominantlıq etmək fikrində deyil. Deməli, İran ümumilikdə regional əməkdaşlıq sisteminin effektiv olmasında maraqlıdır. İran həm də sübut etməyə çalışır ki, nüvə proqramı heç də region dövlətlərinə qarşı yönəlməmişdir.

Yuxarıda qeyd olunanlarla yanaşı, İran üçün tərəflər arasındakı münasibətlərin daha bir strateji aspekti vardır. Məsələ burasındadır ki, İran Qərbdən idxalın əsas hissəsini Türkiyə və İraq vasitəsi ilə deyil, məhz Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri vasitəsi ilə alır. İranda belə vəziyyəti olduqca təhlükəli hesab edirlər. Belə ki, BMT tərəfindən sanksiyaların tətbiq olunacağı təqdirdə İran idxalın əhəmiyyətli hissəsindən məhrum olacaqdır. Sonrakı mərhələdə bu qənaət özünü müəyyən mənada doğrultmuşdur. Bu baxımdan, İran BƏƏ ilə münasibətlərə xüsusi həssaslıqla yanaşmışdır. İran tərəfi BƏƏ ilə münasibətləri strateji cəhətdən əhəmiyyətli hesab edir.

### **Regional təhlükəsizliyə təsir edən amillər**

Fars körfəzinin regional təhlükəsizliyi problemi ətrafında müzakirələr apararkən digər vacib amili unutmamaq olmaz. Belə ki, regional təhlükəsizliyə təsir edən ən mühüm amillərdən biri də İslamın sünni və şiə təriqətləri arasındakı rəqabətdir. ABŞ-ın İraqa hərbi müdaxiləsi zamanı burada sünni hakimiyyətinə son qoyulmuşdur (BƏƏS partiyası İraqın siyasi hakimiyyətindən tamamilə məhrum edilmişdir). Bu da bütövlükdə regionda şiələrin vəziyyətinin əhəmiyyətli dərəcədə yaxşılaşmasını təmin etmişdir. İraqın da şiə əhalisinin siyasi aktivliyi nəzərə cəpəcaq dərəcədə artmışdır. Bütövlükdə, Yaxın Şərqdə şiələrin mövqeləri əhəmiyyətli dərəcədə möhkəmlənmişdir. Belə bir vəziyyət ABŞ-ın və regionun ərəb ölkələrinin diqqətindən kənarda qalmamışdır. Əslində, əsasən sünnilərdən ibarət olan ərəb ölkələri regionda şiələrin mövqelərinin möhkəmlənməsini İranın strateji qələbəsi kimi qiymətləndirirlər. İordaniya kralı Abdulla şiələrin mövqelərinin güclənməsini obrazlı şəkildə regionda “şiə yarımının” formalaşması kimi təsəvvür etmişdir (4). Bu “yarımay” öz başlanğıcını İrandan götürərək Livan, İraq və Bəhreynə qədər genişlənir. Bu ölkələrin də hazırda

əhalisinin böyük qismini şiələr təşkil edirlər. “Şiə yarımaya” konsepsiyasının ABŞ siyasi dairələrinin diqqət mərkəzinə keçməsinə Livanda hizbullahın mövqelərinin ciddi şəkildə güclənməsi həlledici rol oynamışdır. Həmçinin, artıq qeyd edildiyi kimi, İraqda şiələrin siyasi mövqelərinin güclənməsi və rolunun artması da şiə məsələsinə diqqətin daha çox artırılması ilə bağlıdır. Regionda, ümumilikdə, şiələrin mövqelərinin güclənməsi İranın siyasi təsir imkanlarını əhəmiyyətli dərəcədə genişləndirmişdir. Səudiyyə Ərəbistanının ABŞ-dakı keçmiş səfiri şahzadə Faysal açıq şəkildə bəyan etmişdir ki, onun ölkəsi İranın İraqda mövqelərinin güclənməsindən və təsir imkanlarının artmasından narahatdır. Belə ki, onun fikrincə, İran İraqda özünə oxşar rejim yaratmağa çalışır (8). İraqda şiələrin siyasi aktivliyinin artması digər ərəb ölkələrində yaşayan şiələrin də fəallığının artmasına və mövqelərinin güclənməsinə şərait yaradır. Şiələrin mövqelərinin güclənməsi müvafiq olaraq sünnilərin mövqelərinin zəifləməsi deməkdir. Deməli, ümumilikdə, ərəb ölkələri İran qarşısında daha zəif duruma düşmüşlər. Ərəb ölkələrini də narahat edən əsas məqam məhz bundan ibarət olmuşdur. Çünki İran gücləndikcə, şiələrin yaşadığı ərəb ölkələrində dayaqlarını möhkəmləndirir və onların daxili siyasi həyatlarında müəyyən rol oynamağa çalışır.

### **Fars körfəzi regionunda enerji amili təhlükəsizlik probleminin əsas elementi kimi**

Fars körfəzi regionunda enerji amili təhlükəsizlik probleminin əsas elementlərini formalaşıdırsa da, regionda cərəyan edən digər geosiyasi proseslər də bu kontekstdən ciddi əhəmiyyət kəsb edir. Təbii ki, bütün proseslərin hərəkətverici qüvvəsi rolunda yenə də enerji amili çıxış edir. ABŞ və onun yaxın müttəfiqi olan Böyük Britaniyanın regionda təhlükəsizlik probleminə baxışları demək olar ki, eynidir. Hər iki dövlət regiondan enerji resurslarının sabit və təhlükəsiz şəkildə nəqlində maraqlıdırlar və müvafiq olaraq təhlükəsizlik problemini də bu kontekstdə nəzərdən keçirirlər. Məhz enerji ətrafında cərəyan edən mühüm proseslərdən biri də regionda sürətli silahlanmadır. Bundan başqa, kütləvi qırğın silahlarının meydana gəlməsi ehtimalları da getdikcə daha da güclənməkdədir. Ərəb ölkələri də regionda kütləvi qırğın silahlarının meydana gəlmə ehtimallarını ciddi narahatlıqla nəzərdən keçirirlər. Bu mənada İrana ən təhlükəli rəqib kimi baxılır. Küveyt və Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri dəfələrlə bəyan etmişlər ki, Fars körfəzi regionu nüvə silahından azad bir region olmalıdır. Bu müstəvidə İranın “nüvə dosyesi” məsələsi xüsusi problemlərdən biri kimi qiymətləndirilir. Məlumdur ki, İranın nüvə xammalı əldə etmək istəkləri təkcə region dövlətlərində deyil, bütövlükdə dünyanın aparıcı dövlətlərində ciddi narahatlıqlar yaradır. Bu mənada ABŞ və Böyük Britaniya xüsusi qeyd etmək lazımdır. Təsədüfi deyildir ki, İrana qarşı beynəlxalq kampaniyanın əsas hərəkətverici qüvvəsi rolunda məhz ABŞ və Böyük Britaniya çıxış etmişdir. 2005-ci ilin noyabrında Dohada Fars körfəzi regionunda təhlükəsizliyin təmin olunmasında NATO-nun rolu məsələsi müzakirə olunmuşdur. Bu müzakirələr zamanı İranın nüvə proqramı həm region, həm də dünya üçün əsas problemlərdən biri kimi qiymətləndirilmişdir. İranın qonşu dövlətləri belə hesab edirlər ki, Buşer AES-də qəza baş verə bilər və bu da regionda olduqca ciddi fəlakətlərə səbəb ola bilər. Buna cavab olaraq İran Xarici İşlər Nazirliyi Buşer AES-in MAQATE-nin təminatı altında fəaliyyət göstərəcəyini bildirmişdir (4). Əslində, İrana qarşı belə kampaniya təhlükəsizlik problemlərindən daha çox siyasi motivlərlə bağlı idi. Belə ki, İranın regionda nüvə obyektinə malik olması onun mövqelərinin əhəmiyyətli dərəcədə güclənməsini təmin edir. Təbii ki, İranla yaxın müttəfiqlik münasibətlərində olan Rusiyanın region üzərində təsir imkanlarının genişlənməsi ehtimalları da ciddi nəzərdən keçirilir. Nəzərə almaq lazımdır ki, Rusiya SSRİ-nin siyasi və hüquqi varisi olmaqla, həm də Fars körfəzi regionunda ənənəvi maraqlara malikdir. Dünyanın ən böyük enerji istehsalçılarından biri olmaqla Rusiya regiondakı enerji sektorunun vəziyyətini daim izləmək imkanına malik olmaq istəyir. Çünki regionun enerji sektorunun vəziyyəti bütövlükdə dünyanın enerji bazarının vəziyyətini müəyyənləşdirir. Rusiya bu vəziyyətə uyğun davranmaq və ya vəziyyəti bu və ya digər səviyyədə özünün maraqlarına uyğunlaşdırmaq üçün mütləq burada ciddi dayaqlara malik olmalıdır. Belə dayaq rolunda isə əsasən İran çıxış etməkdədir. Bu baxımdan hesab etmək olar ki, İrana qarşı siyasi, iqtisadi və hərbi kampaniyanın hədəfində həm də Rusiya amili dayanmaqdadır.

Artıq qeyd edildiyi kimi, regionda sürətli silahlanma yarışı getməkdədir və bu da regional təhlükəsizlik sistemi üçün ciddi təhlükə yaradır. Sürətli silahlanma region dövlətləri arasında qarşılıqlı etimadı da ciddi şəkildə zəiflədir. Son dövrlərdə region dövlətləri arasında az qala açıq silahlı toqquşmaların baş verməsi də bunu əyani şəkildə təsdiq edir. İranın nüvə proqramı ərəb ölkələrinin bu ölkəyə olan etimadını ciddi şəkildə azaltmışdır (5). Digər tərəfdən ərəb ölkələrinin açıq düşmən münasibəti İranı özünün hərbi arsenalını daha gücləndirməyə vadar edir. Bu, dövlətlər arasında gərgin atmosferi daha da gücləndirir. Regionda külli miqdarda silah-sursatın cəmləşməsi onların terrorçu qruplaşmaların əlinə keçmə ehtimallarını da gücləndirir ki, bu da regional və beynəlxalq təhlükəsizlik üçün əlavə ciddi təhdidlər yaradır.

İran hərbi balansı saxlamaq, bir çox hallarda isə özünün üstün mövqelərini təmin etmək üçün Rusiya ilə hərbi-texniki əməkdaşlığını davamlı olaraq inkişaf etdirir. Məsələn, İran Rusiyadan xeyli silah-sursat, üç ədəd sualtı qayıq almışdır ki, bu da Qərbdə böyük narazılığa səbəb olmuşdur (3). Hazırda İran öz resursları hesabına sualtı qayıq inşa edə bilər. Təbii ki, Rusiyanın müəyyən dəstəyinin olduğunu da nəzərə almaq lazımdır. Rusiya İrana 700 milyon dollar dəyərində “yer-hava” tipli raketlərinin satılmasına razılıq vermişdir. Bu raketlərdən əsasən İranın nüvə obyektlərinin yerləşdiyi rayonlarda istifadə olunması nəzərdə tutulmuşdur. Bu məqamda qeyd etmək lazımdır ki, Rusiya regionun digər ölkələri ilə də hərbi-texniki sahədə əməkdaşlıq etməkdə maraqlıdır. Artıq qeyd edildiyi kimi, Rusiyanın regionda ciddi mövqelərə malik olmasını onun geosiyasi prioritetləri tələb edir. Belə ki, Rusiya həmçinin Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri ilə də hərbi sahədə yaxından əməkdaşlıq etmək söylərini əsirgəməmişdir (5). Səudiyyə Ərəbistanı da öz növbəsində Qərbdəki müttəfiqləri ilə hərbi əməkdaşlığa daha çox üstünlük vermişdir. Məsələn, Səudiyyə Ərəbistanı Böyük Britaniyadan 9 milyard dollar dəyərində 72 ədəd hərbi təyyarə almışdır. Göründüyü kimi, regionda silah bazarı kifayət qədər dinamik inkişaf etməkdədir. Çin isə öz növbəsində bu bazarda ciddi mövqelərə sahib olmağa çalışır. Çinlə İran arasında hərbi əməkdaşlıq daha sürətlə inkişaf etmişdir. Belə ki, Çin çox fəal şəkildə İranı müxtəlif hərbi texnika və sursatla təchiz etmişdir və bu əməkdaşlıq bu gün də davam etməkdədir. Bəhreynə, Qətərdə və Səudiyyə Ərəbistanında hərbi bazalara malik olan ABŞ isə dövrü olaraq regionda hərbi təlimlər keçirir. Bu hərbi təlimlərin əsasən İrana siqnal xarakteri daşdığını qeyd etmək olar. Belə ki, ABŞ İrana göstərmək istəyir ki, regional siyasətə hərbi müdaxilə müvafiq qaydada cavablandırılacaqdır. İran da öz növbəsində belə çağırışlara hazır olduğunu nümayiş etdirir. Belə ki, İran genişmiqyaslı hərbi təlimlər həyata keçirməklə bir növ özünün cavab reaksiyasını nümayiş etdirir. Əksər hallarda isə İran ABŞ-in regionda hərbi təlimlərindən dərhal sonra cavab təlimlərini təşkil etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, Böyük Britaniya da regionda təşkil olunan hərbi təlimlərdə kifayət qədər fəallıqla iştirak edir. Məsələn, belə təlimlərdən ən böyüyü kimi bir neçə il öncə təşkil olunmuş hərbi təlimi xüsusi qeyd etmək lazımdır. Böyük Britaniyanın birbaşa təşkil etdiyi bu təlimdə Omana 6000-dən artıq əsgər, 24 hərbi gəmi, 2 sualtı qayıq və 30 hərbi təyyarə göndərilmişdir. Belə hərbi təlimlər adətən ikili nəticələr doğurmuşdur. Birincisi, ABŞ və Böyük Britaniya bununla regionda mövqelərini möhkəmləndirməyə və strateji maraqları uğrunda mübarizəyə hazır olduqlarını nümayiş etdirirlər (8). İkincisi, İran bu tədbirləri, bir qayda olaraq, özünə qarşı siqnal kimi də qəbul etmişdir. Buna görə də davamlı olaraq özünün hərbi potensialını gücləndirməyə çalışmışdır. Məsələn, İranın sınaqdan çıxardığı raketlər Türkiyə, İsrail, Ərəb yarımadasını, Əfqanıstanı və Pakistanı nəzarət altında saxlamağa imkan vermişdir.

Yuxarıda nəzərdən keçirilən məqamlardan aydın görünür ki, Fars körfəzi regionunun təhlükəsizliyi ciddi təhdid qarşısındadır. Region dövlətlərinin aktiv şəkildə silahlanması burada silahlı toqquşma ehtimallarını gücləndirir və belə toqquşmaların dağıdıcı xarakteri haqqında təsəvvür formalaşdırır. Bundan başqa, regionda sistemli şəkildə hərbi təlimlər keçirilir ki, bu təlimlərdə region dövlətləri ilə yanaşı, həm də burada strateji maraqları olan kənar dövlətlər də iştirak edirlər. Kənar güclərin maraqları isə əksər hallarda region dövlətlərinin maraqları ilə ziddiyyət təşkil edir. Əlavə olaraq həm də nəzərə almaq lazımdır ki, sistemli hərbi təlimlərin keçirilməsi, regionun ekoloji vəziyyətinə də ciddi mənfi təsir göstərir. Təsədüfi deyildir ki, bu gün Fars körfəzi ekoloji cəhətdən ən

çirkli regionlardan biri hesab olunur. Deməli, silahlanma yarışması və sistemli hərbi təlimlər ətraf mühitin qorunması problemini əhəmiyyətli dərəcədə mürəkkəbləşdirir.

### **Fars körfəzi regionunda ciddi təhlükə mənbələri**

Fars körfəzi regionu həm də Yaxın Şərq regionunun bir hissəsi kimi nəzərdən keçirilir. Yaxın Şərq regionu üçün isə əsasən aşağıdakı istiqamətlərdə ciddi təhlükə mənbələri mövcuddur:

- terrorizm
- narkotik alveri
- çirkli pulların yuyulması və trafiki (3).

Bunlar olduqca ciddi təhlükə mənbələridir və regional təhlükəsizlik sisteminin funksionallığını ciddi şəkildə əngəlləyirlər. Yaxın Şərq regionunun bir hissəsi kimi yuxarıdakı təhlükələri Fars körfəzinə də şamil etmək olar. Müasir mərhələdə bu təhlükə istiqamətləri sıx qarşılıqlı bağlılığa malikdirlər və demək olar ki, bütün region dövlətlərinin qarşısında ciddi problem olaraq qalmaqdadırlar. Təsədüfi deyildir ki, hazırda regionun ən aktual problemi beynəlxalq terrorizmlə mübarizədən ibarətdir. Regionda beynəlxalq terrorizmə qarşı effektiv mübarizə aparmaq imkanları bu amillərin təsiri altında xeyli məhduddur. Belə ki, birincisi, “terrorizmin” mahiyyətinə dair ən müxtəlif yanaşmalar mövcuddur. Hesab edirəm ki, belə müxtəliflik məqsədli şəkildə təmin olunur. Belə ki, dünyanın aparıcı dövlətləri öz maraqlarına uyğun şəkildə terrorizmlə mübarizə aparmağa üstünlük verirlər. Yəni, hansısa terrorçu təşkilatına qarşı mübarizə aparmaq maraqlara cavab vermirsə, onda bu terrorçu təşkilata münasibətdə tamamilə fərqli yanaşma tətbiq olunur. Məsələn, belə təşkilat terrorçu təşkilat kimi deyil, azadlıq uğrunda mübarizə aparan təşkilat kimi təqdim oluna bilər. Belə yanaşma əsasən ABŞ və Böyük Britaniya tərəfindən tətbiq olunur. Hətta bir sıra hallarda öncə terrorçu kimi tanınan təşkilat sonradan müttəfiq kimi nəzərdən keçirilir. Məsələn, Kosova Azadlıq Ordusu ABŞ tərəfindən terrorçu təşkilatlar siyahısına daxil edilsə də, sonra Ağ Evlə bu təşkilat arasında müttəfiqlik münasibətləri formalaşmışdır. Fars körfəzində dərin problemləri şərtləndirən vacib məqamlardan biri də məqsədli şəkildə “islamlar” “terrorizmin” eyniləşdirilməsidir. Artıq ictimai şüurda belə yanaşma özünə ciddi yer almışdır. Bu istiqamətdə Qərbin KİV-nin olduqca təsirli rolu olmuşdur. Xüsusilə, 2001-ci il 11 sentyabr hadisəsindən sonra belə bir rəy formalaşdırılırdı ki, İslam terrorizmi üçün münbit şərait vardır. Təbii ki, belə əsassız təbliğat İslam dininin nümayəndələri üçün ciddi təhqir kimi qarşılanırdı. Halbuki terrorizmdən ən çox əziyyət çəkən məhz İslam ölkələri olmuşdur. Çünki İslam ölkələrində terrorçu təşkilatların olması elə bu ölkələrin əhalisi üçün ciddi təhlükə yaradırdı. Belə təşkilatların məhz İslam dövlətlərində yaranması və fəaliyyət göstərmələri də əksər hallarda Qərb dövlətləri tərəfindən dəstəklənirdi. Məsələn, Əl-Qaidə ilə ABŞ arasında şübhəli əlaqələr haqqında mətbuatda zaman-zaman informasiyalar getmişdir. İraqda müharibə və Ərəb İsrail münasibətlərindəki gərginlik regionda terrorçu təşkilatların fəallaşmasını şərtləndirən əsas amillərdən biri olmuşdur. Bu iki münaqişə terrorizmi ideyalarının meydana gəlməsi üçün sosial-iqtisadi, dini və mədəni-psixoloji motivləri generasiya etmişdir. Məhz bu münaqişələrdən sonra müsəlmanların terrorçu təşkilatlarına simpatiyalarının artması müşahidə olunmuşdur. Bunu yüksək vəzifəli ərəb siyasi xadimləri də səsləndirirdilər. Onların fikrincə, münaqişələr ekstremist ideyaların tətbiqinin genişlənməsinə əsas vermişdir. Artıq qeyd edildiyi kimi, beynəlxalq terrorizmi problemi birbaşa qanunsuz silah alveri, narkotik alveri, çirkli pulların yuyulması ilə bağlıdır. Bunlar terrorun həyata keçirilməsi üçün müvafiq maliyyə bazasının yaradılmasını təmin edir. ABŞ Mərkəzi Kəşfiyyat İdarəsinin rəsmi statistikasına görə demək olar ki, bütün region dövlətlərində insan alveri, narkotik alveri, çirkli pulların yuyulması, qanunsuz silah alveri xeyli yayılmışdır (6). Beləliklə, Ərəb Ölkələri Liqası, İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının olmasına baxmayaraq regionda təhlükəsizlik sisteminin effektivliyindən danışmaq çətinidir. Nəzərə almaq lazımdır ki, bu təşkilatlar regionda əməkdaşlığı və təhlükəsizliyi təmin etmək istiqamətində çalışırlar. Buna baxmayaraq bu istiqamətdə real nəticələrdən danışmaq üçün ciddi əsaslar yoxdur. Bütün hallarda regionun zəngin enerji ehtiyatları burada cərəyan edən bir sıra mürəkkəb proseslərin əsas elementi rolunda çıxış edir. Belə ki, demək olar ki, bütün gərgin proseslər enerji amili ilə bağlıdır.

Beləliklə, yuxarıda apardığımız təhlillərə yekun vuraraq bir daha əsaslandırmaq olar ki, Fars körfəzi dünyanın ən strateji regionlarından biridir. Bununla yanaşı, onu təhlükəsizlik baxımından həm də dünyanın ən kövrək regionu kimi təqdim etmək olar. Fars körfəzi regionunun təhlükəsizliyinə bir sıra ciddi amillər təsir edirlər. Bu amillər sırasında aşağıdakıları xüsusi qeyd etmək olar:

- enerji resurslarının sərbəst və təhlükəsiz nəqli
- region dövlətləri arasında ərazi mübahisələrinin mövcudluğu
- kütləvi qırğın silahlarının yayılması təhlükəsi
- region dövlətləri arasında etimadın zəif olması(9).

Regionda vəziyyəti gərginləşdirən təsirli amillərdən biri də kənar güclərin regional siyasətə yaxından qarışmalarıdır. Kənar güclərin regiondakı geosiyasi və geoiqtisadi maraqları əksər hallarda regional dövlətlərin maraqları ilə uzlaşmır. Bu da əlavə gərginliyin meydana gəlməsini şərtləndirir. Bunlardan başqa regionda bütün region dövlətlərinin daxil olduğu vahid bir beynəlxalq təşkilatın olmaması da gərginliyin artmasına təkan verir. Belə bir təşkilatın olması region dövlətləri arasında etimadın yaranmasını şərtləndirər və təhlükəsizlik sisteminin daha effektiv olmasını təmin edərdi.

### **Nəticə / Conclusion**

Ümumiyyətlə, regionda terrorizm potensialının yüksək olması, maraqlı dövlətlərin regional silah bazarının inkişafında yaxından iştirak etməsi təhlükəsizlik məsələlərinin həllini çətinləşdirir. Fars körfəzinin təhlükəsizlik probleminə Qərbin, xüsusilə ABŞ və Böyük Britaniyanın yanaşma tərzləri də ziddiyyətlidir. Belə ki, artıq qeyd edildiyi kimi ABŞ-ı və Böyük Britaniyanı maraqlandıran əsas məsələ regionun enerji daşıyıcılarının sərbəst və təhlükəsiz şəkildə nəql olunmasıdır. Təbii ki, belə bir istiqamətli yanaşma digər məsələlərin diqqətdən kənarda qalmasına səbəb olmuşdur. Belə ki, ümumilikdə region dövlətlərinin maraqlarının tam nəzərə alınmadığı bir şəraitdə təbii ki, regional təhlükəsizlik məsələləri açıq elementlərlə zəngin olacaqdır. Regional təhlükəsizlik məsələsinə kompleks yanaşmanın sərgilənməsi, regionun davamlı olaraq silah və texnika ilə təchiz olunmasının qarşısının alınması, regional dövlətlər arasında qarşılıqlı etimadın yaradılması bütövlükdə regionun təhlükəsizlik sisteminin effektiv fəaliyyəti üçün təsirli olardı. Bütün bunların əksinin müşahidə olunması Fars körfəzi regionunda münaqişə potensialının güclü olaraq qalmasına şərait yaradır.

### **Ədəbiyyat / References**

1. Bergsten C. F. America and Europe: Clash of the Titans?// Foreign Affairs, March-April 2012.
2. Brunode Paiva. Strait of Hormuz: globally significant as ever — analysis // Eurasiareview. News and analysis. Available at: <http://www.eurasiareview.com/21042014-strait-of-hormuz-as-ever-analysis> (müraciət tarixi: 24.10.19)
3. Collins M. D. The Iranian Submarines: A New Naval Arms Race? URL: <http://www.wrmea.Com/backissues/9212040.html> (müraciət tarixi: 10.12.2019)
4. Doug Tuttle. Research Assistant. Fueling the Arms Race in the Middle East. January 28, 2018. URL: [http://www.cdi.org/program/document.cfm?DocumentID=4194&from\\_page=-/index.cfm](http://www.cdi.org/program/document.cfm?DocumentID=4194&from_page=-/index.cfm) (müraciət tarixi: 10.08.2019)
5. Norton-Taylor R. Iran and the US: from words to war. The Guardian. 2018, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/cifamerica-iran-us-intelligence-war> (müraciət tarixi: 25.09.2019)
6. Jedinia M. Winning Over the Neighbours. Tehran, 5 March, 2017. URL: <http://mianeh.net/en/articles/?aid=42> (müraciət tarixi: 10.12.2019)
7. Kristol W., Kagan R. National interest and global responsibility. The Neoconreader. Groove Press, 2014



8. Wintour P. Cameron changes foreign policy tackamid shiftingsands of the Middle East://The Guardian, 2011, MarchURL: <http://www.guardian.co.uk/politics/2011/mar/01/foreign-policy-libya> (müraciət tarixi: 25.05.2019).
9. [https://news.rambler.ru/middleeast/38774719/?utm\\_content=rnews&utm\\_medium=read\\_more&utm\\_source=copylink](https://news.rambler.ru/middleeast/38774719/?utm_content=rnews&utm_medium=read_more&utm_source=copylink)

## Безопасность и система регионального сотрудничества в Персидском заливе

**Решад Эйюбзаде**

Институт философии и социологии НАНА, докторант. Азербайджан.

E-mail: [rashad.ayyubzada@gmail.com](mailto:rashad.ayyubzada@gmail.com)

**Резюме.** В статье анализируются вопросы безопасности и регионального сотрудничества в Персидском заливе с разных сторон. Были исследованы напряженные отношения между странами рагиона, усилия по гегемонизации Залива, быстрое вооружение и сохранение власти над энергоносителями. В число факторов, влияющих на безопасность Персидского залива, входят бесплатная и безопасная транспортировка энергоресурсов, интенсивная борьба за власть между суннитскими и шиитскими движениями, наличие территориальных споров между странами региона, угроза распространения оружия массового уничтожения и доверие между государствами региона.

**Цель:** изучить вопросы безопасности и сотрудничества в Персидском заливе.

**Методология:** системный и сравнительный анализ

**Научная новизна:** система безопасности и сотрудничества в Персидском заливе была тщательно изучена, также как и роль факторов, влияющих на эти проблемы, и были внесены предложения по решению этой проблемы.

**Ключевые слова:** Персидский залив, безопасность, сотрудничество, нефтяной фактор, энергоносители, интересы, политика.

# The monument to military glory of ancient turks from the Aegean sea region: what did natives of lemnos island dream about?

Farit Latipov

Associate Professor at the Department of Innovation Management  
Ufa State Aviation Technical University, candidate of technical sciences. Russia.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7523-0562>

**Abstract.** This paper treats a wide range of historical and linguistic issues associated with the origin and migration of native speakers of the Turkic language family. The inconsistency and conservatism of scientific opinions in this research area inherited from the 19th and 20th centuries hinder from getting closer to the truth.

Consideration is given to experimental data that enabled the author to extract the most probable regularities of historical phonetic changes in the Turkic languages directly from the "phonetic processor" of the language centre in the listeners' brains. In the early 1980s the author used the obtained results to develop a new combinatorial etymological method (**consecutive etymological and combinatorial approximation** with phonetic feedback – CECAPF) to decipher ancient texts from the Mediterranean Sea region with account for these experimentally established regularities. After the CECAPF method was tested on long Etruscan and Minoan texts and its veridicality was confirmed in 1988, the author began to decipher, in 2006, the Eastern Tyrrhenian inscription on the monument to military glory from Lemnos Island of the Aegean Sea using the acquired data. In the resulting version of the translated Lemnos text, lexemes were found preserved in the Turkic languages of the Volga-Ural region from their ancestors (*Bulgars*), who migrated there from the Balkans as long ago as in ancient times. Byzantine sources and also the legends of the Kazan Tatars (descendents of the Bulgars) report about Bulgars' participation in the military operations of Alexander the Great and their foundation of the city of *Pelar* on the Volga (now known as *Bilyar*).

**Purpose:** Identification of linguistic peculiarities and translation of the text in one of the oldest Turkic languages existed for over a thousand years on the islands of the Aegean Sea (western Asia Minor).

**Methodology:** Review of historical sources on Tyrrhenians and Phocaens of the Aegean Sea region; spatial structural, frequency graphological and linguistic analyses of Tyrrhenian texts on the monument to military glory from Lemnos Island using the CECAPF method to decipher ancient non-Indo-European texts of the Mediterranean Sea region.

**Scientific novelty:** It is for the first time that the frequency graphological analysis is involved and the identification of lexemes is performed on the Turkic language basis using the CECAPF method.

**Keywords:** historical phonetic evolution in the world's languages, parent Turkic languages of the Mediterranean Sea region, Tyrrhenians and Phocaens of the Aegean Sea region.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.252>

**To cite this article:** Latypov F. (2020) *The monument to military glory of ancient turks from the Aegean sea region: what did natives of lemnos island dream about?* «Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 128-135.

**Article history:** Received – 22.02.2020; Accepted – 03.03.2020

## Памятник воинской славы античных тюрков Эгейского моря: о чем мечтали коренные жители острова Лемнос?

Фарит Латыпов

Доцент кафедры Управления инновациями Уфимский государственный авиационный технический университет, кандидат технических наук. Россия.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7523-0562>

**Резюме.** В статье рассматривается широкий круг исторических лингвистических вопросов, связанных с возникновением и распространением носителей тюркской языковой семьи. Противоречивость и консервативность научных суждений в этой области исследований, доставшиеся еще с XIX - XX веков, мешают дальнейшему приближению к истине. Рассматриваются опытные данные, позволившие автору непосредственно из «фонетического процессора» речевого центра мозга аудиторов извлечь наиболее вероятные закономерности исторических фонетических изменений в тюркских языках. Полученные результаты в начале 1980-х годов были использованы автором для разработки нового комбинаторно-этимологического метода дешифровки древних текстов Средиземноморья с учетом этих экспериментальных закономерностей (метод дешифровки ПЭКФОС). Апробировав метод дешифровки ПЭКФОС на протяженных этрусских и минойских текстах и убедившись в 1988 году в его верификативности, в 2006 году используя наработанные данные, автор приступает к дешифровке восточнотирренской надписи на памятнике воинской славы с острова Лемнос в Эгейском море. В полученном автором варианте перевода лемноских текстов, были выделены лексемы, сохранившиеся в тюркских языках Поволжья-Урала от их предков булгар, пришедших сюда еще в античные времена с Балкан. Византийские источники, а также легенды казанских татар (предков булгар) сообщают об участии булгар в войсках Александра Македонского и основании ими города Пелар на Волге (ныне известного как Биляр).

**Цель:** установление лингвистических особенностей и перевод текста на одном из древнейших тюркских языков, более тысячи лет существовавшем на островах Эгейского моря (запад Малой Азии).

**Методология:** обзор исторических источников о тирренах и фокейцах Эгейского моря; пространственно-структурный, частотно-графологический и лингвистический анализы тирренских текстов на памятнике воинской славы о. Лемнос, с использованием метода дешифровки древних неиндоевропейских текстов Средиземноморья – ПЭКФОС.

**Научная новизна:** впервые используется частотно-графологический анализ. Идентификация лексем осуществляется на тюркской языковой основе, с привлечением метода дешифровки ПЭКФОС.

**Ключевые слова:** историческая фоноэволюция в языках мира, пратюркские языки Средиземноморья, тиррены и фокейцы Эгейского моря.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.252>

**Цитировать статью:** Латыпов Ф. (2020) *Памятник воинской славы античных тюрков Эгейского моря: о чем мечтали коренные жители острова Лемнос?* «Научные труды», № 1(34), стр. 128-135.

**Статья поступила в редакцию:** 03.03.2020

### Введение / Introduction

Как в древности человек, ищущий главную дорогу, непременно приходил в Рим, так и современный исследователь, пытающийся докопаться до наиболее ранней истории какого-либо этноса, рано или поздно приходит на Древний Ближний Восток.

Неудовлетворенность общим состоянием изучения древних тюркских языков и понимание неэффективности официально рекламируемых методов дешифровки древних текстов в сравнительно-историческом языкознании, основанных на примитивном среднеарифметическом интерполировании языковых форм по доминантным признакам, в середине 1970-х годов привела нас к необходимости более подробного изучения феномена этрусского языка и разработке нового метода дешифровки текстов, составленных на неиндоевропейских языках Европы и Средиземноморья.

Закономерности исторических девиаций тюркских языков мы решили извлечь непосредственно из «фонетического процессора» речевого центра мозга у носителей тюркских программ языковых коммуникаций. Под патронажем Центра отоларингологии СССР и России в 1979-1994 гг. в ряде вузов городов Уфы и Красноярска нами были проведены опыты по выявлению физиологических церебральных механизмов обработки звуковых сигналов и гармонизации звуковой цепочки речи при подготовке к трансляции (включении артикуляционного аппарата и фильтров гашения посторонних звуков) у молодых людей (без отклонений в анамнезе) возрастом 20-30 лет, являвшихся носителями казанско-татарского (казанско-тюркского КТ, до начала XX века – самоназвание *булгары*) языка [4, 8, 9, 11, 16].

### Главная часть / Main part

Аудиторам для фонетического калькирования инородного речевого потока предлагались отрывки речи (без повторов) на неизвестных им языках (также агглютинирующих) индейцев Америки (*сиу-лакота, кечуа*). Испытуемые записывали современным татарским алфавитом на основе кириллицы (до ВОВ был другой алфавит, на основе латиницы) то, что слышали. В звуковые потоки вставлялись и специальные «ловушки» для срабатывания физиологических механизмов обработки речи. Такие же опыты были проведены и с русскоязычными аудиторами, но им зачитывались отрывки речи на незнакомом им итальянском языке.

В итоге выяснилось, что физиологические механизмы обработки звуковых сигналов в «фонетическом процессоре» мозга у обеих групп испытуемых одни и те же. При этом мозг пытается услышать не то, что ему диктуют, а то, что ему наиболее удобоприемлемо в родной речи. Поэтому многие аудиторы вместо индейского *heše* воспринимали *keše* («человек»), а вместо итальянского *nell'Americo* – *не молерико* («моль»), т.к. такого звуко сочетания в русском языке нет, но есть слово «моль (насекомое)».

Из этих опытных данных нам удалось извлечь исторические тенденции искажений и гармонизирующей перестановки звуков в казанско-тюркском языке и, повернув их в обратную сторону, экстраполировать их на 3 тысячи лет вглубь веков.

Полученные таким образом закономерности существенно отличаются от того, что предлагает официальная компаративистика, чьи подходы больше напоминают гадания и подгонки к заранее назначенным целям.

Применительно к тюркскому языковому материалу, оказалось, что звуку *b* в начале слова перед широкой гласной предшествовало *p*, а еще раньше *m*.

То есть, процесс шел по такому направлению  $m > p > b$ . Поэтому орхоно-енисейское *бодун* «народ, ветвь» в древности выглядел как *mutin*. Так оно и есть, этруски себя в тексте Загребской мумии называют *tarc mutin* [11, 14]. Как современные немцы не понимают древнюю готскую речь, так и наши тюркологи, утонувшие в «каше» среднеарифметического интерполирования между корейским и монгольскими языками, не в состоянии опознать

древнейшие тюркские лексемы *tarc* и *mutin*. Как бесполезно искать раньше V в. до н.э. в бассейне Эгейского моря эллинов (они были лишь беотийцами, халкидянами, аргосцами и т.д.), так и бесполезно искать на исторических картах народ тюрк. Они были тарками, с локальными этнонимами.

Наши опыты с фонетическим калькированием инородных речевых потоков также показали то, что основными катализаторами исторических звуковых изменений в тюркских языках были сонорные звуки **r, l, n, s**. Если эти звуки стояли в началах слов, то со временем, они стали все прикрываться выросшими спереди протетическими звуками. Поэтому миф об отсутствии сонорных звуков в древнейших тюркских формах является чистой выдумкой. Посмотрите (это написано латинским алфавитом, а не сибирской руникой): **lan** этрусск. «змея» > КТ: **elan** «змея»; **rax** этрусск. «далеко» > КТ: **eraq** «далеко»; **es** этрусск. «глаз» > КТ: **küz'**, азербайдж. **göz**. Вблизи нашей эры произошел еще один фонетический процесс – метатезирование: **nu** этрусск. «мука, мелкий порошок, мелочь, нуль» > КТ: **on** «мука»; **cupr** этрусск. «медь» > **pacur** > **baqyr** (КТ) «медь»; **le** этрусск. «страна» > **el** (др.-тюрк.) > **il'** (КТ) «страна». Эти, достаточно очевидные лингвистические процессы, находятся вне поля зрения официальной тюркологии, поэтому она «беззубая» по отношению к древнейшим реальным пратюркским текстам [7, 15, 19].

Итак, в 1980 году нами была сформулирована фоноэволюционная пратюркская гипотеза, предполагающая ближневосточный очаг зарождения тюркской языковой семьи на основе носителей Убейдской археологической культуры VI – IV тыс. до н.э. Это соответствует и изложению истории, запечатленному в Ветхом Завете – Священного писания христиан – Библии [1], где многочисленные тюркские племена, развитые в технологияхковки и выплавления железа, в коневодстве, *tag-ar-ma* упоминаются проживающими в начале II тыс. до н.э. на нынешних территориях Ливана, Сирии, Закавказья.

Кроме этого, нами был разработан метод ПЭКФОС (последовательное этимологическо-комбинаторное приближение с фонетической обратной связью), позволивший приступить к переводу этрусских текстов [7]. В 1981 году на основе метода ПЭКФОС нами был получен перевод 2/3 самого протяженного этрусского текста на бинтах этрусской Загребской мумии из Среднего Египта (IV в. до н.э., г. Фивы). Оказалось, эта молодая девушка *xís cis* (азерб. *gänç guz*, КТ: *ïäš qyz*) аристократического происхождения *zatlxlē zate* (КТ: *zatlyqly zaty* «благородная из благороднейших») была принесена в жертву главному этрусскому богу *Tin gir* (тюрк. Тенгри) по случаю строительства большого водохранилища *θunxul* (КТ: *bua-kül'* «запруда-озеро») вблизи города Фивы. Кстати, человеческие жертвоприношения устраивали не только минойцы и этруски, но в раннем средневековье и булгары на Волге (см. опасения свиты Ахмеда Ибн-Фадлана, которых доброжелатели предупредили, «чтобы они больно не умничали, так как тогда они могут быть неожиданно схвачены булгарами и принесены в жертву Богу, как достойный ему подарок»). Обряд человеческого жертвоприношения (ОЧЖ) практиковали и доисламские турки-османы.

Поводом к этрусскому ОЧЖ в Фивах было не столько строительство водохранилища, а тайные замыслы загадочной этрусской жреческой касты **θapneśtś tritanaśa** хтонической ориентации. Об этом мы подробнее написали в журнале «Проблемы востоковедения» [10, 15].

Этрусский обряд ОЧЖ по описанию в Загребском тексте (TLE 1) удивительно совпал с древнерусским дохристианским обрядом ОЧЖ, когда на погребальный костер ранние русы (носители западно-хазарских традиций) клали и умерщвленную жену (наложницу) князя. В тексте TLE 1 упоминается и инструментарий заклания: **usli θacac** (КТ: **očly pyčaq** «острый нож»), **enac** «меч» (см. скифск. **ac-inak** «почетный меч»). Препарированное, забальзамированное и покрытое золотой фольгой (**hexz**) тело (**θenθ**) в тексте TLE 1 названо **put** (ср. КТ: **rot** «идол»).

На рис. 1 показана наша фотография тела Загребской мумии, сделанная в Загребском археологическом музее в 1988 году во время ознакомления с результатами комплексного физико-химического анализа тела мумии и ее бинтов [11, 14].



**Рис. 1 Наша фотография тела мумии в Загребском археологическом музее в 1988 году.**

По итогам перевода Загребского текста в 1981 году, мы представили научной общественности ряд фактов, которые можно было бы проверить на теле мумии этой молодой этрусской девушки. Об этом мы доложили на IX тюркологической конференции в БашГУ в Уфе в 1982 году и на всесоюзной этрускологической конференции в 1983 году в Эрмитаже в тогдашнем Ленинграде [3].

Через 6 лет после получения нами перевода большей части текста TLE 1,

при физико-химических исследованиях тела и бинтов Загребской мумии в лабораториях Словении и Австрии [26], было вскрыто пять вещественных фактов, предсказанных нами еще в 1981 году. В связи с этим в 1988 году мы предприняли поездку в г. Загреб для ознакомления с отчетами словенских, хорватских и австрийских коллег. Факты подтвердились. Эти результаты мы обнародовали на международном этрускологическом colloquium в 1990 году в Москве в ГМИИ им. А.С. Пушкина [5].

### **Заключение / Conclusion**

На сегодняшний день, разработанный нами метод ПЭКФОС является единственным методом дешифровки этрусских текстов, подтвердившим свою верификативность реальными фактами.

#### Промежуточные выводы статьи:

1. Используемые в официальном сравнительно-историческом языкознании методы реконструкции древних архетипов «методом синхронных срезов» и примитивного интерполирования имеют мало отношения к реальным фоноэволюционным процессам в языках.

2. На сегодняшний день опубликованы многочисленные древнейшие (античные) тюркские тексты Средиземноморья, Европы (с XV по I в. до н.э.) [14, 17], существует метод ПЭКФОС их дешифровки. Однако тюркологи многих стран предпочитают вместо изучения реальных текстов заниматься бессмысленным интерполированием двух десятков, порой не родственных между собой языков, в поисках сюрреалистического «моно-прото-хуннского» языка Центральной Азии. В то время как анализы ДНК из захоронений самых ранних хунну на севере Монголии показали их закавказское-сирийское происхождение [19].

3. Среди наиболее развитых пратюркских, на наш взгляд, языков Средиземноморья (минойского, этрусского, иберийских, сабейского в Йемене, пиктского в Британии [17],

филистимского в Хаананее), тирренский язык занимает скромное место. Однако он наиболее приближен как к территориям нынешнего проживания тюркских народов, так и к важному центру минойской цивилизации на острове Тира и исторической Трое, связанной с этрусками. Поэтому, изучение именно этого реликтового языка представляет особый интерес.

### Литература / References

1. Bibliya: knigi svyashchennogo pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta kanonicheskiye. M.: Rossiysk. Bibl. Oshchestvo, 1998. 292 s.
2. Bolshoy entsiklopedicheskiy slovar «Yazykoznaniye». Gl. redakt. V.N. Yartseva. M.: Nauch. izd. «Bolshaya Rossiyskaya entsiklopediya», 2000. s. 28.
3. Latypov F.R. Pratyurkskiye cherty etrusskogo yazyka v svyazi s nostraticheskoy teoriyey. Kratk.tez. dokl. nauch. konf.: Drevniye kultury Yevrazii i antichnaya tsivilizatsiya. Ld: Izd. Gos. Ermitazha, 1983, S. 55-57.
4. Latypov F.R., Sinev A.D., Ivashchuk A.YU. Issledovaniye mekhanizma vospriyatiya rechi pri dikhoticheskom foneticheskom kalkirovaniy inorodnogo rechevogo potoka. Tez. dokl. Vseross. nauch.-metod. konf.: Rol VUZa v perestroyke narodnogo obrazovaniya. Krasnoyarsk: Izd. «Sibir», 1989. s. 170.
5. Latypov F.R. Zagrebskaya mumiya – vozmozhnyy svidetel apofeoza etrusskogo obryada chelovecheskogo zhertvoprinosheniya (rezultaty obsledovaniya tela mumii v avguste 1988 g. v sopostavlenii s pratyurkskim chteniyem tekstva peleny v 1981g). Tez. dokl. mezhdunar. kollokviuma: «Etruski v iz svyazi s narodami Sredizemnomorya. Mif. Religiya. Iskustvo». M.: GMI im. A.S. Pushkina, 1990. S. 42-44.
6. Latypov F.R. Elementy morfologii etrusskogo yazyka v svete pratyurkskoy gipotezy. Azərbaycan filologiyası məsələləri. Baku: ELM, 1991. s. 105-117.
7. Latypov F.R. Issledovaniye realnogo pratyurkskogo yazyka metodom PEKFOS. Nekotoryye itogi i zadachi izucheniya tatarskogo literaturnogo yazyka. Kazan: Izd. IYALI im. G. Ibragimova, 1992. s. 92-106.
8. Latypov F.R., Sinev A.D. Frekventalno-volnovyye protsessy mekhanizma vospriyatiya rechi mozga. Tez. dokl. mezhvuz. nauch.-metod. konf.: Novyye obuchayushchiye tekhnologii. Ufa: GASBU UTIS, 1994. CHS. 136-138.
9. Latypov F.R., Galiullin V.K., Nizamutdinova R.S. Ocherednost vzaimodeystviya tserebral'nykh mekhanizmov slukho-rechevoy sistemy cheloveka. Mkter. Respubl. mezhvuz. nauch.-metod. konf. : Puti povysheniya kachestva podgotovki spetsialistov v vysshey shkole. Ufa: Bash. gos. med. un-t, 1997. s.111-112.
10. Latypov F.R. Opisaniye obryadov chelovecheskogo zhertvoprinosheniya v etrusskikh tekstakh TLE 1 i CIE 5237. Yadkyar, 1998. № 1-2, s. 62-64.
11. Latypov F.R. Issledovaniye etrusskogo i minoyskogo yazykov na osnove fonoevolyutsionnoy pratyurkskoy gipotezy i kombinatorno-chastotnykh metodov. Ufa: Kitap, 1999. 276 s.
12. Latypov F.R. Kompleksnyy lingvisticheskiy analiz vostochnotirrenskoy nadpisi na pamyatnike voinskoy slavy s ostrova Lemnos. Ufa: Poligrafservis, 2008. 48 s.
13. Latypov F.R. Fakty shumerskogo yazyka, kak osnovnogo predtyurkskogo substrata, uchastvovavshego v formirovaniy pratyurkskikh yazykov Drevnego Blizhnego Vostoka. Ufa: Poligrafdisayn, 2009. 68 s.
14. Latypov F.R. Obshchiye svedeniya, osnovnyye gruppy slov i doslovnyye perevody krupneyshikh etrusskikh tekstov na russkiy, angliyskiy i italyanskiy yazyki. Ufa: Poligrafdisayn, 2014. 152 s.
15. Latypov F.R. Fragmenty teksta Zagrebskoy mumii ob obryade chelovecheskogo zhertvoprinosheniya (Iv v. do n.e., Yegipet): Taynyye zamysly etrusskoy elity. Problemy vostokovedeniya, 2014. № 3. s. 57-64.

16. Latypov F.R. Ot issledovaniya mekhanizmov dekodirovki zvukovykh signalov v slukho-rechevoy sisteme cheloveka (SRSCH) k deshifrovke drevnikh tekstov na pratyurkskikh yazykakh Zapada. Mater. mezhdunar. nauch.-metod. konf.: VIII Orazbayevskiye chteniya: Arkheologiya, etnologiya i muzeologiya v sisteme sovremennogo vysshego obrazovaniya. Almaty; «Kazak universiteti», 2016. S. 434-439.
17. Latypov F.R. Na zapadnykh granitsakh pratyurkskoy oykumeny: Tumanny Albion ot kamennogo veka do rannego Srednevekovya. Ufa: Poligrafizayn, 2017. 100s.
18. Latypov F.R. Kulturnyye traditsii i lingvisticheskiye osobennosti yazykov tyurkskikh narodov Povolzhya-Urala i Kazakhstana, nakhodyashchiye sootvetstviya v iberiyskikh tekstakh I D i III B iz Pikodelos Akhosa pri opisaniy prazdnika «Kelti-Belesh». Mater. mezhdunar. nauch. konf.: Dialog kul'tur Vostoka i Zapada cherez prizmu yedinstva i mnogoobraziya, 28 marta 2019 g. Almaty, Yekaterinburg: Int istorii i etnologii im. CH.CH. Valikhanova KNMOiN Resp. Kazakhstana, 2019. s. 26-35.
19. Latypov F.R. Pismennoye naslediye drevnikh tarkov Sredizemnomorya: Vostok na Zapade. Sb. nauch. statey: Dialog kultur Vostoka i Zapada cherez prizmu yedinstva i mnogoobraziya: Drevniy mir, Srednevekovye, Novoye i Noveysheye vremya. Almaty: Institut vostokoved-ya im. R.B. Sulemenova KNMOiN Resp. Kazakhstana, 2020. s.7-16.
20. Mavleyev Ye.V. Vostok na Zapade. K tipologii etruskoy tsivilizatsii. Sb.: Drevniy Vostok i antichnaya tsivilizatsiya, pod red. V.K. Afanasyevoy, Ye.V. Mavleyeva. Ld: Izd. Gos. Ermitazha, 1989.
21. Mavleyev Ye.V. Smert v Etrurii. Psikhofiziologicheskiiy aspect. Sfinks i mifologiya bytiya, pamyati Ye.V. Mavleyeva. M.: ITS «Polet Dzhonotana». 2012. s. 719-723.
22. Yusifov YU.B. Ranniye kontakty Mesopotamii s severo-vostochnymi stranami. Vestnik drevney istorii, 1987. № 1.
23. Adile Ayda. Les Etrusque étaint des Turks (Preuves) Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1985 390 s.
24. Hommel F. Die Sumer-Akkadien, ein altaisches Volk. Ausland, 1884.
25. Latypov F.R. Turkic names of iron and ore in the inscription from Ullastret. East European Scientific Journal (Warsaw, Poland), 2017. Part. 2 p. 40-45.
26. Liber linteus Zagradiensis. Vjesnik arheloškog muzeja u Zagrebu. 3 serija, vol. XIX. Zagreb: Poseban otisak, 1987. 106 s.

## Antik Egey dənizi türklərinin hərbi şöhrət salnaməsi: Lemnos adasının əsl sakinləri nə düşünürdülər

**Farit Latypov**

İnnovasiya İdarəetmə kafedrasının dosenti Ufa Dövlət Aviasiya Texniki Universiteti, texnika elmləri namizədi. Rusiya.

E-mail: z.aliyeva@hotmail.com

**Annotasiya.** Məqalədə türk dilləri ailəsi daşıyıcılarının yaranması və yayılması ilə bağlı olan tarixi və linqvistik məsələlər geniş şəkildə araşdırılır. Məhz bu elmi araşdırma sahəsində hələ XIX-XX əsrlərdən miras qalmış qarşıdurmalar və mühafizəkarlıq əsl həqiqətin üzə çıxmasına və hətta ona yaxınlaşmağa mane olan aspektlərdir. Məqalədə həmçinin müəllifə auditorların beyninin nitq mərkəzinin “fonetik prosessor”undan türk dillərində tarixi fonetik dəyişikliklərin ən gümanedilən qanunauyğunluqlarını üzə çıxarmağa imkan verən təcrübə nəticələri araşdırılır.

**Açar sözlər:** dünya dillərində tarixi fonotəkamül, Aralıq dənizi sahillərinin protürk dilləri, Egey dənizinin tirren və fokeyləri.



## A retrospective view of the problem of religion and morality in the philosophy of enlightenment (M. F. Akhundov, H. B. Zardabi)

**Samira Dadashova**

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, doctoral student. Azerbaijan.

E-mail: samira\_889\_87@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9100-3757>

**Abstract.** The article is devoted to the study of religious and moral issues in the philosophy of M. F. Akhundov and G. B. Zardabi. The author considers the formation of the Enlightenment ideas as an anthropological turn in the history of Azerbaijani philosophy. The paper critically analyzes the problem of the public good and individual happiness. In the course of the study, the author comes to the conclusion that the works of enlighteners have had a tremendous impact on the contemporary socio-philosophical thoughts of our country, laying the foundations of many modern trends: criticism of religion have led to the reformation of Islam, the formation of secular upbringing and education, the emergence of new humanistic and democratic ideals; propaganda of the friendship of peoples and peaceful coexistence have led to the establishment of a culture of dialogue, which, in turn, actualized the issues of the Azerbaijani Turks' national identity.

**Keywords:** Azerbaijani Enlightenment, morality, criticism of religion, human freedom, public good, democratic ideals.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.255>

**To cite this article:** Dadashova S. (2020) *A retrospective view of the problem of religion and morality in the philosophy of enlightenment (M. F. Akhundov, H. B. Zardabi)*. «Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 136-146.

**Article history:** Received – 19.02.2020; Accepted – 09.03.2020

## Ретроспективный взгляд на проблему религии и морали в философии просвещения (М. Ф. Ахундов, Г.Б. Зардаби)

**Самира Дадашова**

Докторант, Институт Философии и Социологии НАНА. Азербайджан.

E-mail: samira\_889\_87@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9100-3757>

**Резюме.** Статья посвящена исследованию вопросов религии и морали в философии М. Ф. Ахундова и Г. Б. Зардаби. Автор рассматривает становление их просветительских идей как антропологический поворот в истории азербайджанской философии. В работе критически анализируется проблема общественного блага и индивидуального счастья. В ходе исследования автор приходит к выводу, что труды просветителей оказали колоссальное влияние на

современную социально-философскую мысль страны, заложив основы многих современных тенденций: критика религии привела к реформации ислама, формированию светского воспитания и образования, возникновению новых гуманистических и демократических идеалов; пропаганда дружбы народов и мирного сосуществования привела к становлению культуры диалога, что, в свою очередь, актуализировало вопросы национального самосознания и идентичности азербайджанских тюрок.

**Ключевые слова:** азербайджанское Просвещение, нравственность, критика религии, свободы человека, общественное благо, демократические идеалы.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.255>

**Цитировать статью:** Дадашова С. (2020) *Ретроспективный взгляд на проблему религии и морали в философии просвещения (М. Ф. Ахундов, Г.Б. Зардаби)*. «Научные труды», № 1 (34), стр. 136-146.

**Статья поступила в редакцию:** 09.03.2020

### Введение / Introduction

С начала XX в. картина мира подвергается коренным трансформациям: изменения происходят в общественно-политической, экономической и культурной жизни как западных, так и восточных стран в соответствии со спецификой их исторического развития. При этом в связи с прогрессом науки и техники проблема рефлексии научных данных о природе человека в философии обостряется, а стало быть, антропологическое измерение с каждым столетием приобретает все более глубокое аксиологическое содержание. Сегодня философское осмысление человеческого бытия, согласно философу И. Мамедзаде, не только способствует пониманию своего места и предназначения в мире, но также связывает человеческую свободу с практической жизнью посредством духовных ценностей [5, с. 10].

Французский мыслитель Р. Генон, размышляя о кризисе современного мира, подчеркнул достижения им критической стадии своего развития, неизбежности его тотальной трансформации. Такая трансформация предполагает радикальное изменение всего хода его развития, должное рано или поздно произойти [12].

В эпоху антропологического кризиса, когда меняется наше понимание современной культуры, когда размываются границы добра и зла, когда сложность проблем существования человека ощущается отчетливее, чем прежде, необходимо вернуться к истокам антропологического поворота в культуре и философии. Осуществление исторического анализа духовной эволюции человека позволит нам понять, как прошлые стремления и потребности человека были отнесены к событиям, изменившим ход мировой истории, а, следовательно, и мирозерцание общества, как развивалась культура, прежде чем обрела привычный для нас современный облик.

### Главная часть / Main part

Как известно, переломные этапы в истории неизбежно ведут к перевороту в сознании и мышлении, а стало быть, в традициях и морали. В период, когда присоединившийся к Российской империи Северный Азербайджан (1828 г.) столкнулся с новыми социокультурными реалиями, на авансцену вышли реформаторы-просветители, и также как некогда в Европе здесь началась эпоха переоценки всех ценностей. Данный период в Азербайджане ознаменовался рядом революционных социальных процессов: переходом от аграрного к

индустриальному обществу, бурным ростом урбанизации, заменой феодальных производственных отношений капиталистическими. В свою очередь, развитие капитализма, социальные изменения, рост экономических и культурных центров и другие факторы способствовали формированию азербайджанского народа, становлению единого языка, культуры, территории и экономики.

Фундаментальному исследованию философии просветительства посвящен ряд трудов таких видных философов, как А. Гаджиева («Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində. Hermenevtik təcrübələr», 2017; «Hermenevtika Şərqdə (fəlsəfə tarixi kontekstində)», 2006), Э. Ахмедов («Философия азербайджанского просвещения», 1982), Г. Гусейнов («Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixində», 2007), З. Геюшев («Мировоззрение Гасанбека Зардаби»), а также И. Мамедзаде, которым были написаны и изданы многочисленные труды: «Модерн, просветительские идеи Гасанбека Зардаби и философия просвещения»; «Современная философия Азербайджана: достижения и перспективы развития»; «Азербайджанское просвещение в контексте нашей современности», «Модерн и азербайджанское просвещение в контексте проблемы человека» и др.

В первую очередь, философ И. Мамедзаде ставит перед собой задачу раскрыть революционный смысл философии просвещения для всей последующей истории философии Азербайджана, и в этом смысле его труды выгодно отличаются от предшествующих работ по данной теме. Согласно ему, просвещение дает нам не только представления об идейных и культурных корнях современной философии, но и попытки понять просвещение заставляют нас «меняться самим, становясь более знающими, гуманными, толерантными», что приводит к утверждению в обществе ценностей знания, ответственности за общность и человека [4, с. 10]. На необходимость переосмысления культурного наследия, истории и философии прошлого указывает также философ и основатель герменевтики в Азербайджане А. Гаджиева [2, с. 175]. Знакомство с западной философской мыслью, достижения в развитии естествознания и общества, согласно ей, требуют пересмотра основных концепций религии с позиции современных реалий. Т.е., необходим осмысленный подход к возвращению в культуру просвещенческих идеалов, понимая при этом ограниченность этих идеалов, потребность в контрпросветительстве и новом его прочтении. В свою очередь, просвещение, знание выводят человека на новый уровень мышления, освобожденного от догматизма и псевдоморальных предрассудков.

### **Идеалы Просвещения**

Ощущение духовного кризиса в Европе в XVIII в. привело к зарождению основ философии Просвещения как феномена, характеризовавшегося антифеодальной направленностью, стремлением к социальным преобразованиям и становлению нового идеала человека. Основная идея – это преобладание разума над верой.

И. Кант видел в Просвещении «выход человека из состояния своего несовершеннoлетия». Под несовершеннoлетием он подразумевал неспособность пользоваться своим рассудком по собственной вине/воле без руководства со стороны кого-то другого. Причиной же несовершеннoлетия выступает не недостаток рассудка, а неимение мужества и решимости пользоваться им без внешнего руководства. Согласно Канту, для просвещения требуется только свобода – свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом [13, с. 25]. При этом основной вред в освобождении разума наносит религия.

Просветительский этап в культуре и философии в Азербайджане отличался своей универсальностью. Влияние прогрессивной российской и европейской культур благоприятствовало духовному возрождению азербайджанской культуры, ее переходу на новый уровень развития, освоению передовых гуманистических идей, зарождению новых этических идеологий, выходящих за рамки старого миропорядка. Верховное мерило ценностей в творчестве прогрессивной интеллигенции – просветительский разум. При этом интерес к проблемам морали и этики в целом неслучаен, поскольку традиционные мышление и образ

жизни, связанные с религиозными устоями, подверглись воздействию социальных, экономических и политических процессов.

При исследовании философии и наследия азербайджанских просветителей необходимо учитывать, что их мировоззрение сложилось на стыке Востока и Запада, на этапе перехода от старого к новому, что, в конечном счете, и определило проблематику их творчества – критика религии и изобличение средневековой отсталости, архаических систем обучения и воспитания, пропаганда светского образования и гуманизма, правового равенства и человеческого достоинства. Интенсивное развитие демократических идей и ценностей создали основу новой культуры как синтеза традиций и нововведений. Демократический характер усматривался и в становлении национального самосознания азербайджанских тюрок, и в развитии просвещения, национальной печати, литературы и искусства.

В основе многих произведений азербайджанских просветителей лежит социально-значимый и жизненный конфликт между старым и новым, между различными укладами и принципами жизни, между закоренелостью и зарождающейся передовой интеллигенцией. Пропагандируя идеи просвещения, они резко выступают против средневековых нравов и обычаев, схоластических наук и образа мышления, призывают к приобщению европейской культуры, основанной на демократических началах.

Одной из самых значительных фигур начального этапа просветительства является выдающийся деятель азербайджанского образования и культуры Аббаскулу Ага Бакиханов. Будучи первым представителем нового времени и, в то же время, последним мыслителем средневековья, он внедрил в литературу критический реализм [6, с. 32], сочетая в своих трудах приверженность средневековой философии и благоговение перед просветительскими идеями. Особый интерес у нас вызывает его труд «Воспитание нравственности» («Təhzibül-əxlaq»), посвященный этическим и педагогическим вопросам и оказавший колоссальное влияние на науку и историю духовной культуры не только Азербайджана, но и всего Ближнего Востока. Основной целью Бакиханова было продвижение среди молодежи европейских просветительских идей и более универсальных этических стандартов. При этом наряду с опорой на догматы ислама, он полностью признавал право науки на познание истины, пытаясь сделать невозможное – примирить науку и религию. Как полагает, Э. Ахмедов, согласно исламской этике, добродетельная жизнь необходима для спасения души после смерти, согласно Бакиханову – она нужна для лучшего устройства жизни на земле [11, с. 44].

### **Проблема религии и морали в философии М. Ф. Ахундова**

Особое место в истории общественной и философской мысли Азербайджана XIX в. занимает Мирза Фатали Ахундов (1812-1878). Он по праву считается родоначальником национальной драматургии и художественной прозы. Его богатое и многогранное творчество направлено на возрождение и процветание социальной и духовной жизни: «Я хочу проложить путь своему народу к образованию, науке, просвещению и цивилизации». Своими трактатами он заложил основы философии азербайджанского просвещения, которая видела выход из кризисного состояния человека в переустройстве общества, в его образованности, секуляризации культуры, эмансипации личности, а также в борьбе с исламской религией и деспотизмом. Его взгляды как идейного предшественника азербайджанской революционной демократии, тесно связаны с борьбой за прогресс и процветание не только азербайджанского народа, но и народов всего мусульманского Востока.

Несмотря на то, что философское творчество Ахундова вобрало в себя элементы русской и европейской культур, определяющая роль в формировании его мировоззрения все же отводится восточной философской мысли. Существенное влияние на духовное развитие Ахундова имели гуманистическая и свободолюбивая философия Низами, антирелигиозные воззрения Физули («Ринду Захид» («Гуляка и отшельник»)), нравственные и воспитательные наставления Бакиханова и труды др. великих восточных классиков.

Особое место в философском творчестве Ахундова занимает религия, ибо находит в ней корень всех существующих антропологических проблем: ислам проник во все сферы жизни человека, более того, является идеологической опорой государственного строя (фактически всякое выступление против религии и ее догм истолковывалось как выступление против существующего феодального и общественного строя). Выступая как ярый материалист, он все религии считал абсурдом и вымыслом, орудием в руках господствующих слоев для эксплуатации народных масс. Религия уводит человека от реальной действительности, отвращает его от всего прекрасного, воспитывает фанатизм, терпимость к несправедливости и произволу, способствует духовному порабощению личности и «до настоящего дня держит человеческий разум в темноте». Неслучайно, в его философских трактатах, статьях и письмах он ценит разум как «единственный аргумент и авторитет во всех делах», выступает за права человека и, в особенности, за его светскую и духовную свободу, за социальный прогресс. С этих позиций он изучает нравы и обычаи народов Индии. Атеистические воззрения Ахундова являются не чем иным как последовательным продолжением материалистической философии чарваков. Отрицая существование бога – создателя мира и, соответственно, потусторонний мир, он утверждает, что рождение и смерть человека есть закономерные физические явления. Материализм Ахундова носит глубоко философский характер: он не просто подверг тщательному исследованию зарождение исламской религии, ее сущность и догматику, но и все аспекты арабской культуры и философии.

Кроме того, Ахундов черпает вдохновение в творчестве персидских поэтов и мыслителей, таких как Дж. Руми, Бузург-Уммид, Фирдоуси и др., которые скептически относились к религиозным догматам и высказывались за реформацию в исламе. Он критически анализирует философские и религиозные воззрения восточных пантеистов (концепцию «вахдад аль-вуджуд»). Основную ошибку пантеистов он видит в признании за природой духовного начала. И в то же время в пантеизме Ахундова привлекает концепция единства бытия, идея о едином первоначале, истолкованная им в материалистическом духе: Ахундов не отождествляет бога с природой, признавая действительное существование одной материальной субстанции, первопричины всего сущего — природы. Мыслитель затрагивает не только онтологические и гносеологические, но и этико-эстетические аспекты учения о единстве тела, которые нашли более яркое выражение в его поэзии. Пантеизм он рассматривает как мост к материализму в мировоззрении людей, как подготовительный этап в восприятии материалистического мировоззрения [1, с. 65-66]. Согласно философу А. Гаджиевой, критическая интерпретация пантеизма доказывает веру мыслителя в то, что любая попытка обосновать создание мира, даже в рамках религии или секты подтверждает идею единства бытия [3, с. 32].

В отличие от Бакиханова Ахундов практически в каждом своем произведении старается показать несовместимость религии и науки: «наука и вера – две противоположные вещи, уничтожающие одна другую и не могущие соединяться в одном индивидууме» [9, с. 155]. Если наука основана на положительных фактах, то религия – на слепой вере, а, стало быть, в то время как первая *доказывает* истину действительного мира, вторая *уверяет* в истинности мира воображаемого. Догмы ислама сковывают свободу мысли и воли человека, без которых ни наука, ни культура не могут развиваться и совершенствоваться. «Я не изменил исламу, - говорит мыслитель, - и не отдаю предпочтение какой-либо другой религии; напротив того, я ко всем вообще религиям совершенно равнодушен и ни к одной из них не питаю сочувствия относительно надежды на спасение души после смерти. Я отдаю предпочтение только той религии, которая делает человека счастливым и свободным в здешнем мире» [9, с. 43].

Ахундов неоднократно указывает на земную сущность морали, ведь именно просвещение служит основанием нравственности, а не религия, ибо она говорит *нет* всяким возвышенным чертам характера, воспитывая в человеке поклонение и покорность. И в то же время страх, внушаемый адом, не способен заставить человека воздерживаться от

преступлений, на это способны лишь страх судебного наказания, боязнь общественного мнения, чувство чести, самолюбия и здравый рассудок. Преданность богу – это забвение человеком себя и своих личных интересов. Таким образом, Ахундов одним из первых на всем Востоке развивает проблему отчуждения, сформулированную европейскими моралистами.

Однако, согласно ему, религия, столкнувшая человека с кризисом бытия, принесящая народам невежество и фанатизм, отчуждая их от самого себя, от самобытной культуры, носит исторически преходящий характер: с развитием и распространением просвещения среди народных масс религия отдаст лавры первенства научным доказательствам и суждениям, а со временем и вовсе сойдет со сцены, сделавшись для нового поколения лишь «предметом посмеяния».

Будучи обладателем тонкой философской натуры, Ахундов стремится показать своему народу, что есть благо, а что есть зло, и пытается сгладить острые углы по вопросам религии, говоря о том, что вовсе не пропагандирует атеизм или совершенное безверие и безбожие, но полагает, что современная эпоха требует от ислама радикальной реформации, сообразно с духом прогресса и цивилизации, устанавливающей свободу, гендерное равноправие и обязательную грамотность всех мужчин и женщин. Мыслитель ставит перед собой цель раскрытие социальных и духовно-нравственных причин экономической и политической отсталости мусульманского Востока и устами индийского принца, он последовательно излагает свои материалистические и демократические взгляды [8, с. 7]. Кроме того, поскольку всякое познание и развитие приобретает заимствованием его от других народов, Ахундов выступал за дружбу народов, за взаимодействие культур. Его богатое наследие оказало благотворное влияние на развитие всей философской и социальной мысли Азербайджана.

#### **Освещение вопросов морали и религии в трудах Г.Б. Зардаби**

Передовые идеи М. Ф. Ахундова в дальнейшем развивают С. А. Ширвани, Г.Б. Зардаби, Н. Везиров и др. Существенная роль в формировании философии азербайджанского Просвещения, а также культурного, исторического и духовного сознания азербайджанского народа, принадлежит мыслителю и публицисту Гасанбеку Зардаби (1842-1907). Историческое развитие человека и общества Зардаби видит как движение на пути к прогрессу, обусловленное успехами науки и промышленности. В своих статьях Зардаби большое внимание уделяет проблемам любви и уважения к другим народам, дружбы народов, трактуемая им как историческая нравственная необходимость. Он ратует за предоставление прав рабочему человеку, стремится выявить и устранить несправедливости в обществе. Практически все его работы преследуют одну цель – служение народу. У первых просветителей Зардаби воспринимает идеи свободомыслия и гуманности, любви к родине и, в то же время, дух протеста против социальной несправедливости.

Просветительская деятельность Зардаби неотделима от его этики. Подобно Бакиханову Зардаби подчеркивает решающую роль социальной среды в формировании свободной личности. Нравственные принципы, как и все умозрительные идеи, не врожденные, а приобретенные, т.е. человек по своей природе не добр и не зол, пороки и добродетели приобретаются человеком в определенной социальной среде, меняют свое содержание в зависимости от обстоятельств, места и времени («Необоснованное сетование», «Благодетели деревни» и др.). Источником нравственного облика человека он считает внешнюю среду, реальные условия жизни людей и утверждает, что человек есть продукт той среды, в которой формируется его многогранная личность.

Этические проблемы он всегда рассматривает в тесной связи с борьбой против физического и духовного угнетения человека. Своими бесценными трудами Зардаби стремится к преобразованию общества на демократических началах не только в социально-экономической, но и политической и культурной сферах. Резкой морализирующей критике он

подверг буржуазные отношения и религиозные догматы, приводящие к нищете и бесправию рабочего человека.

На страницах газеты «Каспий», а также издаваемой им газеты «Экинчи», сыгравших значительную роль в распространении передовых идей в Азербайджане, в деле пропаганды научных знаний и просвещения среди масс, Зардаби неоднократно осуждает косность и отсталость людей («Об отсталости Восточного Закавказья», «Один из пороков мюридизма» и др.). Основную причину отсталости мусульманских народов он видит в невежестве и деспотизме, ибо источник общественного прогресса, улучшения материального и духовного благосостояния народа есть наука и образование. Изменяя духовную суть человека, наука рождает людей свободных, активных и инициативных [7]. Он также как С. А. Ширвани действует под девизом «Не говорите мне: он гяур или мусульманин. Кто образован – тот человек!» (С. А. Ширвани).

Несмотря на то, что после Ахундова азербайджанское Просвещение во многом утрачивает прежний революционный атеистический дух, все же, как его последователь, Зардаби наряду с критикой феодально-религиозной морали большое внимание уделяет внедрению светского воспитания и образования. Атеистические воззрения Зардаби как жизненно-реальные формы базируются на тезисе о том, что религиозная мораль убивает в человеке естественное стремление к свободе и самостоятельности, развивает в нем покорность и лень, делает его в жизни инертным и безропотным. Однако в отличие от Ахундова вопросы атеизма не решаются Зардаби в философском аспекте (как в принципе и другие вопросы, ибо он не имел непосредственно каких-либо философских трактатов). Тем не менее, он резко отрицательно относится к религии и отвергает многочисленные догмы ислама. «Экинчи» периодически публиковала статьи, разоблачающие духовенство, разъясняющие народу пользу просвещения. Например, согласно Зардаби, понятие таваккуль (упование на бога) в исламской религии порождает умственный и нравственный индифферентизм, убивают всякую активность в человеке, внушая ему мысль о его ничтожности. Вера в загробную жизнь и, соответственно, в недостижимость истинного счастья на земле есть источник слабости и фатализма. В действительности же, по мнению Зардаби, человек – кузнец своего счастья, которого можно добиться своим трудом и умением.

Категория счастья, однако, носит у Зардаби несколько противоречивый характер. Будучи на позициях разумного эгоизма, Зардаби утверждает, что счастье отдельного человека напрямую связано с общественным благом, при этом желание личного счастья играет важную роль в определении его поведения. Он неоднократно подчеркивает, что ум и нравственные устои человека тесно связаны между собой, ибо если знание порождает добродетель, то невежество порождает порок. Исходя из того, что нет счастья без добродетели, что минутные физические наслаждения не могут дать человеку подлинного счастья, Зардаби подверг резкой критике эгоистическое понимание счастья. Если народ находится в тисках угнетения и во мраке невежества, человек не может удовлетворять свои духовные потребности, следовательно, не может считать себя счастливым. Однако надо понимать, что общее благо народа, несмотря на влияние на духовную составляющую отдельного человека, может и не принести ему желаемого счастья, ибо, что есть счастье для одного, для другого не имеет существенного значения. Как считал Аристотель, счастье есть обладание тем, что всего ценнее. Суть в том, что для одного самое ценное – это осознание нужности и востребованности в обществе, для другого – проявление во всей полноте своей сущности. Аль-Фараби при всей ценности общего блага, все же полагал, что «счастье – это добро, искомое ради себя...»<sup>1</sup>. Зардаби же понимает объект нравственного деяния в обществе не как агрегат отдельных личностей. Он призывает человека намеренно подавлять свои

<sup>1</sup> Аль-Фараби. Философские трактаты / пер. Б. Ошеровича, А. Иванова и др. Алма-Ата: Наука, 1972. 430 с.

эгоистические чувства, ибо истинно благонравный человек обязан подчинять свои личные интересы интересам других людей и общества в целом.

Таким образом, критерий нравственности есть содействие высшему благу – благу общества, с которым должны согласоваться все поступки человека. Зардаби высоко ценит самопожертвование ради общего блага и процветания. Явствует ли из этого, что все то, что содействует благу народа нравственно и наоборот, безнравственно все, что ему противоречит? Не теряются ли личности в таком обществе? Не эта ли идеология способствует формированию «массовой культуры» и превращает индивида в инертную часть массы, еще более углубляя его духовное кризисное состояние? Еще А. Швейцер заметил, что когда человек «подчиняет свое суждение суждению массы и свою нравственность “нравственности” массы», начинается деградация культуры, происходит деморализация общества. «Каждый борется за то, чтобы жить лучше и иметь побольше всяких благ. Эта борьба и есть сама жизнь» [7, с. 70], - пишет Зардаби, но эта жизнь может быть принесена в жертву во благо общества. И говоря о заботе человека, о чутком отношении к его нуждам и запросам, Зардаби вовсе не имеет в виду отдельно взятого индивида, а народ в целом. При этом очевидно, что лишь наличие условий для реализации индивидуальной свободы способствует развитию движущих сил в истории.

«Жизнь для других, - пишет А. Маковельский, предполагает, что существуют бессердечные эгоисты, которые принимают от других жертвы, т.е. высшая нравственность для того, чтобы продолжать существовать должна была бы прямо требовать существования безнравственности» [14, с. 36]. Немецкий философ О. Кюльпе полагает, что этический универсализм если и имеет право на существование, то только в более широкой форме – гуманитарной, для которой объектом нравственных стремлений выступают не определенные народы, а человечество в целом. Данная позиция как никогда актуальна в свете существующего антропологического кризиса. Благо определенного общества и его организации, на наш взгляд, не должно считаться высшей целью, ибо выше них – идея единого человеческого общества.

Таким образом, этика Зардаби с одной стороны развивается в борьбе против религии, ущемляющей человеческое достоинство и основные права, подчиняющей человека сверхъестественным силам, стремящейся внушить ему презрение к жизни посюсторонней, доказать его ничтожество и бессилие – и в этом аспекте его этика глубоко гуманистична; с другой – он подчиняет человека обществу, призывает его к отчуждению от своих личных интересов, обрекая его на безличностное существование в обществе, диктующем ему свое видение жизни. Профессор И. Мамедзаде в данном контексте выделяет принцип добровольности, утверждая, что подчинение своего блага общественному не должно носить характер категорического императива: индивид сам по собственному выбору может ставить общее благо превыше своих личных интересов [15, с. 90].

Тем не менее, основной заслугой Зардаби, сыгравший важную роль в формировании культурного, исторического и духовного сознания азербайджанского народа, является культивирование просвещения, утверждение необходимости «вывести научные истины из тесного замкнутого круга специалистов и сделать их доступными массам».

### **Заклучение / Conclusion**

Богатое идейное наследие просветителей о реконструкции морали и религии, о решающей роли среды в формировании интеллектуального и морального облика человека, о дружбе народов является выдающимся вкладом в развитие общественно-философской мысли Азербайджана и не утратило своего значения. И. Мамедзаде подчеркивает, что именно просветители смогли обосновать высокую значимость взаимодействия народов и культур в развитии непосредственно азербайджанской культуры. И в то же время, эволюция общественной мысли в Азербайджане привела к формированию национальной идеи, которое



началось на рубеже веков и предполагало, прежде всего, своеобразную культурную революцию, нацеленную на борьбу за чистоту азербайджанского языка. Именно созданная в этот период новая азербайджанская культура и стала впоследствии идеологической основой национальной идентичности. Теоретическую же базу основали А. Гусейнзаде и А. Агаоглу, создав прочный фундамент для постепенного перехода азербайджанских тюрок от уммы к нации [10, с. 258].

Характерными чертами начального этапа азербайджанского просветительства благодаря приобщению ее представителей к европейской науке и просвещению явились вера в силу человеческого познания и неверие в сверхъестественные силы, освобождение человека от религиозного мышления и формирование светского общества на пути к нравственному совершенствованию и прогрессу. Критика ислама просветителями имеет исключительно прогрессивное значение, ибо прогресс немыслим без свободы мышления. Если же общество не даст своим отдельным индивидуумам свободы мысли и требует от них действий в рамках унаследованных принципов и обычаев, индивидуумы превратятся в управляемых автоматизированных машин с определенным набором функций и установок. Свобода выступает неотъемлемой составляющей просвещенного мышления в равной мере, в какой разум, согласно Канту, стоит в основании воли. Именно концепция свободы в творчестве просветителей вызвала неподдельный интерес к западной философии, этическим концепциям, в том числе, идеям о неразумности современной культуры, сложности и нестабильности мира.

В условиях господства идеализма и религии просветители утверждали, что придет время, и общество непременно выйдет из кризисного состояния, изменится, сбросит с себя оковы духовной и физической парализованности. Однако, несмотря на ускоренное развитие науки, до сих пор религия и безотчетная вера в потустороннюю жизнь доминируют в современном азербайджанском обществе, а, стало быть, не теряет своей актуальности и философское пророчество Ахундова: «счастье и победа станут уделом потомков человечества только тогда, когда как в Азии, так и в Европе человеческое сознание полностью и навеки высвободиться из религиозной темницы и во всех делах и мышлении единственным аргументом и абсолютным авторитетом будут не хадисы, а человеческий разум» [9, с. 177].

### Литература / References

1. Hacıyeva A. Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində. Hermeneftik təcrübələr, Bakı: "Elm və təhsil", 2017. 308 s.
2. Hacıyeva A. Hermenevtika Şərqdə (fəlsəfə tarixi kontekstində), Bakı: "Adiloğlu", 2006. 210 s.
3. Hacıyeva A. Şeyxilik və M. F. Axundzadə: fəlsəfi-tarixi oçerk. "Elmi əsərlər", № 2 (23), Bakı: AMEA FŞİ, 2014. s. 19-35.
4. Məmmədzadə İ. Azərbaycan maarifçiliyi müasirliyimizin kontekstində. İdentiklik və multikulturalizm: metodologiya, tendensiyalar və perspektivlər (beynəlxalq elmi konfransın toplusu). Bakı: AMEA Fİ, 2018. s. 10-21.
5. Məmmədzadə İ. Bir daha fəlsəfə haqqında: Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər. Bakı: «Təknur», 2012. 216 s.
6. Məmmədov N. XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan yazıçılarının Azərbaycanın ictimai və fəlsəfi fikir tarixində rolu. «Elmi əsərlər», № 2 (29), Bakı: AMEA Fİ, 2017. s. 31-38.
7. Zərdabi H. Seçilmiş əsərləri. Tərt. ed. və qeydlər. Z. Göyüşov. Bakı: Azərnəşr, 1960. 474s.
8. Abdullabekova G. Prosvetitelstvo v Azerbaydzhanе i Yevrope (Polsha, Ukraina, Belorusiya). Baku, 2016. 127 s.
9. Akhundov M. F. Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya. vstup. statya E. Akhmedova. Baku: Azerneshr, 1982. 340 s.

10. Balayev A. Azerbaydzhanskaya natsiya: osnovnyye etapy stanovleniya na rubezhe XIX-XX vv. M.: OOO «TiRu», 2012. 403 s.
11. Bakikhanov A. Sochineniya. Zapiski. Pisma. Pod red. Z. Bunyatova, vstup. statya E. Akhmedova. Baku: AN Az.SSR, 1983. 344 s.
12. Genon R. Krizis sovremennogo mira. [Elektronnyy resurs]. URL: [http://lib.ru/POLITOLOG/genon.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/POLITOLOG/genon.txt_with-big-pictures.html), (data obrashcheniya: 14.10.2019).
13. Kant I. Chto takoye prosveshcheniye. Kant I. Sobr.Soch. v 6-ti tomakh. T. 6. M., 1966. c. 25-35.
13. Makovel'skiy A. Vvedeniye v filosofiyu. V 2-kh chastyakh, CH. 2. Kazan: Izdaniye kn.mag. A. Golubeva, 1916. 68 s.
14. Mamedzade I., Geyusheva Z. Modern, prosvetitel'skiye idei Gasanbeka Zardabi i filosofiya prosveshcheniya. Baku: Teknur, 2015. 128 s.

## **Maarifçilik fəlsəfəsində din və əxlaq problemlərinə retrospektiv baxış (M. F. Axundov, H. B. Zərdabi)**

**Samirə Dadaşova**

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, doktorant. Azərbaycan.

E-poçt: samira\_889\_87@mail.ru

**Annotasiya.** Məqalə M. F. Axundov və H.B.Zərdabinin fəlsəfəsində dini və mənəvi məsələlərin təhlilinə həsr edilmişdir. Müəllif maarifçilik ideyalarının formalaşmasını Azərbaycan fəlsəfəsi tarixində antropoloji dönüş hesab edir. Məqalədə ictimai rifah və fərdi xoşbəxtlik problemlərinin tənqidi təhlil olunur. Tədqiqatın nəticəsində müəllif qənaətə gəlir ki, bir çox müasir tendensiya­ların əsasını qoyaraq, Maarifçilik fəlsəfəsi ölkəmizin çağdaş sosial-fəlsəfi düşüncəsinə böyük təsir göstərmişdir: dinin tənqidi İslamın islahatına, dünyəvi tərbiyə və təhsilin formalaşmasına, yeni humanist və demokratik idealların yaranmasına səbəb oldu; xalqlar dostluğunun və mədəniyyətlərin birgəyaşayışının təbliği dialoq mədəniyyətinin yaranmasına qatır­ıb çıxartdı, bu da öz növbəsində Azərbaycan türklərinin milli kimliyi məsələlərini aktuallaşdırdı.

**Açar sözlər:** Azərbaycan maarifçiliyi, əxlaq, dinin tənqidi, insan azadlıqları, ictimai rifah, demokratik ideallar.

## Factors, non-invasive factors

**Telli Jabbarova**

Doctoral student, Ganja State University. Azerbaijan.

E-mail: ziyacabbarli@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5881-2031>

**Abstract.** The article examines factors affecting cognitive development in the course of action. As a result of the study, it was revealed that the internal cognitive potential is developing under the influence of external factors. From this point of view, we cannot agree with the fact that Jean-Piaget completely rejects the nativistic and empirical theories, which suggest that cognitive functions are acquired by virtue and experience. Because the process of cognitive development cannot be determined only by one-dimensional parameters. External factors play a great role in the realization of genetic potential. An individual's interest and aspiration is one of the most important factors in regulating and developing the cognitive development process. Among the external factors, the verbal communication between parents and children plays an important role in the family.

**Purpose:** is a factor that factorization avoids, which does not cause cognitive impairment in the process.

**Methodology:** consists of theories and experiments on the interaction of cognitive and emotional factors in emotional intelligence.

**Scientific novelty:** is an internal potential that evolves into emerging factors.

**Keywords:** cognitive, emotional, process self-knowledge, individual, object, subject, personality.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.256>

**To cite this article:** Jabbarova T. (2020) *Factors, non-invasive factors*. «Scientific work», Vol. 34, Issue I, pp. 147-153.

**Article history:** Received – 22.09.2020; Accepted – 17.10.2020

## Koqnitiv inkişafa təsir edən amillər

**Telli Cabbarova**

Doktorant, Gəncə Dövlət Universiteti. Azərbaycan.

E-mail: ziyacabbarli@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5881-2031>

**Annotasiya.** Məqalədə fəaliyyət prosesində koqnitiv inkişafa təsir edən amillər araşdırılır. Araşdırma nəticəsində məlum olmuşdur ki, daxili koqnitiv potensial xarici amillərin təsiri ilə üzə çıxaraq inkişaf edir. Bu baxımdan, Jan Piajenin koqnitiv funksiyaların fitri və təcrübə ilə əldə edildiyini irəli sürən nativist və empirik nəzəriyyələri tamamilə təkzib etməsini məqbul hesab edə bilmərik. Çünki koqnitiv inkişaf prosesini yalnız birözlü parametrlərlə müəyyənləşdirmək mümkün deyildir. Həmçinin genetik potensialın reallaşmasında xarici amillərin rolu böyükdür. Fərdin özünün maraq və cəhdi koqnitiv inkişaf prosesini tənzimləyən və inkişaf etdirən

mühüm amillərdən biridir. Xarici amillər arasında ailədə valideynlərin uşaqlarla verbal ünsiyyəti mühüm yer tutur.

**Məqsəd:** fəaliyyət prosesində koqnitiv inkişafa təsir edən amilləri müəyyən-ləşdirməkdir.

**Metodologiya:** koqnitiv və emosional amillərin qarşılıqlı əlaqəsindən bəhs edən, emosional intellekt ilə bağlı nəzəriyyələr və eksperimentlərdən ibarətdir.

**Elmi yenilik:** daxili koqnitiv potensial xarici amillərin təsiri ilə üzə çıxaraq inkişaf edir.

**Açar sözlər:** koqnitiv, emosional, özünüdərk prosesi, fərd, obyekt, subyekt, şəxsiyyət.

<http://dx.doi.org/10.29228/edu.256>

**Məqaləyə istinad:** Cabbarova T. (2020) *Koqnitiv inkişafa təsir edən amillər*. «Elmi əsərlər», № 1 (34), səh. 147-153.

**Məqalə tarixçəsi:** göndərilib –15.04.2020; qəbul edilib – 22.04.2020

### Giriş / Introduction

Koqnitiv inkişaf ilə nəzəriyyələrin tədqiqi göstərir ki, bu sahədə öz həllini gözləyən bir çox məsələlər vardır. Çünki Piaje ilə Vıqotskinin yanaşmaları bir-birinə zidd olduğu kimi, neopiajistlər məktəbinin daxilində də ziddiyyətlər mövcuddur. Paskual-Leon koqnitiv inkişaf mərhələlərini təkzib edirsə, Keys onların varlığını dəstəkləyir. Paskual-Leon və Keys koqnitiv inkişaf sahələrinin eyni qanunauyğunluqlarla idarə olunduğunu, Demetriu onların hər sahədə fərqli səviyyədə olduğunu irəli sürürlər. Bunlar bir daha təsdiq edir ki, elmlərin inkişaf etməsi üçün fənlərarası əlaqənin genişləndirilməsinə ehtiyac vardır.

Beynin inkişafı ilə təfəkkürün inkişafı arasında müəyyən əlaqə vardır. Koqnitiv inkişaf mərhələsi 2 yaşınadək sinapsın (iki neyronun birləşmə nöqtəsi) formalaşmasından sonra baş verir. Nitq beyinin sol yarımkürəsində lokallaşır. Ətraf mühitdən əldə olunan informasiyalar tədricən beyinin müxtəlif hissələrində yer alır. Maraqlıdır ki, koqnitiv inkişafı təmin edən sinapsların yarısı əksər hallarda 16 yaşında yoxa çıxır. Bunun səbəbini ətraf mühitin təsiri ilə bağlayırlar. Ətraf mühitin koqnitiv inkişafa müsbət və ya mənfi təsir göstərməsi eksperimentlərlə təsdiq olunur. Məsələn, uşaqların yaşlı zəkali insanlarla mütəmadi ünsiyyətdə olması onların koqnitiv inkişaf səviyyəsini yüksəldir. Yaxud uşaqların səviyyəli ailədə yaxşı təlim və tərbiyə görməsi, onu əhatə edən mədəni mühitin intellektual olması iş həyatının, yaxşı qidalanmanın və ətrafdan pozitiv emosional dəstəyin olması koqnitiv inkişafa müsbət təsir göstərir. Təbii ki, bunun əksi, ona mənfi təsir edir.

### Əsas hissə / Main Part

#### Jan Piaje və onun tərəfdarlarının koqnitiv inkişaf ilə bağlı görüşləri

İsveçrə psixoloqu Jan Piaje tərəfindən irəli sürülən epistemoloji-konstruktiv koqnitiv inkişaf nəzəriyyəsi zəkanı bioloji təkamül prosesinin ayrılmaz hissəsi hesab edir. Bu nəzəriyyəyə görə, şüur ətraf mühitlə əlaqədə bir neçə inkişaf mərhələsi keçir. İnsan ətraf mühitdə öz fəaliyyəti ilə koqnitiv imkanlarını müstəqil şəkildə formalaşdırıb inkişaf etdirir. Ona görə, zəkanın inkişafı adaptasiya və təşkilolunma ilə bağlıdır. Müəyyən bir struktura malik olan zəka ətraf aləmdən aldığı informasiya və obrazları assimilyasiya və akkomodasiya etmək yolu ilə zəka strukturuna adaptasiya edir və ondan fikir formalaşdırır. Lakin bu təşkilolunma prosesi mürəkkəb integrativ bir struktura malikdir. Onun ən sadə forması sxemdir. Körpələr sxematik zəka strukturu vasitəsilə ətraf aləmi mənimsəyib ona reaksiya verirlər. Tədricən integrativ proseslər zənginləşdikcə, zəkanın ilkin strukturu da daha

mürəkkəb xarakter alır. Onun bu nəzəriyyəsi koqnitiv funksiyaların fitri və təcrübə ilə əldə edildiyini irəli sürən nativist və empirik nəzəriyyələrə ziddir [9, 286].

Bihevizorizm nəzəriyyəsinin tərəfdarları koqnitiv inkişaf prosesində təlim-tərbiyənin önəmini xüsusi vurğulayır və fitri potensial amilini təkzib edirlər. J. Piaje onlara qarşı çıxaraq bildirir ki, uşaqlar aldıkları bilikləri artıq öz şəxsi təcrübələri vasitəsilə formalaşdırdıkları biliklərə uyğunlaşdırırlar. Ona görə, koqnitiv inkişaf prosesində təlim-tərbiyə deyil, şəxsi təcrübə əsasında formalaşan biliklər mühüm rol oynayır.

Jan Piaje sosial cərhivədə koqnitiv inkişaf mərhələlərini aşağıdakı kimi səciyyələndirir:

1. Hiss-mühərrik mərhələsi (2 yaşadək) – Bu mərhələdə özünü ətrafdakı predmetlərdən fərqləndirir və özünü müstəqil fəaliyyət sahibi kimi dərk edir (məsələn, körpə oyunağı hərəkətə gətirmək üçün onun ipini çəkmək lazım gəldiyini və bunu etmək iqtidarında olduğunu bilir).

2. Əməliyyatöncəsi mərhələsi (2-7 yaşarası) – Bu mərhələdə nitq qabiliyyəti formalaşır və predmetləri sözlərlə, obrazlarla ifadə edir. Eqsentrik olduğu üçün digərlərinin sözlərini çətinliklə qəbul edir. Obyektləri bir əlamətə görə təsnif edir (məsələn, müxtəlif rəngə, növə, ətirə və formaya malik olan gülləri rənglərinə və ya başqa əlamətlərindən birinə görə təsnif edir).

3. Konkret əməliyyat mərhələsi (7-11 yaşarası) – Bu mərhələdə obyekt və hadisələr barədə məntiqi nəticə çıxarmaq imkanları formalaşır. O, kəmiyyəti (6 yaş), həcmi (7 yaş) və kütləni (9 yaş) qorumaq imkanlarına sahib olur. Obyektlərin bir neçə əlamətə görə təsnifatını aparır.

4. Formal əməliyyatlar mərhələsi (11-15 yaşarası və daha yuxarı) – Bu mərhələdə mücərrəd hökmlər barədə məntiqi nəticələr çıxarır və fərziyyələri sistemli şəkildə araşdırır. Fərziyyələr, ideoloji problemlər, gələcək ilə bağlı məsələlər onu maraqlandırır [6, s. 351-353].

Fərqli psixoloqların araşdırmalarının nəticələrinə görə, koqnitiv inkişaf amillərinin sonrakı mərhələləri aşağıdakı kimi səciyyələndirilir:

5. Nailiyyət mərhələsi (20-40 yaşarası) – Bu mərhələdə zəka fərdin gələcək həyatını müəyyənləşdirən real problemlərin (ixtisas seçimi, iş seçimi, evlilik) həllinə yönəlir.

6. Sosial vəzifələrin yerinə yetirilməsi mərhələsi (40-60 yaşarası) – Bu mərhələdə zəka digər insanların taleyini müəyyənləşdirən məsuliyyətli qərarlar verir.

7. Reintegrasiya mərhələsi (60 və daha yuxarı) – Bu mərhələdə zəka əldə etdiyi bilik və təcrübələri digər nəsilə ötürərək yeni təkamül mərhələsinə daxil olur [7, 122].

Yuxarıda təqdim olunan koqnitiv inkişaf mərhələləri mütləq deyil, orta statistik xarakter daşıyır. O, fərdlərə və mühitə görə dəyişir. Çünki fərdlərdə koqnitiv inkişaf yaşından tez və ya gec mərhələləri əhatə edə bilər. Burada bəzi genetik və fitri amillərin də öz rolu vardır. Lakin koqnitiv inkişafa təsir mühüm amillərdən biri də mühitdir. Yəni “ağır həyat şəraiti” (stress, münaqişələr, kədər, tənhalıq, ailə və iş həyatında uğursuzluqlar və s.) koqnitiv inkişafa mənfi, “yüksək həyat şəraiti” (stress və münaqişələrdən uzaq sağlam həyat təzi sürmək, daima dostlar və qohumlar ilə pozitiv ünsiyyətdə olmaq, ailə və iş həyatından zövq almaq, səviyyəli təlim-tərbiyə prosesi və s.) müsbət təsir göstərir.

Koqnitiv inkişafa mənfi təsir göstərən amillərdən biri də zəkanın yeni və fərqli biliklər əldə etməyə qapalı olmasıdır. Çünki zəka əldə etdiyi bilik və təcrübələr ilə kristallaşır və fərqli informasiyaları qəbul etməkdən imtina edir. Adətən bu durum özünü yaşlı nəsilə daha qabarıq şəkildə büruzə verir. İnsanın qocaldıqca zəkasının zəifləməsi ilə bağlı iddialar da bununla bağlıdır. Lonqitud metodu vasitəsilə yüksək zəkalı insanlar üzərində aparılan araşdırmalar göstərir ki, onlarda koqnitiv inkişaf prosesi 18-50 yaşarası sürətlə irəliləyir və 60 yaşdan başlayaraq çox cüzi indekslə aşağıya enir [8, 195-196]. Bu, adətən təhsil alan və daima mütaliə edən, həmçinin yeni biliklərə açıq olan insanlarda müşahidə olunur. Yəni onların zəkası daima öz dinamikliyini, alternativliyini, variativliyini qoruyan metakoqnitiv-integrativ xarakter daşıyır. Metakoqnitiv integrativ proseslərə idrak prosesinin dəyərlər vasitəsilə tənzimlənməsi, özünüdərkən yüksək olması, özünə refleksiv yanaşmaq, fərdi təcrübənin özünəməxsus quruluşu, məlum olmayan və mümkün hadisələrə meyil, sualvermə qabiliyyəti, problemləri görmək qabiliyyəti və digər xüsusiyyətlər aiddir.

Koqnitiv inkişaf prosesinə təsir edən mühüm xarici amillərdən biri də təlimdir. A.Leontyevin və P.Qalperinin zəka fəaliyyətinin mərhələli formalaşması nəzəriyyəsinə görə, koqnitiv inkişafın əsas təkanverici qüvvəsi olan təlim, uşağın koqnitiv fəaliyyətini inkişaf etdirir. Gənc nəsil yeni və fərqli biliklərə açıq olduğu üçün onlarda koqnitiv inkişaf prosesi qeyri-sabit şəkildə (eniş və yüksəlişlərlə) irəliləyir (18-25 yaşarası) və müəyyən dövrdən sonra (26-35 yaşarası) tədricən sabitləşir və fərdi zəka fenomeni formalaşır. Sonrakı mərhələdə fərdin mühakimələri daha məntiqli və yetkin xarakter daşıyır (36-40 yaşarası). 40 yaşından sonra verbal zəka sürətlə inkişaf edir. Sonralar fərdin əldə etdiyi təcrübələr və peşə bağlılığı onda özünəməxsus fərdi zəka üsulunun meydana çıxmasına səbəb olur. Bu proses tədricən daha da dərinləşərək zəkanın kristallaşmasına, koqnitiv inkişaf prosesinin zəifləməsinə və zəkanın qapalı olmasına şərait yaradır [10, 67].

Göründüyü kimi, koqnitiv inkişaf prosesinin ən optimal mərhələsi 40 yaş ətrafında olur. Çünki ona kimi koqnitiv inkişaf prosesinin tərəqqisi, ondan sonra isə əksər hallarda tənəzzülü mərhələsi başlayır. Biz zaman və məkan müstəvisində hər şeyin dialektik qanunlar əsasında dəyişdiyini, biliyin nisbi xarakter daşdığını nəzərə alsaq, koqnitiv inkişafı da bunların tərkib hissəsi kimi qəbul etməliyik.

Jan Piajenin nəzəriyyəsi sonrakı tədqiqatçılar tərəfindən tənqid olunmuşdur. Jan Piajenin hiss-mühərrik mərhələsində olan körpələrin (2 yaşadək) ətraf mühiti anlamaması ilə bağlı fikirlərinə qarşı Cin Mandler və onun tərəfdarları etiraz etdilər. Onlar apardıqları eksperimentlər əsasında təsdiq etdilər ki, hiss-mühərrik mərhələsində olan körpələr ətraf mühiti öz ehtiyacları çərçivəsində dəyərləndirmək qabiliyyətində olan zəka səviyyəsinə malikdirlər [1, 270-271]. Digər tədqiqatlar göstərdi ki, formal əməliyyatlar mərhələsi (11-15 yaşarası və daha yuxarı) istedadlı zəkalı uşaqlarda daha əvvəl üzə çıxdığı kimi, bir çox insanlarda məhdud qabiliyyətlər və mədəni mühitlə bağlı olaraq heç yetkinlik dövründə də üzə çıxmaya bilər. Bu baxımdan, Jan Piajenin nəzəriyyəsi koqnitiv inkişafın mütləq nəzəriyyəsi kimi qəbul edilə bilməz.

#### ***Lev Vıqotskinin və digərlərinin koqnitiv inkişaf ilə bağlı görüşləri***

Koqnitiv inkişaf ilə bağlı sovet psixoloqu Lev Vıqotskinin öz yanaşmaları vardır. O, J. Piajenin baxışları ilə tanış olmuşdur. Lev Vıqotskiyə görə, koqnitiv inkişaf öyrənməkdən əvvəl deyil (Piajenin fikri), sonra gəlir. Körpənin eqosentrik nitq qabiliyyətinin sonradan sosial nitq vasitəsinə çevrildiyini və körpənin onun vasitəsilə sosial ünsiyyətə girdiyini irəli sürən Jan Piajenin əksinə olaraq Vıqotski bildirir ki, körpə doğuşdan sosial varlıq olduğu kimi, onun eqosentrik nitqi də sosial mənşəlidir. Yəni körpələr bu nitqi cəmiyyətdən mənimsəyir və cəmiyyətdə ünsiyyət yaratmaq üçün istifadə edirlər. Beləliklə, koqnitiv inkişaf fərddən cəmiyyətə deyil (Piaje), cəmiyyətdən fərdə (Vıqotski) doğru təkamül edir [5, 233-234].

Vıqotski koqnitiv inkişafın dilin inkişafı ilə bağlı olduğunu, dil və təfəkkürün bir hadisənin iki tərəfi olduğunu müdafiə edir. O yazır: “Dil, uşağın eşitdiyi xarici nitq ilə düşündüyü daxili nitqin birləşməsidir” [4, 45]. Vıqotski bir çox psixoloqların “təfəkkür dili deyil, dil təfəkkürü müəyyənləşdirir” tezisinə qarşı çıxaraq bildirir ki, körpə danışanaqədərki koqnitiv inkişaf mərhələsində düşünə bilirsə (bu eksperimentlərlə təsdiq olunur), dil və təfəkkürün mənşəyi eyni ola bilməz. Ona görə, dil və təfəkkürün mənşəyi fərqli olduğu kimi, onların inkişaf dinamikası da fərqlidir və onların dinamika xətləri bəzən bir-biri ilə kəsişsə də, onlar adətən bir-biri ilə kəsişmirlər. Təfəkkürün mənşəyi bioloji başlanğıc ilə, dilin mənşəyi sosial mühit ilə bağlıdır. Dil və təfəkkür mövcud anlayışlar üzərində kəsişəndə, onlar bir hadisənin iki tərəfi kimi ortaya çıxırlar. Yəni sosial fenomen olan dildə daxili nitq özünü ifadə edə bilir (cədvəl 1.1) [5, 45-46].

Cədvəl 1.1 Vıqotskinin dil nəzəriyyəsi

| <b>Mərhələlər</b>                       | <b>Funksiyalar</b>                                                                                               |
|-----------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Xarici sosial mərhələ (3 yaşadək)       | Digər insanların davranışlarını idarə edir, sadə fikir və emosiyalar ifadə edir                                  |
| Eqosentrik mərhələ (3-7 yaşarası)       | Daxili və xarici nitq arasında körpü rolunu oynayır. Davranışların idarə olunmasına şərait yaradır.              |
| Daxili nitq mərhələsi (7 və daha böyük) | Özü-özülə danışmaq təfəkkürün idarə olunmasına şərait yaradır. Dil, bütün yüksək psixi proseslərdə iştirak edir. |

Jan Piajenin fundamental nəzəriyyəsinin bəzi məqamlarının tənqid olunması yeni alternativ nəzəriyyələrin meydana çıxmasına şərait yaratdı. Bu tənqidçilər arasında onun öz tələbələri və davamçıları ilə yanaşı, onun nəzəriyyəsinə alternativ nəzəriyyə yaratmaq istəyən araşdırmaçılar da vardır.

Neopiajenlərdən olan Demetriu Jan Piaje, Paskual-Leon, Keys kimi tədqiqatçıların araşdırmalarından yararlanaraq fərqli eksperimentlər əsasında onların koqnitiv inkişafda verbal və məkan parametrlərinin ümumi bir qanunauyğunluğa və mərhələlərə bağlı olması ilə əlaqədar irəli sürdüləri nəzəriyyələri təkzib etdi. Demetriu zəkanın inkişafının fərqli mərhələlərdən keçən və fərqli zaman xüsusiyyətlərinə malik yeddi sahəsinə müəyyənləşdirdi. Onun gəldiyi nəticə ondan ibarətdir ki, hər bir sahədə zəka müəyyən səviyyə strukruna malikdir [6, 402-403].

Koqnitiv inkişaf ilə bağlı mühüm araşdırmalar aparan tədqiqatçılardan biri də Siqlerdir. O, uşaqların məsələ həllində istifadə etdikləri strategiyanın təhlilini apararaq, strategiyanın formalaşmasını təmin edən dörd qayda-səviyyə ortaya qoydu. Bu qaydalar əsasında müxtəlif yaş qrupları arasında eksperiment həyata keçirdi. Eksperiment nəticəsində məlum oldu ki, azyaşlı uşaqlar kütlə və məsafə barədə olan məlumatları eyni anda bir araya gətirərək balans müəyyənləşdirməkdə çətinlik çəkirlər. Çünki onların yaddaşı zəif olduğu kimi, bilikləri də məhduddur. Lakin onlar balans şkalasını gördükdən sonra kütləni müəyyənləşdirməkdə çətinlik çəkmirlər. Bu eksperiment göstərdi ki, azyaşlı (5 yaşlı) uşaqlarda koqnitiv inkişaf prosesində mühüm problemlərdən biri yaddaşdır [2, 66-67].

Cerom Bruner L. Vıqotskinin koqnitiv inkişafın sosial həyatın və dilin təsiri altında meydana çıxdığını irəli sürən təliminə istinad edərək Piajenin koqnitiv inkişafı ilə bağlı təlimini tənqid etdi. Cerom Brunerə görə, uşağın dünyanı dərk etmək istiqamətində koqnitiv inkişaf üsulları fəaliyyət, obrazlar və rəmzlərdir. İlk öncə uşaq gündəlik fəaliyyət nəticəsində dünyanı dərk edir və sonra dünya ona fəaliyyətinin fəvqündə olan obrazlar şəklində təsvir olunur, növbəti mərhələdə fəaliyyət və obrazların dilə çevrilməsi prosesi başlayır. Piajedən fərqli olaraq o, koqnitiv inkişafı mərhələlərə bölmür. Onun təqdim etdiyi keçid prosesləri psixikada fərqli aspektlərdə öz əksini tapır:

1. *Fəaliyyət* – uşağın (1-2 yaşarası) təsəvvüründə əşya ilə eyniyyət təşkil edir. Yəni onun hissiyatında əşya ilə fəaliyyət arasında üzvi bağlılıq vardır. Lakin tədricən bu bağlılıq ortadan qalxır. Çünki onun hissiyatında əşya obrazlar vasitəsilə dərk olunur və fəaliyyət bu obrazların əldə olunmasına yönəlir. Bu, fəaliyyətin obrazlardan ayrılmasına və müstəqil olmasına şərait yaradır.

2. *Obraz* – uşaqların əşyanın cəlbədicə zəhəri əlamətlərinin təsiri altında olduğu fenomenidir. Bu bağlılıq tədricən azalmağa doğru gedir.

3. *Rəms* - obrazlar üzərində formalaşan və nitqin inkişafı ilə tədricən anlayışlara keçid edən fenomenidir [3, 122-123].

### **Nəticə / Conclusion**

Daxili koqnitiv potensial xarici amillərin təsiri ilə üzə çıxaraq inkişaf edir. Bu baxımdan, Jan Piajenin koqnitiv funksiyaların fitri və təcrübə ilə əldə edildiyini irəli sürən nativist və empirik nəzəriyyələri tamamilə təkzib etməsini məqbul hesab edə bilmərik. Çünki koqnitiv inkişaf prosesini yalnız birölçülü parametrlərlə müəyyənləşdirmək mümkün deyildir. Bu baxımdan, nativist və empirik nəzəriyyələrdə də müəyyən həqiqət payı vardır. Bunlardan biri də, genetik amillərlə bağlı olan fitri istedad fenomenidir. Onu, koqnitiv inkişaf prosesinin fərqli alternativ variantlarından biri kimi də dəyərləndirmək olar.

### **Ədəbiyyat / References**

1. Mandler J.M., Bauer P.J. The cradle of categorisation: Is the basic level basic? Cognitive Psychology, Vol. 23. 1988.
2. Siegler M. Knowing children: experiments in conversation and cognition. L: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1991.
3. Bruner Dzk. Psixologiya poznaniya. M.: Progress, 1977.

4. Vygotskiy L.S. Istoriya razvitiya vysshikh psikhicheskikh funktsiy. Razdel III. Psikhologiya razvitiya. Psikhologiya. M.: Aprel Press; Eksmo-Press, 2000.
5. Vygotskiy L. S. Izbrannyye psikhologicheskiye proizvedeniya. M., 1956. Kognitivnaya psikhologiya. Uchebnik dlya vuzov. Pod red. V. N.Druzhinina, D. V. Ushakova. M.: PER SE, 2002.
6. Krayg G. Psikhologiya razvitiya. SPb., 2000.
7. Razvitiye psikhofiziologicheskikh funktsiy vzroslykh lyudey (srednyaya vzroslost) Pod red. B.G. Ananyeva, Ye.I. Stepanovoy. M., 1977.
8. Solso R. Kognitivnaya psikhologiya. 6-ye izd. SPb.: Piter, 2006.
9. Stepanova E.I. Psikhologiya vzroslykh – osnova akmeologii. SPb., 1995.

## Факторы, влияющие на когнитивное развитие

**Телли Джаббарова**

Докторант Гянджинского государственного университета. Азербайджан.

E-mail: ziyacabbarli@mail.ru

**Резюме.** В статье рассматриваются факторы, влияющие на когнитивное развитие в процессе действия. В результате исследования было выявлено, что внутренний когнитивный потенциал развивается под воздействием внешних факторов. С этой точки зрения мы не можем согласиться с тем, что Жан-Пиаже полностью отвергает нативистские и эмпирические теории, которые предполагают, что когнитивные функции приобретаются добродетелью и опытом. Потому что процесс когнитивного развития не может быть определен только одномерными параметрами. Внешние факторы играют большую роль в реализации генетического потенциала. Интерес и стремление человека являются одними из наиболее важных факторов в регулировании и развитии процесса когнитивного развития. Среди внешних факторов, вербальное общение между родителями и детьми играет важную роль семье.

**Цель:** является выявление факторов, влияющих на когнитивное развитие в процессе действия.

**Методология :** состоит из теорий и экспериментов о взаимодействии когнитивных и эмоциональных факторов по эмоциональному интеллекту.

**Научная новизна:** внутренний познавательный потенциал развивается под воздействием внешних факторов.

**Ключевые слова:** когнитивный, эмоциональный, процесс самопознания, индивид, объект, субъект, личность.



## **OXUCU RƏYİ**

**О книге И. Мамедзаде «Философия о современности, истории и культуре (о контурах историко-культурной эпистемологии)».**

**Диляра Муслимзаде**

Институт Философии и Социологии НАНА, доктор философских наук. Азербайджан.

**Самира Дадашова**

Институт Философии и Социологии НАНА, докторант. Азербайджан.

Есть разные способы познакомить читателя с философией, и один из них – представить ее как живую дисциплину, определяемую проблемами, которые становятся более понятными и актуальными благодаря прослеживанию их исторических корней. Именно такой подход выбирает автор недавно вышедшей в свет книги «Философия о современности, истории и культуре» доктор философских наук Ильхам Мамедзаде. Данный труд, будучи результатом длительного опыта в философии и этике, в котором исследование философской мысли вступает в единство с философской рефлексией культуры, в условиях глобализации – приобретает особую актуальность.

Само название книги указывает на размышления философа о смысле современности и роли истории и культуры, которые не только позволяют полнее раскрыть специфику современности, но и находить единство различных философских идей и идеологий. Основной посыл книги – определить значимость и практичность философии для современного общества. Ее автор видит в объединении конфликтующих сторон, понятий, явлений, идей...

Данная монография представляет собой избранные статьи, написанные в период с 2015 по 2019 гг. на различных языках и охватывающие основные вехи творчества автора, которые, надо полагать, знакомы читателям. Однако, это не простая конъюнкция разрозненных тем, объединяющая отдельные предметно-проблемные области творчества философа. Напротив, между каждыми главами легко прослеживается логическая связь. Более того, собранные воедино, они приводят к лучшему осмыслению современной философской проблематики и ее встроенности в общий культурно-исторический контекст.

Автор использовал системный, целостный подход. Язык изложения достаточно прост и лаконичен и, в то же время, строг и выразителен. Представленный текст свободен от предвзятости и категоричности и наилучшим образом отражает авторскую позицию по всем изложенным вопросам.

Обратимся к анализу научно-содержательных построений книги. Труд условно можно разделить на две части, за которыми стоит методологическая позиция автора. В первой части (I и II главы) И. Мамедзаде затрагивает извечные универсальные вопросы, стоящие не только перед азербайджанским обществом, но и западным, а именно в чем смысл философии и ее актуальность, вопросы идеализма и материализма; о востребованности философии не только для самой философии, но и для других наук и дисциплин; о философии истории и методологии исторического познания. Чтобы ответить на все поставленные вопросы автор предлагает установить диалог между Западом и Востоком, традицией и современностью, философией и историей. Ведение диалога, однако, вовсе не означает нивелирования различий, а лишь нахождение общих путей развития.

Интересен раздел, посвященный современному пониманию философии, где автор размышляет о фундаментальном вопросе – соотношении материализма и идеализма, опираясь как на советский и западный материализм, так и на работы Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Спинозы и т.д. И опять же философ стремится найти между ними общее и находит: -материя

или идея есть не что иное, как понятия, созданные человеком. Идеи о том, что сознание вторично по отношению к материи или наоборот, оно недоказуемо и не более чем предположение. Как любой идеализм применяет понятие материи для доказательства своих идей, так же и современный материализм не есть, по мнению автора, полное противопоставление идеализму. Мир идей хоть и выводится из бытия, но не исключает нравственности, внимания к человеческому существу, уважения, достоинства личности и т.д. Кроме того, и идеализм, и материализм преследуют единую цель: стремление прийти к некоему «целому» в мире и человеке. А что есть целое в понимании И. Мамедзаде? Это, прежде всего, единство и понимание противоположностей, и глобальное мышление.

Размышления о материализме в данной главе, на наш взгляд, неслучайны, поскольку материализм как точка зрения, согласно которой все факты (включая, факты о человеческом разуме, воле и ходе человеческой истории) причинно зависимы от физических процессов или даже сводятся к ним, прекрасно вписываются в единую картину современности. Об этом свидетельствует и развитие философии сознания, искусственного интеллекта, нейротики и т.д. Действительно, триумф современной науки настолько ошеломляющий, что сегодня большинство профессиональных философов, по крайней мере в западном мире, идентифицируют себя как материалисты того или иного рода.

Итак, согласно И. Мамедзаде, «ныне актуальна та философия, которая размышляет о смысле современности», при этом постижение современности не что иное, как переход к постсовременности. Значимость философии автор определяет не только необходимостью развития национального сознания и культуры, но и выявлением связи между: знанием и незнанием, наукой и верой, и, что не менее важно, побуждением человека задавать вопросы о собственной ценности, о смысле своего бытия. Притом источник смысла философии, современности и собственного существования необходимо искать в прошлом. Здесь автор плавно подходит ко II главе, проводя генетическую связь с историей и методологией логического познания.

Прошлый исторический опыт служит нам основой сегодняшних знаний, но и, в то же время, знания приобретенные сегодня, уверенно прокладывают путь в будущее. Потому, говоря о философии современности, следует подчеркнуть, на наш взгляд, главный тезис, который проходит красной нитью через все творчество мыслителя и составляет основу последней его работы: **«сегодняшнее наше понимание того, что есть мораль, культура, человек – это, прежде всего, умение увидеть в прошлом то, чего раньше не замечалось»**<sup>1</sup>. Данный тезис, в свою очередь, есть и суть предложенной автором методологии, основанной на принципе историзма. Разумеется, принцип историзма, как рассмотрение всякого явления в его развитии не является новшеством. Однако И. Мамедзаде предлагает читателю пойти несколько иным путем: пересмотреть историю культуры не от зарождения к современности, а от современности к истокам, т.е. выражаясь словами автора «эта книга смотрит на то, что есть сегодня и уже под призмой сегодняшнего дня смотрит на прошлое, культуру, мораль и т.д....»<sup>2</sup>, оценивая каждую эпоху с точки зрения ее исторических особенностей и возможностей. В конечном итоге автору удалось оценить современность как нечто цельное, единое с прошлым. В свою очередь, целостность дает возможность глубже понять отдельные его элементы.

«Философия всегда была специфическим отражением связи между универсальным и единичным, частным, поэтому история философии и философия в целом создает особое

<sup>1</sup> Интервью с директором Института Философии НАНА д.ф.н. И. Мамедзаде, 15.07.2020 // URL: <http://philosophy.edu.az/index.php?newsid=832>

<sup>2</sup> Там же

понимание мировой и национальной культуры».<sup>1</sup> Кажется очевидным, что уникальность истории философии состоит в том, что это история, в частности, история философских позиций, принципов и аргументов без ограничений относительно того, кто их придерживался, где, когда или что они собой представляют. Т.е., история философии – это дисциплина, в которой философские концепции представляются, анализируются и объясняются в историческом контексте своего времени. И в то же время, современность и соответственно современную философию, а также интеллектуальную среду и народный язык, мы понимаем, осмысливая прошлое. «Мы мыслим исторически, - пишет И. Мамедзаде, но главное, мы пытаемся понять, почему так происходит. В этом нам помогает философия и ее анализ языка, сознания и опыта». Изучение философских систем прошлого может побудить нас задуматься о том, как выйти за рамки вызывающих вопросы предположений, воплощаемых в этих системах и, тем самым, достичь стабильной, оправданной позиции по соответствующим вопросам.

Так или иначе, очевидно, что изучение прошлого не только способствует лучшему восприятию современности, но и построению будущего. Кроме того, при обращении к прошлому возникает смежная дисциплина (история философии, философия истории). Междисциплинарный характер данных исследований заключается в том, что на определенный предмет исследования (философия) накладываются методы исследования из других наук (история).

Раздел, посвященный типам междисциплинарного взаимодействия, является органичной частью рассуждений о философии истории. При этом необходимо понять, что философия сама – это, в первую очередь, междисциплинарное знание, поскольку всякий философский вопрос стоит на пересечении философии и социологии, философии и психологии, философии и истории и т.д. Иными словами, современная метазадача философии заключается в постановке задач для себя и других дисциплин. Ввиду этого философия и обращает своё внимание на различные сферы человеческой жизнедеятельности, начиная от науки и заканчивая искусством.

Вторая часть книги (III-VII главы) посвящена тщательному анализу проблем национальной идеи и идеологии, мультикультурализма и взаимодействия культур.

Рассмотренные в III и частично V главах вопросы национальной идеи и идеологии, будучи олицетворением прошлого, настоящего и будущего нации, ее основных интересов и целей, указывают путь осмысления национального самосознания. Очевидно, что для И. Мамедзаде этот путь вплотную связан с взаимодействием культур, ибо «идеология дает понимание того, как связываются национальный мир и мир в целом, как взаимодействуют социальные силы, культуры и т.д.». Однако данные вопросы, согласно автору, должны быть пересмотрены и переосмыслены с иного ракурса, чем это было сделано до сих пор. Прежде всего, исследование должно вестись не только с позиций истории, философии и культуры, но и социометрии, что в свою очередь, еще более актуализирует междисциплинарную функцию философии. Кроме того, автор утверждает необходимость проведения сравнительного анализа путей развития различных народов, поскольку понимание собственной истории и культуры лежит через знание и принятие других культур. Так, если одни полагают, что культурно-историческая эпистемология позволяет раскрыть сущность культуры (М. Фуко), а другие видят в ней постижение временного характера культуры (Б. Пружинин), то И. Мамедзаде использует ее для осмысления связей и отношений между культурами, обществами, людьми.

Итак, всякий философский вопрос и, более всех, национальный вопрос требует возвращения мысли к истокам его осмысления, в каждый последующий исторический период. Говоря об азербайджанской национальной идее, необходимо отметить, что она получила свое

<sup>1</sup>Мамедзаде И. Об истории азербайджанской философии: интерпретация целей и смыслов // URL: [https://tvkultura.ru/video/show/brand\\_id/20898/episode\\_id/155590/](https://tvkultura.ru/video/show/brand_id/20898/episode_id/155590/)

развитие в разных политических и культурных сообществах, имеющих определенные типы мышления и духовность. Потому отличительной ее чертой является мультикультурность.

В IV и VI главах представлен всесторонний анализ понятий мультикультурализма и взаимодействия культур. В основе интерпретации мультикультурализма автор использует модернистский подход (Ю.Хабермас) – определение нации как изменчивой общности людей. В данном контексте особый интерес вызывает рассмотрение и примордиалистского подхода (Л. Гумилев), которому свойственно отождествление понятий этноса и нации. Согласно мнению автора, если этнос характеризуется единым происхождением, то нация – единым гражданством в рамках определенной государственной территории. Здесь важно понимать, настаивает автор, что ложное толкование данных понятий ведет к разрушению основ солидарности и интеграции, т.е. лейтмотивом в развитии нации он видит именно «мультикультуральность культуры». Таким образом, автор позволяет читателю рассмотреть историко-философскую и культурологическую проблематику в контексте диалога, создающего то смысловое поле, в котором происходит сопряжение универсальности философских идей и уникальности авторской позиции.

Актуальность вопросов мультикультурализма и диалога культур автор сводит как к политике президента страны Ильхама Алиева, ориентированной на социокультурную модернизацию и построение демократического национального государства, так и к изменениям самой культуры нации, происходящих в связи с процессами глобализации, трансформацией взаимодействия людей. Именно философское исследование данных проблем, по словам профессора, не только придает новое звучание вопросам национальной идеи и мультикультурализма, но и способствует становлению рациональной гуманистической идеологии и политики. И, в первую очередь, потому, что философия, будучи междисциплинарным исследованием, использует данные различных наук, а также предполагает понимание других вариантов эволюции, зачастую противоположных.

Проблему взаимодействия культур особенно актуализируют процессы глобализации, которые сопутствуют как появлению новых общих культурных характеристик, так и углублению различий и противоречий. Однако именно эти различия и противоречия вынуждают общества прийти к диалогу. Культурному взаимодействию способствует также и влияние новейших технологий на общества, направляя межличностное и межкультурное общение через виртуальное информационное пространство, изучением социокультурной специфики функционирования социальных сетей как новой парадигмы социального сообщества и их влияния на социальную структуру трансформации, инициированной новыми практиками и нормативно-ценностными ориентациями. С увеличением значимости сетей трансформируется и модель культурной идентичности, и самоидентификации, а также намечаются новые тенденции в репрезентации культурного ядра. На основе анализа этих процессов выделяются основные тенденции в развитии механизмов культурного различия и преодоления культурных границ в виртуальном пространстве, которые, в свою очередь, могут привести к развитию диалога культур.

Взаимодействие культур, согласно И. Мамедзаде – это не только взаимодействие этносов, людей. Это еще и использование, распространение и адаптация идей, убеждений и знаний между обществами, это принятие того, как те или иные общества оценивают себя и других, как реагируя на многочисленные проблемы. В свою очередь процессы принятия или адаптации новых систем сложны и часто приводят к исторически новому культурному симбиозу и, в то же время, исследование культуры иного общества можно охарактеризовать как способ раскрытия уникальности и неповторимости собственной национальной культуры и то, что она разделяет с другими культурами, в очередной раз доказывая, «что каждая национальная культура поликультурна». Однако здесь важно не столько одно понимание того, что наша культура многолика, а сколько то, как мы используем опыт сосуществования с другими для развития нашей страны и мира в целом. Именно поэтому И. Мамедзаде,

характеризуя национальную идентичность, не ограничивается лишь чувством принадлежности к определенной нации или государству, но включает в нее и приобретенные знания, и интеллектуальный опыт, рассматривая таким образом, национальную идентичность, как эволюцию знаний и опыта в истории и культуре.

При этом философ вновь выдвигает методологию к пониманию данных вопросов: использование двух взаимодополняющих методов – гомологии и аналогии. Если метод гомологии (сходство) способствует распознаванию и пониманию определенных черт различных культур (солидарность, толерантность и т.д.), то аналогия есть метод более широкого спектра, помогающий выявить различия и сходства между культурами в целом (между исламской и христианской культурами и т.д.).

Несомненно, понимание различий между культурами обуславливает не только еще больший интерес к исследованию оснований тех или иных культур, но и стремление найти точки соприкосновения между ними, создающие условия для формирования глобальной этики. В современном мире повсеместных кризисов человек «как никогда нуждается в синтезе этической и правовой культуры, регулирующих взаимоотношения индивидуумов друг с другом, независимо от того, являются ли они гражданами одной страны или различных стран».

Немалую ценность имеют рассмотренные И. Мамедзаде тенденции в современном обществе и философии в том числе, характерной чертой которых является глобализм:

- критерий нравственности, как основной путь к единству противоположностей, лежит в основе всех форм общественных отношений: от экономики до политики, т.е. реальным основанием материального фундамента общества выступает этика и универсальные моральные концепции;

- достоинство личности ныне определяется как часть культурной и национальной составляющей. Данная теория фокусируется на разуме и субъективности человека, в жизни и опыте которого актуализируются культура и нация;

- в азербайджанском обществе возрастает значение вопроса индивидуальности в общественной жизни и культурной составляющей, что, в свою очередь, актуализирует проблемы идентичности и диалога культур. Глобализация явственно показав, что мир есть единство многообразия, ныне рассматривает идентичность в контексте мультикультурализма;

- становится востребованной сильная волевая личность политического лидера, не просто «способного ответить на вызовы современности в эпоху глобализации», но и мирно разрешать существующие противоречия и конфликты. Таким образом, заключает автор, нравственность, национальная культура и единство лидера и народа оказываются основными факторами силы.

В книге есть еще множество интересных поворотов исследуемой темы. Так автор не оставляет в тени и такие насущные вопросы, как что значит быть толерантным в современном обществе, - какова роль солидарности во взаимодействии культур, каким будет новый мировой порядок и какова роль философии в этом процессе...

Последняя глава представляет собой мастерское резюме, заключенное в рассуждениях о приоритетах в развитии азербайджанской философии, а также проблемах прогнозирования культуры. Размышления автора приводят его к главному выводу: единство этики, логики и методологии. В основе книги лежит идея мира во имя развития и процветания (между взглядами, концепциями и шире между культурами, обществами), которого можно добиться лишь в условиях диалога. Автор доказал, что диалог не только возможен, но и является наиболее эффективным и продуктивным подходом к пониманию глобальных процессов современности.

Завершая свои размышления над книгой, хотелось бы отметить, что автор периодически упоминает о важнейшей роли морали и нравственности: «истинного или подлинного знания не достичь без моральности», «современность одновременно рациональна и моральна»... Тем не менее, если рациональность автор подкрепляет анализом материализма, то в I главе

читателю может показаться, что рассуждения о моральности крайне хаотичны или вовсе прослеживаются между строк. Однако в последующих главах позиция автора по данному вопросу вырисовывается все отчетливее: мораль он представляет как инструмент содействия социальной гармонии, которая находит свое воплощение в толерантности, солидарности, в умении принимать и уважать другие ценности. Кроме того, еще в аннотации автор дает отсыл на более ранний свой труд «Опыт интерпретации морали» (2006), в котором мораль выступает источником понимания современности. Однако, несомненно, что читателю было бы интересно узнать, что именно автор подразумевает под современной моралью (ибо она есть условная категория, меняющая свое содержание в различные исторические периоды).

Итак, настоящий труд И. Мамедзаде – это, прежде всего, методология, которую он предлагает для оживления нравственного сознания общества, заставляя его задумываться над актуальными проблемами бытия.

Новая книга И. Мамедзаде не только достойна пристального внимания специалистов, но и будет интересна широкому кругу читателей, всем тем, кто стремится к осмыслению современной философии и культуры, кого интересуют проблемы национальной идеи, мультикультурализма и не только.

**Баку: “Elm və Təhsil”, 2020. 224 с.**

**Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər**

1. Məqalələr Azərbaycan, rus, və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 10-12 səhifə, xülasələrin 5-8 sətir olması tövsiyə olunur. Xülasələrdə məqalənin yazılma məqsədi, metodologiya, elmi yenilik də göstərilməlidir.
2. Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.
3. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəliniyyə ardıcılığıla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətnində başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.
4. Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 14 şrifti ilə 1,5 intervalla yığılmalıdır.
5. Məqalələr antiplagiat proqramı ilə yoxlanıldıqdan, rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.
6. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.
7. Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.
8. Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalar və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.
9. Jurnalda baxılan elm sahəsində qabaqçıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.
10. Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

---

**Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.**

**Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей, отражающих основное содержание диссертации**

1. Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуются представлять статьи объемом 10-12 страниц, а резюме - 5-8 строчек.
2. Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точек зрения.
3. Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи, должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как, например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.
4. Статья должна быть обсуждена на кафедре или в отделе, где работает автор, а выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.
5. Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом, на русском языке – кириллицей, на английском языке – английским алфавитом (США), Times New Roman – 14 шрифтом, 1,5 интервала.
6. Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.
7. В конце статьи автор должен сказать о цели, методологии, научной новизне работы, ее прикладном значении и экономической пользе, соответствующей характеру статьи.
8. В каждой статье должны быть даны индексы тира UDK и PACS, а также ключевые слова на трех языках.
9. В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, его место работы, адрес и электронная почта.
10. В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние 5-10 лет.
11. В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.
12. Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

---

**Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются редакционным советом.**



**Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic  
President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the  
theses by the scientific editions recommended for publication**

1. Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 8-10 page articles and summary in 5-8 lines.
2. Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.
3. There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.
4. Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.
5. Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 14 font, 1,5 line spaced.
6. Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.
7. In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.
8. In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.
9. In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.
10. In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last 5-10 years.
11. In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.
12. The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

---

**Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.**

**ELMİ ƏSƏRLƏR**

***Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal***

№ 1(34) 2020

Redaktorlar:

Xuraman Turabova, Solmaz Qurbanova,  
Rəhilə Həsənova, Səbinə Mustafazadə

Kompüter tərtibatı və dizayn:

Məhbubə Demirtaş  
Oktay Yusifov

Texniki redaktor:

Adil Həşimov

---

**SCIENTIFIC WORKS**

***The international scientific and theoretical journal***

№ 1(34) 2020

Editors:

Khuraman Turabova, Solmaz Gurbanova,  
Rahila Hasanova, Sabina Mustafazade

Printing and design:

Mahbuba Demirtash  
Oktay Yusifov

Technical editor:

Adil Hashimov

---

Yığılmağa verilmişdir: 16.06. 2020

Çapa imzalanmışdır: 29.06.2020

Kağız formatı: 60x84 16/1.

Çap vərəqi: 18,8. Tirajı 200.

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun İnformasiya və  
Nəşriyyat şöbəsində nəşr olunmuşdur. Şöbə  
müdiri: fəlsəfə doktoru Adil Həşimov

Tel.: (050) 337 74 33 Ünvan: H.Cavid pr-ti 31.

Tel.: (99412) 539-28-74

E-mail: elmieserler@gmail.com

Submitted to collection: 16.06. 2020

Sent to the press: 29.06.2020

Paper format: 60x84 16/1

Print sheet: 18,8. Copies: 200

Published in the Information and Publishing  
department of IP of ANAS, department chief:  
doctor of philosophy Adil Hashimov

Phone: (050) 337-74-33 Address: H.Javid ave.

31. Phone: (99412) 539-28-74

E-mail: elmieserler@gmail.com