

AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA İNSTİTUTU

ISSN 2219-9810 (Print)

ELMİ ƏSƏRLƏR

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

2022, №2/39

SCIENTIFIC WORKS

THE INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

Jurnalın indekslənməsi / Indexed by



Azərbaycan Respublikasının
Prezidenti yanında Ali Attestasiya
Komissiyası



Academia.edu
share research

calameo



Directory of
Research Journal
Indexing



CiteFactor
Academic Scientific Journals



SCRIBD

International index COPERNICUS

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

ELMI ƏSƏRLƏR

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

ISSN (Print) 2219-9810

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

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

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

© Elmi əsərlər, 2022

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, 2022

Təsisçi

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

Baş redaktor

İlham Məmmədzadə - fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Baş redaktorun müavini

Eynulla Mədətli - tarix elmləri doktoru, dosent

Məsul katib

Həbib Hüseynov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent;

Zeynəddin Şabanov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Redaksiya heyəti

Bəxtiyar Əliyev - AMEA-nın müxbir üzvü (Azərbaycan)

Aleksandr Çumakov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Doğan Özləm – professor (Türkiyə)

Rəfiqə Əzizova - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Əli Abasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Hüseyn Qaraşov – sosiologiya elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Əbülhəsən Abbasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Rəna Mirzəzadə - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan),

Füzuli Qurbanov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Adil Əsədov - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Arzu Hacıyeva - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Rafail Əhmədli - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Taxir Mahamatov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Şaban Teoman Durali - professor (Türkiyə)

Nizami Məmmədov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Ramiz Sevdimaliyev – siyasət elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Yuri Popkov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

Sakit Hüseynov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Aydın Əlizadə - fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan)

Kamilə Əliyeva - psixologiya elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

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, dosent (Azərbaycan)

Nikos Leandros - Dr. prof. (Yunanıstan)

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

Zaim Xənşələvi - Dr. prof. (Əlcəzair),

Mahmud Haydar - Dr. prof. (Livan)

Arif Bünyadov – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan)

Valentina Fedotova - fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya)

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

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

Anar Bağırov - siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan)

Founder

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF AZERBAIJAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY

Editor-in-Chief

Ilham Mammadzade - Doctor of philosophical sciences, professor

Deputies Editor-in-Chief

Eynullah Madatli - Doctor of historical sciences, associate professor

Executive Editor

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

Zeynaddin Shabanov – Ph.D in Philosophy, associate professor

Editorial Board

Bakhtiyar Aliyev - Associate Member of the ANAS (Azerbaijan)

Alexander Chumakov – professor (Russia)

Aleksandr Chumakov - doctor of philosophical sciences (Russia)

Doghan Ozlem – professor (Turkey)

Rafiga Azimova - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

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

Husein Garashov - professor (Azerbaijan);

Abulhasan Abbasov- professor (Azerbaijan);

Rana Mirzazada - professor (Azerbaijan)

Fuzuli Gurbanov- doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Adil Asadov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan);

Arzu Hajiyeva - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Rafail Ahmadli - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Takhir Makhamatov – professor (Russia)

Shaban Teoman Duraly – professor (Turkey)

Nizami Mammadov – professor (Russia)

Ramiz Sevdimaliyev - doctor of political sciences (Azerbaijan);

Sakit Huseinov - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Aydin Alizadeh - doctor of philosophical sciences (Azerbaijan)

Kamila Aliyeva – professor (Azerbaijan)

Juriy Popkov – professor (Russia)

Ksavie Latur– professor (France)

Rashida Shih– professor (France);

Lea Razo- Dr. (France)

Laroussi Mizuri– professor (Tunisia);

Bogdana Todorova – professor (Bulgaria);

Leyla Khalifa – Dr. (Jordan);

Alessandro Figus - professor (Italy);

Quido Amoretti - professor (Italy)

Zohra Aliyeva - associate professor (Azerbaijan);

Nikos Leandros - professor (Greece);

Abdurrahimal-Alami- professor (Morocco);

Zaim Khanshelevi - professor (Algeria)

Kerem Karabulut - professor (Turkey);

Mahmud Haydar - professor (Lebanon)

Arif Bunyatov - professor (Azerbaijan)

Valentina Fedotova - professor (Russia)

Ahmad Gashamoglu - associate professor (Azerbaijan);

Anar Gafarov - associate professor (Azerbaijan)

Anar Bagirov - doctor of philosophy (Azerbaijan)

İÇİNDƏKİLƏR

Eynulla Mədətli, Araş İftixari Tarix və tarixin fəlsəfəsinə dair.....	11
Kerem Karabulut (Türkiyə) Mirza Fetahali Ahundov'un düşüncələrinə Türkiyə'dən baxış.....	24
Əvəz Bayramov İqtisadi həyatın fəlsəfi refleksiya: konseptual baxış.....	29
Uiza Qalleze (Əlcəzair) Əlcəzairdə fəlsəfinin siyasiləşmiş tarixi.....	42
Faiq Ələkbərli Cəfər Cabbarlının ictimai-siyasi görüşləri və türkçülük/azərbaycançılıq fəlsəfəsi.....	53
Вахид Акаев, Абдула Бугаев (Россия) Ислам среди чеченцев в постсоветский и постсоветский периоды.....	65
Aytək Məmmədova İllərin, əsrlərin yaşatdığı alimlər, mütəfəkkirlər və filosoflar.....	71
Emiliya Çengelova, Albena Nakova (Bolqarıstan) Kölgə iqtisadiyyatında dözümlülük indeksinin tərkibi və hesablanması metodologiyası və konsepsiyası.....	81
Rövşən Hacıyev Tarixi idrakda obyekt, predmet və subyekt anlayışları: fəlsəfi təhlil.....	91
Nicat Məmmədov Əhməd bəy Ağaoğlu "İrşad" (1905-1908) qəzetində modern milli düşüncə tərzinin islahatçısı kimi.....	97
İradə Zərqanayeva Nəsimi fəlsəfəsində din və azad düşüncə əlaqələri.....	105
Tiyeri Zarkone (Fransa) Axundzadə: İslamın və sufizmin əsas tənqidi.....	110
Самира Дадашова Светлая сторона перемен.....	113
Günəl Məlikli Milli inkişaf sistemində sosial ekologiya problemi.....	119
Ramil Babayev Sosial risk altında olan əhali qrupları dairəsinin müəyyənləşdirilməsi.....	123
Nigar Şahhüseynbəyova Müasir təhsil prosesinin qurulmasında sosial konstruktivizm metodologiyasının rolu.....	131

Səkinə Babayeva

Sahibkarlığın mahiyyəti və problemə müxtəlif siyasi yanaşmalar 136

Ülviyyə Qurbanova

Cənubi Qafqazda dialog:sabitlik, təhlükəsizlik və inkişaf perspektivləri..... 141

Emin Orucov

Bəktəşiliyin Azərbaycanda təşəkkülü və Azərbaycan Bəktəşilərinin əsas nümayəndələri..... 150

Əntiqə Paşayeva

Hüquq və etikanın nisbəti: ədalət və insaf meyarlarının fəlsəfi mənası və hüquqi funksiyası. 156

Oxucu rəyi

Тадеуш Иванович Адуло

О состоянии современного философского образования и путях повышения его эффективности. 167

CONTENTS

Eynulla Madatli, Arash Eftekhari History and the philosophy of history.....	11
Kerem Karabulut (Turkey) View of Mirza Fetahali Akhundov's thoughts from Turkey.....	24
Avaz Bayramov Philosophical reflection of economic life: a conceptual view.....	29
Ouiza Galleze (Algér) La philosophie en Algérie, une histoire politisée.....	42
Faig Alakbarli Socio-political views of Jafar Jabbarli and the philosophy of Turkism / Azerbaijanism.....	53
Vahid Akaev, Abdula Buqaev (Russia) İslam among chechens in the soviet and post-soviet period.....	65
Aytek Mammadova The scientists, thinkers and philosophers who lived for years and centuries.....	71
Emilia Chengelova, Albena Nakova (Bulqaria) Methodology and concept for the composition and calculation of the shadow economy tolerance index (seti).....	81
Rovshan Hajiyev Concepts of object, theme and subject of historical knowledge: philosophical analysis.....	91
Nijat Mammadov Ahmed bey Agaoglu as a reformer of modernized national thinking in the "Irshad" newspaper (1905-1908).....	97
Irada Zarqanaeva The relationship between religion and free thought in philosophy of Nasimi.....	105
Thierry Zarcone (France) Akhundzade: une critique originale de l'islam et du soufisme.....	110
Samira Dadashova The bright side of the change.....	113
Gunel Melikli The problem of social ecology in the national development system.....	119
Ramil Babayev Defining the circle of vulnerable groups under social risk.....	123
Nigar Shahuseinbekova The role of the methodology of social constructivism of the modern educational process.....	131

Sakina Babaeva

Essence of entrepreneurship and different political approaches to the problem.136

Ulviya Qurbanova

Dialogue in the South Caucasus: prospects for stability, security and development.141

Emin Orujov

Evolvement of bektashism in Azerbaijan and its main Azerbaijani representatives.....150

Antiqə Pashaeva

The ratio of Law and Ethics: the philosophical meaning and legal function of the criteria of justice and equity156

READS OPINION

Tadeush Adulo

On the state of modern philosophical education and ways to increase its efficiency.167

TARİX VƏ TARİXİN FƏLSƏFƏSİNƏ DAİR

Eynulla Mədətli

tarix elmləri doktoru,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
emadatli@gmail.com

Araş İftixari

tarix üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutu
arasheftekhari@yahoo.com
DOI:10.30546/sw.2022.2.39.11

Xülasə. Qədim sözü yunanca “ἱστορία”, latınca “Historia”, ingiliscə “History”, ərəbcə “تاریخ”, Azərbaycanca isə “tarix” adlanan obyektiv və subyektiv fenomen, ümumiyyətlə, özünəməxsus anamlara, predmetə, tarixə və fəlsəfəyə malikdir. Elmi tədqiqat prinsiplərinə görə tədqiqat obyektinə olan bütün mövzuların tarixi və fəlsəfəsi olduğu kimi, öz növbəsində fəlsəfənin də tarixi və tarixin isə fəlsəfəsi araşdırılır. İlk baxışda zamanı (çağı), məkanı, Tanrının iradəsini, insanın rolunu, başlanğıcı, sonu, Kainatın axarını, ardıcılığı və hadisələr kimi anamları özündə əks etdirən tarixin fəlsəfi baxımdan elmi tədqiqi, əsasən, elm fəlsəfəsinin ən önəmli sahələrindən biri hesab edilir. Tarixin fəlsəfəsini araşdıran müasir filosoflara görə bu sahənin iki əsas istiqaməti mövcuddur.

Birinci istiqamət “Tarixin nəzəri fəlsəfəsi” (Speculativ Philosophy of History) adlanır. Qədim tarixə malik olan bu sahədə, əsasən, canlı varlıqlar haqqında düşünülməz özəlliklərin tarixə tətbiqi nəticəsində tarixin ontoloji (nəliyi) mahiyyəti öyrənilir. Bu o deməkdir ki, tarixin hərəkəti, istiqaməti, ruhu, cismi, ilki, sonu, dönüş nöqtələri, müstəqilliyi, insanın tarixdə rolu, tarixdə determinizm, ixtiyar, intizam, qaydalar və bunların əksi məsələləri kimi mövzular tamamilə tarixin nəzəri fəlsəfəsinə aiddir. Məsələn, Platon (Plato), Müqəddəs Avqustin (Saint Augustinus), Viko, Hegel, Marks, Spenqler və Toynbi (Toynbee) kimi filosofların tarix haqqında irəliləyən müstəqil və mərhələli düşüncələri bilavasitə tarixin nəzəri fəlsəfəsinə aiddir.

Tarixin fəlsəfəsinə dair ikinci istiqamət isə “Tarixin tənqidi fəlsəfəsi” (Critical Philosophy of History) adlanır. “Tarixin tənqidi araşdırılması” da adlandırılan bu sahə, əslində, müasir dövrdə xüsusi mənada inkişaf edən elmin (Science) və elm fəlsəfəsinin qollarından biri sayılır. Xatırladaq ki, tarix elminin fəlsəfəsini araşdırarkən, əslində, tarix mövzusunun epistemoloji cəhətləri elmi prinsiplər əsasında öyrənilir. Burada məhz elmi qaydaların və metodların tarix sahəsinə tətbiqi nəzərdə tutulur. Orada tarix ilə başqa elmlərin fərqi, tarixdə təcrübənin, nəzəriyyənin və qanunauyğunluğun mövcudluğu, tarixi araşdırmanın metodları, tarixin təfsiri, tarixdə öngörü və tarixi təhlildə dəyərlərin rolu kimi mövzuların tədqiqi ən əhəmiyyətli mövzulardan hesab edilir. Bu sahədə çalışan alimlərdən Ranke, Diltey, Kruçe, Kolinqvud, Valş, Popper, Qali və Batterfild kimi tarixşünasların əsərləri, birmənalı olaraq, tarixin elmi və tənqidi tədqiqinə həsr edilmişdir. Təbiidir ki, tarixin nəzəri fəlsəfəsi və elmi-tənqidi sahəsinin inkişafında əsas rola malik olan Qərb filosofları ilə bərabər, dünya fəlsəfəsində böyük iz qoymuş Mesopotamiya, Qədim Misir, Hindistan və Çin sivilizasiyalarının, eləcə də Şərqlin səmavi və təbii dinlərinin rolu danılmazdır. Şərqlin təfəkkür tarixinin ulduzlarından olan Budda, Zərdüş, Konfutsi (Konfucius) (551–479 BC), Mani, Məzdək, Bəhmənyar, Biruni, Farabi, İbn Sina, Nizami Gəncəvi, Sührəvərdi, Nəsimi və Füzuli kimi mütəfəkkirlərin Qərb fəlsəfəsinə verdikləri töhfələri və aldıkları təsirlərin izi onların əsərlərində müşahidə olunur. Hal hazırda Azərbaycan tarixinin qədimliyini, əhəmiyyətini, tarixi şəxsiyyətlərini, Azərbaycan fəlsəfəsinə və Azərbaycanın tarixi təfəkkür aləminə verdiyi töhfələri göz önünə gətirdikdə, tarixin fəlsəfəsinə dair elmi-tədqiqat sahələrində böyük boşluqlar müşahidə olunur. Bu məqalədə əsas məqsədimiz həmin sahənin metodoloji təhlilini və ümumi strukturunu qısa şəkildə oxuculara təqdim etməkdən ibarətdir.

Açar sözlər: tarix, fəlsəfə, elm, tarix elmi, nəzəri fəlsəfə, tarix elminin fəlsəfəsi.

Giris

Fəlsəfə və tarix fenomenlərini, şübhəsiz ki, humanitar elmlərin yaxud humanitar araşdırmalar adlandırılan tədqiqat sahəsinin bir-biri ilə sıx əlaqədə olan ən fundamental sahələri hesab etmək məqsədəuyğun olardı. Fəlsəfə və tarix elmləri, birmənalı olaraq, bütün humanitar və dəqiq elmlərin təqdimatında tez-tez istifadə edilən və diqqəti çəkən ən əsas, geniş və mübahisəli mövzuları əhatə edir. Qeyd edək ki, hər iki terminin tarixi və qədimliyi təfəkkür və insan tarixi kimi çox dərin və genişdir.

Antropoloji və mifoloji tədqiqatlara əsasən ağıllı, düşüncəli və müasir tipli insan növünün (homo sapiens) fəlsəfi düşüncəyə necə sahib olduğunu, dünyagörüşünün təkamülünü və insanın təfəkkür tarixinin mərhələlərini, əsasən, üç ümumi dövrə bölmək uyğun olardı. Birincisi, insanın təbiətdən asılı olduğu dövr, ikincisi, təbiətlə insanın tarazlı rəqabət dövrü və üçüncüsü isə insanın təbiətə təsir göstərdiyi dövr adlanır. Təfəkkürün inkişafı və sivilizasiyanın təkamülünə dair Qərb alimlərindən Cambatista Viko (1668-1744) üç mərhələdən ibarət dövrləşmə aparmışdır: ilahi dövr, qəhrəmanlıq və ya zadəganlıq dövrü, bəşər dövrü (Divine period, Heroic or aristocratic period, Human or popular period). Avqusta Komt (1798-1857) isə fetişist, metafizik və mücərrəd dövr (Fetishism, Metaphysical or Abstract Stage, Positive Stage) adı ilə dövrləşmə irəli sürmüşdür.

Xatırladaq ki, qeyd etdiyimiz mərhələlərin nəzəri və fəlsəfi cəhətlərini insanların ən qədim zamanlardan bu günədək yaratdığı müxtəlif sivilizasiyaların daşdığı fəlsəfi təfəkkürün simasında müşahidə etmək mümkündür. Məsələn, Qərb dünyasının 6 mərhələdən ibarət olan əsas fəlsəfi təfəkkür tarixinin bölgülərinə nəzər saldıqda görünür ki, birinci dövrdə (e.ə. IX və VIII əsrlərdən e.ə. V əsrədək) fəlsəfi təfəkkürün əsl mahiyyəti sabitliyin, təbiətin, miflərin və tanrıların üzərində dayanır. İkinci dövrdə (e.ə. V əsrdən V əsrə qədər) ərsəyə gələn fəlsəfənin mahiyyəti əsasən dəyişkənlik, metafizik, əxlaq, hüquq, cəmiyyət və siyasət mövzularına doğru yönəlmişdir. Üçüncü dövrdə (V əsrdən XIV-XV əsrə qədər) təfəkkür sahəsi məhdudlaşsa da, əsasən, ilahiyat və metafizik sahələrinin inkişafı davam etdirilmişdir. Dördüncü dövr XV əsrdən XVII əsrə qədər İntibah dövrü adlanır. Həmin dövrün fəlsəfi təfəkkürü əsasən elm, maddə, müşahidə, insan, cəmiyyət və din sahələrini əhatə edir. Modern dövr (XVII əsrdən XX əsrin 60-cı illərinədək) adlanan beşinci dövrdə elmin digər sahələrinin inkişafı ilə bərabər fəlsəfi təfəkkür sahəsi də xeyli inkişaf etmişdir. Bu dövrün fəlsəfi təfəkkür sistemi, ümumiyyətlə, interdisiplinar (müxtəlif sahələrin ortaqlığı) və holizm (bütöv və geniş düşüncə) xüsusiyyətlərini əks etdirir. Belə ki, həmin dövrdə universal tarixi, fəlsəfi, ictimai, siyasi və iqtisadi məktəblər ərsəyə gəlmişdir. Əksər mütəxəssislərin fikrincə XX əsrin 60-cı illərindən etibarən postmodernizm dövrü başlanmışdır. Bu dövrün fəlsəfi təfəkkür sistemini və ondan qaynaqlanan ictimai-siyasi proseslərin mahiyyətini, şübhəsiz ki, bəşərin təfəkkür tarixinin ən zəngin, mübahisəli və mürəkkəb dönəmi hesab etmək olar. Səbəb ondadır ki, məhz həmin dövrdən etibarən insanın əldə etdiyi bütün eyni (görünən) və zehni (düşünülən) nailiyyətləri tamamilə mübahisə mövzusuna çevrilmiş və onların haqqında təsəvvüredilməz ideyalar, tənqidlər və fəlsəfi fikirlər səsləndirilmişdir.

Qeyd edək ki, fəlsəfi təfəkkürün tarixi və formalaşması, əsasən yuxarıda qeyd edilən tarixi mərhələlərin gedişində formalaşan Şərq və Qərb sivilizasiyalarının mahiyyətində və qarşılıqlı əlaqələrində tədqiq edilir. Şərq fəlsəfəsinin formalaşmasının əlbəttə, qədim tarixi və zəngin ənənəsi vardır. Öz kökləri üzərində təşəkkül edən bu fəlsəfə zaman keçdikcə Qərb fəlsəfəsindən də bəhrələnmişdir. Eləcə də Qərb mədəniyyəti və fəlsəfəsi indiki qərb ölkələri xalqlarının tarixi təşəkkül prosesində həmin dövrdəki digər xalqların mədəniyyəti ilə əlaqədə inkişaf etmişdir. Bu baxımdan bir sıra qədim xalqların, o cümlədən türklərin, çinlilərin, yunanların, italyanların və başqalarının əfsanə və miflərinin məzmun və qayələrində bənzərlik də səbəbsiz deyildir. Xalqların böyük köçləri və Böyük İpək Yolu boyunca meydana gələn mədəniyyət və fikir mübadiləsi bunu deməyə əsas verir. Böyük türk alimi Zəki Vəlidi Toğan “Tarixdə üsul” əsərində yazır: “Dişi heyvanı əmərək böyüyən cocuq-cədd əfsanəsinə gəlincə, Romanın qurucusu olan Romul və Remin bir dişi qurdu əmərək böyümüş olduğuna dair əfsanənin etrusklardan gəldiyinə və bununla da, Avropanın şərqindən gəlmiş olacağına dair yazılara baxaraq, bizdə bu etrusk əfsanəsinin türk və moğol Boz Qurd (Bortəçinə) əfsanəsindən alınmış olduğu fikri asanlıqla irəli sürülür”. Bu müddəadan tanınmış Azərbaycan türkoloqu Azər Turanın çıxardığı nəticə maraqlıdır. Tədqiqatçının nəzərincə dünyadakı ən qədim Boz Qurd əfsanəsi Örgənəkənlə bağlı yaddaşımızda, insan oğluna süd verən ən qədim qurd heykəli isə İtaliyadakı Kapitoli muzeyindədir. İtaliyadakı qurd heykəli Etrusk mədəniyyətinin yadigarıdır və ilahə Turan kimi, o da təxminən 3500 illik bir tarixin nişanəsidir (16, s.17).

Tarixin fəlsəfəsinə dərinləndirildikdə belə bir qənaət formalaşır ki, coğrafi yerləşməsindən asılı olmayaraq bəşər cəmiyyətini təşkil edən ayrı-ayrı toplumlar bir vahid orqanizmin üzvləri kimi bir-

birlərinə bağlıdırlar, eyni ya bənzər köklərdən nəşət tapıblar, oxşar təkamül prosesi keçiblər. Dövlətlər və sərhədlər təbii bəşəri təmasları müəyyən çərçivələrə salaraq xalqları da özünəməxsus inkişaf yolu tutmağa yönəldiblər. Bir-birindən minlərlə kilometr uzaqlıqda eyni kökdən olan müxtəlif xalqların mövcudluğu bu fikri söyləməyə əsas verir. Qeyd etmək lazımdır ki, bir sıra tədqiqatçılar etrusqların, türklərin və italyanların ortaq əcdadları olduğunu irəli sürürlər və bunun üçün yetərincə tarixi dəlillər vardır. Bundan və bunun kimi müxtəlif tarixi məlumatlardan belə nəticəyə gəlmək olar ki, tarixin fəlsəfəsi insan cəmiyyətinin təşəkkül və inkişafına, tarixin gedişatına, baş vermiş hadisə və proseslərə, onların yönünə, inkişaf meyillərinə hansısa məhdud bir coğrafiyada deyil, olduqca geniş fiziki, məvəvi arealda nəzər salınmalı, onlarda özünəməxsusluqla yanaşı, universallıq da nəzərə alınmalıdır. Məsələn, müxtəlif tarixi dövrlərdə və fərqli coğrafiyalarda təşəkkül tapmalarına baxmayaraq dinlərin, dini kitabların, həmçinin elmin və elmi biliklərin əks olunduğu kitabların bir-birindən varisliklə necə qaynaqlandığını və zamanın çağırışlarına uyğunlaşdırıldığını görmək mümkün deyildir. Bir sözlə, tarixin fəlsəfəsində varislik əlaqəsi olduqca mühüm yer tutur və bu fəlsəfənin dərinədən dərk edilib müvafiq nəticələr çıxarılmasında nəsillərin və sülalələrin, dövlətlərin və imperatorluqların tarixi fəaliyyətlərinin izlənməsi zamanı hadisə və proseslərin bir-biri ilə tarixi bağlarını və əlaqələrini görmək zəruridir.

Həm də nəzərə alınmalıdır ki, fəlsəfi təfəkkürün üç əsas obyektə olan təbiətə, insana və metafizikaya dair irəli sürülən maddi, məcazi və nəzəri anlayışlar bir zərurət olaraq ərsəyə gətirilmişdir. Eyni zamanda fəlsəfi təfəkkürün inkişafı ilə bərabər, həmin prosesin əsas daşıyıcısı olan tarix və onun mahiyyətinə dair çox əhəmiyyətli olan bir sıra miflər, iddialar, nəzəriyyələr və fəlsəfi düşüncələr də formalaşmışdır. Uzun müddət sürən düşüncə tarixinin inkişafı nəticəsində digər elmi və qeyri-elmi sahələrlə bərabər tarixin iki fəlsəfi (ontoloji və epistemoloji) tədqiqat hövzəsi olan “Tarixin nəzəri fəlsəfəsi” və “Tarixin tənqidi fəlsəfəsi” sahələri də formalaşmış, bir fundamental tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Hal hazırda, bütün tədqiqat sahələrinin tarixi və fəlsəfəsi olduğu kimi, dünyanın məşhur elm ocaqlarında fəlsəfənin tarixi və tarixin fəlsəfəsi yüksək səviyyədə araşdırılır.

Məqalənin gələcək bölümlərində qeyd etdiyimiz şərti tarixi dövrləri nəzərə alaraq, terminoloji və ontoloji cəhətlərdən fəlsəfənin və tarixin qısa məzmunu bəyan edilir və sonda isə ilk dəfə fransız maarifçisi Volter (1694-1778) tərəfindən səsləndirilən “tarixin fəlsəfəsi” mövzusu şərh edilir.

Fəlsəfə nədir?

Məqalənin bu bölümündə fəlsəfənin nə olduğunu tam izah etmək iddiasında deyilik. Lakin tarixin fəlsəfəsini öyrənmək üçün öncə fəlsəfənin nə olduğuna münasibət bildirilməsi və fəlsəfi düşüncəyə necə sahib olmaq mövzularının öyrənilməsi zəruridir. Səbəb ondadır ki, insanın beynində bütün *eyni* (görünən) və *zehni* (dərk edilən, düşünülmən) varlığın əksi ancaq duymaqdan, düşünməkdən, təfəkkürdən, şüurdan, bilməkdən və fəlsəfi baxışa malik olmaqdan asılıdır. Həmin əsasda ilkin məqamda yerləşən fəlsəfənin və fəlsəfi düşüncənin nə olduğunu qısa şəkildə bəyan etməklə, ardıcıl olaraq tarix və onun fəlsəfəsinin nə olduğuna dair çox geniş və əlverişli şərait yaranacaqdır.

Filosofia (φιλοσοφία) termini qədim yunan sözüdür. Bu termin filo (sevmək, istəmək) və sofıya (bilik, hikmət) sözlərinin birləşməsindən yaradılmışdır. Fəlsəfə -bilivi, elmi və hikməti sevmək deməkdir və filosofia termininin ərəb dilinə uyğun formasıdır. Qədim yunan mütəfəkkiri Pifaqor ilk dəfə olaraq özünü filosof adlandırmışdır. O, “Mən öz yerimi bilirəm” ifadəsini işlətməklə nizam - intizamlı təfəkkürə malik olduğunu bəyan etmişdir. Qeyd edək ki, insan təfəkküründə varlığın (insan, cəmiyyət, təbiət və metafizik sahələr) nə olduğu (ontologiya) və varlığı necə dərk etmək (epistemoloji) mövzuları bilavasitə fəlsəfi araşdırmanın əsasını təşkil edir. Ərəb dilində və İslam dünyasında çox inkişaf etmiş fəlsəfə (فلسفه) mövzusunun kökündə o nədir “mə hovə” (مأهو) sualı dayanır və mərifət (معرفة) yolu ilə fəlsəfənin suallarına cavab verilir. Qərb filosofu B. Russell fəlsəfəni elm ilə ilahiyyətin arasında olan körpü kimi dəyərləndirir. O qeyd edir ki, fəlsəfə elm kimi insanın ağına söykənir və ilahiyyət kimi qeyri-qəti mövzular haqqında olan təfəkkür sahəsini əhatə edir [20, s. 9].

Qərb filosoflarının bir çoxu qədim və Orta əsrlərdə Şərq ölkələrində fəlsəfi fikrin və təlimlərin Qərb ölkələrindəkindən əsrlərcə öncə yarandığını, zəngin bir elmi-mədəni irsə söykəndiyini qəbul etməyə həvəsli deyildirlər. Halbuki Orta əsrlərdə Qərb ölkələrində fəlsəfə uzun əsrlər xristianlıq dininin güclü təsiri altında olmuş və deyildi kimi, “teologiyanın kənizi” rolunu oynamışdı. Bir sıra tədqiqatçılar Qərb fəlsəfəsinin ruhi mənbəyi olan xristian fəlsəfəsinin formalaşmasını iki dövrə bölürlər:

xristianlığın yaranmasından VII əsrədək olan “Patristik dövr” və ondan sonra başlanan “Sxolastik dövr” (7, s.100).

Həqiqətən də orta çağlarda Qərbdə din ictimai şüurun aparıcı amilini təşkil edir, sxolastika və mistika fəlsəfi düşüncənin mayasını təşkil edirdi. Amma, Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda da Şərq peripatetizmi, panteizm, işraqilik, hürufilik kimi təlimlər mövcud idi və elmi fəlsəfə formalaşırdı. Qeyd edilməlidir ki, VII əsrin ortalarından etibarən böyük bir coğrafiyada islam dininin yayılması ilə islam fəlsəfi fikir və düşüncəsi formalaşmış, bu yeni zehniyyət Şərqdə getdikcə daha çox insanların zehninə və təfəkkürünə təsir göstərməyə başlamışdı. Xəlifə Məmunun zamanında (813-833) Bağdadda qurulan “Hikmət evi” (Beytul hikmə) həm qədim yunan filosoflarının əsərlərini ərəb dilinə tərcümə edib dərinlən araşdırmaqla, həm də müxtəlif xalqlara mənsub olan İslam alimlərinin fəlsəfəsini cəmləyib, təhlil edib, sistemləşdirməklə Şərq fəlsəfəsinə əvəzsiz xidmət göstərmişdir. Burada o xüsus da diqqətə alınmalıdır ki, İslam fəlsəfəsi islam düşüncəsinin təşəkkül və inkişafında oynadığı rol ilə yanaşı, Orta əsrlər Xristian fəlsəfəsinin və hətta modern dövr fəlsəfəsinin təşəkkülünə də mühüm töhfələr vermişdir (7, s.13).

Xatırladaq ki, fəlsəfənin tarixi də təfəkkürün tarixi kimi çox qədimdir. Onun tarixi mifik dünyadan başlayaraq postmodern düşüncələrə qədər uzanır. Həmçinin yaranış mövzusunda başlanmış müasir dövrdə insanı və təbiəti özünə məşğul edən ən xırda mövzuları da əhatə edir. Lakin elmi-tədqiqat baxımından ümumfəlsəfə haqqında bir sıra əhəmiyyətli mövzular da irəli sürülmüşdür. Fəlsəfənin predmeti, fəlsəfədə varlıq mövzusu, eyniyyət və zehniyyət, fəlsəfənin tarixi, əsas istiqamətləri, nəzəriyyələri, məktəbləri, cərəyanları və fəlsəfənin digər elm sahələri ilə əlaqələri o, cümlədənir. Özəl olaraq tarix və tarixin fəlsəfəsini araşdırmaq üçün də bir sıra önəmli mövzular irəli sürülmüşdür. Belə ki, fəlsəfi təfəkkürün müxtəlif mərhələlərində insanın varlığa münasibətinin ən ümumi anlayışlarla dərkənmə məsələsi, əslində, fəlsəfi kateqoriyaların sayəsində baş vermişdir. Həmin kateqoriyalar insanın, təbiətin, cəmiyyətin və metafizikanın ümumi və özəl xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Fəlsəfi kateqoriyalar fəlsəfənin zamanca inkişaf səviyyəsinə görə dəyişir.

Ümumiyyətlə, fəlsəfənin kökündə duran problemləri, sualları, baxışları, fikirləri, nəzəriyyələri, mübahisələri və başqa mövzuları mahiyyət etibarilə müxtəlif qruplara bölmək mümkündür. Orada miflərə dair irəli sürülən geniş təsəvvürlərlə bərabər metafizik, məcazi və maddi anlayışlar haqqında da bir sıra məntiqi və fəlsəfi anlayışlar irəli sürülmüşdür. Məsələn, yaranış, yaradan, hərəkət, zaman, məkan, kəmiyyət, keyfiyyət, beyin, zəhn, ağıl, şüur, maddə, ruh, səbəb, nəticə, oxşarlıq, əkslik, ziddiyyət, təkcə və ümumi, subyekt və obyekt, mahiyyət, səbr, ixtiyar, azadlıq, ədalət, olay, təsadüf, nizam və nizamsızlıq, məzmun, forma, doğru, gerçək, yalan və həqiqət kimi mövzulara işarə etmək olar.

Xatırladaq ki, Antik dövrdən bu günədək gündəmdə olan fəlsəfi mövzular tamamilə insanın təfəkkür sahələrini əhatə edirdi. Bu ənənə Orta əsrlərdə də davam etdirilmişdir. Həmin dövrlərdə tədqiq edilən ulduzcuqlardan tutmuş tibb, din, təbiyyat (fizika), hüquq, əxlaq, siyasət və başqa sahələrdə rəy verməyə səlahiyyəti olan şəxslər filosof yaxud həkim adlanırdı. Müasir tarixi dövrdə isə fəlsəfi təfəkkürün bütün bilik sahələrini əhatə etdiyinə baxmayaraq, elm və elmi metodların inkişafı nəticəsində fəlsəfənin əsas sahələri konkretləşmiş və müəyyən edilmişdir. Müasir dövrdə fəlsəfənin əhatə etdiyi elm, həyat, din, əxlaq, hüquq, tarix və ədəbiyyat kimi fundamental sahələrin elmi tədqiqi şübhəsiz ki, fəlsəfənin genişliyinə və etibarına heç bir xələl gətirmir. Xatırladaq ki, həmin sahələrin tədqiqi nəticəsində yüzlərlə nəhəng fəlsəfi, elmi, ictimai və siyasi məktəblər ərsəyə gəlmişdir.

Əlbəttə, son yüzillikdə fəlsəfənin elmlə, eləcə də elmin müxtəlif sahələri ilə qarşılıqlı əlaqəsinin genişlənməsi diqqəti cəlb edir. Eyni zamanda fəlsəfənin cəmiyyətə gərəkliliyi də, onun elmə, mədəniyyətə, tarixə və əxlaqa təsirinin artması da get-gedə daha diqqətçəkici olur. İ.Məmmədzaadənin yazdığı kimi, fəlsəfə və elmin qarşılıqlı əlaqəsi məsələsi fəlsəfənin itirilməsi, onun elmin fəlsəfəsinə çevrilməsi demək deyildir. Bu fəlsəfənin təbii və humanitar elmlərlə, həmçinin özünün “daxili” fənləri ilə, fəlsəfə tarixi, siyasi fəlsəfə və s. spesifik münasibətləri olan xüsusi elm kimi dərk olunmasıdır (11, s.4-5).

Bu gün dünyanın əksər elm ocaqlarında öyrənilən realizm, idealizm, naturalizm, materializm, amperizm, pozitivizm, sensualizm, utilitarizm, modernizm, post modernizm və b. məktəblər və cərəyanların mahiyyəti tamamilə fəlsəfi təfəkkür hövzəsinə aiddir. Fəlsəfə tarixinə qısaca nəzər

saldıqda görünür ki, yuxarıda sadaladığımız mövzular istisnasız olaraq əksər mütəfəkkirlərin diqqətini özünə cəlb etmiş və digər bilik sahələrinə də tətbiq edilmişdir. Fəlsəfəçi alimlərin bütün elmi və qeyri-elmi sahələrin mahiyyətinə dair irəli sürdükleri düşüncələrinin tətbiqi, nəticədə, ümumi və ixtisaslaşmış fəlsəfənin yaradılmasına səbəb olmuşdur.

Şübhəsiz ki, məqalədə araşdırdığımız tarixin mahiyyəti və fəlsəfəsi mövzusu da bilavasitə fəlsəfənin və fəlsəfi təfəkkürün tarix sahəsinə tətbiqi nəticəsində yaradılmış və formalaşmışdır. Belə ki, qədim dövrdən və Orta əsrlərdən tarixin mahiyyətinə dair miras qalmış fəlsəfi baxışların möhtəşəm nailiyyətləri ilə bərabər, təxminən XIX əsrin əvvəllərindən ərsəyə gələn elmi-fəlsəfi tədqiqat üsullarının tətbiqi vasitəsi ilə tarix və tarixşünaslıq sahələrində böyük yeniliklər əldə edilmişdir. Məqalənin girişində vurğuladığımız “Tarixin nəzəri fəlsəfəsi” ilə “Tarixin elmi və tənqidi fəlsəfəsi” mövzuları məhz həmin kontekstdə araşdırılır. Bir sözlə desək, ən qədim dövrlərdən bu günədək müxtəlif mütəfəkkirlər tərəfindən fəlsəfi məsələlərə dair verilən sualların və cavabların tarixə tətbiqi və onlardan çıxarılan nəticələr bilavasitə tarix fəlsəfəsinin ümumi görüşünü təşkil edir.

Tarix və tarixin fəlsəfəsi

Aydındır ki, tarix bir elm kimi insanın və cəmiyyətin keçdiyi yola, yetişdiyi səviyyəyə işıq tutmaqla gələcək üçün də bir “yol xəritəsi” çızır. Bu isə, əlbəttə, tarixçilərin xidmətidir ki, keçmişdə olub-bitənlərin obyektiv mənzərəsini yaratmaqla bəşəriyyətin, o cümlədən konkret coğrafiyalardakı xalqların formalaşması, inkişafının mərhələlərini, dövlətlərin meydana gəlməsini və onların qarşılıqlı münasibətlərini, sosial-siyasi prosesləri, mədəni-iqtisadi həyatı tədqiq və təhlil edərək cəmiyyətin mühakiməsinə verirlər. İnsan bəşəriyyətin, insan cəmiyyətlərinin formalaşmasının, təkamül və inqilabların, qarşılıqlı müharibələrin, sülh və əməkdaşlığın, bütövlükdə ictimai-siyasi münasibətlərin tarixini öyrəndikcə tarixi şüura yiyələnir, tədricən artıq tarixi təfəkkürə sahib olan, tarixə öz münasibəti olan şəxsiyyətə çevrilir. Bu mənada “tarixin həyat müəllimi” (“Historia est magistra vitae”) olduğu şəksizdir. Əlbəttə, burada tarixçilərin üzərinə böyük məsuliyyət düşür. Tarixin fəlsəfəsinin də dərkə məhz tarixi qələmə alanın obyektivliyindən və peşə ustalığından asılı olur. Böyük öndər Mustafa Kamal Atatürkün dediyi kimi, “tarix yazmaq tarix yapmaq qədər mühümdür, yazan yapana sadıq qalmazsa, dəyişməyən həqiqət insanlığı şaşıracaq bir mahiyyət alar”.

Tarixə, fikrimizcə, iki aspektdən yanaşmaq olar: birincisi, dünyanın, kainatın, insanlığın, canlı-cansız nə varsa, bütün var olanın insan iradəsindən asılı olmayan yaranış və təkamül prosesi kimi; ikincisi isə, bütün bunların yazıya alınması və bir tarixə çevrilməsi. Eləcə də, tarixə münasibətdə və onun qələmə alınmasında iki çür yanaşma ola bilər: biri, dünyada olub-bitənləri sadəcə statistika olaraq, seyrçi mövqedən qələmə almaq; o biri üsul isə, onu müqayisəli təhlillə, ondan əvvəl baş verənlərlə, səbəb-nəticə əlaqələrinin kontekstində, tarixin fəlsəfəsinə baş vuraraq qələmə almaq. Lakin tarixə istinad zamanı qədimdənqalma bir yanaşma bu gün də hələ yaşamaqdadır. Zamanında nə yazılıbsa yüz, min illər keçəndən sonra həmin yazının elmi obyektivliyindən, mötəbərliyindən asılı olmayaraq ona bir mənbə kimi istinad edilir. Məsələn, avropalıların “Tarixin atası”(əslində “tarixi yazanların atası” daha dəqiq tərcümədir) adlandırdığı, o zamankı Əhəmənilər(Pers) imperatorluğunun idarəsində olan Halikarnasda (indiki Türkiyədə) doğulmuş Herodotun(e.ə.484-e.ə.425) “Tarix”adlandırılan əsəri bu sahədə ilk mənbələrdən sayılır. Halbuki əsasən Yunan-Persiya müharibələrinə həsr edilən, müəyyən qədər də bu münasibətlərlə əlaqəli yaxın bölgə xalqlarından bəhs edən, gəzib gördüyü yerlərin və hadisələrin, danışılan rəvayətlərin qələmə alınmasından ibarət olan bu kitab, birmənalı olaraq, etibarlı mənbə sayılmamalıdır. Buna baxmayaraq, tarixşünaslıq baxımından ilk əsərlərdən olduğundan bütün müsbət və mənfilərini ilə o qiymətli bir qaynaq hesab edilməkdədir. Bu əsərin əsl mənəvi qaynağının mifik təfəkkürlə, qədim yunan inancları ilə bağlılığı və müəllifinin geniş dünyagörüşünə malik olması elə həmin dövrdə, e.ə. V əsrdə yunan fəlsəfəsinin də təsir gücündən xəbər verir. Belə tarixi əsərlərdə tarixin fəlsəfəsinə dair bir sıra dəyərli nümunələrə, təsvir və şərtlərə diqqət edəndə tarixi hadisələrin, xüsusən də müharibələrin insanların tarixi şüurunda və təfəkküründə dərin iz saldığına, bəşəriyyətin inkişaf tərzinə və istiqamətinə əhəmiyyətli təsir göstərdiyinə əmin oluruq.

Tanınmış türk tarixçisi İlbər Ortaylı tarix şüurunun hər bir insan, həm də hər bir cəmiyyət üçün vacibliyini vurğulayaraq insanı “tarix şüuruna malik varlıq” hesab edir (14, s.15).

Qeyd edilməlidir ki, tarix şüuru olmadan tarixin fəlsəfəsinə də anlamaq, ondan indi və gələcək üçün nəticələr çıxarmaq da mümkün deyildir. Bu şüurun formalaşması və davamlı fəaliyyəti prosesində

isə qırılma, fasilə ya boşluqlar olmamalıdır. Kimlik, mənsubiyyət, dil, din, adət-ənənələr və bu kimi insana xas olan ayrılmaz anlayışlar da tarixi şüurun səviyyəsi ilə əlaqədar olur. Mühəribələrlə bir xalqın bölünüb parçalanması, əsrlərlə eyni xalqa mənsub insanların bir-birindən ayrı salınması tarixi şüuru ciddi zədələyir, bu isə milli şüurun təşəkkülünə öz mənfi təsirlərini qoyur. Ayrı-ayrı tarixçilər tərəfindən tarixi hadisə və proseslərin siyasi məqsədlərlə, məqsədyönlü şəkildə yanlış yozulması və sifarişlə yazılması əsrlər boyu rast gəlinən üsuldur. Məlum olduğu kimi, Çar Rusiyası, sonra Sovet Rusiyası Qafqaza, Cənubi Qafqaza, Güney Azərbaycana və Anadoluya tarix boyunca dəfələrlə hücumlar edib, mühəribələr aparıb, torpaqları işğal edib, xalqların tarixi taleyini bərbad hala salıb, amma hakimiyyətə xidmət edən tarixçilik bu istilaları xilaskarlıq missiyası kimi qələmə verib, işğal və ilhaq “xalqların Rusiyaya könüllü birləşməsi” kimi nəsilərə təqdim edilib (8, s.81). Yaxın keçmişimizdə, kommunist rejimi zamanı “SSRİ tarixi” adı altında tədris edilən tarix kitabları bunun bariz nümunəsidir. Məqsəd xalqları tarixi şüurdan məhrum edərək onların qondarma “sovet xalqı”na mənsubluğunu yeritmək idi ki, kimsə öz tarixi keçmişini yada salmasın. Bu yanaşma təkcə keçmişdə törədilənlərə haqq qazandırmıq deyil, eyni zamanda gələcəkdə də bənzər addımlar atılmasına “tarixi” zəmin hazırlamaqdır. Günümüzdə də belə siyasət yeridənlər, böyük bir xalqın tarix və mədəniyyətini inkar edənlər, hətta ona sahib çıxanlar vardır. Buna görə də dövlətinə, sərhədlərinə, müstəqilliyinə sadıq olmaqla yanaşı, xalqların öz tarixlərinə də sahib çıxmaları zəruridir.

Tarixə, əlbəttə, məlum zaman və məkan çərçivəsində baş verən proses kimi yanaşılmalıdır. Yəni, tarixin fəlsəfəsini anlamaq üçün coğrafi amilləri və müəyyən zaman kəsiyində həmin bölgədə və ətraflarında baş verənlərin qarşılıqlı əlaqəsini anlamaq lazımdır. Məsələn, əsrlər boyunca vətənimizin ərazisində türkəsilli sülalə hökmdarları böyük dövlətlər qurmuşlar. Bunun nəticəsində 1918-1920-ci illərdə tarixi torpaqlarımızın şimal hissəsində Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti – Şərqi ilk demokratik dövləti qurulmuşdu və bu cümhuriyyətin qısa zamanda həyata keçirdiyi tədbirlər xalqımızın milli dövlət quruculuğu təcrübəsinə tarixi töhfə idi. Lakin uzun illər boyu kommunist rejimi tərəfindən bu tarixdən uzaq tutulduğumuz, tarixi yaddaşın pozulması üçün müxtəlif cəlbədicilər altında pərdələnən təbliğat maşını öz işini görmüşdü və istiqlalı yenidən əldə etmək həm uzun çəkdi, həm də xalqımız hədsiz qurbanlar verməli oldu. 1918-ci ilin martında xalqımıza qarşı ermənilərin törətdiyi qanlı gırğınların dərsləri unudurulduğuna görə düşmənlə mübarizəyə nə mənəvi olaraq, nə də hərbi mənada hazır deyildik. Bunun nəticəsində 1992-2020-ci illərdə torpaqlarımız düşmən işğalında tar-mar edildi, bir milyondan çox soydaşımız qaçqın həyatı yaşadı. Yalnız 44 günlük Vətən müharibəsi ilə biz, necə deyirlər, köhnə günahlarımızı yuduq. Bundan belə yaxın tarixin dərsləri də beyinlərə hakim olmalı, vətənciliyin, vətən uğrunda mübarizənin fəlsəfəsi aydın dərk edilən və zehinləri, ürəkləri dolduran bir enerji kimi mənimsənilməlidir.

Azərbaycan xalqının da mənsub olduğu türk xalqlarının çoxminillik ibrətli tarixi vardır. İlbər Ortaylı haqlı olaraq yazır: “Dünya tarixinin, az qala, hər mərhələsində türklərin izinə rast gəlmək olar. Türkləri nəzərə almadan ətrafımızdakı tayfaların, böyük Avropa dövlətlərinin milli tarixini araşdırmaq mümkün deyil. Heç bir Yaxın Şərqi ölkəsinin, nə də rus-slavyan ölkəsinin milli tarixini və mənsubiyyətini türkləri nəzərə almadan dərk etmək mümkün deyil (14, s.7).

Tarixin nə olub nə olmadığını öyrənmək üçün onun terminoloji mənasını və fəlsəfi mahiyyətini araşdıran alimlərin əsərlərinə müraciət etmək lazımdır. Təbii haldır ki, tarix fenomeni Kainatın bütün maddi və mənəvi sahələrinə dəlalət etdiyinə görə əksər mütəfəkkirlər tərəfindən tarix haqqında müxtəlif fikirlər söylənilmiş və maraqlı əsərlər yazılmışdır. Tarixin terminoloji izahatını öyrənmək üçün öncə qədim dillərə və mənbələrə müraciət etmək zəruridir.

Akkad yazılarında “Ərxu” (أرخو), ibri dilində “Yerx” (ירח), arami dilində “Yərx” (ܝܪܚ), Efiopiada “Vərx” (ወርክ) və Yəmən ərəbcəsində “Vırx” (وَرخ) kökündən yaranan tarix termini, əslində, Sami mənşəlidir. Xatırladaq ki, “Vərx” (وَرخ) sözünün cəm forması olan “Əvrəxəm” (أورخام) termini Ərəbistanın cənubunda tapılan daş yazılarında dərc olunaraq “Qəməri ay” mənasını ifadə edir. Əbu Səid Bin Qərib Əsməi (Hicir 213-cü ildə vəfat etmişdir) tarix (تاريخ) sözünü ərəb mənşəli hesab edir. O, yazır ki, Qeysi tayfası tarixin məsdərini “Ərəx” (أرخ) və Təməmilər isə “Vərx” (وَرخ) hesab edirlər. Lakin “Ərəx” sözü çox rəvac tapıbdir. Cəvahirinin fikrincə, tarix termininin kökü çöl inəyinin balası mənasını daşıyan “Ərəx” (أرخ) yaxud “Erəx” (ارخ) sözlərindən qaynaqlanır. Lakin Cəvaliqi tarix

termininin ərəb mənşəli olmadığını və müsəlmanlar tərəfindən “Əhli kitab”dan (İslamdan öncə mövcud olan kitablı dinlərə inananlar) alındığını vurğulayır.¹

Qədim yunanca “ἱστορία” (İstoria), latınca “Historia” və ingiliscə “History” deyilən tarix termini, əslində, digər xalqların təsəvvüründə olduğu kimi zamanı, məkanı, olayları, mifləri, başlanğıcı və Kainatın axarı kimi anlamları özündə əks etdirir. Qeyd olunan terminlər bilavasitə zaman və məkan kontekstlərində yerləşən müxtəlif miflərin, metafizik anlamların, peyğəmbərlərin, insanların, xalqların, təbiətin və önəmli olayların ənənəvi formada rəvayətini və yozumunu əks etdirir. Təbidir ki, bu qədər geniş anlam daşıyan tarix mövzusunun özünəməxsus dərin və sanballı fəlsəfəyə malik olduğu təsdiq edilmişdir.

Azərbaycanın qədim filosoflarının, şairlərinin, ariflərinin və tarixçilərinin əsərlərində məhz “tarixin fəlsəfəsi” termininə rast gəlinməsə də, onların əsərlərində bilavasitə fəlsəfənin predmetinə, o cümlədən tarixin mahiyyətinə dair sanballı fikirlər irəli sürülmüşdür. Müasir Azərbaycan müəlliflərindən İ.Məmmədzadənin (11), S.Xəlilovun (6), A.Əsədovun (3), R.Əhmədlinin (1), Mir Cəlalin (13), A.Əlizadənin (2), A.Hacılınnın (4) və R.Mehdiyevin (9) əsərləri bilavasitə mifologiyanın, tarixin, insanın, dövlətin və inkişaf mərhələlərinin fəlsəfəsini əhatə edir. Azərbaycan tarixşünaslığında S.Xəlilovun Azərbaycan qəzetində nəşr etdirdiyi “Tarixin fəlsəfi əsasları” adlı silsilə məqalələri demək olar ki, tarixin fəlsəfəsini ümumi şəkildə əks etdirən tədqiqat əsəridir. Müəllif akademik Ramiz Mehdiyevin “Şah İsmayıl Səfəvi ali məramlı tarixi şəxsiyyət kimi” məqaləsini əsas götürərək, tarixin mahiyyətini və fəlsəfəsini şərh etməyə səy göstərmişdir (9, s.4).

“Stanford Fəlsəfə Ensiklopediyası”nda tarixin fəlsəfəsi mövzusu şərh etmək məqsədilə bir sıra əhəmiyyətli suallar irəli sürülmüşdür. Burada qeyd olunur ki, “Bu haqda səslənmiş müxtəlif fikirlərin çoxluğunu nəzərə alaraq, tarixin fəlsəfəsinə dair uyğun bir tərif vermək mümkün deyildir. Əslində, “tarixin fəlsəfəsi” ifadəsini səsləndirəndə tək bir fəlsəfi ənənəyə istinad etdiyimizi təsəvvür etmək yanlışdır. Çünki burada xarakterizə olunan tədqiqat sahələri nadir hallarda bir-biri ilə dialoqa girirlər. Bütün bunlara baxmayaraq filosofların metafizika, hermenevtika, epistemologiya və etika haqqında düşüncələrini bir neçə sual ətrafında toplamaq mümkündür:

1. Tarix nədən ibarətdir. Fərdi hərəkətlərdən, ictimai quruluşlardan, dövrlər və mərhələlərdən, sivilizasiyalardan, böyük səbəbdən və ilahi müdaxilədənmi?

2. Tarix bütövlükdə onu təşkil edən ayrı-ayrı fərdi hadisələr və hərəkətlərin xaricində yerləşən mənaya, quruluşa və ya istiqamətə sahibdirmi?

3. Tarixi bilməkdə, bildirməkdə və izah etməkdə niyyət nədir?

4. Bəşər tarixi ilə bağlı həqiqətlər indiki nəsil üçün nə dərəcədə mənəvi məsuliyyətlər yaradır?

Məqalənin giriş hissəsində qeyd olunduğu kimi, tarixin mahiyyətinə dair irəli sürülən fəlsəfi və fundamental mövzuların elmi tədqiqi nəticəsində iki əsas tədqiqat sahəsi yaradılmışdır. “Tarixin nəzəri fəlsəfəsi” və “Tarixin elmi-tənqidi fəlsəfəsi” sahələri həmin istiqamətdə formalaşan fundamental tədqiqat obyektləri hesab edilir. Orta əsrlərə aid fəlsəfə əsərlərində tarixin nəzəri fəlsəfəsi birinci növ fəlsəfənin kontekstində şərh edilmişdir. Tarixin ikinci növ fəlsəfəsi isə elmi - tənqidi fəlsəfə adlanır. Bu iki fəlsəfi mövzu tamamilə metod və məqsəd (qayə) baxımından fərqlidir. Tarixin nəzəri fəlsəfəsi, əsasən, ümumtarixi mövzuların tədqiqini və şərhini öz əhatəsinə daxil etməyə səy göstərir. Tarixin elmi fəlsəfəsi isə tarixin elmiliyini, bu elmin müxtəlif cəhətlərini, metodlarını, nəzəriyyələrini, fərziyyələrini, tarixin başqa elmlərlə əlaqəsini, eksperimental və ümumiləşdirmə qabiliyyətlərini və tarix elminin qayəsini öyrənməyi özünə məqsəd götürmüşdür. Xatırladaq ki, tarixi tədqiqatla məşğul olan alimlər üçün hər iki növ fəlsəfi baxışın mövzusu, metodlarını, nəzəriyyələrini və məqsədlərini düzgün öyrənmək çox zəruridir. Həmin istiqamətdə müxtəlif filosoflar və tarixçilər tərəfindən irəli sürülən fikirlərin düzgün təhlili xeyli önəm daşıyır.

Tarixşünas Ə.Zərrinkubun fikrincə, XIX əsrdə Avropada, xüsusilə Almaniyada və Fransada gündəmdə olan “romantizm” cərəyanının keçmiş hadisələrə yenidən qayıdışı tarix mövzusunun tədqiqinə təkan vermişdir. O səbəbdəndir ki, XIX əsr tarix əsri adlanır (VII, s.92). Müəllif təkid edir ki, həmin dövrdə yazıb yaradan Edvard Gibbon (1737-1793), Wilyam Robertson (1846-1894), Barthold Georq Niebur (1776-1831), Leopold von Ranke (1795-1886), Xristian Matthias Teodor Mommsen

¹ Ətraflı bax: ədəbiyyat siyahısında I, II, III, IV, V.

(1817-1903), François Guizot (1787-1874), Jules Michelet (1798-1874), Tomas Babington Makalay (1800-1859), Tomas Karlile (1795-1881) və Con Riçard Grin, (1837-1883) kimi tarixçilərin zəngin əsərlərinə baxmayaraq, həmin əsərlərdə tarixin elmi və tənqidi tədqiqinə dair heç bir elmi və nizam-intizamlı təfəkkür sistemi müşahidə olunmur (VII, s.92-105). Xatırladaq ki, adlarını qeyd etdiyimiz müəlliflərin əsərlərində müşahidə olunan determinizmin, holizmin və tarixi ilahiyyatın üstün cəhətləri şübhəsiz ki, tarixin nəzəri fəlsəfəsini əks etdirən tədqiqat sahəsini əhatə etmişdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz fəlsəfi baxışı Antik dövrə aid tarixi mənbələrdə də müşahidə etmək mümkündür. Məsələn, Herodotun 9 hissədən ibarət olan “Tarix” əsərinin 9 tanrıya həsr edildiyi və həmin əsərdə yüzlərcə dəfə təkrar olunan “God” (Tanrı) və 4 dəfə təkrar olunan “Gods Will” (Tanrının iradəsi) (19, s.40, 145, 228, 541) mövzusu, əslində, “Tarixin atası”nın miflərə və tanrılara bağlı olduğunu göstərir. Həmin məsələ, şübhəsiz ki, XIX əsrə qədər tarixi təfəkkürə hakim olan Allahın məşiiyyəti (iradəsi və planı) mövzusunun hegemonluğunu sübut edir. Yuxarıda adlarını çəkdiyimiz filosoflardan başqa əsasən Plato (e.ə 427-347), Saint Augustinus Avqustin (354-430) və Yoaxim Flora (1135-1202) kimi filosofların tarixi təfəkkürü, əslində, tarixin nəzəri fəlsəfəsini əks etdirir.

Həmin istiqamətdə ümumdünya tarixinin mahiyyətini açmağa çalışan filosoflardan isə Bossuet (Jacques Bénigne Bossuet. 1627-1704), Viko (Giambattista Vico.1668-1744) Kant (Immanuel Kant. 1724-1804), Hegel (G.W.F. Hegel. 1770-1831), (Markiz de Kondorse of Condorcet. 1743-1794), Herder (Johann Gottfried Herder 1744-1803), Fixte (Johann Gottlieb Fichte. 1762-1814), Sellinq (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. 1775-1854), Marks (Karl Heinrich Marx. 1818-1883), Engels (Friedrich Engels. 1820-1895), Spenqler (Oswald Manuel Arnold Gottfried Spengler 1880-1936) və Toynbi (Arnold Joseph Toynbee. 1889-1975) kimi filosofların baxışları da, əsasən, tarixin nəzəri fəlsəfəsini əhatə edir. Həmin müəlliflərin təfəkkür sistemini birmənalı olaraq Antik dövrdən və orta əsrlərdən miras qalmış “Tarixin nəzəri fəlsəfəsi” sahəsinə daxil etmək olar. Bu müəlliflərin əsərlərində tarixin ümumaləm planının bir hissəsi olduğu və Allahın məşiiyyəti (iradə və plan) kimi təsəvvür edildiyi əsas tezis kimi nəzərdə tutulmuşdur.

Tarixin nəzəri fəlsəfəsinin kontekstində yazılmış Avqustinin “Tanrının şəhəri”, Bossuetin “Dünya tarixi haqqında şərhlər”, Vikonun “Yeni bir elmin prinsipləri”, Hegelin “Dünya tarixinin fəlsəfəsinə dair mühazirələr”, Marksın “Tarixi materializm”, Spenqlerin “Qərbin uçurumu” və Toynbinin “Tarixin tədqiqi”(A study of History) kimi sanballı əsərlərinin mahiyyəti, əsasən, dünyanı bürüyən böyük ruhu, determinizmi, Allahın iradəsini, tarixin mərhələlərini və tarixin insanı əhatə etməsi kimi geniş və universal düşüncələri əks etdirir.

Tarix haqqında formalaşan universal nəzəriyyələrin əhatə dairəsi xeyli genişdir. Bu sahədə mövcud olan nəzəriyyələr beş əsas başlıq altında öyrənilir. Tarixin “Böyük Tanrı nəzəriyyəsi” (The Great God Theory) Kainatın yaranışını əks etdirən ən ilkin və miflərə söykənən nəzəriyyə hesab edilmişdir. “Böyük insan nəzəriyyəsi” (The Great Man Theory) tarixdə yarı tanrı insanların, qəhrəmanların, peyğəmbərlərin və şahların rolunu izah etməyə cəhd göstərir. “Böyük ağıl nəzəriyyəsi” (The Great Mind Theory) böyük Tanrı-insan düşüncə xəttinin daha inkişaf etmiş və fəlsəfi bir variantıdır və ağılın (Nous) dünyanı idarə etdiyi iddia edilir. “Ən yaxşı insanlar nəzəriyyəsi” (The Best People Theory) əsasən “üstün irqə” mənsub insanların, millətlərin və hakim təbəqənin tarixi rolunu izah etməyə çalışır və “İnsan təbiəti nəzəriyyəsinə (The Human Nature Theory) isə insanın zətinə və təbiətini əsas amil hesab etməklə, tarixin mahiyyəti insan təbiətinin yaxşı və ya pis keyfiyyətləri əsasında müəyyən edilir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz tarixin nəzəri, məcazi və metafizik məzmunlu mahiyyətini açmaq istəyən mütəfəkkirlərin qayəsindən fərqli olaraq, tarixin elmi prinsiplər əsasında tədqiqinə səy göstərən filosofların predmeti, metodu və məqsədi tam başqadır. Tarixin obyektivliyi və subyektivliyi məsələsini nəzərə almaq şərti ilə insan təfəkkürünün müxtəlif tarixi hadisələrə, reallıqlara, həqiqətlərə və təsəvvürlərə dair elmi münasibəti bilavasitə tarixin elmi fəlsəfəsini müəyyənləşdirir. Bu cərəyan, əslində, müasir dövrdə ərsəyə gələn təcürbəçilik və pozitivizm kimi elmi-fəlsəfi düşüncə tərzinin inkişafı ilə əlaqədardır. Belə ki, tarix mövzusunun elmi tədqiqi məsələsi bilavasitə elmi düşüncənin və metodların inkişafı nəticəsində bir zərurət kimi ərsəyə gəlmiş və əksər alimlərin diqqətini özünə cəlb etmişdir.

Tarix elminin fəlsəfəsinə dair sadaladığımız suallara cavab verməyə səy göstərən alimlərdən Ranke (Leopold von Ranke. 1795-1886), Diltey (Wilhelm Dilthey. 1833-1911), Kruçe (Benedetto Croce. 1866-1952), Kolinquud (Robin George Collingwood. 1889-1943), Valş (Joseph Leonard Walsh. 1895-1973), Popper (Sir Karl Raimund Popper. 1902-1994), Batterfild (Sir Herbert Butterfield. 1900- 1979) kimi tarixşünasların tarixin elmi fəlsəfəsinə dair çox əhəmiyyətli fikirləri mövcuddur.

Tarixin fəlsəfəsinin müxtəlif cəhətlərini öyrənmək üçün bir sıra məşhur filosofların tarix haqqında düşüncələri maraqlıdır. Mövzunun genişliyini nəzərə alaraq ingilis filosofu A.Toynbinin tarixin ilahi, universal və nəzəri fəlsəfəsi haqqında fikirlərinə qısaca nəzər salmaq məqsədində uyğun olardı. A.Toynbinin siyasi fikirlərinə və ermənilərin uydurduğu soyqırımını haqqında düşüncələrinə (22) toxunmadan qeyd edək ki, onun tarix haqqında irəli sürdüyü nəzəri müddəaları 10 cildə ibarət olan “A Study of History” (17) (Tarixin tədqiqi) adlı əsərində öz əksini tapmışdır. Müəllif ümumtarix haqqında təsəvvür etdiyi universal qanunları kəşf etmək məqsədilə fundament hesab etdiyi 26 sivilizasiyanın üzərində araşdırmalar aparmış və dəyişilməz olan tarixin mərhələlərini (doğuş, yüksəliş, yeniş və dağılış) təsbit etmişdir. Toynbinin fikrincə, sivilizasiyaların dərk ediləsi mahiyyətinin araşdırılması qətiyyətlə insanların, irqin, zamanın, məkanın, coğrafiyanın, ictimai təbəqələrin, millətlərin, dövlətlərin və tarixi hadisələrin ötəri mahiyyəti ilə müqayisədə ən fundamental obyekt hesab edilir (20).

A.Toynbinin fikrincə, “Challenge-Response” (aksiya-reaksiya ya etki-təpki, çağırış-cavab) normaları sivilizasiyaların yaranma mənsəyi və tarixin qanunauyğunluğunun meyarıdır. Bir sivilizasiyanın son məqsədi qətiyyətlə universal dinin icad edilməsindən ibarətdir. Onun fikrincə, ümumtarixin sonu “Yaradıcı tanrısal ədalət” ilə nəticələnəcəkdir. İnsan tarixinin və insan üçün ali xeyrin ən son nöqtəsi Xristianlıq dinidir. A.Toynbinin tarix haqqında düşüncələrinə diqqət yetirdikdə görünür ki, müəllif öz fikirlərini əsaslandırmaq məqsədilə elmi tədqiqat prinsiplərinə və elmi metodlara müraciət etsə də, onun fəlsəfi təfəkkürünün istiqaməti tamamilə Antik dövrdən miras qalan metafizik, ilahiyyat və universal məfkurələrə söykənmişdir. Həmin düşüncələrin nümunələri bilavasitə Plato, Saint Avqustinus, Viko, Hegel, Marks və Spenqlər kimi filosofların əsərlərində irəli sürülən determinizm, holizm, Allahın məşiiyyəti (iradə və plan), dünyanı bürüyən böyük ruh, Allahın iradəsi və tarixi ilahiyyatın müxtəlif cəhətləri bilavasitə tarixin ümumi nəzəriyyələrini əks etdirir. Həmin ideyaların oxşarını alman filosofu F.Hegelin tarix fəlsəfəsində də müşahidə etmək mümkündür. F.Hegel təkid edir ki, “Tarix İsa peyğənbərdən başlanır və onda sona çatır. Allahın oğlunun zühuru dünya tarixinin ən əsas oxudur. Belə ki, hər gün duyduğumuz tarixin varlığı onun İsa dininin üzərində qurulduğunun dəlilidir (VI, s.15).

Frensis Fukuyama “Tarixin sonu və axırıncı insan” əsərində F.Hegelə və K.Marksa istinad edərək belə qənaətə gəlir ki, insan cəmiyyətinin təkamül prosesi əbədi ola bilməz və bu proses bir vaxt dayanacaqdır, beləliklə də tarixin sonu yetişəcəkdir (23, s.9). O, tarixin mənasını və inkişaf istiqamətini təhlil edərək bəşəriyyət üçün universal tarix modeli təklif edir. O, liberal demokratiyanı insan cəmiyyətinin çata biləcəyi mükəmməl nailiyyət sayaraq hesab edir ki, tarixin sonu ilə nəticələnəcək dünya liberal inqilabı artıq başlamışdır, totalitar və avtoritar rejimlər ömrünü başa çatdırır.

Filosof Yusif Rüstəmov Fukuyamanın Universal tarix barədə baxışlarını təhlil edərək belə nəticəyə gəlir ki, “ tarixi alimlər yaradır, hadisələr kor-koranə baş vermir, onları insanlar şüurlu surətdə yaradırlar. Tarix şüurlu insanların qurduqları bütövdür. İnsanlar həmişə azad yaşamağa çalışıblar, ədalətli cəmiyyət qurmağı arzu ediblər. Tarix isə, insanların bu arzuları həyata keçirmək meydanıdır (15, s.25).

Əlbəttə, bu fikirlər mübahisəli olsa da, burada həqiqət də vardır. Bizim fikrimizcə, tarix də zaman kimi insan iradəsindən asılı olmayan əbədi prosedir, insan onu yalnız qeydə almaqla, olub-bitənləri yazıya almaqla və onları sistemləşdirməklə yazılı tarixin yaradıcısı ola bilər. İnsan təfəkkürü inkişaf etdikcə tarixə də münasibət dəyişilir, təsvir və statistikadan təhlil və dəyərləndirmələrə keçilir, tarixin fəlsəfəsinin dərk edilməsi və ondan gələcəyin proqnozlaşdırılmasında istifadə edilməsi önə çıxır. İnsanlar, Yuval Hararinin dediyi kimi, faktlarla, rəqəmlərlə, yaxud tənliklərlə deyil, tarixlə düşünülür. Tarix nə qədər asan olsa, o qədər yaxşı olar. Onun nəzərincə, XX əsrdə faşistlərin, kommunistlərin və liberalların konsepsiyaları keçmişin izah edilməsi və gələcəyin öngörüsündə fərqli mövqelər

sərgiləmişlər...Faşizmin və kommunistin aradan qalxması ilə azadlığın dəyəri və gücünü üstün tutan liberal konsepsiya önə çıxmışdır (18, s.3).

Konkret cəmiyyət quruculuğunda uzaq ya yaxın tarixin dərslərindən zamanın çağırışlarına uyğun nəticələr çıxarılması, tarixi yaddaşa söykənən milli dövlət quruculuğunda keçmiş təcrübələrin nəzərə alınması olduqca əhəmiyyətlidir. Məsələn, Azərbaycan xalqının ümummilli lideri Heydər Əliyevin irəli sürdüyü azərbaycançılıq fəlsəfəsinin mahiyyətinə nəzər saldıqda biz onu Azərbaycan xalqının qədim və Orta əsrlər dövründən üzü bəri bütöv bir xalq olaraq keçdiyi yolu göz önünə gətiririk, ölkəmizdə vətəncilik və dövlətçilik zəminində bərqərar olmuş, bütün vətəndaşlarımızın və soydaşlarımızın qəlbinə və zehninə hakim olan məntiqi bir təlim kimi qavrayırıq. Təcrübədə onun ildən-ilə necə zəruri, əhəmiyyətli, həyati olduğunu görür, tarixi vətəndə və eləcə də onun hüdudlarından kənarında sakin olan soydaşlarımızın Azərbaycan dövlətinə və xalqına münasibətdə milli təəssübkeşlik və iftixar hissinin yarandığı ilə fəxr edir və bunu dərk edilmiş yüksək vətənpərvərlik nümunəsi kimi qiymətləndiririk. İ.Məmmədzaadənin vurğuladığı kimi, bu fəlsəfənin əsl mahiyyətində bir vacib həqiqət odur ki, Milli Qurtuluşdan başlayan xilaskarlıq, inkişaf, tərəqqi məhz Vətən müharibəsində (27 sentyabr-9 noyabr 2020-ci il), qələbə və postmüharibə dövründə Azərbaycanın yeni geosiyasi reallıqlara etdiyi təsirləri tamlaşdırıb, dolğunlaşdırıb, onu əbədi olaraq xalqın yaddaşına çevirmişdir (12, s.86). Bu mənada tarixin, xüsusilə də şahidi və iştirakçısı, zərərçəkəni və qalibi olduğumuz son dövrün hadisə və proseslərinin fəlsəfəsini dərinə dərk edib əxz etmək, onu tarixi yaddaş hadisəsinə çevirib gələcək nəsillərə ötürmək olduqca əhəmiyyətlidir. Çünki məlum olduğu kimi, tarix təkrar olunur, bəzən də çox acımasızcasına. Tarixin obyektiv təhlili və yazıya alınması isə tarixçilərin üzərinə düşən elə vəzifədir ki, burada azacıq tərəfkeşlik edilməsi, ya cari siyasətin tələblərinin nəzərə alınması tarixi şüurun ciddi zədələnməsi ilə yanaşı, cəmiyyətin gələcək inkişaf yoluna da sapdırıcı təsir göstərə bilər.

Nəticə

Müasir tarixi dövrdə tədqiqatçıların tarixə və tarix anlayışına münasibəti müəyyən qədər dəyişmişdir. V.Çörçilin vaxtilə tarixə dair söylədiyi “Tarixin dəyirmanı yavaş üyüdür, lakin doğru üyüdür” kəlamı bu gün də aktuallığını qoruyaraq bu “dəyirman” zamanın çarxı kimi dərin fəlsəfi mənada baxmağı, baş verən hadisə və proseslərdə səbəb-nəticə əlaqəsini görməyi, eyni zamanda “dəyirmançı”nın da rolunu unutmamağı təlqin edir. Bu gün tarix mövzusu vahid bir küll hesab edilməyən, insanın əhatəsində olan və tam nəzəri sahə sayılmayan kompleks tədqiqat obyektini kimi çox ciddi şəkildə tədqiqat prosesinə cəlb edilmişdir. İndiki şəraitdə keçmişdən miras qalan, abstrakt anlam daşıyan, rəvayətləri və hekayələri şərh edən, metafizikaya və miflərə söykənən, Tanrının iradəsini əks etdirən fəlsəfi baxışların əhəmiyyəti get-gedə azalmaqdadır. Fikrimizcə, insanın və cəmiyyətin diqqət mərkəzində olan digər mövzularla bərabər, tarixin, onun fəlsəfəsinin araşdırılıb elmi nəticələrə gəlinməsi, bu nəticələrin real həyat təcrübəsində nəzərə alınması bütövlükdə bəşəriyyətin, xalqların və dövlətlərin sülh və harmoniya şəraitində inkişaf etməsinə müsbət təsir edə bilər. Xüsusilə, 27 sentyabr-9 noyabr 2020-ci il tarixlərində Azərbaycan xalqının 30 il davam edən Ermənistan işğalına qarşı zəfərlə apardığı Vətən müharibəsinin tarixinin fəlsəfi dərkinə ehtiyac vardır. Bundan sonra milli təfəkkürü daim canlı və fəal tutmaq üçün yüzlərlə belə suallara cavab verməliyik: 1990-cı illərin əvvəllərində ölkəmizin torpaqlarına niyə sahib çıxmamışdıq, Ermənistanın və onun havadarlarının işğalçı siyasətinin qarşısını nəyə görə ala bilməmişdik, xalqla dövlətin birliyinə nədən nail ola bilməmişdik, tarixdə şəxsiyyətin roluna nə üçün lazımı qiymət verməmişdik, daxili və xarici düşmənlərin məngənəsində sıxışdırılan gənc Azərbaycan dövlətini, onun ərazi bütövlüyünü və suverenliyini hansı səbəblərə görə qoruya bilməmişdik? Ümid edirik ki, müasir Azərbaycan insanının və cəmiyyətinin inkişafında milli tarix və onun fəlsəfəsinin düzgün istiqamətdə öyrənilməsi zərurəti getdikcə daha çox önə çıxacaq, gələcəyə çiray tutan keçmişimizin dərsləri müasir dövrün çağırışları zəminində dəyərləndirilib nəzərə alınacaqdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

1. Əhmədli R. Azərbaycanın dövlətçilik fəlsəfəsinə dair, Bakı: Təknur, 2009, 380 s.
2. Əlizadə A. Xristianlıq: tarix və fəlsəfə, ilk çağlar, Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2007, 171 s.

3. Əsədov A. Kainat və onun inkişaf mərhələləri, Bakı: Avropa nəşriyyatı, 2019, 240 s.
4. Hacılı A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi, Bakı: Mütərcim, 2002, 164 s.
5. Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik, Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2007, 420 s.
6. Xəlilov S. Tarixin fəlsəfi əsasları, Azərbaycan-2013.- 22 may.- S.4.
7. Qafarov A. Şirinov A. İslam fəlsəfəsi (Orta əsrlər və müasir dövr). Bakı, 2019.
8. Qurbanov F. Mədətli E. Bir millət-iki dövlət: fəlsəfi-tarixi təhlil. Bakı:”Elm və təhsil”.
9. Mehdiyev R. Azərbaycan: tarixi irs və müasirlik fəlsəfəsi, Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2001, 267 s.
10. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixi, Bakı: ŞƏRQ-QƏRB, 2006, 328 s.
11. Məmmədzadə İ.R.. Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar, Təmayüllər. Perspektivlər. Bakı, 2012, s.4-5
12. Məmmədzadə İ. Həsənov S. Heydər Əliyev və İlham Əliyev: Sabitlik, Qüdrətli dövlət və Qələbənin fəlsəfəsi. Bakı, 2021.
13. Mir Cəlal. İnsanlıq fəlsəfəsi, Bakı: Azərənəşr, 1967, 407 s.
14. Ortaylı İlbər. Türklərin qızıl dövrü. Bakı: TEAS PRESS.
15. Rüstəmov Y. Tarix vahid və ardıcıl təkamül prosesi kimi.(F. Fukuyama), Bakı: “Nurlar”, 2015.
16. Turan Azər. Turanın Troyaya daxil varmı?, “Ədəbiyyat” qəzeti, 18 iyun 2022.

İngilis dilində

17. A Study of History. By Arnold J. Toynbee. New York: Oxford University Press. 1962.
18. Harari, Yuval Noah. 21 Lessons for the 21st Century. London, Jonathan Cape, 2018.
19. Herodotus. The Histories, translated by George Rawlinson, Copyright © 2013 by Roman Roads Media, LLC Roman Roads Media 739 S Hayes St, Moscow, 629 p.
20. Philosophy of History. First published Sun Feb 18, 2007; substantive revision Tue Nov 24, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/history>.
21. Pitirim A. Sorokin. Arnold J. Toynbee's Philosophy of History, The Journal of Modern History, Published By: The University of Chicago Press, Vol. 12, No. 3 (Sep., 1940), pp. 374-387. <https://www.jstor.org/stable/1874765>.
22. Toynbee, Arnold. The Armenian Atrocities: The Murder of a Nation, with a speech delivered by Lord Bryce in the House of Lords, London; Hodder & Stoughton, 1915.

Rus dilində

23. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. Москва, “Ермак”, 2005.

Ərəb dilində

- I. جواد على. المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت، 1976-1978.
- II. جوالیقی موهوب بن احمد. المعرب من الكلام الاعجمی علی حروف المعجم، چاپ احمد محمد شاکر، قاهره، 1389 (1969).
- III. شاکر مصطفی. التاريخ العربی والمورخون، جلد 1، بيروت، 1983.
- IV. صولی محمد بن یحیی. ادب الكتاب، چاپ محمد بهجة الاثری، قاهره، 1341.
- V. محمد بن عبد الرحمان سخاوی. الاعلان بالتوییح لمن ذم التاريخ، چاپ فرانتس روزنتال، بغداد، 1382 (1963).

Fars dilində

- VI. راسل برتراند. تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ اول، 1340، ص 621.
- VII. زرین کوب عبدالحسین. تاریخ در ترازو، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، 1375، 323 ص.
- VIII. میر محمدی سید ضیالالدین. نقد وبررسی نظریه توبین بی در فلسفه تاریخ، تاریخ در آئینه پژوهش، سال 7، شماره اول، 1389، ص 141-159.
- IX. یاسپرس کارل. آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، 1373، 371 ص.

ОБ ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Эйнулла Мадатли

Араш Ифтихари

Резюме. Объективное и субъективное явление, называемое «ἱστορία» на древнегреческом языке, «Historia» на латыни, «History» на английском языке, «تاریخ» на арабском языке и «Tarih» на азербайджанском языке, в целом имеет своё собственное значение, предмет, историю и философию. По принципам научного исследования, так же как история и философия является объектом исследования. Таким образом, можно сказать о том, что одновременно изучаются, как история философии, так и философия истории. Философское научное изучение истории, включающее в себя такие смыслы как: время (возраст), пространство, воля Божья, роль человека, начало, конец, ход мироздания, последовательность и события, считаются одними из важнейших направлений философии науки. По мнению современных философов, изучающих философию истории, можно выделить два основных направления этой области.

Первое направление философии истории называется «Спекулятивная философия истории», которая опирается на европейскую философскую традицию. В этой области, имеющей древнюю историю, онтологическая сущность истории изучается в результате приложения к истории особенностей мышления о живых существах. Это означает, что такие темы, как движение истории, направление, дух, тело, начало, конец, поворотные моменты, самостоятельность, роль человека в истории, детерминизм в истории, авторитет, дисциплина, правила и тому подобные вопросы, полностью относятся к теоретической философии истории. Например, философы: Платон (Plato), Святой Августин (Saint Augustinus), Вико, Гегель, Маркс, Шпенглер и Тойнби (Toynbee) выдвинули самостоятельные и прогрессивные мысли об истории, непосредственно относящиеся к теоретической философии истории.

Второе направление философии истории называется «Критическая философия истории», которое возникло в противоположность традиционной философии. Эта область, которую также называют «критическим изучением истории», фактически считается одной из отраслей науки и философии науки, в особом смысле, и которая начала развиваться в Новое время. Следует отметить, что при изучении философии истории, гносеологические аспекты предмета истории фактически изучаются на основе научных принципов, предполагающие применять научные правила и методы к области истории. Отличие истории от других наук (наличие опыта, теории и закономерности в истории, методы исторического исследования, интерпретация истории, роль ценностей в историческом анализе и прогнозировании в истории) считается главной, самой важной темой. Среди ученых, работающих в этой области, научному и критическому изучению истории однозначно посвящены работы таких историков, как: Ранке, Дильтей, Кроче, Коллингвуд, Уолш, Поппер, Гали и Баттерфилд. Безусловно, роль цивилизаций Месопотамии, Древнего Египта, Индии и Китая, а также религий Востока (естественных и небесных светил), оставивших большой след в мировой философии неоспорима, наряду с западными философами, сыгравшими ключевую роль в развитии теоретической философии и научно-критической области истории. Вклад и влияние великих людей, являющихся звёздами истории Восточной мысли: Будда, Зороастр, Конфуций (551–479 до н.э.), Мани, Маздак, Бахманьяр, аль-Бируни, аль-Фараби, Ибн Сина, Низами Гянджеви, ас-Сухраварди, Насими и Физули, оставили след в западной философии (увидеть, который можно в написанных трудах).

В настоящее время, когда мы рассматриваем древность истории Азербайджана (ее значение, исторические личности, философию Азербайджана и вклад Азербайджана в мир исторической мысли) в областях научных исследований по философии истории можно заметить, что имеются большие пробелы. Наша главная цель в этой статье — кратко представить читателям методологический анализ и общую структуру этой области.

Ключевые слова: История, философия, наука, историческая наука, теоретическая философия, философия исторической науки

HISTORY AND THE PHILOSOPHY OF HISTORY

Eynulla Madatli

Arash Eftekhari

Abstract. The objective and subjective phenomenon called "ἱστορία" in ancient Greek, "Historia" in Latin, "History" in English, "تاريخ" in Arabic, and "Tarix" in Azerbaijani, has generally its own meanings, history and philosophy. According to the principles of scientific research, as the history and philosophy of all fields of research are inquired, the history of philosophy and the philosophy of history are studied as well. It would seem that, from a viewpoint of philosophy of history, scientific research is considered to be one of the most important fields of philosophy of science, reflecting the meanings of the time, a place, God's will, a man's role, the beginning, the end, the flow of the universe, sequence and events. According to modern philosophers who study the philosophy of history, there are two main directions in this field.

The first field is called "Speculative Philosophy of History". In this field, which has an old past, the ontological essence of history is studied as a result of the application of the features of living beings to history. This means that topics such as the movement of history, its direction, spirit, body, the beginning, the end, turning points, independence, human role in history, determinism in history, authority, discipline, rules and vice versa belong entirely to the speculative philosophy of history. For instance, the independent and step-by-step ideas of philosophers such as Plato, Saint Augustine, Vico, Hegel, Marx, Spengler, and Toynbee about history reflect topics directly related to the speculative philosophy of history.

The second topic on the philosophy of history is called Critical Philosophy of History. This field is in fact one of the branches of science and philosophy of science, which is developing in a special sense in modern times. It should be noted that when investigating the critical philosophy of history, in fact, the epistemological (enlightenment) aspects of the subject of history are studied on the basis of scientific principles. Thus, it was created as a result of the application of scientific rules and methods to the field of history. In studying the difference between history and other sciences, the investigation of topics such as, the existence of experience, theory and law in history, methods of historical research, interpretation of history, foresight in history and the role of values in historical analysis are among the most important ones. The works of historians such as Ranke, Dilthey, Kruche, Colingwood, Walsh, Popper, Gali and Butterfield are devoted to the scientific and critical study of history. Naturally, along with Western philosophers who played a key role in the development of speculative philosophy and scientific-critical field of history, the role of the civilizations of Mesopotamia, Ancient Egypt, India and China, as well as the celestial and natural religions of the East, who left a great mark on world philosophy, is undeniable. The contributions and influences of the brilliant Eastern thinkers such as Buddha, Zoroaster, Confucius, Mani, Mazdak, Biruni, Farabi, Ibn Sina, Nizami Ganjavi and Fuzuli, can be seen in the works of the Western philosophers. At present, given the antiquity, importance, historical personalities of Azerbaijani history, its philosophy and contribution to the world of historical thinking, there are large gaps in the research areas on the philosophy of history. The main purpose of conducting this research is to provide readers with a brief methodological analysis and general structure of the field.

Keywords: history, Philosophy, Science, The science of history, Theoretical philosophy, Critical Philosophy of History.

Kerem Karabulut

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü Erzurum/TÜRKİYE
kerem@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3159-3289>
DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.24

Özet. Mirza Fethali Ahundov Azerbaycan’ın yetiştirdiği en önemli düşünce adamı ve aydınlarından biridir. Çünkü o, sanatını ve şiirlerini hem Azerbaycan’ın hem de tüm İslâm coğrafyasının aydınlanması konusunda en etkin kullananlardan birisidir. Mirza Fethali Ahundov’un tüm çalışmalarında dini anlayışı eleştirmesi, onun din karşıtı birisi olduğunu göstermez. Ahundov, dini kullanarak ülkelerin kalkınmasının karşındadır. Bu açıdan onun görüşleri birçok aydının görüşü ile örtüşmektedir. Örneğin, Türkiye’den Mehmet Akif, Yaşar Nuri Öztürk, İran’dan Ali Şeriatî ve İtalya’dan Giordano Bruno’nun düşünceleri aynıdır. Yine Yunus Emre, Ömer Hayyam gibi şiir ve edebiyat dünyasının önemli isimlerin vurguları da aynı yödedir. Bu çalışma ile Türkiye’deki literatüre göre, Mirza Fethali Ahundov’un düşünceleri tanıtılırken, aynı zamanda onun düşüncelerine benzer vurgular da gösterilmektedir.

Amaç: Mirza Fethali Ahundov’u genel hatları ile Türkiye’den bakış açısıyla tanıtmak.

Metadoloji: Mirza Fethali Ahundov’un düşünceleri ve onun düşüncelerinin önemini Türkiye’deki literatüre göre değerlendirmektir.

Bilimsel Yenilik: İnter disiplinler bir bakış açısıyla bir sanat, edebiyat ve şiir insanının düşüncelerinin değerlendirilmesini gerçekleştirmektedir. Böylece alanla ilgilenen bilim insanların farklı bir yorumu görmeleri sağlanmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahundov, Mirza Fethali Ahundov, Aydınlık savunucusu Ahundov, Azerbaycan ve Ahundov, Azerbaycan tiyatrosu, Türk düşünce insanı Ahundov.

Giriş

Mirza Fethali Ahundov’un düşüncelerinin Türkiye’den bakışla önemi

Mirza Fethali Ahundov, 1812’de Azerbaycan’ın Şeki şehrinde dünyaya gelmiş, 10 Mart 1878 yılında Tiflis’te ölmüştür. Ahundov’un doğumundan yaklaşık 10 yıl sonra (25 doğumu Ocak 1821–1823 veya 1838 kesin bilinmiyor–ölümü 1 Eylül 1924) Hacı Zeynelabidin Tağıyev’in doğması ve onunda Azerbaycan’da İslâm coğrafyasının “ilk kızlar mektebini” kurması, o dönemlerde Azerbaycan coğrafyasında önemli reformist düşünce ve uygulamaların geliştiğine işaret etmektedir.

Bilindiği gibi bilim ve medeniyetin gelişimi Yunan kültürüne ait olarak başlamış daha sonra İslâmiyetin ilk yıllarında burdan faydalanarak dünya bilim ve medeniyetine önemli katkıları olmuştur. Ancak daha sonra İslâm dinin yanlış algılatılıp uygulanması ise bilim ve medeniyette batı öne geçmiş ve henüz doğu veya özellikle İslâm toplumlarında bu yönde başarı sağlandığı söylenemez. Ahundov gibi aydınlar da bu geri kalmışlığın bağlantılarını eleştiren düşünce adamları olarak ortaya çıkmışlardır denilebilir.

Samet Vurgun, Muhammet Hüseyin Şehriyar, Nizami Gencevi, Fuzuli, Nesimi, Bahtiyar Vahapzade gibi Azerbaycan ve dünya edebiyatının önemli isimleri gibi Mirza Fethali Ahundov da sanat ve şiir yolu ile toplumunun sorunlarını dile getirerek aydınlatmaya çalışmıştır. Bir anlamda sanat ve şiiri kullanarak dönemin yanlış fikirlerini düzeltmeye ve toplumu eğitmeye çalışmıştır. Diğer bir deyişle, sanat ve şiir vasıtasıyla filozofluk yapmıştır denilebilir. Böylece günümüze kadar gelen ve gelecekte de önemini devam ettirecek olan bir “düşünce merkezi” oluşturmuştur. Kısacası, Mirza Fethali Ahundov sanat ve şiirleri ile Azerbaycan ve İslâm coğrafyasındaki düşünce fakirlerini zenginleştiren bir aydındır.

Türk-İslam dünyasının ilk tiyatro yazarı olarak bilinen Ahundov, tiyatroyu halkı eğitmenin ve aydınlanmanın en önemli vasıtası olarak görmektedir. Hem Doğulu hem de Batılı aydınlar için Ahundov ilklerin temsilcisi olmuştur.

“Doğulu aydınlar onunla yeni türleri, orijinal konu ve karakterleri görmüşler, Batılı aydınlar ise bir Doğulunun bakış açısıyla ve realist gözlemleri ile çok iyi bilmedikleri bir dünyayı tanıma fırsatı bulmuşlardır”.

Ahundov’un siyasî, felsefî ve toplumsal görüşleri sadece Azerbaycan’ı ve Azerbaycan Türklerini ilgilendiren görüşler değildir. Ahundov, realist ve maarifçi (aydınlanmacı) bir felsefe ile bütün Doğu’nun ilerlemesi ve Batı karşısında ileri doğru hareketin başlaması için fikirler ileri süren ve o döneme kadar kimsenin ele almaya cesaret edemediği konuları büyük bir öngörü ile değerlendiren ve gerektiğinde eleştirebilen ufuk sahibi bir aydındır. Bu durumun günümüz için de geçerli olduğunu görüyoruz ve bu anlamda Ahundov’un ne kadar ileri görüşlü olduğunu söyleyebiliriz.

Azerbaycan edebiyatının ilk realist şairi ve yazarı olan Mirza Fethali Ahundov, toplumun aksayan yönlerini, bütün gerçekleri ile ortaya koyarak, bireyleri eleştirmek yerine zümreleri, topluma zarar veren grupları, ülkeyi yanlış yöneten idarecileri eleştirerek iyi toplum iyi insan idealine ulaşmayı amaçlamıştır.

Ahundov, hem düşünceleri hem de eserleri bakımından sadece Azerbaycan için değil, bütün Doğu için önemli bir fikir adamıdır. Bunlar dikkate alındığında onun Doğu’nun gelişmesi için çalışan önemli bir ideolog olduğu söylenebilir.

Toplumunu ön plana çıkaran bir düşünce yapısına sahip olan Ahundov, eserlerinde bireysel problemlere değil, toplumsal konulara yönelmiş ve genel konuları dikkatlere sunmuştur.

Ahundov komedilerinde yaşadığı dönemin en büyük problemleri olan zulme, gericiliğe, zorba sistemlere ve yönetimlere, dinî baskılara ve cahilliğe karşı âdeta savaş açmış ve o zamana kadar süregelen düzeni ve bu düzenin adamlarını komik duruma düşürmüştür.

Ahundov’un eserlerinde vurguladığı ve eleştirdiği konular **Yunus Emre**’nin şu dördlüğü ile de özetlenebilir.

Emeksiz zengin olanın,
Kitapsız bilgin olanın,
Sermayesi din olanın,
Rehberi şeytan olmuştur.

Doğuda bulunan bu yöndeki tüm uygulamaları şiirlerinde ve komedilerinde dile getirmiş ve zamanın zalimlerini bir anlamda deşifre etmiştir. Aslında günümüzde durum hiç farklı değildir.

Ahundov’un düşüncelerinin **Ömer Hayyam** ile uyduğu da görülmektedir. Örneğin;

Adil davranmadıktan sonra,
Hacı hoca olmuşsun kaç para,
Hırka, tesbih, post, seccade güzel ama,
Tanrı kanar mı bunlara.

Türkiye’nin istiklal marşının yazarı Mehmet Akif Ersoy’un şu mısraları da Ahundov’un düşünceleri ile aynıdır.

“müslümanlık nerde, bizden geçmiş insanlık bile...
âlem aldatmaksı maksat, aldanan yok, nâfile!
kaç hakikî müslüman gördümse: hep makberdedir;
müslümanlık, bilmem amma, galiba göklerde!”

Demek ki Ahundov gibi tüm düşünce insanları Müslümanlık adı altında Müslümanlığa ters yönetim veya uygulamaları yeri geldikçe eleştirip bu yanlıştan dönülmesine işaret edebilmiştir.

Erzurum’da Müftülük yapan Solakzâde Sâdık Efendi (doğum: 1884- Ölüm: 1960) de hitap ettiği cemaate şöyle demektedir; “Ey cemaat hacı hoca olmayın, Müslüman olun Müslüman”.

Görüldüğü gibi, İslâm coğrafyasında dinin yanlış algılandığı veya kullanıldığını gören ve bunu dile getiren aydınlar bulunmaktadır. Ancak bu ferdi düzeyde olmaz. Kurumsal bir yapıya ihtiyaç vardır ki, Türkiye’de bunu başaran Mustafa Kemal Atatürk’tür. Yani çözüm; “din işi ile devlet işini ayırmak ve dinin kişiye özel bir alan olduğunu kavratmakta yatmaktadır.

Yine Ahundov’un düşünceleri İtalyan Giordano Bruno’nun, *“Tanrı, iradesini hâkim kılmak için yeryüzündeki iyi insanları kullanır; yeryüzündeki kötü insanlar ise kendi iradelerini hâkim kılmak için Tanrı’yi kullanırlar”* düşüncesiyle örtüşmektedir. Soylu bir ailenin çocuğu olarak 1548 yılında İtalya’nın Nola kasabasında dünyaya gelmiş, 1600 yılının Şubat ayında, Roma’da Campo de’ Fiori meydanında görüşlerinin dine ve inanca ters ve sapkın düşünceler olduğu gerekçesi ile diri diri yakılmıştır.

Kendisinden yaklaşık 150 yıl önce Bruno tarafından Ahundov’a benzer görüşler dile getirilmesi batının modernleşme konusunda önde olduğunu da göstermektedir.

Mirza Fethali Ahundov bilindiği gibi önce din eğitimi almış, ancak daha sonra din adına yapılan yanlışları görerek dinden uzaklaşmıştır. Belki de dinin yanlış değil, din adına yapılanların yanlış olduğunu vurgulayıp, doğru dinin uygulanması için uğraşsaydı daha etkili olabilir miydi? Bu da düşünülmesi ya da sorulması gereken bir sorudur.

Bu konudabir iktisatçı olarak benim kişisel düşüncem şöyledir; İslâm coğrafyasının kalkınamamasının temel nedeni “algılanan din kökten yanlıştır”. Bu düşüncemde din yanlış değil, ama algılanan ve uygulanan din yanlıştır diyorum. Bunu birçok dene ile desteklemek mümkündür.

Ahundov’un görüşlerinin Ali Şeriatî’nin görüşleri ilede paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Örneğin Şeriatî; “İslâm demek şeyh ve dervişlerin yönetimi demek değildir. Şeyh ve derviş kisveleri, İslâmi olmaktan çok uzaktır. İslâm yönetimi ortada dini bir sınıf olduğu sürece gerçekleşemeyecektir” (Şeriatî;1992: 13). Yine Şeriatî; “Allah adildir demek ; adaletin ilahi bir özellik olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ancak adil bir sistem tevhide ve dini bir sistem olabilir. Hülusa adalet; varlığın, tabiatın, toplumun ve insan ilişkilerinin temelidir” (Şeriatî; 2015: 116).

Azerbaycan edebiyatının önemli isimlerinden olan Mirze Elekber Sabir de tıpkı Ahundov gibi dinin yanlış kullanılarak toplumun açışmaktan uzaklaştırılması yoluyla geri bırakılmasını şu mısralarında açıkça vurgulamaktadır.

Laylay bala laylay

Yat gal dala laylay

Türkiye’nin önemli ilahiyatçılarından biri olan Yaşar Nuri Öztürk ise İslâm coğrafyasındaki yanlışlıkları vurgulamak üzere “Allah İle Aldatanlar” adıyla kitap yazarak eleştirmiştir.

İşte Ahundov gibi sanat ve şiir erbabı aydınlar, toplumlardaki bu tür “düşünce fakirliğini” “düşünce özgürlüğü”ne dönüştüren, bunu büyüten ve yayan insanlardır. Bu yolla insanlık barışına da katkı yaparlar. Onlar, düşünce fakirliğini; düşünce özgürlüğüne, kahramanlığa, vicdanlı olmaya, paylaşmaya, güzelleştirmeye ve dünyaya yaymaya çalışan “**insanlığın elmasları ve zerleri**”dir denilebilir.

İslâm coğrafyasının geri kalmasına sebep olan temel şey, “İslâm dininin tamamen yanlış algılanması veya bilinçli yanlış uygulanmasıdır”. Örnek olarak Emevilerin uygulamaları verilebilir. Komşusu açken tok yatan bizden değildir, ilim Çin’de olsa bile gidin öğrenin, bir insanı öldürmek bütün insanlığı öldürmek gibidir vb dinin çok önemli felsefesinin hiçbir İslâm ülkesinde uygulanmadığı görülmektedir. Uygulanan ise “cenneti satma, birilerini cennete gönderme” anlayışı üzerine kurulmuştur. Oysa “dürüst ve çalışkan insan olma” felsefesi üzerine kurulmalıdır. Çünkü cennet-cehennem konuları dinin kişisel ibadet yönü, çalışkan ve dürüst olma ise toplumsal fayda yönüdür. Tüm devletlerde, dinlerde veya toplumlarda toplumsal fayda kişisel faydanın önündedir. İktisat bilimine göre de hükümetler kaynakları kullanırken kişisel faydayı değil, toplumsal faydayı dikkate almalıdırlar. Bu açıdan Ahundov’n anlayışı iktisat biliminin felsefesine de uygundur. Çünkü onun eserlerinde topyekun toplumsal aydınlanma ve kalkınma felsefesi hakimdir.

Bu nedenle, Ahundov inançsızlığı değil, inancın doğru olduğunu ancak uygulayanların yanlış yaptığını vurgulasaydı daha iyi olurdu. Görüşlerini bir toplumun inanç sisteminin topluca kötülenmesi üzerine kurduğu için belki de son zamanlarında yalnızlık ve mutsuzluk içinde ölmüş ve cenazesini 1878’de üç Rus Kazağı’ndan başka kaldıran olmamıştır (Üstüner; 2008:5).

Mirza Fethali Ahundov’un geleceği düşünen ve ileri görüşlü bir aydın olduğunu gösteren önemli bir çabası da Osmanlı’nın ve Azerbaycan’ın Latin Alfabesine geçmesi mücadelesi olmuştur. Ancak onun bu çabası her iki devlet nezdinde de kabul görmemiştir. Bu düşünce Ancak Mirza Fethali Ahundov’un 1878’de ölümünden 50 yıl sonra 1928’de Mustafa Kemal Atatürk tarafından hayata

geçirilmişdir. Azərbaycan'da ise 1920'li yıllarda Latin alfabesine geçiş çabaları olmuş ve bu çabalar Türkiye'nin latin alfabesine geçişinde de etkili olmuştur. Ancak daha sonra Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği yönetiminin (SSCB) etkisiyle Kril Alfabesi kullanılmıştır. 1991'de SSCB dağılınca tekrar Latin Alfabesi kabul görmesine rağmen, zorunlu resmi uygulama Haydar Aliyev döneminde 2001 yılından itibaren olmuştur.

Sonuç/Conclusion

Sanat, şiir ve edebiyat yoluyla toplumun gelişmesinin sağlanmaya çalışılması dünyanın birçok coğrafyasında görülmektedir. Bunların en iyi örneklerinden birisi de hem Azerbaycan'ın hem de İslâm coğrafyasının gelişmesi konusunda çaba gösteren Mirza Fethali Ahundov'un çabalarıdır. Mirza Fethali Ahundov sanatı ve şiirleri vasıtasıyla Azerbaycan ve İslâm coğrafyasının özgürleşmesi ve kalkınmasının gerçekleştirilmesi yolunda büyük çaba harcamıştır. Dönemin siyasi, ekonomik ve toplumsal şartları önün düşüncelerinin hem kabul görmesinde hem de reddedilmesinde etkilidir. Ancak “sanatçı cesur olmalıdır” mantığıyla Mirza Fethali Ahundov bir anlamda dönemin engelleyici düşüncelerini aşmaya çalışmıştır. Bu yollarda kullanabileceği en etkili yöntem ise kendi sanat anlayışı ve şiirleri olmuştur. Mirza Fethali Ahundov gibi düşünce adamları tüm toplumlara gereklidir ve onun düşüncelerinin önemsenmesi yeni bakışlar ortaya çıkararak toplumun ilerlemesine katkı yapmaktadır. Ahundov'un düşünceleri, bölgenin veya ait olduğu toplumun geleneksel bakışına zaman zaman çok aykırı düşünceler vurgulansa da düşündürücü olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Sahip olduğu düşünce dünyası ile döneminde çok ilgi görmese de değeri zamanla anlaşılmış ve bugün itibarıyla Azerbaycan, Türkiye ve diğer birçok ülkede onun düşünceleri önemli kabul görmektedir. Bu yönüyle Ahundov, sanat ve şiirleriyle tarihe mal olmuş en önemli aydınlarından biridir. Mirza Fethali Ahundov gibi düşünce insanların tüm yönleri ile doğru tanıtılması Azerbaycan için önemli olduğu kadar, Tüm Türk Dünyası ve dünya toplumları için de önemlidir. Bunun için yapılacak en önemli uygulamalardan birisi, bu tür sanatçıların eserlerinin günümüzün teknolojik imkanları vasıtasıyla yeniden ele alınıp dünya insanlarına tanıtılması olacaktır.

Mirza Fethali Ahundov'un Osmanlı İmparatorluğu ve Azerbaycan açısından en dikkat çeken çabası ise her iki devletin latin alfabesine geçmeleri yönündeki çabalarıdır. Bu çaba onun ne kadar ileri görüşlü bir düşünce adamı olduğunun göstergesidir. Ancak o dönemlerde ne Azerbaycan'da ne de Osmanlı İmparatorluğu'nda bu düşünce kabul görüp hayata geçirilmemiştir. Türkiye'nin kurucu lideri Mustafa Kemal Atatürk Ahundov'un 1863'lerdeki bu düşüncesini yaklaşık 55 yıl sonra 1928'de hayata geçirmiştir. Azerbaycan'da ise yine aynı dönemlerde gündeme gelmesine rağmen, resmi olarak 2001'de büyük lider Haydar Aliyev döneminde olmuştur. Bu uygulamalar Atatürk ile Aliyev'in ortak birçok yönünden birisi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, “özgürlüğün olmadığı yerde üretim olmaz” ve “evrensel olmayan insan milli fayda sağlayamaz” sözlerinin manaları, Ahundov'un sanatıyla topluma vermeye çalıştığı anlayıştır denilebilir.

KAYNAKÇA

Adigüzel, Sedat (2008), Mirza Fethali Ahundov'un Doğunun Aydınlanması ve İlerlemesi Yolundaki Düşünceleri / Sedat Adigüzel. -- Ankara, 2008. 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi: Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri = International Congress of Asian and North African Studies: Problems and Solutions of the Science of Literature, I. cilt, 21-36. Sayfa. http://www.ayk.gov.tr/wpcontent/uploads/2015/01/ADIG%C3%9CZEL-SedatM%C4%B0RZA-FETHAL-%C4%B0AHUNDOV%E2%80%99UN-DO%C4%9EUNUN_AYDINLAMASI-VE-%C4%B0LER-LEMES%C4%B0-YOLUNDAK%C4%B0_D%C3%9C%C5%9E%C3%9CNCELER%C4%B0.pdf (Giriş:24.09.2022)

Şeriati, Ali (1992), Kapitalizm Uyanıyor mu? , Çeviren: Ç. Fikret Yalönkaya, Dünya Yayıncılık, İstanbul.

Üstüner, İlyas (2008), M. Y. Lermontov'un Türkçe Hocası; Mirza Fethali Ahundov, https://turkoloji.cu.edu.tr/CAGDAS%20TURK%20LEHCELERI/ilyas_ustuner_mirza_fethali_ahundov.pdf (Giriş:30.09.2022)

Şeriati, Ali (2015), Dine Karşı Din Anne Baba Biz Suçluyuz, Fecr Yayınları, Ankara.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Giordano_Bruno (Giriş:24.09.2022).

https://tr.wikipedia.org/wiki/Mirza_Fetali_Ahundov (Giriş:24.09.2022).

VIEW OF MIRZA FETHALI AKHUNDOV'S THOUGHTS FROM TURKEY Kerem Karabulut

Abstract. Mirza Fethali Akhundov is one of the most important thinkers and intellectuals of Azerbaijan. Because he is one of those who use his art and poems most effectively for the enlightenment of both Azerbaijan and the entire Islamic geography. The fact that Mirza Fethali Akhundov criticizes religious understanding in all his works does not mean that he is an anti-religious person. Akhundov is against the development of countries using religion. In this respect, his views coincide with the views of many intellectuals. For example, Mehmet Akif, Yaşar Nuri Öztürk from Turkey, Ali Shariati from Iran and Giordano Bruno from Italy share the same views. Again, the emphasis of important names in the world of poetry and literature such as Yunus Emre and Ömer Hayyam is in the same direction. With this study, while introducing Mirza Fethali Akhundov's thoughts according to the literature in Turkey, similar emphases to his thoughts are also shown.

Purpose: To introduce Mirza Fethali Akhundov in general terms from Turkey's point of view.

Metadology: To evaluate the thoughts of Mirza Fethali Akhundov and the importance of his thoughts according to the literature in Turkey.

Scientific novelty: An art, literature and poetry is to realize the evaluation of human thoughts from an interdisciplinary perspective. Thus, it is tried to ensure that scientists who are interested in the field see a different interpretation.

Keywords: Akhundov, Mirza Fethali Akhundov, Enlightenment advocate Akhundov, Azerbaijan and Akhundov, Azerbaijani theater player, Turkish intellectual Akhundov.

İQTİSADI HƏYATIN FƏLSƏFİ REFLEKSİYASI: KONSEPTUAL BAXIŞ

Əvəz Bayramov

İqtisad elmləri doktoru, professor
Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti

avazbayramov61@gmail.com

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.29

*Dünyada, həqiqətən, nadir (kasad)
olan şey - nə resurslar, nə də fəzilətlərdir;
qıt olan şey - baş verənin (hadisənin, prosesin)
dərk edilməsi, anlaşılmasıdır.
P. Kruqman [9]*

Xülasə. Sürətlə dəyişən, yeniləşən reallıq çərçivəsində iqtisad elmini anlama probleminin aktuallığı getdikcə artmaqdadır.

Məqsəd -tədqiqatın yönəldiyi hədəf anlama probleminin “xalis” iqtisadi müstəvidə həlli imkanlarının olmadığını və fəlsəfi refleksiyasının inkişafı zəruriliyini əsaslandırmaqdan ibarətdir.

Metodologiya - Tədqiqatın metodologiyası elmlərarası sintezə istinad edir.

Elmi yenilik - Alınan nəticələr anlama probleminin real həyatda “problemlər kompleksi” doğurduğunu təsbit etməklə, iqtisadi metodologiyanın elm fəlsəfəsi kontekstində təkmilləşdirilməsi yollarını özündə ehtiva edir.

Açar sözlər: iqtisadi antologiya, iqtisadi aksiologiya, təsvir, şərhətmə, maksimumlaşdırma, dəyər, anlama proseduru

GİRİŞ

“İnsan (oxu:cəmiyyətin) həyatının mənası nədir?” sualına verilən son dərəcə konkret və birözlü cavaba yalnız teologiyada və neoklassik iqtisadi nəzəriyyədə rast gəlinir:

1.Teoloji baxışa görə, insan həyatını mənalandıran yeganə vasitə - Tanrıya ibadət etməkdir.

2.Neoklassika (oxu:neoliberalizm) üçün isə əsas olan – faydanın (mənfəətin, gəlirin və s.) maksimumlaşdırılmasıdır.

Əslində isə insan həyatının mənası “yeganə” deyildir. Bu halda söhbət mənalardan çoxluğundan gedə bilər. Bu aspektdə təfərrüata varmağa lüzum görmürük, yəni həyatın mənası problemini araşdırmırıq. Müqayisəli prizmadan yanaşdıqda, anlamamaq mümkün deyildir ki, mütləq birmənalılıq məhz neoklassikaya məxsusdur. Belə ki, teoloji baxışda “Tanrıya ibadət” anlayışı çoxmənalı və geniş əhatəli bir anlayışdır. Məsələn, islam dinində əmək fəaliyyəti ilə məşğul olmaq, saleh əməl sahibi olmaq və s. Allaha ibadət statusunda qəbul edilir. Yəni, din insan varlığına dəyərlər məcmusu kontekstində yanaşır və iqtisad elminin bu məsələyə baxış bucağını – eqoist mənafeələrin prioritetliyi, sərvətoptılamanın rasionallığı və s. inkar edir.

Bir sözlə, iqtisad elmi birözlü məntiqlə hərəkət edərək real iqtisadi gerçəkliyi ilkin olaraq, “nəzəri” (oxu:neoklassik) gerçəkliyə çevirir və gerçəklikdən neoklassikanın “gördüklərini” mütləq həqiqət kimi təqdim edir. Gerçəkliyin yarımçıq təsviri və interpretasiyasından deduktiv yolla alınan “nəzəri” qənaətlər bazasında iqtisadi siyasət formalaşdırılır ki, ən təhlükəli məqam da məhz budur!

İqtisad elmi, bir qayda olaraq, elmi statusun və formalaşma prosesinin “yaradıcı mexanizmlərinə” etinasız münasibət bəsləyir.

Yaxud, müxtəlif məzmunlu iqtisadi reallıqların nəzəriyyədə əks etdirilməsi mexanizmi apriori qaydada, aksiomatikadan sistemli şəkildə yararlanmaqla həyata keçirilir. Amma unudulur ki, “xalis” iqtisadi baxışla iqtisadi antologiyanın (iqtisadi reallığın) spesifikasını aşkara çıxarmaq, yaxud anlamaq mümkün deyildir. Məsələn, hal–hazırda reallığın nəzəri təsviri neoklassika çərçivəsində həyata keçirilir

və bu təsvirin “yarımçıq” səciyyə daşdığı hər kəsə məlumdur. İqtisadi reallığa baxışda neoklassikanın “görmədiyi”, yaxud “görməməzlikdən” gəldiyi çox şey var: zamanca dəyişmə, kollektiv fəaliyyət, qeyri-müəyyənlik, qərar qəbul etmə proseduru və s. və i.a...

Bir sıra tədqiqatlarda, ənənəvi və stereotip yanaşmaların əksinə olaraq, ən yüksək prioritetin insan olduğu iqtisadiyyatdan bəhs edilir [14]. Yəni, iqtisadiyyatın – kimə xidmət etdiyini və onun konsept-dəyər tutumunu unutmamaq tövsiyyə olunur. Araşdırmalarımız göstərir ki, iqtisadi antologiya çərçivəsində fəlsəfi refleksiya müraciət etmədən “xalis” iqtisad elminin reallığını tam şəkildə təsvir və şərh etmə imkanı olmayacaqdır.

İnam fenomeni: sosio-iqtisadi hərəkətin “yaradıcısı”...

Artıq, qeyd etdiyimiz kimi, müasir bəşəriyyət “həyatın mənasının” nədən ibarət olduğunu neoklassikanın “möhtəşəm” yardımı ilə anlamış durumdadır. Eyni zamanda, qlobal inkişafın növbəti mərhələləri, yaxud gələcəklə bağlı hansısa bir formada/məzmununda anlaşılmazlıq mövcud deyildir.

“İndi... işıqlı gələcəyin əsas şüarı belə səslənir: istehlak cəmiyyəti (komfort) = kapitalizm (bazar) + bütün ölkənin innovasiyalaşdırılması” [11], həmçinin sosio-mədəni “iflas”dan yan keçmək məqsədilə insan həyatının (oxu: milli solum) mədəni quruluşuna yenidən baxılmasını məqsədəuyğun hesab edirlər: “...İqtisadiyyatı – təsərrüfata, texnikanı – mədəniyyətə, istehlakı – özünükamilləşdirməyə, rasionalı – ruhaniyyətə tabe etdirmək lazımdır” [11,səh.75].

Amma necə? Əvvəla, postmodern dəyərlərin qərarlaşması ilə ənənəvi formada təşəkkül tapmış iqtisadi aksiologiyanın industrial təsərrüfat tipinə xas olan mənatutumu alt-üst oldu. Solum tərəfindən dəyər-konseptlərin sistemli “yenilənmə” prosesi – inkişaf prosesi kimi dəyərləndirilir. Yaxud da, onu inkişafın tərkib elementlərindən biri keyfiyyətində qəbul edirlər. Həmçinin, iqtisadi sistemdə baş verən dəyər “yenilənməsi” prosesinin sosial-siyasi və ideoloji-mənəvi proyeksiyası müsbət işarəli effektivlik kimi təzahür edir. Başqa sözlə, sözügedən “yenilənmə” prosesinə münasibətdə hansısa bir formada ictimai müqavimət müşahidə edilmir. Tam əksinə: proses cəmiyyət tərəfindən təbii qanunauyğunluq keyfiyyətində qəbul edilir. Bu mənada, yuxarıda qeyd etdiyimiz “əvəzlənmələrin” necə aparılacağı sualı cavabsız qalır. Hər halda müəllif (A.Kurtirev) “geridönmənin” direktiv yolla həyata keçirilməsini nəzərdə tutmur: bu problemdə direktiv yanaşma, zətən heç mümkün də deyildir.

Problemin qəlizliyi ondadır ki, müasir cəmiyyət, yəni hamı və hər kəs gerçəkliyi “iqtisadi anlamda” dərk edir, və bu cür baxışın mütləq həqiqiliyinə sonsuz inam formalaşmışdır. Cəmiyyətin məhz insan cəmiyyəti adlandırılmasını təmin edən dəyər - konseptlər: azadlıq/əsərət; ədalət/ədalətsizlik; mənəviyyət/mənəviyyətsizlik; əxlaq/əxlaqsızlıq və s. və i.a. – istisnasız olaraq iqtisadi (oxu:bazar) anlayışlarla ifadə olunur və qiymətləndirilir...

Q. Bekker [3], iqtisadiyyatı mütləqləşdirənlərin rəhbəri, yazır ki: “Həqiqətən də, mən belə bir inama gəldim ki, iqtisadi yanaşma universaldır və insan davranışının bütün aspektlərinə şamil edilə bilər: hər şeyə... “...emosional yüklü və neytral dəyərlərə, xəstə və həkim, biznesmen və siyasətçi, müəllim və şagird” münasibətlərinə qədər!” Onun fikrincə, hətta cinayətkarlar belə, mövcud imkan və məhdudiyyətlərdən “çıxış” etməklə, gözlənilən faydalılığı maksimumlaşdırmağa can atırlar. Yəni, cinayətkar – rasionallıq iqtisadi agentdir...

Razılışın ki, bu cür baxış – artıq sözün bitdiyi məqamdır...

Beləliklə, göründüyü kimi, inamın formalaşmasında istifadə edilən “şikəst” məntiq antik dövrün mifologiyası qədər böyük inandırıcılıq qabiliyyətinə malikdir.

İNAM fenomeni bəşər tarixində misilsiz rol oynamışdır. Hər tarixi dövrün öz “inamı” və bu inamı formalaşdırən təfəkkür tərzini mövcud olmuşdur. Tarixi baxımdan ümumbəşəri inamın qaynaqlandığı baxışlar (ideyalar) sistemi ardıcıl olaraq dəyişmiş/yenilənmişdir: Qədim dünyanın mifologiyası, yaxud antik dövrün kosmosentrizmi ən uzun tarixi zaman intervalını ehtiva etmişdir. Sonralar orta əsrlərin dini mərkəzçiliyi meydana çıxmış və İntibah dövründə antropomərkəzçiliyə (insan mərkəzçiliyi) transfer etmişdir. Eyni zamanda, protestant “inqilabının” məntiqi nəticəsi olaraq insanın “iqtisadiləşdirilməsi” prosesi start götürmüş və bu gün də hegemon mövqedə olan “iqtisadi mərkəzçilik” formalaşmışdır.

Və bu aspektdən digər bir tarixi qanunauyğunluq ondan ibarətdir ki, solum miqyasında inamın dəyişməsi/yenilənməsi prosesi, yaxud mümkünlüyü cəmiyyətin (o cümlədən təsərrüfatın) tip dəyişkənliyi ilə determinə olunur. Amma bu, heç də o anlama gəlmir ki, inamı formalaşdırən əvvəlki “qaynaqlar” (mifologiya, din və s.) artıq yararsız hala gəlmişlər. Qətiyyə! Müasir cəmiyyətlərdə

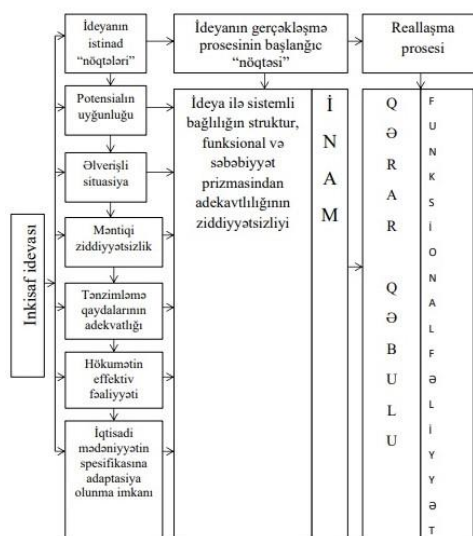
onların hər ikisinin yeri və rolu bu gün də qalmaqdadır. Dini dəyərlərin inam yaratmaq qüdrəti nəinki zəifləmiş, hətta əhəmiyyətli dərəcədə güclənmiş və formalaşmağında əsas istinad müstəvisi kimi çıxış etdiyi milli–məənəvi dəyərlərə təsir gücü yüksək olaraq qalmaqdadır. Bu nöqtəyi–nəzərdən çoxsaylı faktlar mövcuddur. Məsələn, pandemiya qorunmaq məqsədilə Hindistan ictimaiyyəti müqəddəs hesab etdikləri inəklərin ifrazatından (həm daxili, həm də xarici) yararlanır və bu ifrazatın onları virusdan qoruyacağına inanırlar...

Vaxtilə F.Nitsşe [13] inamı həqiqətin düşməni adlandırır. Apardığımız araşdırmalardan birində qeyd etmişdik ki, inam – həqiqətdən qaynaqlanan... gerçəkliyin adekvat dərəkini özündə ehtiva edən dəyərdir... və inamsız – inkişaf yoxdur [1səh.202].

İndi... tarixdən çoxsaylı misal çəkmək olar ki, inam – həqiqətə deyil, yalana, yanılmaya daha çox meyil edir... Hesab edirik ki, belə bir meyilin mövcudluğunun kökündə “... həqiqət və fayda arasında əbədi xarakterli faciəvi ziddiyyətin mövcudluğu” [4] dayanır. Axı faydalı olan həmişə həqiqəti əks etdirmir. Məsələn, dünya ölkələrinin böyük əksəriyyətində neoliberal inkişaf paradigmasına sonsuz inam formalaşmışdır: özü də insan həyatının mənasını ifadə etdiyini iddia edən paradigma! Doğrudur, son dövrlərdə “şübhəli baxışların” təcridən kütləviləşdiyi müşahidə edilir. Amma hər halda sözügedən paradigmanın 3 maksimumu həm təfəkkürdə dominantdır, həm də konkret iqtisadi siyasətdə, funksional fəaliyyət sferasında sistemiyaradan dəyər–konseptlər kimi çıxış edirlər... Səbəb? Əvvəla, neoliberal yanaşma ilkin olaraq, fəaliyyət sferasındakı məhdudiyətlərin (müxtəlif məzmunlu) aradan qaldırılması zəruriliyindən çıxış edir ki, bu da qısa, bəzən ortamüddətli dövr ərzində gözlənilən effektivliyin gerçəkləşməsi ilə başa çatır. Yəni, faydalıdır və həmin faydanın maksimumlaşdırılmasının mümkünlüyünü irəli sürür. Lakin uzun zaman sürəcəndə iqtisadi patologiyaları (oxu: böhran, resessiya və s.) adi məişət hadisəsi kimi ortalığa qoyur və perspektiv planda, yaxud gözlənilən (inam bəslənilən) “gələcəklə” bağlı, ən yaxşı halda qeyri – müəyyənliyin geniş əhatədə təşəkkülünə gətirib çıxarır; ikincisi, paradigma- “yeganə yol” (inkişafı bağlı) təklif edir ki, bu da çoxvariantlıqla müqayisədə daha səmərəli hesab olunur və s. Üçüncüsü, dünya iqtisadiyyatının “Baş qərargahı” – “Yeni şimal” tərəfindən qeyd–şərtsiz dəstəklənən bir inkişaf paradigması bəşəriyyətin böyük əksəriyyətində inam doğurmaya bilməzdi...

Elə buradaca qeyd edək ki, bu paradigma əslində güclünün inkişaf paradigmasıdır. Yəni, dünya dövlətlərinin müəyyən bir qrupu üçün yararlıdır... Amma digər əksər milli iqtisadiyyatların – bu yolda əldə edə biləcəkləri ən yaxşı nəticə - özlərinə aid olmayan dəyərlərlə formalaşmış/formalaşacaq bir qlobal “çoxluqda” “ərimə, yox olma”, milli varlığın “qloballaşması” – yəni tam şəkildə məhvi ola bilər. Mövzuya qayıdaq. “İnamsız inkişaf yoxdur” təsbiti doğrudur, aksiomatik məna daşıyır.

Sxemdən də görüldüyü kimi, inam – cəmiyyətin, konkret solumun varolma şərtidir. Və bu prizmadan baxmaq, əsas ağırlıq dövlətin üzərinə düşür. Müasir və tarixi təcrübə bunu deməyə əsas verir ki, sistemli xarakter daşıyan inkişaf öz dövlətinə inam bəsləyən cəmiyyətlərdə gerçəkləşə bilər.



Sxem 1. İnkişaf ideyasının reallaşma mexanizmində inamın struktur rolunun sadələşdirilmiş blok–sxemi.

Beynəlxalq Valyuta Fondu [17,səh.35] 2010–cu ildə, qlobal maliyyə böhranının “uzantılarının” hələ də aktual olduğu bir dövrdə, “Dünyanın sosio-iqtisadi xülasəsi” adlı məruzədə postsovet Avrasiyasında yerləşən ölkələrlə əlaqədar “maraqlı” bir yanaşma sərgiləmişdi: “... Postkommunist transformasiyanın əsas ibrət dərəsi ondadır ki, dövlət institutları vazkeçilməz əhəmiyyət kəsb edirlər. Güclü dövlətsiz bazar... iqtisadi və sosial tənəzzülə aparan... hissəvi zənginləşməyə rəvac verir”.

Bu aspektdən hökumətin əsas vəzifəsi inkişafın strateji məqsədlərinə cəmiyyət miqyasında inam yaratmaqdır. Yəni, strateji hədəflərin seçimi siyasi iradə ilə deyil, gerçəkliyin mahiyyət çalarları ilə determinə olunmalıdır. Məsələn, Rusiya dövrü olaraq strateji məqsədlərini – konkret zaman kəsiyində reallaşması nəzərdə tutulan – elan edir. Bu təcrübə Azərbaycana da sirayət etmişdir. Başqa sözlə, əvvəlcə 2020, sonra 2030-cu il hədəfləri hər iki ölkədə sinxron şəkildə ortalığa qoyulmaqdadır. Əsas hədəf də yüksək texnoloji ukladın formalaşdırılması, postindustrial cəmiyyət tipinə keçid, inkişaf etmiş ölkə statusuna sahiblənməkdən ibarətdir. Tarixi təcrübədən göründüyü kimi, solumun “ruhunu” canlandıran hədəflər bu aspektdən müsbət işarəli rol oynayırlar.

Məsələn, sabiq sovet imperiyasının əhalisi kommunizm “həsrəti” ilə 70 il dözdü və əgər partiya özünü məhv etməsə idi, dözməkdə də davam edəcəkdi... Baxmayaraq ki, bu hədəfin gerçək olmadığına inanırdılar... Yəni, “ruhun” canlandırılması və onun dayanıqlı proses halına gətirilməsi – zamanca sərhədlidir. Bu hal sonsuzluğa kimi davam edə bilməz. Qisası, qeyd etdiyimiz “canlandırma” prosesi həlli mümkün olan və həyat keyfiyyətinin yüksəlişinə imkan verən “hədəflərdən” başlanmalıdır. Qələbənin kiçiyi-böyüyü olmur - Qələbə elə qələbədir! Kiçik görünən hədəflərə ardıcıl olaraq yetişmək – solumda hökumətin siyasətinə sarsılmaz inam aşılaman yeganə yoldur. Bu həm də solumun (oxu: millətin) arzu edilən gələcəyə götürülməsi yoludur... Unutmaq olmaz ki, hökumətə olan inam sarsıldısa, artıq geri dönüşü mümkün olmayan bir proses başlayır. Təbii ki, inam həqiqət bazasında formalaşdırılmalıdır. Əks təqdirdə orta və uzunmüddətli dövr ərzində fəsadlı situasiyaların meydana çıxması labüdləşir. Bu aspektdən iqtisadi sfera xüsusi önəm kəsb edir. Maddi tələbatların ödənilməsi sferasına (iqtisadiyyata) yanaşmada iki variant ola bilər: 1) İqtisadiyyatın “siyasiləşdirilməsinə” son verilməsi (Skandinaviya bu yolla gedir); 2) İqtisadi vədlərin gerçəkləşmə ehtimalı yüksək olmalıdır. Bu anlamda hər bir “yalan” (oxu: reallaşmayan) vəd – ümumcəmiyyət miqyasında nəinki inamı, hətta makrosabitliyi “içəridən” məhv edir. Zaman–zaman növbələşən hökumətlərin bu sferada ölçülü davranmaması yekun etibarilə dövlətə olan inamı sarsıdır.

İqtisadiyyata təkamülçü baxışın xarakteri

Bəşəriyyətin inkişaf tarixində reallığı dərk etmənin fəlsəfi refleksiyası fraktal xarakter daşıyır. Yəni, bu prosesdə (dərk etmə prosesində) insana – dərk edən subyektə - münasibətin dəyişməsi məntiqi olaraq müxtəlif anlama tiplərini ortaya qoymuş olur:

1) Mifoloji, eləcə də teoloji yanaşma: reallığın təsviri abstrakt anlayışlar vasitəsilə aparılır, reallığın ideala doğru hərəkətdə olduğu təsbit edilir.

2) Son orta əsrlər – İntibah dövrü: insan dərk edən subyekt-prosesdən (reallığı dərk etmə prosesindən) “uzaqlaşdırılır”. Təsvir və şərh yalnız obyektivliyi şübhə doğurmayan müddəalar əsasında həyata keçirilir.

3) Protestant “inqilabı”: modernizm – insana tarixi dönüş. Amma obyektivlik çərçivəsində! İnsan yalnız öz yaratdıqlarını anlaya bilər (İ.Kant);

4) Postmodernizm: transhumanizmin təntənəsi; Dərk edən subyekt (canlı insan) süni intellektlə əvəzlənir.

Modern erada baş verən dəyişiklik – insana tarixi dönüş – paralel şəkildə formalaşmaqda olan “iqtisadi mərkəzçiliyin” təsiri və təzyiqi altında “rasional eqoistin” meydana çıxması ilə sonuclanır. Anlaşılan bu ki, “dərk edən subyektin” sərbəst fəaliyyəti bütün təfərrüatı ilə birlikdə iqtisadi məzmun kəsb etməyə başlayır. Bu aspektin aparıcı olduğunu iqtisadiyyata yanaşma müxtəlifliyinin təkamülü prosesində də görmək olar: iqtisadi “obrazların” müxtəlifliyi dərk edən subyektin koqnitiv imkanlarının məhdudluğunu ortaya qoyur.

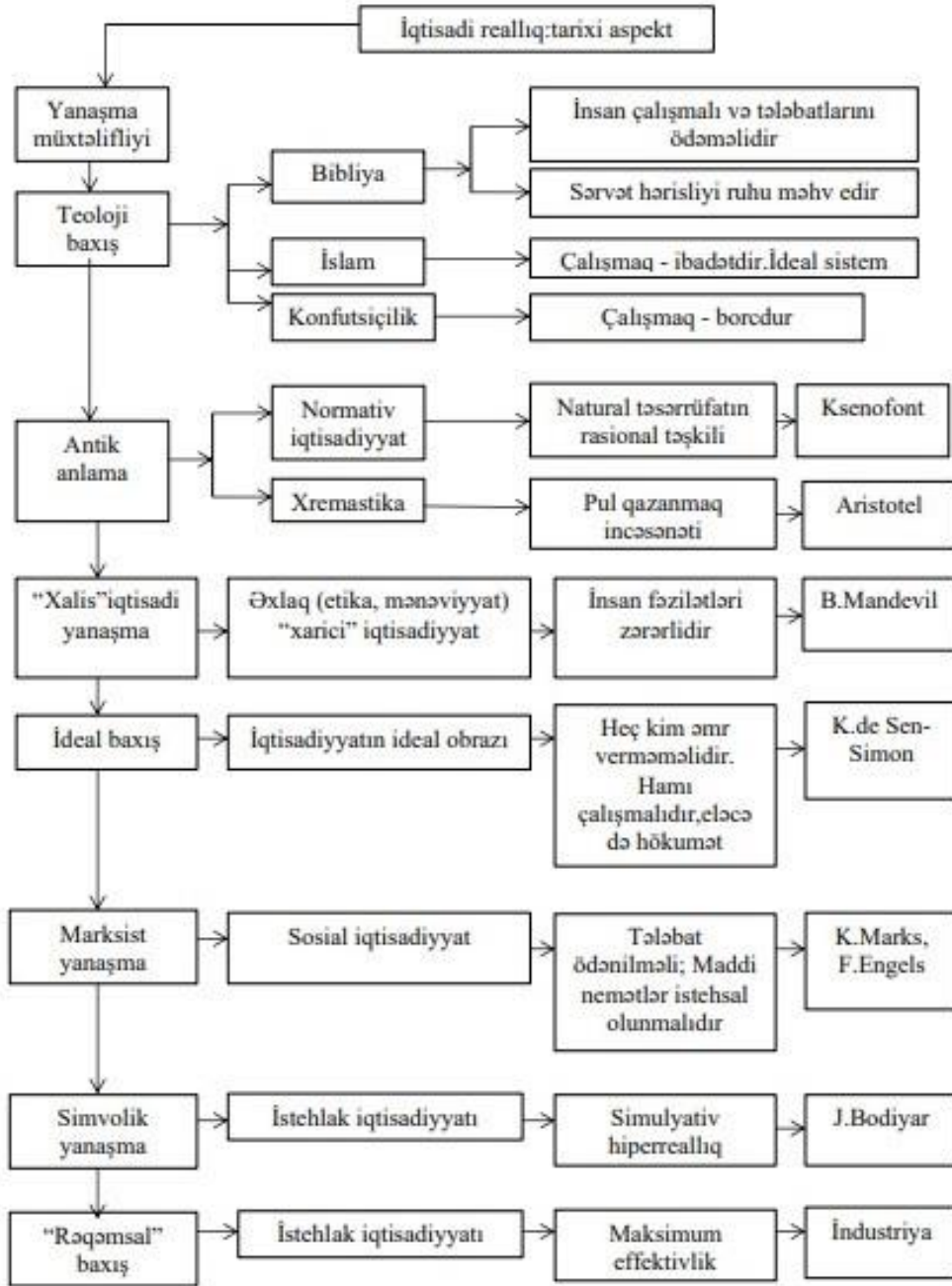
Teoloji dünyagörüşdə iqtisadiyyat əmək modeli formasında təsbit edilir. Doğrudur, müxtəlif dinlərdə sözügedən əmək modeli özünəxas spesifikaya malikdir. Yəni, əslində, söhbət müxtəlif əmək modellərindən gedir.

Antik təfəkkürdə iqtisadi reallığa və ümumiyyətlə, iqtisadiyyata ikili baxış formalaşmışdır: 1) Ev təsərrüfatının idarə edilməsi [10]; 2) Aristotelin irəli sürdüyü xremastika [2] – başqa sözlə, həqiqi məqsəd və həfədlərindən uzaqlaşmış psevdoiqtisadiyyat! Yəni, çağdaş dövrün əsas xarakteristikalarından biri: əsas olan – mənfəətin maksimumuna çatmaqdır. Bu yolda istənilən vasitə (sələmçilik, möhtəkirlilik və s.) məqbuldur.

Sonrakı dövrlərdə iqtisadiyyatda nəzəri baxışlar ifrat formada müxtəlif mənatutumlu “obrazlar” yaratmağa başlayır. “Xalis” iqtisadiyyat – yəni, bütün mənəvi–etik dəyərlər və insani fəzilətlərdən arınmış təsərrüfat sisteminin yaranması zəruriliyi onunla əsaslandırılırdı ki, dəyərlər zərəridir və iqtisadiyyatda heç bir əhəmiyyət kəsb etmirlər [16].

Bunun tam əksini utopistlər irəli sürmüş və iqtisadiyyatın mərkəzində insanın durduğu ideal obrazı formalaşdırmışlar.

XIX əsrin sonlarında sənaye inqilabının baş verdiyi, modern dəyərlərin qərarlaşdığı Avropa ölkələrində klassik bazarın təşəkkülü prosesi başa çatmış və yeni, bəşər tarixində hər hansısa bir formada yer almayan ziddiyyət (əməklə kapital arasında) meydana çıxmışdı. Bu ziddiyyətin nəticə etibarilə yenidən formalaşmış kapitalist cəmiyyətini məhv edəcəyinə möhkəm inam bəsləyən K.Marks “istismarsız” iqtisadiyyat quruculuğunun qaçılmaz olduğunu ortalığa qoydu: “mütləq ədalətli cəmiyyətdə iqtisadiyyat sosial sferanın “xidmətçisi” statusundan yüksəyə qalxa bilməz.” Tarixi təcrübə göstərdi ki, (SSRİ–nin təmsalında), Marksın nəzəri konstruktsiyası insan təbiətinin dəyərlər sistemində adekvat deyildir. Postmodern dəyərlərin sistemli şəkildə qərarlaşması fonunda iqtisadi varlığın virtuallaşması, rəqəmsal transformasiyanın intensivləşməsi müasir dövrə aid əksər iqtisadi “obrazları” mənasız hala gətirdi. İqtisadiyyatın avtonomluğuna birfədilik son qoyuldu və o, rəqəmsal cəmiyyətin “süni intellekt”nin öhdəsinə buraxıldı.



Şəkil 2. İqtisadiyyat anlayışı tarixi təkamül prosesində

İqtisadi antologiya: reallığın iyerarxiyası

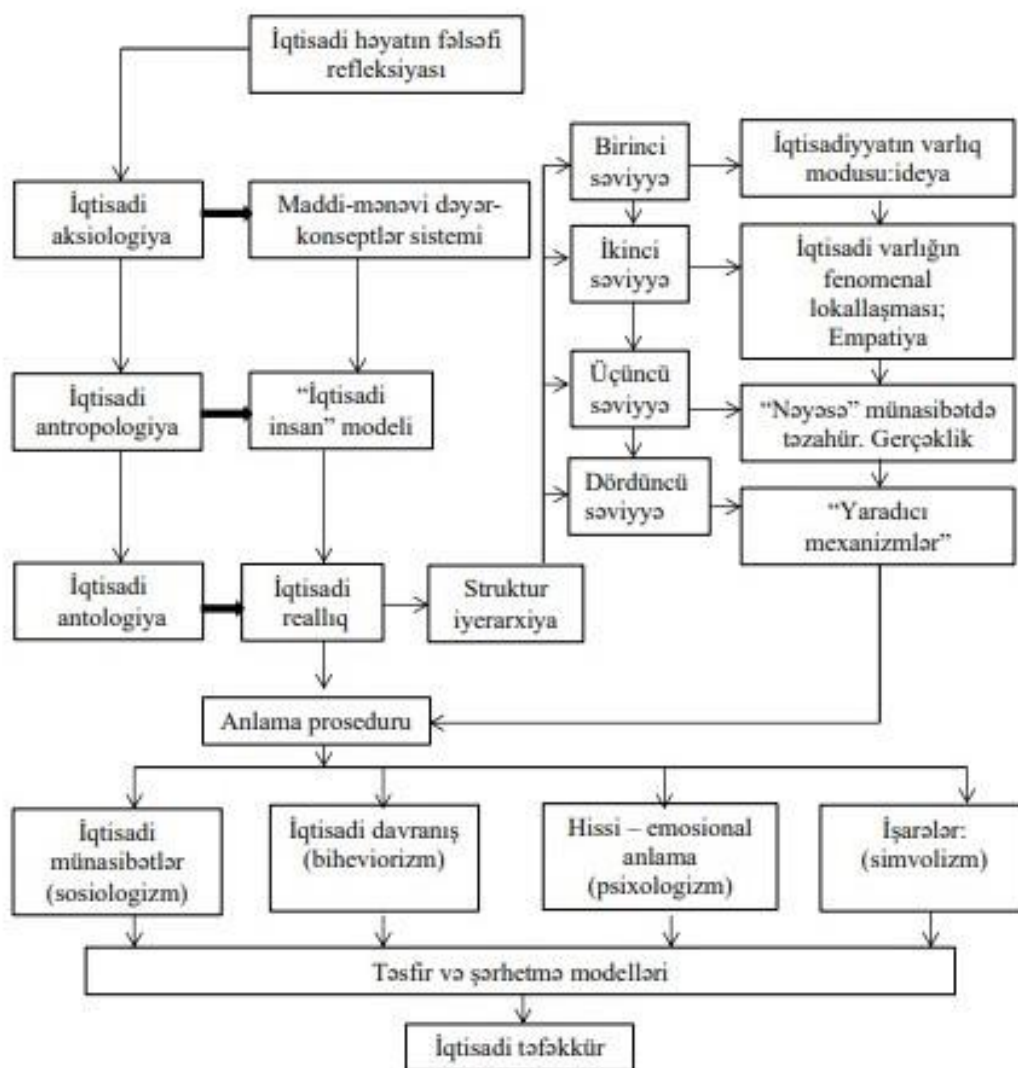
Şübhə yoxdur ki, iqtisadi reallığın idrakı prosesində mövcud olan metodoloji “boşluqlar”, proses və hadisələrin nəzəri təsvirində həqiqiliyin təsbiti problemlərinin (həqiqilik kriteriyasının amorfluğu ucbatından) getdikcə “dərirləşməsi” təmayülü, yekun etibarilə yanlış təsəvvürün formalaşmasına və iqtisadi hərəkətin rəsonal trayektoriyadan kənarlaşmasına gətirib çıxarır.

İqtisadi nəzəriyyənin antoloji səbəblər üzündən, iqtisadi gerçəklikdən uzaqlaşması keçən əsrin ikinci yarısından başlamış və bu gün də bir proses olaraq davam etməkdədir. Nəzəri müddəalar birmənalı olaraq deduktiv əqli nəticələrə əsaslanır. Real iqtisadi gerçəkliklə bağlılıq, ən yaxşı halda empirik “qanunauyğunluqlarla” ifadə olunur ki, bu “qanunauyğunluqların” da elmi statusu böyük şübhə altındadır. Digər tərəfdən, empiriya – reallığın antoloji strukturunun səviyyələrindən yalnız biri, yaxud aysberqin görünən hissəsidir.

Qeyd etdiyimiz “böyük şübhələri” doğuran aspekt də məhz reallığın yalnız bir antoloji səviyyəyə istinadla qiymətləndirilməsindən qaynaqlanır. Həm də nəzərə alsaq ki, nəzəriyyə reallığın ayrıca

götürülmüş bir səviyyəsini – empiriyanı tam və sistemli formada deyil, hissəvi və qismən olaraq təsvir edir, onda situasiyanın, həqiqətən, problematik və ziddiyyətli olduğunu daha aydın şəkildə anlamaq olar.

Paradoks ondadır ki, dərkətmə prosesi reallığın nəzəri müddəalara “uyğunlaşdırılmasını” özündə ehtiva edir. Əslində isə, təbiətşünaslıqda olduğu kimi, əlaqə əks-istiqlamətli olmalıdır. Elə problemin həlli müşküllüyü də ondadır ki, sosio-iqtisadi sferada idrak prosesi abstraksiya və ideallaşdırma olmadan hansısa bir yekunla sonuclana bilməz - bu yolla gəlinən qənaətlərin subyektiv “yüklü” olması məntiqi zərurətlə ortaliğa çıxır. Amma o da məlumdur ki, obyektivlik “libasına” bürünməmiş elmi qənaətlərin/müddəaların elmi statusu olmur. Həmçinin reallıqdan (iqtisadi) götürülmüş faktın elmi fakta transferi mexaniki səciyyə daşımır, o (fakt), mütləq nəzəriyyənin “xeyir-dua”sını almalıdır.



Sxem 3. İqtisadi həyata fəlsəfi baxışın anatomik təsviri

Əgər real fakt nəzəriyyənin təməl müddəalarına sığmırsa, onda həmin fakt ya inkar edilir, ya da təsadüf kimi səciyyələndirilir.

Elə buradaca qeyd edək ki, iqtisadi nəzəriyyənin bu günə qədər “aşkarladığı” empirik “qanunauyğunluqların” böyük əksəriyyəti məhz yuxarıda təsvir etdiyimiz məntiqə istinadla formalaşdırılmışdır. Bu aspektdən iqtisadi nəzəriyyənin bundan sonra da “yalqızlaşmaqda” davam etməsi yalnız və yalnız fəsadlı situasiyaların buket formasında meydana çıxması ilə müşayiət olunacaqdır. Mahiyyətə sırf neqativ xarakter daşıyan prosesin önləməsi iqtisadi reallığın idrakında elm fəlsəfəsinin arsenalından yararlanmaqla həyata keçirilə bilər.

Göründüyü kimi (şək.3), fəlsəfi baxışın 3 əsas istinad sütunu insanın iqtisadi obrazı, cəmiyyətin dəyər və konseptlər sistemi mövcuddur ki, bunlar da reallığı formalaşdıran və dəyişdirən əsas komponentlərdir. Müqayisə üçün deyək ki, iqtisadi nəzəriyyə bunlardan ikisini (dəyər-konseptlər sistemini) əhəmiyyətsiz hesab edir. İqtisadi nəzəriyyə fərqli ikilikdən çıxış edir: “İqtisadi insan” + spontan qayda; Yəni, iqtisadi reallığı formalaşdıran/dəyişən şey – “rasional eqositin” spontan qayda çərçivəsindəki iqtisadi hərəkətidir. Eyni zamanda, elm fəlsəfəsinin iqtisadi insan obrazı və iqtisadi nəzəriyyənin “rasional eqoisti” – fərqli “insan”lardır.

Blok–sxemdən göründüyü kimi, iqtisadi reallıq – birsəviyyəli (empiriya) deyil, dördsəviyyəli antoloji iyerarxiyanı özündə ehtiva edir. Tənqidi realizmin yanaşma tərzindən çıxış etməklə, iqtisadi reallığın mürəkkəb quruluşa malik olduğunu qeyd etdiyimiz dördsəviyyəli bölgüsündən görmək olar.

İqtisadi reallığın antoloji səviyyələri iqtisadiyyatın varlıq modusundan – ideyadan başlayır. İqtisadi nəzəriyyə iqtisadi reallıq adı altında onun ikinci antoloji səviyyəsi olan empiriyadan çıxış edir.

Yəni, təsvir, yaxud şərh edilən “reallıq” iqtisadi varlığın fenomenal lokallaşması səviyyəsidir – empiriyadır. Amma empiriyanı “oraya çıxaran” antoloji səviyyələr – gerçəklik, yaxud “nəyəsə” münasibətdə varolma, təzahür, yaxud konkret zaman–məkan kontiniumu çərçivəsində iqtisadi varlığın mövcudolma şərtləri, eləcə də mahiyyəti formalaşdıran, ən dərin qatda yerləşən “yaradıcı mexanizmlər” prosesdən (təsvir/şərhetmə) kənar qalır. Hesab edirik ki, iqtisad elmi nədən yaxınlaşan böhranı “görə bilmir”? sualının cavabı məhz burada “gizlənilir”.

Eyni zamanda, iqtisadi reallığı anlama proseduru iqtisad elminin çərçivəsinə sığmır; anlama prosedurunun həm sıx məntiqi bağlılıqda olan ardıcıl gedişi: təsvir → şərhətmə → interpretasiya; həm də yararlandığı 4 istinad “nöqtəsi” mövcuddur: sosiologizm (iqtisadi münasibətlər); bihevizizm (iqtisadi davranış); psixologizm (emosional – hissi dərkətmə); simvolizm (simvolları anlama).

Göründüyü kimi, anlama proseduru sözün bütün mənalarında sistemli xarakter daşıyır; sosial bütövdən iqtisadi təkcəyə yönəlik anlama reallığın mahiyyət spesifikasiyasının (həm də dəyişmə, yeniləşmə prosesində) aşkarlanmasına istiqamətlənmişdir. Eyni zamanda, qeyd etdiyimiz yanaşma iqtisadi nəzəriyyədən fərqli olaraq – iqtisadi reallığı həm eksiztensial, həm də mahiyyət (essensiya) aspektindən adekvat qiymətləndirmə imkanı yaradır. Yəni, həm “necədir?”, həm də “niyə?” suallarına eyni prosedur (anlama) çərçivəsində tükətici cavab verilir. Müqayisə üçün deyək ki, iqtisadi nəzəriyyəni maraqlandıran yalnız “necədir?” sualıdır. Onu da “quru təsvirçilik” formasında və qismən (hissəvi olaraq) cavablandırma bilir... Belə olan təqdirdə, “üstünlüyü aşkar olan yanaşmadan nədən yararlanılmır?” sualının yalnız bir cavabı ola bilər: iqtisad elminin nəzəri konstruktsiyası dəyər – konseptlərdən xalidir... Bu dəyərlərdən istifadə nəzəriyyənin ən “müqəddəs” komponentində - “nüvə” və “mühafizə zolağı” – “təxribatçı” rol oynaya və beləliklə də, iqtisad elminin elmi statusunu şübhə altına sala bilər.

Anlaşıldığı kimi, həm iqtisadiyyat, həm də onun elmi obrazı – iqtisad elmi – “özü üçün yaşayan” varlığa, “özündə şeyə” çevrilmiş, yaxud çevrilmə prosesi yekunlaşmaq üzrədir.

Fəlsəfi konseptuallıq nöqtəyi – nəzərindən digər mühüm problem təsvirin, yaxud anlamanın həqiqiliyi problemdir. Bu aspektdən öndə gələn məsələ həqiqiliyin kriteriyasını müəyyənləşdirməkdir. Kriteriya müəyyənliyi olmadan təsvirin/anlamanın həqiqiliyini qiymətləndirmək mümkünsüzdür. İqtisad elmi bir qayda olaraq praqmatizmdən çıxış edir. Praqmatik anlamda əldə edilən effekt müsbətdirsə, deməli, reallığın anlama proseduru da həqiqəti ifadə etmişdir. Fayda → itki/zərər, yaxud az faydalı/çox faydalı olma həqiqiliyə dəlalət etmir. Müxtəlif məzmunlu yanılmalar da müəyyən zaman intervalında faydalı ola bilərlər. Amma uzunmüddətli dövr ərzində həm alınan faydanı “məhv” edir, həm də fəsadlı situasiyalar doğururlar...

Bizim fikrimizcə, əgər iqtisadi reallığı bütün antoloji səviyyələri və anlama prosedurunun məntiqi ardıcılıq, eləcə də istinad “nöqtələri” ilə birlikdə götürürüksə (əslində, başqa alternativ də yoxdur), onda həqiqiliyin kriteriyası kimi yalnız bir prinsip çıxış edə bilər: uyğunluq prinsipi!

Həmçinin şübhə yoxdur ki, həqiqətin iqtisadi interpretasiyasının spesifikasiyi nəzərə alınmalıdır: iqtisadi proses məqsədyönlü və tənzimlənəndir. Bu aspektdən həqiqilik həm pozitiv, həm də normativ yanaşmaların kəsişdiyi xəttə aşkarlanma bilər və, sözsüz ki, bu “xətt” uyğunluğu ifadə edən xəttidir.

Birmənalı olan gerçəklik ondan ibarətdir ki, iqtisad elmi həqiqəti axtarmır. Bu, zətən mümkün də deyil. Subyektiv fikir – iqtisadi kontekstdə - ikili rol oynayır: həm iqtisadi hadisə və prosesləri

formalaşdırın ideya, onların “yaradıcı mexanizm”lərinin fikri konstruksiyası, yaradıcı ideya, həm də hadisə və proseslər haqqında ideya yaxud dəyərləndirici, qiymətləndirici konstruksiya kimi çıxış edir. Başqa sözlə, özünün yaratdığını özü də qiymətləndirir. Və, beləliklə, gerçəkliyin adekvat monitorinqi, eləcə də gerçəklikdə həqiqət axtarışı subyektiv amilin “əhvali – ruhiyyəindən” asılı olur. Buna görə də iqtisadi elmi – həqiqəti deyil, faydanı axtarır. Amma nədən gerçəkliyin adekvat təsvirini tam sistemli şəkildə vermək imkansızlığı mövcuddur? Bu suala F.Xayek bir növ tükətici cavab verir: “... Tədqiqat predmetinin ağı var və bizim aqlımız kimi strukturlaşır”, həm də “...Bizim də aqlımız onlarınkına oxşayır” [15,səh.12].

İqtisad elmi camiasının araşdırdığımız problemə münasibəti birmənalıdır: fəaliyyətin yekunu fayda əldə etməyə imkan verirsə və onun maksimumlaşdırılması imkanları mövcuddursa, onda reallığın təsviri və şərhinə heç bir lüzum yoxdur...

“İqtisadi imperializmin” qərarlaşması iqtisadi təfəkkürü ümumcəmiyyət miqyasında əsas dəyərləndirici requlyatora çevirir. Yəni, ictimai həyatın bütün sahə və sferalarında (sosial, siyasi, mədəni, ideoloji və s.) baş verən hadisə və proseslər məhz iqtisadi təfəkkürün “süzgəcindən” keçirilməklə qiymətləndirilir.

Başqa sözlə, məcmu münasibətlər kompleksinə sırf iqtisadi prizmadan yanaşılır: bazar terminologiyasından istifadə (məs. təhsil xidmətləri bazarı) mübadilənin mütləq əhəmiyyətliyi, əsasən və başlıca olaraq kəmiyyətə ölçü metodikası, bazar mexanizminin universal tənzimləyici statusunda təbii və s.

Sosial və sosio – mədəni varlığın “iqtisadiləşməsi” prosesi böyük intensivliklə getməkdə, yeni konseptlər və baxışlarla zənginləşməkdədir: məsələn, insan kapitalının funksional dövryyəsi, ali təhsildə mənfəət norması, informasiya əmtəəsi, təhsilin rentabelliği və s. Bütün bunlar “qeyri – maddi aktivlər” adı altında ümumiləşdirilir.

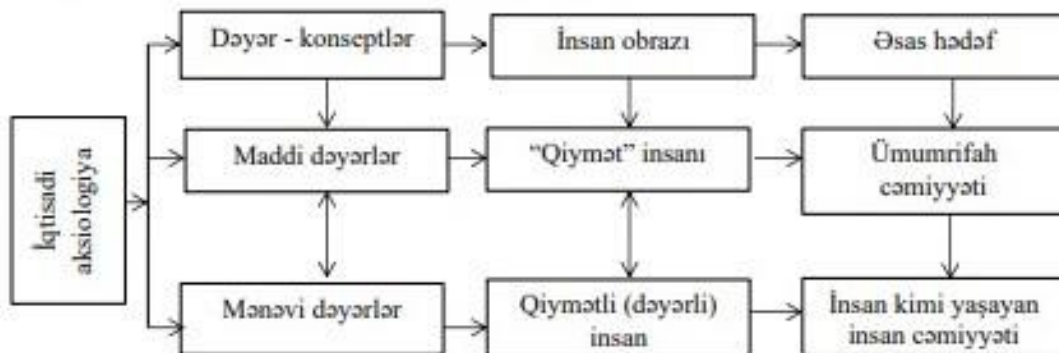
Əsas paradoks ondadır ki, insan kapitalı, intellektual kapital anlayışlarında canlı insandan söhbət getmir. İnsan varlığının həm mahiyyət, həm də strukturca “iqtisadiləşməsi” baş verir. İnsanın dəyərliliyi, bir qayda olaraq, iqtisadi fəaliyyət sferasında effekt yaratma qabiliyyəti və dərəcəsi ilə ölçülür.

İqtisadi aksiologiya: məniyaratma prosesinin böhranı

Modernizmin böhranı, postindustrial refleksiyanın inkişafı bu günə qədər formalaşmış aksiologiyayı alt – üst etdi. Məhz “rasional eqoistin” formalaşdırdığı iqtisadi təfəkkürün “anlaşıqlarına” istinadla transhumanizm fəlsəfəsi “postinsan erası”nın qapıda olduğunu iddia etməyə başladı...

Modernizm erasında iqtisadiyyata aksioloji baxış dəyərlər prizmasından insanın iki obrazını fərqləndirirdi:

1) “İqtisadi insan”, yaxud “rasional eqoist”; mahiyyətə, “qiymət insanı”, yaxud ticarət obyektı olan, alınıb – satılan “insan”. Əsas hədəf: baha satılmaqdır. Paradoks ondadır ki, ictimai şüurda/ təfəkkürdə dominant olan “baha satılmaq” prinsipi üzərində ümumi rifah cəmiyyəti necə qurula bilər ki? Ona görə də son 50 ildə rifahla bağlı (varlı/yoxsul bölgəsində) irəli sürülən yanaşmaların heç biri gerçəkləşmədi və yekunda (post-modern erası) əsas aparıcı trend “rifah” anlayışından azadlıq konseptinin üzərinə keçirildi.



Sxem 4. Aksiologiyanın iqtisadiyyat üzərində proyeksiyası

2) “Dəyərlı” insan – insan populyasiyasının gerçək nümayəndəsi; insani fəzilətləri tam şəkildə özündə ehtiva edən varlıq; Sosial bütövün “doğurduğu” fərd; Əsas hədəf – bəşəriyyətin ən qədim və heç cürə həll edilə bilməyən problemi – insan kimi yaşayan insan cəmiyyətinin qurulması...

Aydındır ki, iqtisadi sferaya münasibətdə insanın aksioloji “tipləşdirilməsi” şərti səciyyə daşıyır. Xüsusilə “dəyərlı” insan obrazı – xalis ideallaşdırmadır. Elə məhz buna görə də insan kimi yaşayan insan cəmiyyəti quruculuğu – sonu olmayan və heç bir zaman kəsiyində başa çatması mümkünsüz olan meqaproses kimi təzahür edir... Yəni, bu aspektdən problemi aktuallaşdırmağın həm nəzəri, həm də praqmatik anlamda mənası yoxdur.

Amma iqtisadi reallığın adekvat dərki dəyər – konseptlərdən yan keçməklə mümkün deyildir.

Məsələ burasındadır ki, dərketmə prosesini (ələlxüsus, reallığın bütün antoloji səviyyələrini əhatə edən) mənalandıran şey iqtisadiyyatın subyektiv “aləmi” – iqtisadi mədəniyyətdir. İqtisadi mədəniyyəti bütün təfsilatı ilə öyrənmədən, onun dəyərlər sistemi, prinsipləri, norma və normativlərinin spesifikasiyasını anlamadan iqtisadi reallığın adekvat dərki, prinsipcə, mümkünsüzdür. Ən azı, ona görə ki, iqtisadi mədəniyyət – iqtisadi təfəkkürü (özünün spesifikasiyası çərçivəsində) formalaşdıran müstəsna əhəmiyyətli dəyər konstruksiyasıdır.

“...Hər cür mədəniyyətin fundamentaal əsası – dəyərdir” [5].

“... Dəyər təsərrüfat haqqında elmin fəlsəfi prinsipi olmaqla, iqtisadi nəzəriyyənin bütün hissələrini birləşdirmək iqtidarındadır” [6].

Yəni, hər cür iqtisadi proses dəyər “yüklü” olur ki, bu da nəzəri ümumiləşdirmənin gerçəkləşməsinin praktiki bazası kimi çıxış edir.

Sosio – iqtisadi reallığın qiymətləndirilməsində iqtisadi nəzəriyyənin (eləcə də digər sosial elmlərin) ilkin yanaşma üsulu “bu nədir?”, “mövcudluq şərtləri necədir?”, “strukturu necədir?” və “niyə belədir?” suallarından təşkil olunur. Aksioloji baxışda isə yalnız bir sual qoyulur, yəni “niyə?” sualına cavab axtarılır. Qeyd etməyə ehtiyac yoxdur ki, iqtisadi hərəkəti – sözün bütün mənalarda – konkret məna ilə yükləyən dəyərlərdir.

Əslində, iqtisadi gerçəkliyin adekvat şərhində mövcud olan fəsadlı situasiyaların əsas səbəbi iqtisadi nəzəriyyənin aksioloji baxışdan özünü təcrid etməsidir.

Belə ki, istənilən elmi araşdırma mahiyyət etibarilə məna axtarışı prosesidir. İqtisadi nəzəriyyə – “meynstrim” – mənanı kəmiyyət dəyişikliyinə formal – riyazi məntiqlə araşdırır və gəldiyi bütün deduktiv əqli nəticələri belə, az qala rəqəmlərlə ifadə etməyə çalışır.

“Xalis” iqtisadi determinizmin dərketmədə diskomfort yaratma “qabiliyyəti” məhz bu kontekstdə özünün maksimum səviyyəsinə yüksəlir.

Riyaziyyat rəqəmlərə müxtəlif “mənalər” yükləyə bilər. Amma o, mənaları nə müqayisə etmir, nə də ümumiləşdirilməsini və məqsədyönlü rakursdan qiymətləndirilməsini həyata keçirmir. Yəni, mənanın formalaşma, təzahür və dəyişmə prosesini ölçür: o, sadəcə olaraq, onları sayır! Mənyaradan elementlərin, dəyər prizmasından deyil, rəqəmlərlə ifadə olunan göstəricilər müstəvisində qiymətləndirilməsinin perspektiv planda heç bir praqmatik əhəmiyyəti yoxdur və ola da bilməz.

Eyni zamanda, qeyd edilən yönümün son yekunu kimi, nə anlama, şərh, nə də interpretasiya deyil, təsvir çıxış edir. Yəni, yuxarıda əks etdirdiyimiz məna “axtarışı” prosesi (iqtisadi nəzəriyyədə) təsvirlə yekunlaşır. Yəni, iqtisadi gerçəklikdə nəyin və niyə baş veridiyinə şərh, yaxud interpretasiyaya – gerçəklikdən ayrılmış formada, sırf “nəzəri” gerçəkliyin üzərində aparılır. Başqa sözlə, formal riyazi məntiq çərçivəsində təsvir əsas funksiyasını – mənyaradan prosesin spesifikasiyasının təsvirini yerinə yetirmir. Kəmiyyət dəyişikliyinə təsviri hər hansı bir məna yükü daşımayan təsvirdir, yəni “qurudur”. Bu nöqtəyi – nəzərdən, “meynstrim”in anlama problemi bütün çılpalığı ilə ortaya çıxır. Yəni, təsvir+şərh+interpretasiya= anlama nəzəri – fəlsəfi aksioması “işlək” vəziyyətdə olmur.

Beləliklə, məna – dəyərlərin kombinasiyasından formalaşan fenomen olmaqla, gerçəkliyin mahiyyətini özündə ehtiva edir.

İqtisadi hərəkətin, istisnasız olaraq, bütün təzahür formaları (təkamül, inkişaf, böhran və s.) konkret məna “yükü” daşıyırlar. İqtisadiyyatda məna spontan qaydada formalaşmır. Məna subyektiv yüklüdür. Dəyərlərin kombinasiyası müəyyən qaydada və gələcəyi nəzərə almaqla baş tutur. Spontan qayda üçün yalnız bir zaman modusu mövcuddur: “İndiki” zaman. Onun üçün “gələcək” yalnız və yalnız gözlənilən faydalılıq (funksional fəaliyyətdə) anlamındadır. Bununla belə, spontan qayda –

mənayaradan prosesdə həm “təbii” tamamlayıcı, həm də “təxribatçı” kimi çıxış edir. Məhz bu anlamda iqtisadi fəaliyyət sferasında məna = məqsəq eyniliyindən danışmaq [12] ifrat ideallaşdırma kimi qəbul edilə bilər.

Eyniyyət yalnız o halda gerçəkləşə bilər ki, həm seçilmiş məqsəd, həm də məqsədəçatma prosesi sözün bütün mənalarında rasionel səciyyə daşsın. Amma sözügedən rasionallıq əksər hallarda istisna xarakteri daşıyır. Yəni, onun “kütləviləşməsi”ehtimalı yoxdur.

NƏTİCƏ

İctimai həyatın spektral bölgüsünə öləri nəzər salmaq kifayətdir ki, iqtisadiyyatın spesifik özəlliyə malik fəaliyyət və həyat sferası olduğunu görə biləsen. İqtisadiyyat - cəmiyyətin maddi tələbatlarını ödəyən yeganə sferadır... Əvəzəlməz və vazkeçilməzdir və s. Amma nəzər almaq lazımdır ki:

1) Cəmiyyətin digər sahə və sferaları ilə sıx qarşılıqlı bağılıq və qarşılıqlı asılılıqdadır. İqtisadiyyatın əsas “üstünlüyü” – yeni dəyər yaratma qabiliyyəti məhz həmin “qarşılıqlardan” birbaşa asılılıqdadır.

İqtisadiyyatı mütləqləşdirən, onu “özündə şey”ə çevirən “iqtisadi mərkəçilik” - yuxarıda qeyd etdiyimiz qarşılıqlı asılılıq və qarşılıqlı bağılıqlı dağıtmaqla ümumcəmiyyət miqyasında problemlər kompleksinin yaranmasına səbəb olur. Əslində, struktur izomorfluq prinsipinin süni müdaxilələrlə pozulması, mahiyyət etibarilə sosial bütövün-sosio-mədəni identikliyin parçalanması deməkdir... İnkişaf – ictimai həyatın sahə və sferaları arasında bərabər əhəmiyyətlik və proporsionallıq üzərində gerçəkləşir. Anklav xarakterli inkişaf – özünüaldanışdır.

2) İqtisadi reallığı mənalandıran şey – funksional fəaliyyətin özü deyil, iqtisadi mədəniyyət, ümummədəniyyətin iqtisadiyyat üzərindəki proyeksiyasıdır. Bu anlamda iqtisadi reallıq substansional xarakterli deyildir. V. Kaftan tamamilə haqlı olaraq qeyd edir ki: “İqtisadi reallıq reallığın substansional hissələrindən biri deyildir... İnsan maddi varlığı iqtisadi həyatın müəyyən aspektlərinin təşkili üsulu və interpretasiyasıdır, amma bu üsul o qədər əhəmiyyətlidir ki, onun yoxluğu insan aləmini parçalaya bilər” [7].

3) İqtisad elminin anlama problemi aktual olaraq qalmaqdadır. Hətta o dərəcədə ki, üzde olan, adi gözle görünən/müşahidə edilən hadisə və proseslərin sistemli xarakter daşıya biləcəklər interpretasiyası belə, mümkünsüz hala gəlməkdədir. Yalnız əqli nəticələr, yanılmalar kütləvi nəzəri “axın” forması almaqdadır. Fikrimizcə, nəzəri dərkətmədə formalaşmış fəsadlı situasiyadan çıxışın əsas yolu anlama prosedurunun yönümlülyündə kardinal dəyişiklik etməkdən keçir: neoklassikanın ənənəvi yanaşma tərzindən kənarlaşmaq, sosial bütövdən iqtisadi təkçəyə doğru yönəlmək, dəyərlər sisteminin iqtisadiyyat üzərində proyeksiyasından çıxış etmək lazımdır. İqtisadi reallığın əksər antoloji səviyyələrində “nəyin” və “necə” baş verdiyinin aksiologiyadan kənarında alternativ idrak yolu mövcud deyildir.

4) Mühüm əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən biri də iqtisadiyyatın mental modelidir.

Mental model – iqtisadi reallığın konsept – dəyərlər bazasında məna “yükli” interpretasiyası, sosium və reallığın məqsədyönlülük aspektindən koordinasiyasıdır;

Gerçəkliyin adekvat diaqnostikasına problem yaradan yanaşma tərzləri:

1. Siyasi, yaxud digər maraqlardan çıxış etməklə, “görmək” istənilməsi olanı əfzəl olaraq görmək;

2. Hadisənin başvermə ehtimalını yanlış qiymətləndirmə;

3. Fraqmental (yəni hissəvi) yanaşma. Təkçəni, olduğu kimi, ümumi olanla eyniləşdirmə;

4. Normativ baxışın “mütləqliyi”, arzu ediləni varoluş kimi qəbul etmək;

5. Hadisə və proseslərin mənatutumunu konkret maraqlar yönümündə təhrif etmək;

6. Təsədüfi olanı qanunauyğunluq çərçivəsində interpretasiya etmək;

7. Nəzəri müddəalara, yaxud mövcud dəyərlərə uyğun gəlməyən faktın prosesdən sərf-nəzər edilməsi;

8. Zaman sürəcinə etinasız münasibət.

Bu yanlışlıqların yer aldığı qiymətləndirmə prosesində “iki” gerçəklik ortaliğa çıxır; “nəzəri”, yaxud dəyərlərin “diqtə” etdiyi “gerçəklik” və real olaraq mövcud olan gerçəklik! Bu aspektdən, ən böyük yanlışlıq – “keçmiş”də baş verənlərin, “indi” və “gələcəkdə” də eynilə təkrarlanacağına bəslənən

inamdır. Yaxud, zaman modusları arasındakı keçidin yüksələn xəttlə gedəcəyinə, “gələcəyin” isə öz-özünə gələcəyinə və daha yüksək keyfiyyət səciyyəsi daşıyacağına bəslənən inam!

5. Bütün bunların fonunda ali iqtisadi təhsilin konseptual yeniləşməsi problemi məntiqi zərurətlə meydana çıxır. Dar ixtisaslaşmış, “rasional eqoistin” təfəkkür tərzini araşdıran “iqtisadçı” – tamamilə yeni keyfiyyət xassələrinə yiyələnmişdir. Bunun ilkin/bəsit forması XX əsrin I yarısında ifadə edilmişdir.

C.Keysin iqtisadçıya verdiyi tələblər bütövlükdə nəzəriyyənin gerçək məzmununun mahiyyət açıqlanması kimi qəbul edilə bilər: “... istedadlı iqtisadçı - ən nadir tipə aiddir...”

Paradoks ondadır ki, iqtisadçı – istedadların nadir kombinasiyasına sahib olmalıdır:

- Bir sıra müxtəlif istiqamətlərdə mükəmməlliyə çatmalı, birlikdə olmağı müşkül olan qabiliyyət və bacarıqları özündə birləşdirməlidir;

- O, riyaziyyatçı, tarixçi, dövlət məmuru və filosof olmalıdır;

- Simvolların “dilini” başa düşməli, öz fikrini anlaşılıq terminlərlə ifadə etməyi bacarmalıdır;

- “Təkcə”yə - ümumi nöqtəyi-nəzərdən baxmalı, abstrakt və konkretə eyni hərəkətdə yanaşmalıdır;

- O, “indi” ni “keçmişin işığında” və “gələcəyi” nəzərə almaqla öyrənməlidir;

- İnsan təbiətinin hər hansı bir hissəsi və onun institutları iqtisadçıya “yad” olmamalıdır və s. [8,səh.12].

Göründüyü kimi, təxminən 100 il öncə də iqtisad elmi eyni problem yaşamışdır... “Böyük Depressiya” və 2008 – ci ilin qlobal maliyyə böhranı – mahiyyət etibarilə anlama probleminə etinasız yanaşmanın məntiqi nəticələrindən başqa bir şey deyil.

6. Nəhayət, iqtisadiyyatda həqiqilik problemi pozitivliyin – normativ sərhədləri problemidir. Məqsədə çatma yolunun rasionallıq dərəcəsi məhz həmin sərhədlər daxilində qərarlaşır.

Iqtisadi hərəkətin həmin yolla rəvan gedişi isə uyğunluq prinsipinin dominantlığı halında gerçəkləşir. Yəni, iqtisadi reallığın “həqiqiliyi” (qiymətləndirmə adekvatlığı anlamında) – uyğunluğun ziddiyyətsizliyi deməkdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ваграмов Ә. İqtisad elminin fəlsəfəsi: zaman, həqiqət və azadlıq. Bakı:2016.
2. Аристотель. Политика// Соч. В.4.Т.4.М;1983.
3. Беккер Г., Человеческое поведение. Экономический подход. М., 2003.
4. Бердяев Н., Истина и откровение. М.1992.
5. Бердяев Н., Философия неравенства. СПб.1993
6. Богров В., Критико – исторический очерк теории ценности. СПб.1911.
7. Кафтан В. Мир экономического: краткий очерк истории философской концептуализации//Пространство и время.,1(27) 2017.
8. Кейнс Дж. Предисловие/ А. Маршалл. Принципы экономической науки. М., 1993, Т.
9. Кругман П., Возвращение великой депрессии. М.2009.
10. Ксенофонт. Домострой//Апология Сократа и другие сочинения. М.2009.
11. Кутырев А. Модернизация: против бездумного инновационизма, за контролируемое развитие//Философия хозяйства.М., 2011; №2.
12. Левит К., О смысле истории//Философия истории. Антология. М.,1995.
13. Ницше Ф., По ту стороны добра и зла/Избр.произв.СПб.2003.
14. Сен А., Развитие как свобода. М., 2004.
15. Хайек Ф. Контрреволюция науки. М., 1999.
16. Mandeville B. The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits/Oxford.1966.
17. World Economic Outlook Supporting Studies IMF.2010.

**ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ:
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД**

Аваз Байрамов

Резюме. Интенсивное преобразование, происходящее в рамках экономической действительности, с такой же интенсивностью актуализирует центральную проблему экономической науки – проблему понимания!

Цель: обоснование логической необходимости отхода от «чисто» экономической интерпретации, развитие философской рефлексии в процессе повышения адекватности понимания реальной действительности.

Методология: исследование основывается на межнаучный синтез.

Научная новизна: результаты исследования подтверждают проблемообразующую специфику неадекватного понимания и доказывают необходимость усовершенствования экономической методологии в философском контексте.

Ключевые слова: *экономическая антология, экономическая аксиология, описания, ценности, трактовка, понимание*

**PHILOSOPHICAL REFLECTION OF ECONOMIC LIFE:
A CONCEPTUAL VIEW**

Avaz Bayramov

Abstract. The intensive transformation taking place within the framework of economic reality, with the same intensity, actualizes the central problem of economic science - the problem of understanding!

Purpose: The purpose of the article is to substantiate the logical necessity of moving away from the "purely" economic interpretation and the development of philosophical reflection in the process of increasing the adequacy of the understanding of reality.

Methodology: The research methodology is based on an interscientific synthesis.

Scientific novelty: The results of the study confirm the problem-forming specifics of inadequate understanding and prove the need to improve economic methodology in the philosophical context.

Keywords: Economic anthology, economic axiology, descriptions, interpretation, values, understanding.

LA PHILOSOPHIE EN ALGÉRIE, UNE HISTOIRE POLITISÉE

Ouiza Galleze¹

Dr. en philosophie

Chercheuse en Anthropologie

CNRPAH – Alger

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.42

Introduction

La philosophie est un vaste thème, dont le corpus évolue en fonction des stratégies et des événements adoptés par le système éducatif. Un système qui est lui-même influencé par les choix politiques et économique du pays, dont elle cherche à comprendre le sens profond. C’est dans les écoles que commence l’apprentissage de la philosophie, comme c’est le cas de plusieurs autres disciplines scientifiques, car de nos jours, la famille moderne (dite famille nucléaire) qui s’est délestée du mode de vie tribal, a cédé l’apprentissage à l’établissement scolaire qui a pris une place prépondérante dans la vie de l’enfant et du jeune adulte. C’est aussi dans les écoles que commence l’éducation des citoyens et des décideurs de demain.

L’histoire de l’Algérie s’insère dans l’histoire plus large de l’Afrique du Nord, appelée aussi Le Grand-Maghreb, qui remonte à des millénaires ; et souvent, il est difficile d’entrevoir les limites culturelles et les frontières des idées entre les différents pays. Une histoire qui se caractérise par des phases d’invasions répétées qui se succèdent quasiment sans interruption. Et chaque occupant s’efforce d’enterrer les aspects civilisationnels de celui ou ceux qui lui ont précédé. Malgré ça, quelques composants de la pensée et de la culture des temps anciens, enfouis dans le comportement des individus et des groupes, persistent et apparaissent dans certains gestes du quotidien et certaines coutumes qui font foi. C’est ainsi que dans les commandements de *tajmaat*² (conseil des sages), l’importance du vivre ensemble, la valeur des relations humaines, l’amour de la terre et les savoirs des anciens constituent une richesse qui a survécu aux impacts des guerres et à l’usure du temps, pour se retrouver dans les attitudes des populations contemporaines.

Mais dans l’ensemble, cette histoire se décrit par des phases autonomes, chacune effaçant totalement ce qui a régné avant, au lieu d’en faire un privilège. Et à chaque fois, le nouveau pouvoir va longuement ignorer ce qui fait la riche et la particularité de ce peuple.

Aperçu historique

A l’aube de son histoire, l’Algérie s’appelait la Numidie³, les habitants numides étaient des Libyques, des Garamantes ou des Gétules⁴. Elle occupait la presque totalité des terres Nord-Africaines, avec une histoire semblable ante-romaine et romaine, anté-chrétienne et chrétienne, comptant des Rois, des Empereurs, des Papes et des Penseurs. Cette période a été politiquement marquée par la présence de l’Empire romain et la composante de grands rois comme Juba premier intellectuel et homme politique, Juba II qui a promu et soutenu les arts du spectacle, la recherche scientifique, la métrique, la linguistique, les mathématiques et la connaissance de l’histoire naturelle. Il a favorisé le commerce

¹Ouiza GALLEZE est docteure en philosophie, spécialisée dans la pensée contemporaine heideggérienne. Elle est chercheuse au Centre national de recherches préhistoriques, anthropologiques et historiques, où elle s’occupe de l’inventaire du patrimoine culturel immatériel et des dossiers d’inscription du PCI comme patrimoine de l’humanité. Elle est auteure de *Evaluation du système associative en Algérie* (Edition Dar Khettab, 2011), *Guide pour les associations*, (Edition Dar Khettab, 2015), *Une femme au cœur du soufisme* (en arabe), (1999, réédité, CNRPAH- 2018) et *La revue de presse de la révolution du sourire* (2020).

² *Tajmaat*, en Kabyle, désigne le comité des sages. C’est aussi la place publique, généralement située au centre du village (une agora), où les habitants se retrouvent.

³ La Numidie ou royaume de Numidie (IV^e siècle A.J. – à 46 A. J) est la civilisation originale en Afrique du Nord, un royaume berbère appelé aujourd’hui amazighe, situé dans un territoire localisé principalement sur l’Algérie du Nord, mais également une petite partie de la Tunisie (Est et Sud), de la Libye (Nord-Ouest) et marginalement sur le Maroc (Nord-Est).

⁴ Libyques, Garamantes et Gétules sont les appellations des habitants en fonction des régions.

en Numidie, et à travers la Méditerranée, en particulier l'Espagne et l'Italie, exportant du poisson, des raisins, des perles, des figues, des céréales, du bois de meubles et de la teinte violette pour les vêtements sénatoriaux¹. Puis il y a eu le grand Massinissa² (238 A. J. – 148 A. J.) bien sûr, fils du roi Gaïa et petit fils du roi Zelalsan. C'est à partir de son règne que la Numidie a été unifiée, pour devenir un grand pays. Avec une grande cavalerie professionnelle, il a participé avec Rome à de grandes conquêtes, notamment la défaite de Carthage.

Appien³ parle de Massinissa en disant :

« Qu'il était beau dans sa jeunesse et de taille élevée. Il garda, jusqu'à l'âge le plus avancé, une étonnante vigueur. Il pouvait rester une journée entière debout ou à cheval ; octogénaire, il sautait sur sa monture sans aucune aide et, comme les autres Numides, il dédaignait l'usage de la selle. Il bravait tête nue le froid et la pluie. À 88 ans, il commanda son armée dans une grande bataille contre les Carthaginois; le lendemain, Scipion Émilien le trouva sur pied devant sa tente, tenant un morceau de galette sec qui constituait tout son repas⁴. »

Ce règne durera très longtemps. Mais après des incursions furtives diverses comme les vandales et les byzantins qui vont affaiblir le pays, arrivent les arabes au VII^e siècle, qui en feront le « Maghreb central » au sein d'un grand Maghreb plus global, essuyant toutes les spécificités géographiques précédentes de l'Afrique du Nord.

La conquête militaire arabe de l'Afrique du Nord, qui a été lente et difficile, a duré 70 ans, de 641 à 711. La résistance a été plus marquée dans les Aurès, la Kabylie et Tlemcen, à cause des montagnes auxquelles les arabes n'étaient pas habitués, et aussi parce que les locaux étaient organisés de façon stratégique. En plus, les Aurès et Tlemcen étaient des Etats structurés. Les Arabes sont également repoussés par les troupes du royaume des Djedar⁵ avec les dernières garnisons byzantines. Les figures les plus connues de ce conflit sont le prince guerrier Koceïla, qui vainc Oqba Ibn Nafaa en 689, près de Biskra⁶, puis la reine guerrière Kahena⁷, une appellation qui lui a été donnée par les Arabes signifiant « devineresse ». Dihya, de son vrai prénom, était à la tête des Berbères⁸ des Aurès, une femme d'exception qui a aussi en son temps réussi à unifier l'Afrique du Nord. En 693, elle inflige une sévère défaite au corps expéditionnaire arabe de Hassan Ibn Numan, qu'elle repousse jusqu'en Tripolitaine, mais elle sera finalement vaincue devant l'extension des musulmans.

Après la conquête musulmane, ces terres ayant adopté l'Islam comme religion vont s'autonomiser pour former plusieurs petits royaumes berbères musulmans : Rostomides (767-909), Zirides 972-1148), Hammadites (1014-1152), Zianides (1235-1556)..., avec des périodes d'intégration dans des groupements impériaux plus larges : Omeyyades (au VIII^e siècle), Fatimides (au X^e siècle), Almoravides

¹ Raconté par Pline, un écrivain naturaliste romain du premier siècle, auteur d'une encyclopédie monumentale appelée *Histoire naturelle* (vers 77).

² Son nom a été retrouvé dans son tombeau à Cirta (actuelle Constantine). Mais il a aussi cité dans une Stèle de Délos en Grèce.

³ Appien d'Alexandrie (95-161) est un historien grec de l'époque romaine. Peu connu, il parle de lui en une phrase dans la préface de *l'Histoire romaine*. Il était contemporain de Fronton, le grammairien rhéteur et homme de droit (du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne) de Cirta, avec qui il entretenait une correspondance.

⁴ <https://m.facebook.com/militantisme.amazigh/photos/a>.

⁵ Dans la région de Tiaret, Un Djeddar est un type de monument funéraire construit pour inhumer les rois berbères durant la période qui s'étend entre la fin de l'Empire romain et la conquête arabe musulmane.

⁶ *Biskra*, la capitale des Zibans et le premier pôle urbain saharien avec des terres agricoles ont sont cultivées les meilleures dates du pays (deglet Nour), est située à 400 km environ au sud-est d'Alger. C'est près de là qu'a eu lieu la bataille de Tabouda ou Tahouda entre Oqba Ibn Nafaa chef de l'armée omeyyade arabe et Koceïla chef de l'armée berbère amazighe. La bataille s'est soldée par la défaite et la mort d'Oqba, l'éviction des forces omeyyades de l'actuelle Tunisie et la prise de Kairouan par Koceïla.

⁷ *Kahina*, la reine amazighe qui a unifié le Maghreb, Nawel D. 24 avril 2011.

<https://www.algerie360.com/la-kahina-la-reine-amazighe-qui-a-unifie-le-maghreb/>

⁸ L'appellation « Berbère » a précédé à l'appellation « Amazighe », deux synonymes qui veulent dire « Les populations originaires d'Afrique du Nord » qui ont une langue commune différente de l'Arabe, qui est encore de nos jours sujette à controverses. Elle est enfin reconnue comme langue nationale mais difficilement admises en réalité.

(au XI^e siècle), Almohades (au XII^e siècle)... La conquête passée, les habitants de l’Afrique du Nord vont devenir de sérieux défenseurs de l’Islam et jouer un rôle décisif dans son évolution, avec un apport considérable à la civilisation musulmane. Ils ont notamment conquis l’Andalousie (710) et produit les plus grands philosophes de l’époque. Mais au lieu de renouer avec leurs origines et retrouver les grands noms que leur passé a générés, ils se sont alignés sur les pays islamisés pour s’approprier la même histoire et la même philosophie.

Quand les Ottomans sont arrivés en 1516, c’est une infinité d’entités autonomes qu’ils vont trouver. Ils les ont et facilement évincées et occupées les unes derrière les autres.

L’Algérie contemporaine a commencé à constituer son territoire dès le début de la régence d’Alger¹ érigée par les Ottomans, soit au XVI^e siècle avec des villes autonomes ayant chacune ses institutions et des écoles dans les *zaouïas*² des villages. Mais la colonisation française (1830) va encore bouleverser la formation sociale existante et causer la destruction d’une grande partie du patrimoine bâti habitable et des sites religieux et éducatifs.

Au début du XX^e siècle, un mouvement national s’organise pour mener au déclenchement de la guerre en 1954 et à la libération en 1962, après une colonisation qui aura duré 132 ans, pour la constitution de l’État-nation actuel, un Etat libre pour la première fois depuis deux millénaires.

Avec un tel passé, cet Etat va devoir faire des choix embarrassants, incluant plusieurs périodes de sa vie pour écrire enfin son Histoire et choisir les hommes et les femmes qui constituent sa pensée et vont construire son avenir.

Les philosophes dans l’histoire de l’Afrique du Nord

Malgré les atrocités des guerres sans fin, l’histoire de ce territoire a été marquée par des sommités universelles : des rois, des empereurs, des Papes et des savants. Elle retient ainsi plusieurs noms qui ont marqué le développement de la pensée philosophique humaine et la pensée religieuse chrétienne des premiers siècles, puisque les deux disciplines ont longtemps été confondues.

C’est peut-être gratifiant de commencer par Saint Augustin (354-430), père de l’augustinisme encore en vigueur. Fier de son africanité, ce fondateur de l’Église africaine, Aurelius Augustinus, est l’auteur de plus d’une centaine d’ouvrages importants, dont deux chefs-d’œuvre de l’humanité *Les Confessions* et *La Cité de Dieu*³.

Saint Augustin était un berbère-romanisé, né à Thagaste⁴, un des plus grands néoplatoniciens du monde, l’un des quatre Pères de l’Église occidentale Avec Ambroise de Milan, Jérôme de Stridon et Grégoire le Grand, et l’un des trente-six docteurs du christianisme.

Mais avant lui, le christianisme africain a connu Saint Donat ou Donat le Grand (Donatus Magnus) (273-355), le père fondateur du donatisme⁵ aujourd’hui disparu ; et Apulée de Madaure⁶ (125-

¹ *La régence d’Alger* est une appellation historique de l’Algérie actuelle, alors Etat d’Afrique du Nord, intégré à l’Empire ottoman à partir de 1516 tout en étant autonome, située entre la régence de Tunis, à partir de 1574, à l’Est et l’Empire chérifien, à partir de 1553, à l’Ouest. La Régence s’étendait à l’origine dans des limites allant de La Calle à l’Est aux Trara à l’ouest et à Biskra vers le Sud.

² Une *zaouïa* ou *zaouiya*, appelé *zaviye* en turc et *dahira* au Sénégal, est un édifice religieux musulman qui constitue le centre autour duquel une confrérie soufie se structure. Elle compte un lieu d’accueil, un lieu de culte et une école.

³ Pierre Courcelle, 1963, *Les confession de saint Augustin dans la tragédie littéraire*, Etudes augustinienne, Paris.

⁴ Thagaste est une ancienne ville numide sur les ruines de laquelle fut édifiée la ville actuelle de Souk Ahras, en Algérie, principalement connue pour être la ville natale de saint Augustin. Elle est située à 100 km au sud-est d’Annaba, ville dont il fut évêque.

⁵ Le donatisme est une doctrine chrétienne que l’église a jugée a posteriori schismatique puis hérétique. Elle a pris son essor dans le diocèse d’Afrique romaine au IV^e et V^e siècles. Le principal point de désaccord des donatistes avec l’Église indivise concernait le refus de validité des sacrements délivrés par les évêques qui avaient failli lors de la persécution de Dioclétien (303-305). Cette position fut condamnée lors du concile de Rome de 313.

⁶ Madaure est une cité amazighe d’Afrique du Nord, liée à plusieurs personnages historiques importants, notamment Apulée qui y est né et Saint-Augustin qui y a fait une partie de ses études. Durant la période

170), une ville proche de Thagaste. Un orateur philosophe médio-platonicien qui a vécu deux siècles et demi avant Augustin. Il est l’auteur de *Métamorphose*, également connu par le titre de *L’Âne d’or*, un roman qui a joué un rôle important dans l’évolution de la psychologie et qui constitue un exercice difficile de la philologie classique.

En plus de ces illustres savants, on peut citer rapidement d’autres hommes de lettres et de sciences, et parfois politiciens : des Papes comme Saint Gelasis I, Victor 1^{er}, l’Abbé Adrien de Cantorbéry... Parmi eux plusieurs ont embrassé le christianisme avant même que Rome soit chrétienne et contre la volonté de celle-ci.

En hommes de lettres et de sciences, il y a eu Tertullien, Térence (II^e siècle) poète et homme de lettres et de théâtre, qui a dit : « Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m’est étranger¹ » ; puis le poète Florosse qui a écrit *Précis de l’histoire de Rome*, Fronton l’homme de Lettres et Marcus Maléos, le poète astrologue. Comme on peut citer Arnoboss le Grand (de Tunis - 4^e siècle), auteur du « Livre contre les païens » et son disciple, le mystique Lactancius. Les idées d’Arnoboss ont eu une grande influence sur Montaigne, Bossuet et la Fontaine.

Durant l’ère islamique aussi, l’Algérie a eu sa part de philosophes, notamment l’incontournable Ibn Khadoun², le fondateur de la sociologie et Ibn Rushd dit Averroès³. Il est classé comme philosophe arabe musulman, comme d’ailleurs plusieurs autres penseurs issus de ces régions, comme Ibn Tumert⁴ un politicien philosophe, Abbas Ibn Fenas philosophe mathématicien qui a posé les prémisses de l’aviation, Ibn Battouta⁵...

L’histoire est longue, et les penseurs nombreux, avant d’arriver à la pensée contemporaine qui nous interpelle plus. On y rencontre des noms de renommée internationale comme Malek Benabi ou Mohamed Arkoun, et d’autres moins connus comme Nabhani Koribaa, Mohand Tazrout, Malek Chebel, Mohamed Hamouda Bensai, Abdelmalek Sayed; plusieurs sont encore vivants comme Seloua Boulbina, Djamel Eddine Benchikh, Tassadit Yacine, et d’autres.

D’autres penseurs ne sont pas algériens (de nationalité) mais ils y sont nés et y ont reçu leur formation, surtout à l’université d’Alger : Jacques Derrida, Bernard Henri Lévy, Albert Camus, Frantz Fanon, Francis Janson, Jacques Berque...

D’autres enfin ont fait de l’Algérie leur thème de prédilection, c’est leur sujet favori étant donnée sa richesse en philosophie, mais aussi dans d’autres disciplines, comme l’anthropologie, la sociologie, l’archéologie, la géologie ou la théologie : Pierre Bourdieu, Fanny Colona, Charles André Julien, Ives Lacostes, Adolphe Hanoteau, Aristide Letourneux, Fabio Maniscalco, Ives Coppens, Germaine Thillon

coloniale, son nom est devenu Montesquieu. Aujourd’hui M’daourouch, c’est une commune de la wilaya de Souk Ahras en Algérie, située à 50 km au sud de Souk Ahras et à 132 km d’Annaba.

¹ Cristina Robalo Cordeiro, « Rien de ce qui est humain ne m’est étranger »,

<https://doi.org/10.4000/carnets.1241>

² Abou Zeid Abdurrahmane Ibn Khaldoun (1332-1406) est un historien, économiste, géographe, démographe, précurseur de la sociologie et homme d’État originaire de l’Afrique du Nord, qui a exercé dans plusieurs villes arabes, comme professeur ou comme juge, notamment le Caire et Damas.

³ Ibn Rochd de Cordoue d’Andalousie (1126-1198) est plus connu en Occident sous son nom latinisé d’Averroès. C’est un philosophe, théologien, juriste et médecin qui écrivait comme tous ses contemporains en langue arabe. Il a exercé les fonctions de Grand Cadi (juge suprême) à Séville et à Cordoue, et de médecin privé des sultans Almohades au Maghreb, à une époque charnière où le pouvoir passait des Almoravides aux Almohades.

⁴ Muhammad Ibn Tumart ou Ibn Toumert (1080-1130) issu d’un petit village de l’Anti-Atlas au Maroc est le fondateur de l’État Almohade dont il a trouvé l’inspiration dans la région de Kabylie, à Bejaia. Mais c’est seulement après sa mort, que son disciple Abdul-Moumen va fonder le premier califat Almohade.

⁵ Abu Abd Allah Muḥammad Ibn Abd Allah al-Lawati aṭ-Ṭanji Ibn Baṭṭūṭa ou Battouta (1304 – 1368) est un explorateur et voyageur d’origine berbère du Maghreb. Il a parcouru plus de 120 000 km entre 1325 et 1349, de l’ancien territoire du Khanat bulgare de la Volga au nord, jusqu’à Tombouctou au sud, et de Tanger à l’ouest jusqu’à Quanzhou en Extrême-Orient.

Ses mémoires ont été compilés par le lettré Ibn Juzayy al-Kalbi, dans un livre intitulé *Tuḥfat an-Nuẓẓār fī Gharā’ib al-Amṣār wa ‘Ajā’ib al-Asfār* (Cadeau précieux pour ceux qui considèrent les choses étranges des grandes villes et les merveilles des voyages), plus communément appelé les « Voyages d’Ibn Battouta ».

et plus récemment Marie Virole, Jocelyne Dakhli, Benjamin Stora, Gilbert Meynier, Camille Lacoste Desjardin, Gérard Ignasse, William Quandt, Charles-Robert Ageron, Jean-Marie Blas de Roblès...

Mais bizarrement, cette liste infinie n'apparaîtra pas dans les programmes scolaires et universitaires algériens de philosophie et des sciences, quand ce pays a décidé de se démarquer du programme français pour mettre en place un enseignement spécifique. Il a préféré s'attribuer d'autres gloires et s'inventer d'autres ancêtres pour se construire une autre légitimité.

Ma question est de savoir pourquoi ses noms manquent aux programmes d'enseignement d'une politique d'algérianisation, alors qu'ils pouvaient contribuer à créer un sentiment d'appartenance chez l'étudiant et lui garantir une meilleure appropriation de son histoire?

C'est un fait, l'Algérie a subi une série d'occupations qui ne lui ont jamais laissé le temps de se relever et de se poser la question de son identité profonde ou de son potentiel intellectuel. Mais après son indépendance aussi, elle a été malmenée par des politiques extrêmes qui prennent l'éducation en otage. Et la philosophie a été la première victime des changements du climat social et politique.

Pourtant, même en période coloniale, l'Algérie a profité d'une des meilleures universités du monde. L'Université d'Alger, qui existe depuis 1909, comptait parmi les 16 universités régionales françaises, avec des professeurs brillants comme Louis Milliot et Maurice Audin. Elle a succédé à des facultés qui ont commencé leur fonctionnement à Alger depuis 1832 et dont elle a regroupé les enseignements.

Mais l'apprentissage est une vieille tradition, puisqu'il existait déjà un système structuré formé de zaouïas (confréries religieuses) qui faisaient fonction de grandes écoles et ont formés des savants de niveau doctoral. La majorité de ces écoles ont été fermées parce qu'elles ont souvent été le cœur des mouvements révolutionnaires, comme la Rahmaniya¹.

Certes, si la France a investi dans l'enseignement en Algérie, c'est parce qu'ayant procédé à une colonisation d'occupation, elle n'a jamais envisagé son départ. Et la décolonisation, conséquence de la guerre de libération, a été une surprise pour tous les français d'Algérie. Mais cette université reste un acquis, au même titre que les enseignements dispensés, classés parmi les meilleurs de son époque, qui ont donné de grands philosophes et de bons enseignants de lycée et d'université, et même des prix Nobel : Albert Camus.

Pourquoi changer le programme de philosophie ?

Après son indépendance, l'Algérie décide d'instaurer l'arabe comme langue nationale, une façon pour les algériens de se réapproprier leur culture. Mais cette mesure qui devrait traduire la politique d'algérianisation était fondée sur l'arabisation des enseignements, ce qui a entraîné l'islamisation des générations futures. Les professeurs français des écoles et des universités sont aussitôt écartés et les algériens formés en langue française avaient obligation de s'arabiser ou de partir.

Certes, les choses se sont faites progressivement. A l'instar de ce qui s'est produit en Chine, les pouvoirs décident en 1968 d'opérer une révolution culturelle. Mais n'ayant pas préparé la relève, et par manque de moyens humains et outils intellectuels, il a fallu faire appel à des enseignants des États arabes, notamment l'Égypte, ainsi que l'Irak et quelques contrats individuels de Libanais et de Palestiniens, imposant l'arabe classique comme instrument commun. Le désir politique de construire une grande nation arabe va laisser dans l'ombre les conséquences désastreuses d'une telle décision dont l'évaluation ne se fera connaître que des décennies plus tard.

C'est ainsi qu'à vouloir reconstruire sa culture, une campagne de décolonisation des esprits est entamée, visant particulièrement la philosophie, arabisée avant toute autre spécialité.

¹ La Tariqa Rahmaniyya est une confrérie musulmane soufie, fondée en 1774 par Sidi M'hamed ben Abderrahmane, dit Bou Qabrayn (le cheikh aux deux sépultures), en Kabylie et à Alger. Son enseignement est issu de l'ordre soufi de la Khalwatiyya. Elle a été à l'origine de plusieurs manifestations de contestation contre le colonialisme, notamment l'insurrection de 1871, portée par des figures emblématiques comme celles du cheikh Aheddad, et heikh Mokrani. Il y a eu précédemment Lalla Fathma N'Soumer (1830-1963) en Kabylie qui sera imitée par Lalla Zineb (1862-1904) de la zaouïa Rahmaniya d'El-Hamel à Boussaâda.

L’enseignement philosophique au lycée

L’algérianisation de la philosophie a commencé par l’arabisation. Le manuel scolaire unique étudié au lycée, « Précis de philosophie » a été intégralement traduit du français vers l’arabe dès 1968, en gardant cependant les grands thèmes classiques : la culture et la philosophie, la personnalité, la morale, la philosophie des sciences, etc... Les exemples restent français, les philosophes et le système de penser aussi.

Mais la restructuration de l’enseignement qui se fera en 1991 proposera un changement radical. Rappelons que cette période est cruciale en plusieurs points : d’abord elle fait suite aux grands mouvements sociaux qui ont débuté en 1988 et se sont prolongés en mettant au-devant de la scène un mouvement politique qui, pour un temps, a réussi le pari d’allier la population à sa cause. C’est le mouvement islamiste qui va avoir la liberté d’occuper les mosquées, lieux de rencontre de la quasi-totalité des algériens. Les prêches étaient essentiellement fondamentalistes. Mais un peu plus tôt, en 1986, il y a eu la crise pétrolière qui s’est étalée sur des années, causant beaucoup de mécontentement avec un fort besoin de changement. Ajoutons à cela l’impact de la révolution islamique d’Iran qui va vouloir s’exporter. Forte de son résultat, elle va pousser les extrémistes algériens déjà largement suivis à s’ériger en parti politique pour vouloir prendre le pouvoir. Et même si le pouvoir algérien, qui est solidement ancré, a repoussé les islamistes des chairs politiques, ces derniers ont eu le temps d’occuper les espaces : la rue, l’administration, les médias et les écoles. Il leur était facile d’influer sur les enseignements et de produire des programmes fortement islamisés.

C’est dans ce climat doublement endoctriné, par les islamistes et par le pouvoir, que la restructuration du système éducatif est entreprise. On agit sur les modules fondamentaux en élargissant le volume des matières techniques comme la logique et en réduisant les thèmes purement philosophiques. Dans le détail, on introduit les philosophes islamiques et on rétrécit la place consacrée à la pensée grecque ou occidentale. Il en fut de même pour les autres sciences sociales.

D’origine confondues, ce sont des philosophes de l’ère islamique d’expression arabe¹, comme les mou’tazila, Farabi, Ghazali, Afghani et parmi eux quelques Maghrébins définis aussi comme philosophes arabes, comme Ibn Ruchd et al-Maghili, qui seront au-devant de la scène.

Ce sont des sommités de la pensée certes, mais qui ne peuvent faire de l’ombre aux Grecs anciens, ou remplacer la pensée libérale moderne, ou passer sous silence les philosophes algériens et ceux qui ont vécu en Algérie.

Dans le traitement des données, on désintègre les problématiques pour les transformer en questions abstraites, auxquelles on va chercher des solutions dans l’islam fondamental.

Le plus important dans cela est que la restructuration et l’algérianisation du programme qui a été décidé en haut lieu ne sortent pas de l’ombre la pensée algérienne. L’Algérie avec ses problèmes existentiels restent étrangères à cette philosophie.

C’est ainsi que le besoin de construction d’une pensée philosophique cohérente qui donne une place considérable au questionnement sur la situation concrète de la société se transforme en pures abstractions que personne ne s’approprie. Les élèves et les étudiants s’en détournent.

La restructuration de l’école a mis en place une nouvelle forme d’enseignement, c’est « l’école fondamentale » qui va contracter les années d’enseignement, réduisant le processus d’apprentissage d’une à deux années.

Alors que des matières nouvelles vont être intégrées, comme l’Education islamique qui occupera les programmes tout au long des années de formation, le nombre de thèmes enseignés en philosophie va passer de 28 à 22 pour les classes littéraires, et de 14 à 10 thèmes pour les autres filières².

Par ailleurs, le système scolaire va imposer l’accumulation de connaissances en grande quantité, ce qui laisse peu de temps à l’analyse et à la critique. Le mode de transmission va ainsi donner lieu à une juxtaposition de fragments de connaissances sans objectif cognitif. Il n’y a plus de projet de connaissance et de compréhension philosophique du monde, mais une somme de choses à savoir et à retenir (apprendre).

¹ Ali Benmakhlouf, 2015, *Pourquoi les philosophes arabes*, Albin Michel, Paris.

² Hocien Ben Abd-essalem (dir.), *Problématiques philosophiques*, Alger, OPUA, 2007, p. 31.

Le plus important est que : « Pour toutes les questions abordées dans le programme, si les enseignants trouvent que les penseurs musulmans y ont une quelconque contribution ou point de vue, ils peuvent les aborder avec les élèves¹ ». Ce qui va donner la liberté aux enseignants d'introduire les auteurs qu'ils veulent et les textes qu'ils veulent, ouvrant la brèche devant des idéologies, notamment islamistes. Cette introduction de la pensée fondamentale islamique est inspirée des idées de l'auteur égyptien Ali Samir Annacher², mais d'autre comme Assayed Qotb et Hassen al-Benna y ont largement contribué.

Le deuxième point qui n'est pas sans importance est l'Introduction au programme. Autrefois, pour s'adapter au contenu et se l'appropriier les premiers cours étaient « Qu'est-ce que la Culture? » et « Qu'est-ce que la philosophie ? ».

Ceux qui sont passés par l'enseignement dans les lycées savent bien que la philosophie est une mystérieuse inconnue qui effraye les élèves, notamment des branches littéraires. Commencer par apprivoiser la discipline en trouvant des liens avec les réalités sociales, pour rassurer l'apprenant, est d'une importance capitale.

Au lieu de ça, le programme a été scindé en deux, une première partie sera enseignée en 2^{ème} année secondaire (ex première) pour les classes dites littéraires et le reste en 3^{ème} année secondaire (ex terminale). Dans la première partie, décisive pour apprendre la pensée, l'élève est projeté dans un cadre théorique rigide incompréhensible : Discours sur la pensée scientifique et la Pensée logique, les méthodes, les mathématiques... Ainsi, dissociés, les sujets de philosophie n'étaient plus appréhendés dans leur globalité et cela bloque irrémédiablement le déploiement de la réflexion. Ainsi, la philosophie reste la grande inconnue.

Puis arrive l'apprentissage par compétence qui a ses qualités et ses défauts. Mais quand le tout est enveloppé dans une pédagogie de « méthode passive », cela réduit l'élève à un apprenant inerte, dans le processus de formation, contraire à l'approche par compétence.

Par ailleurs, l'orientation scolaire a changé. Les élèves excellents en 4^{ème} année moyenne (fin de collège) sont orientés vers les maths, les bons vers les sciences naturelles et les juste-moyens vers les lettres et les langues. Or, ce sont justement ceux-là qui ont un volume horaire important en philosophie, et parmi eux certains seront orientés vers la spécialité et quelques années plus tard l'enseigneront au lycée, et peut-être même à l'université.

La philosophie comme spécialité universitaire

La philosophie produit « de la pensée » ou « du penser », non comme contenu mais comme outil : « le savoir penser ». Orienter la philosophie, c'est orienter la pensée.

Pourquoi la philosophie figurait-elle en tête des disciplines visées par l'arabisation ?

Nous avons vu comment l'arabisation est survenue. A l'Université aussi, la philosophie a été arabisée en 1968 alors que les autres sciences humaines seulement en 1980.

Algérienisé, le programme se fait en arabe. Au bout de quelques années, après avoir arabisé toutes les matières depuis le début de l'école, l'étudiant arrive à l'université foncièrement monolingue. L'arabe est donc la seule langue d'étude, excluant de fait tous les ouvrages en français dont regorgeaient les bibliothèques. Très pauvres en contenu arabisé, elles seront à peine pourvues en nouveautés.

De même que dans les lycées, les enseignants vont être importés. Il a été mis fin aux contrats des enseignants français du fait de l'arabisation. Ils seront remplacés par des orientaux en attendant la première promotion de professeurs algériens. Du point de vue des enseignements, les changements dans les programmes ont d'abord commencé à l'université, ce qui va influencer sur les lycées puisque ce sont ces étudiants qui vont par la suite enseigner.

Des modules entiers ont été supprimés ou réduits à leur propre expression. La pensée grecque qui est le socle de la pensée philosophique est réduite à un module d'histoire de la philosophie au premier semestre de la première année. La philosophie islamique va s'étaler sur toutes les disciplines. Certains grands noms comme Darwin ou des théories entières comme l'Evolution ou des thématiques comme la

¹ Hocien Ben Abd-essalem (dir.), *Ibid.*

² Zouaoui Beghoura, 2008, « L'islamisation de la connaissance entre savoir et pouvoir », *Le Télémaque*, n° 34, Presses universitaires de Caen-Basse-Normandie (PUC), p. 121-140.

Question de Dieu vont disparaître. D’autres, comme Marx ou Freud seront à peine effleurés. Sont aussi exclus les thèmes dont le corpus traduit est faible ou inexistant, comme les contenus spécialisés des philosophies chrétienne ou juive. Mais le plus remarquable, est l’oubli total d’établir un lien avec les problèmes ayant trait à l’histoire et au patrimoine du pays¹.

Au bout de quelques années et par la force des choses, les professeurs eux-mêmes, réduits dans la seule langue d’étude, se retrouvent à tourner autour des quelques noms arabes dont les ouvrages sont disponibles, surtout après la suppression des bourses d’études à l’étranger et l’arrêt de l’importation des livres de spécialités de philosophie et de sciences humaines et sociales, remplacés par quelques copies contestables. Tout ceci va avoir un impact direct sur la recherche en philosophie.

Omar Larjane rappelle à ce sujet dans la revue Naqd² : « Tout ce qui a un rapport avec l’interprétation philosophique, la recherche et la signification des problèmes qui font en réalité la spécificité des manuels de philosophie a été renvoyé ou gommé. »

Du point de vue du contenu, le programme d’enseignement en philosophie rapidement décidé, n’a pas été construit par des experts et spécialistes. Longtemps, le professeur universitaire n’avait comme matière à dispenser que l’intitulé de son module, qu’il pouvait formuler à sa guise, enrichir ou transgresser. Il va le construire à partir de ses propres connaissances et les livres qu’il peut consulter en bibliothèque. Cette liberté, même si elle est en soi un atout, peut s’avérer dangereuse pour des professeurs débutants, ou pire ceux qui œuvrent pour des tendances politiques qu’elles soient alignées au pouvoir ou aux parties adverses. Elle peut aussi s’avérer être une grave menace, au bout de quelques générations, car la faiblesse du niveau de certains enseignants va produire d’autres faiblesses et les endoctrinements d’autres endoctrinements. L’absence de bibliothèques riches mène au recours immodéré à des ouvrages secondaires qui sont de pâles interprétations des originaux ou des exposés banals de travaux non représentatifs des grands philosophes.

Avec la démultiplication des départements de philosophie, les bibliothèques des nouveaux établissements étaient peu pourvues en ouvrages spécialisés tels que les grands dictionnaires, les encyclopédies, les revues spécialisées et les études récentes ayant fait l’objet de publications à l’échelle internationale.

En effet, si le département de la faculté d’Alger était l’unique à dispenser un programme de philosophie, l’année 1984 va voir s’ouvrir deux autres départements régionaux, Constantine et Oran, et deux autres formations spécifiques des Ecoles Normales supérieures (ENS) exclusivement dédiées à la formation des enseignants. Un peu plus tard, c’est en grand nombre que les universités de plusieurs wilayas (départements administratifs) vont ouvrir chacune son propre département de philosophie, faisant grimper le nombre à 15 départements. Ce qui va éparpiller les enseignants et considérablement réduire les compétences, avec l’absence quasi-totale de fonds documentaires.

Comme avec l’arrivée de l’école fondamentale, l’organisation des enseignements de philosophie à l’université va aussi subir un chamboulement. D’une licence de 3 ans avec un système modulaire sans mémoire et sans stage, il passera à 4 années en système annuel, avec un mémoire de fin d’étude et un stage d’enseignement. Ce sont des changements intéressants et enrichissants. Mais vient le système LMD³ qui va réduire de nouveau les études à 3 ans, avec un équivalent pratique propre à cette nouvelle formule, mais inadéquat avec la philosophie, auxquelles s’ajoute un master en deux ans (master I et master II) qui n’a pas réellement d’équivalent dans la fonction pour ceux qui ne veulent pas aller vers le doctorat. Le volet pratique n’étant pas toujours assuré, il sera introduit à la place une matière qui ouvre à l’éducation qui est « la psychologie de l’éducation », pour rapprocher l’étudiant du métier

¹ Des découvertes récentes font de l’Algérie le deuxième plus ancien pays du monde, vieux de 2,4 millions d’années. Ces études méritent de mettre de revenir à la théorie de l’évolution.

Des traces de présence humaine de 2,4 millions d’années découvertes en Algérie, in: The conversation, 29 novembre 2018, <https://theconversation.com/des-traces-de-presence-humaine-de-2-4-millions-dannees-decouvertes-en-algerie-107655>

² Omar Lardjane, 1993, *Le statut du sujet dans les manuels de philosophie algériens*, in : Cairn.Info, <https://www.cairn.info/publications-de-Omar-Lardjane--124084.htm>

³ *Le système LMD*, Université de Tlemcen, <https://ft.univ-tlemcen.dz/fr/pages/118/le-syst-me-lmd#:~:text=Qu'est%20ce%20que%20c,avec%20le%20reste%20du%20monde.>

d’enseignant. Il y a aussi des questions de méthodes qui vont permettre aux étudiants d’approfondir leurs connaissances méthodologiques, en plus de nouveaux modules comme «la philosophie du langage», « la pensée arabe» et «la pensée arabe moderne et contemporaine». Dans cette dernière, peu d’Algériens seront intégrés, comme Malek Benabi.

La recherche en philosophie

Est-ce que cette entrée en matière permet à l’étudiant en philosophie de se spécialiser dans la recherche et avec quels autres moyens ?

Si on pense à une structure indépendante qui prépare à cela, on ne peut pas parler de recherche en philosophie. Il n’y a pas d’académie de recherche ni de centre de recherche en la matière. Seulement des laboratoires, qui sont des extensions des départements de philosophie où se regroupent des enseignants et quelques-uns de leurs étudiants doctorants, tous rattachés à l’université, comme une extension de leur enseignement et un accompagnement plus dynamique des étudiants, pour leur mémoire et leur thèse. Il n’y a pas non plus possibilité de faire venir des professeurs associés à partir d’autres universités ou de centres de recherche de disciplines voisines comme l’anthropologie ou la sociologie, puisque le nombre de postes pour chaque laboratoire est limité et suffit à peine aux étudiants du professeur dirigeant.

Il est difficile par ailleurs de faire appel à une aide extérieure. Il n’y a aucun dispositif juridique pour rémunérer des enseignants étrangers ou vivant à l’étranger, sinon en les invitant à des colloques, à titre gracieux. Malgré tout, nombre de professeurs étrangers acceptent, non sans peine, d’encadrer des travaux de thèses de magistère et de doctorat, si des accords de coopération ont été préalablement signés entre l’université algérienne concernée et une institution universitaire étrangère.

Le constat est que le nombre de mémoires et de thèses consacrés à des penseurs religieux est considérable. Sur un échantillon de cent vingt travaux¹ : soixante-douze sont consacrés à Malek Benabi, dix à Abd El-hamid Ben Badis, dix à El-Ghazali, huit à Ibn Taymiya, le reste concernent quelques réformistes de l’islam et de rares cas singuliers du reste du monde. Le monolinguisme et le manque d’encadrement spécialisé étant la principale cause.

Conclusion

Les choses en sont là. L’envahissement des milieux universitaires par les idéologies religieuses a abouti à stériliser la réflexion et engager la recherche philosophique dans une impasse. Le cloisonnement des enseignements et des lois empêchent toute aide ou éclairage extramuros.

Si on veut une réforme de la philosophie, c’est d’abord sur la question de la langue qu’il va falloir agir. Il ne s’agit pas encore une fois de supprimer la langue arabe, comme s’est effectuée la suppression du français. Mais un étudiant ne peut être monolingue, il doit pouvoir lire des textes dans les grandes langues de la science et de la philosophie : l’arabe, le français et l’anglais. Le chantier est énorme. Ensuite, il serait utile de promouvoir à part égale toutes les branches de la philosophie en repartant à la source et en intégrant tous les grands initiateurs de la pensée humaine, quelle que soit leur orientation, leur confession ou leur origine. Il faut aussi se donner les moyens d’assurer un encadrement de grande compétence, même s’il faut en importer pour combler les vides. Mais réduire le nombre de structures au niveau national, aiderait déjà à réunir les connaisseurs et les regrouper, en regroupant autour d’eux des étudiants intéressés. Il reste bien entendu à revoir la loi d’orientation, réviser la loi de recrutement, revoir le statut des professeurs consultants non-résidents et permettre « les enseignements groupés² ».

Dans ces solutions résident la refonte du système éducatif, universitaire et de la recherche, en prenant pour cible le système de penser et les formateurs qu’il va falloir « formater » dans leur conviction et former dans leur contenu pédagogique. Or, des personnes influentes, encore en poste pour la plus part malgré leur âge avancé, entravent cette possibilité, parce qu’elles sont les fondatrices de ce système stérile et parce que sa refonte les discréditerait et les exclurait.

¹ Zouaoui Beghoura, *L’enseignement de la philosophie, Pratiques et discours, une étude diagnostique de l’expérience algérienne*, pages 126.

² Pour l’instant, tout enseignant doit assurer son cours selon le programme dans un horaire hebdomadaire. La demande serait qu’il puisse consacrer un jour ou deux par mois, ou une semaine par cycle, une période suffisante pour répondre à l’obligation du semestre.

La deuxième difficulté réside dans le système de pensée, qui est élevé à un haut niveau de noblesse, fondé sur un sentimentalisme religieux et un nationalisme qui se régénèrent. Ce système dit que « seul l’islam est porteur de vérité » et que l’Europe va vers sa propre fin, parce qu’elle se fonde sur un système purement matérialiste qui n’a aucune « profondeur spirituelle ». L’essentiel de cette hypothèse s’établit sur une opposition entre la pensée occidentale et la pensée islamique. L’islam -dont la raison dérive et non le contraire- dont l’essence est incarnée par le Coran et la Sunna, contient toutes les réponses aux questionnements humains. En fin de parcours, ces deux sources constituent le seul cadre de référence des penseurs musulmans, qu’il soit représenté par l’exégèse, la jurisprudence, le soufisme, la théologie, la linguistique, la littérature et même les sciences. Alors, pourquoi s’embarrasser de questionnements et rechercher une philosophie dans une autre forme, dans le but de rivaliser avec la philosophie occidentale ou de l’affronter, si l’islam en soi est une réponse à toutes les questions ?

Cette interprétation va plus loin, en prétendant que l’Occident est entré dans sa phase « post-rationaliste » où il se retourne contre la logique et la raison, en un mot contre sa propre philosophie, ce qui expliquerait « sa chute ».

Pour les détenteurs de cette interprétation, le problème philosophique ne change pas. L’islam avec tous ses fondements et ses composants, a pour mission de ramener les gens à la raison. Alors que l’Occident qui s’est éloigné de la raison n’a aucun sauveur pour le ramener vers la vérité.

Pour appuyer leur raisonnement, ils utilisent une terminologie désuète consacrée à un monde autre que l’islam qu’il nomme « Djahiliya », comme pour parler des peuples des périodes préislamiques qui étaient selon eux, « dénuées de toute spiritualité », allant jusqu’à les qualifier de sauvage et de décrire des situations « d’immoralité ».

Cette façon de dresser le monde musulman contre l’Occident et de réduire la raison aux seuls préceptes de l’islam va être remise en cause par plusieurs philosophes algériens qui finiront, l’un après l’autre, par quitter la philosophie ou quitter l’Algérie.

Mohamed Arkoun, dans *Construire la pensée religieuse de l’islam*, parle de « l’ignorance sacralisée¹ », pour qualifier une pensée qui a pour fondement « la raison religieuse » à laquelle tout le monde adhère et consent. Ceci lui vaudra d’être totalement ignoré chez lui, jusqu’à devoir s’exiler.

À la lumière de ses considérations, on comprend que si l’Europe voit en la philosophie le flambeau qui éclaire l’avenir, les pays musulmans, dont l’Algérie, situent la lumière dans le seul fait religieux. C’est en lui que la philosophie, la science, l’histoire et l’art doivent puiser leurs contenus respectifs et trouver leur lumière de guidance.

Bibliographie

- Ali Benmakhlouf, 2015, Pourquoi les philosophes arabes, Albin Michel, Paris.
- Bediar Mahmoud, Teaching philosophy between reality and prospects, Université Djilali Elyabès, Sidi-Belabès.
- Aïssa Kadri, *Histoire du système d’enseignement colonial en Algérie*, 2000, ed. ENS.
<https://books.openedition.org/enseditions/1268?lang=fr>
- Aïssa Kadri : *La construction historique du système d’enseignement supérieur en Algérie (1850-1995)*, CNRS.
- Zouaoui Beghoura, 2011, *L’enseignement de la philosophie, Pratiques et discours, une étude diagnostique de l’expérience algérienne*, Cahiers philosophiques 2011/3 (n° 126).
- Pierre Courcelle, 1963, Les confession de saint Augustin dans la tragédie littéraire, Etudes augustiniennes, Paris.
- Hocien Ben Abd-essalem, *Problématiques philosophiques*, Alger, OPUA, 2007.
- Omar Lardjane, 1993, *Le statut du sujet dans les manuels de philosophie algériens*, in: Cairn.Info, <https://www.cairn.info/publications-de-Omar-Lardjane--124084.htm>

¹ Mohamed Arkoun, 1984, *Reconstruire la pensée religieuse de l’islam*, Paris, Gallimard.

ƏLCƏZAİRDƏ FƏLSƏFƏNİN SİYASİLƏŞMİŞ TARİXİ

Uiza Qalleze

Xülasə. Məqalədə müəllif xalqın siyasi, mədəni və mənəvi vəziyyətini ifadə edən fəlsəfi ruhun itirilməsi məsələsini araşdırır. Radikalların düzgün izahını vermədikləri tarix fəlsəfi proqramların tərtibinə öz neqativ təsirini göstərir.

Əlcəzair öz müstəqilliyini qazandıqdan sonra təhsil sistemini “ərəbləşdirmək” qərara alındı ki, bu da ölkə vətəndaşlarının öz tarixlərini və identikliyi bərpa etməsinə şərait yaratdı. Lakin siyasi səviyyədə qəbul edilmiş qərar özül mahiyyət daşıyan əvvəlki bacarıqların aradan götürülməsinə, təhsil sistemi və düşüncələrdə dəyişikliklərə gətirib çıxardı. Bir neçə ildən sonra isə bu situasiya islamlaşmış təkdilli (unilingvizm) tələbələrin üzə çıxmasına səbəb oldu.

Açar sözlər: fəlsəfə, fəlsəfi ruh, təhsil sistemi, unilingvizm.

ПОЛИТИЗИРОВАННАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В АЛЖИРЕ

Уиза Галлезе

Резюме. В данной статье автор пытается представить потерю философского духа, которая выражает политическое, культурное и духовное состояние народа. Когда мы сталкиваемся с историей, которую неправильно трактуют радикалы - это негативно влияет на составление философских программ.

После провозглашения независимости в Алжире, было принято решение «арабизировать» систему образования, что позволило гражданам восстановить свою историю и свою идентичность.

Однако, решение, принятое на политическом уровне, привело к исключению предыдущих навыков (являющихся основой), к изменениям в системе образования и мышления. Несколько лет спустя эта ситуация привела к появлению исламизированных одноязычных (унилингвизм) студентов.

Ключевые слова: философия, философский дух, система образования, унилингвизм

CƏFƏR CABBARLININ İCTİMAİ-SİYASİ GÖRÜŞLƏRİ VƏ TÜRKÇÜLÜK/AZƏRBAYCANÇILIQ FƏLSƏFƏSİ

Faiq Ələkbərli

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
faikalekperov@mail.ru

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

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.53

Xülasə. Məqalədə Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Cəfər Cabbarlının dünyagörüşündə maarifçilik, türkçülük/azərbaycançılıq, islamçılıq, çağdaşlıq, sovet beynəlmiləçiliyi məsələlərindən bəhs olunur. Burada ilk növbədə, C. Cabbarlının ictimai-siyasi görüşləri ilə bağlı islamçılıq və türkçülük/azərbaycançılıq məsələləri şərh olunmuşdur. İlk dövrlərdə daha çox milli maarifçiliklə məşğul olan Cabbarlı üçün islamla millətin tərəqqisi eyni anlamı ifadə etmişdir. Cabbarlının ictimai-siyasi görüşlərində türkçülük/azərbaycançılıq fəlsəfəsi, türk dünyagörüşünün tədqiqi əsas istiqamətlərdən biri olmuşdur. O, gənc yaşlarından İslam dinində islahatların aparılması ilə yanaşı, türk xalqlarının, o cümlədən Qafqaz türklərinin milli özünüdərk məsələsini vacib hesab etmişdir. Cabbarlı çox böyük ustalıqla vurğulayırdı ki, əgər bir millət zülmə yaşamağa razıdırsa, üstəlik ona əcdadlarından qalmış milli-mənəvi dəyərləri tərəqqi deyil, tənəzzül kimi başa düşürsə, həmin millətin gələcəyi ola bilməz. Bu mənada, türk millətinin borcudur ki, milli dəyərlərinə sahib çıxsın və onu gənclərə doğru formada çatdırsın. Bizcə, bu baxımdan Cəfər Cabbarlı əsərlərində türkçülüğü/azərbaycançılığı dar mənada deyil, geniş anlamda fəlsəfi-ideoloji dünyagörüş kimi də ortaya qoymağa çalışmışdır. Ümumiyyətlə, onun dünyagörüşü uzun müddət islamla və türklüyün/azərbaycanlılığın vəhdəti şəklində təzahür etmişdir. Hətta, bir müddət əsas ideal kimi Azərbaycan Türk dünyagörüşünə, turançılığa əsaslanan Cabbarlı insan və cəmiyyət problemlərinə yanaşmada da, daha çox türk fəlsəfəsindən, müəyyən qədər də islamla dünyagörüşündən çıxış etmişdir. Bizcə, 27 aprel sovet işğalından sonrakı ilk illərdə də, Cabbarlı türk-İslam dünyagörüşündən geri çəkilməmiş, mümkün olduğu qədər onu “sovet beynəlmiləçiliyi” ilə uzlaşdırmağa çalışmışdır. Cabbarlının əsərlərində yalnız formaca deyil, məzmunca da türklük xüsusiyyətlərinin önə çəkilməsi sovet-rus bolşevikləri tərəfindən birmənalı qarşılanmırdı. Sovet ideoloqları, digər milli aydınlarımız kimi, onu da mahiyyətcə sosializmə uyğun əsərlər yazmağa məcbur edirdilər.

Məqsəd – Cəfər Cabbarlının dini-fəlsəfi, utopik görüşləri və türkçülük, turançılıq ideyalarını təhlil etmək.

Metodologiya – müqayisəli təhlil, varislik, ideyaların ötürülməsi, analiz.

Elmi yenilik – Cəfər Cabbarlının ideyaları ilə çağdaş dövrün ictimai-siyasi və ideoloji tələbləri arasında uzlaşdırmaların axtarılması

Açar sözlər: İslamla, türkçülük, azərbaycançılıq, turançılıq, çağdaşlıq, sovet beynəlmiləçiliyi

Giriş/ Introduction

Cəfər Cabbarlı (1897/99-1934) Xızıda anadan olmuş, 1905-1908-ci illərdə Bakıda 7-ci rus-tatar məktəbində, 1909-1915-ci illərdə isə Alekseyev adına 3-cü ali-ibtidai məktəbdə təhsil almışdır. On iki yaşından, yəni 1911-ci ildən etibarən mətbuatda çıxış etməyə başlayan Cabbarlı 1915-ci ildə Bakı Sənaye Məktəbinin elektromexanika şöbəsinə daxil olmuşdur[1, s.11]. Abdulla Şaiq xatirələrində yazırdı ki, Cəfər Cabbarlı hələ kiçik ikən, Bakının yeddinci şəhər məktəbində oxuduğu zamandan tanıyıb: “O mənim ən çox sevdiyim şagirdlərimdən idi. O, ilk şerini çox zaman hamıdan əvvəl mənə oxuyar, mənim göstərişlərim əsasında işləyirdi. Onda möhkəm iradə və nikbinlik vardı. Heç bir müvəffəqiyyətsizlik onu ruhdan salmaz, əksinə, şeirlərinin üzərində daha səylə çalışmasına səbəb olardı. Məsləhət və göstərişləri o, çox asanlıqla qavrayar və əməl edərdi. Ehtimal ki, Cəfərin ilk şeirlərinin əksəriyyəti çap olunmamışdır” [2, s.286-287].

Cümhuriyyət dövründə Cabbarlı “Azərbaycan” qəzetində tərcüməçilik fəaliyyəti ilə yanaşı, Parlament aparatında stenoqrafiyaçılıq etmişdir.

Azərbaycanda sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra Cabbarlı gizli fəaliyyətə keçən Müsavat Partiyasının MK-nın baş katibi seçilmişdi. Həmin il Bakı Dövlət Universitetinin tibb fakültəsinə daxil olan Cabbarlı “Kommunist” qəzetində və Ərzaq Komissarlığında tərcüməçi, Azərbaycan SSR MİK-də stenoqrafiyaçı işləmişdir. 1923-cü ilin iyun ayının 16-da C.Cabbarlı Seyid Hüseynlə birlikdə həbs edilmişdi. Həmin vaxt Cəfər ilə qonşu kamerada yatan Əbdülvahab Məmmədzadə sonralar yazırdı: “Cəfərin 1923-cü il 15 iyununda Sovet “Çeka”sı tərəfindən yapılan ilk həbsində bir çox əlyazmalarıyla birlikdə “Qız qalası” müsəddəsi də ələ keçmiş və qeyb olmuşdu. Şair, 1923-cü ilin 5 oktyabrında təkrar həbs edildikdən sonra münfərid hücrəsində təkbəşinə oturarkən, əlinə keçirdiyi ufacıq bir qurşun qələmiylə mənzuməni yenidən irşad etməyə başlamışdı” [3, s.6].

1923-cü ilin avqustunda “Müsavat”ın özünü buraxması barədə bolşeviklər tərəfindən yazılıb müsavatçıların adından yayınlanan bəyanatdan sonra Cabbarlı və digər müsavatçılar həbsdən azad olunmuşlar. Bu hadisədən sonra Bakı Dövlət Universitetindən xaric olunan Cabbarlı 1923-cü ilin sentyabrında Türk Teatrosu Məktəbinə daxil olunmuşdur. Ancaq yaxın silahdaşı M.B.Məhəmmədzadənin Bakıdan qaçması və gizli “İstiqlal” qəzeti mətbəəsinin aşkar edilməsindən dolayı 1923-cü ilin oktyabrın 5-də Cabbarlı yenidən həbs olunmuşdur. Ancaq çox keçmədən Cabbarlı oktyabrın 30-da həbsxanadan azadlığa buraxılmış və bundan sonra daha çox tərcüməçiliklə məşğul olmuş, bir sıra yeni əsərlər yazmışdır. O, 1934-cü ildə Bakıda vəfat etmişdir [4, s.9].

Onun əsas əsərləri aşağıdakılardır: “Qız qalası”, “Ədirnə fəthi”, “Od gəlini”, “Nəsrəddin şah”, “Ulduz”, “Aydın”, “Yaşar”, “Sevil”, “Almaz”, “1905-ci ildə” və b.

Əsas hissə / Main Part

İctimai-siyasi görüşləri

İlk dövrlərdə daha çox milli maarifçiliklə məşğul olan Cabbarlı üçün islamlıqla millətin tərəqqisi eyni anlamı ifadə etmişdir. Bu mənada, əgər İslam dünyası tənəzzül içindədirsə, eyni sözləri türk aləminə də aid etmək lazımdır. Mütəfəkkir bu baxımdan yazırdı ki, türk-İslam aləminin bir tərəfində eyş-işrət hökm sürdüyü zaman, digər tərəfində müsəlmanların fəryadı ərşə ucalırsa, buna biganə qalmaq mümkün deyildir. Çünki nə türk millətinin əxlaqında, adət-ənənələrində, nə də İslamın qayda-qanunlarında bu cür biganəlik olmamışdır. Cabbarlı yazırdı:

*Bular deyilmi bəşər, ya deyilmi bir islam?!
Ürəyimiz, ah, nasıl parçalanmayırdı da tamam?
O vəhşi dalğaların ortasında dindaşımız,
Zəlalət içrə ölür ac, zəlil qardaşımız!...
Biz isə eyd eyləyib, işrətə qiyam edərik,
Bütün-bütün gecəni eyslə tamam edərik.
Göz aç, sən ey özünə söyləyən müsəlmanəm!
Göz aç, sən ey bağıran mən də əhli-Quranəm!
Göz aç, sən ey danışan həşrdən-qiyamətdən!
Göz aç, sən ey əbədi dəm vuran səxavətdən!* [5, s.60].

Cabbarlı doğru yazırdı ki, əsl müsəlman, Quranda da buyurulduğu kimi, “müsəlmanlar qardaşdırlar” prinsipinə əməl edərək din qardaşına əl tutan, onun imdadına yetən və ona dayaq duran kəsdir. Yoxsa, adı müsəlman olub, ancaq dindaşlarına heç bir yardımını dəyməyən, əksinə, başqa dinə etiqad edənlərin (ingilislərin, fransızların və b.) yanında İslama xələl gətirənlər saxta müsəlmandırlar. Bu cür saxta müsəlmanların əməlləri də şəriətə tamamilə ziddir. Bu baxımdan Cabbarlı hesab edirdi ki, indi əsl möminlə saxta möminin aşkarlanması mənasında imtahan zamanıdır:

*Xaneyi-millət xarab olmaqda, imdad istəyir.
Ey ucaldan təqi-ərşə fəxr ilə kaşanələr!
Nərdədir “əl mömininə ixvətini” ayatı bəs?
Ey özün islamə daxil eyləyən biganələr!
Ey özün mömin bilənlər, imtahan meydanıdır,
Qəlbiniz amalını etsin sübut amalınızı* [5, s.58].

Cabbarlı yazırdı ki, Allahın müqəddəs kitabı Qurani-Kərim də, onun ilk təbliğatçısı Məhəmməd peyğəmbər də zülmə qarşı olmuş, ədalətliliyi və bərabərliyi müdafiə etmişdir:

*Bu zəlalət ərsəsində cismi-millət bisipər,
Tiqi-cəladdi-əcəl rədi-sima tək rəşədar.
Zülm ilə pamal olur millət, siz eyd etməkdəsiz.*

Hökmi-Quran böylədirimi, söylə, ey biəğniya? [5, s.58].

Ümumiyyətlə, Azərbaycan Türk aydınına görə, əsas problem əhalinin əksəriyyətinin cahil və avam olması deyil, onun “intelligent”, üləma adlanan qisminin nə millətinin adət-ənənələrindən, nə də şəriət qanunlarından doğru-dürüst xəbərlərinin olmamasıdır. Çünki müsəlmanların avam və cahil qismi elm və bilikdən uzaq olsalar da, heç olmazsa milli və dini dəyərlərə sadıqdirlər. Doğrudur, onların milli və dini dəyərlərə sadıqlığı kor-koranə xarakter daşıyır, ancaq yenə də onlar İslam qayda-qanunlarına hörmətlə yanaşır, digər xoşagəlməz əməllərlə məşğul olmurlar. Lakin bunu “intelligentlər”, üləmalar haqqında demək mümkün deyildir. Cabbarlı yazırdı:

*Alim olubdu bəzisi, yasin oxur babasına,
Külçə görən kimi alıb, tez bürüyür əbasına,
Bir baxınız bu yazığın başda olan havasına,
Mülki-cahamı tullayıb, özgə diyarı gözləyir,
Baği-behişti istəyib, çeşmi-xumarı gözləyir* [5, s.80].

Deməli, müsəlmanın hər təhsil alanı sözün əsil mənasında, millətə və dinə xidmət yolunu seçmir. Hətta onlardan elələri tapılır ki, aldıkları biliyi və təhsili millətin, İslamın tərəqqisinə deyil, şəxsi maraqları naminə xalqın zərərinə istifadə edirlər. Bunu dərinlən anlayın Cabbarlı hesab edirdi ki, həmin “intelligentlər” milləti qəflət yuxusundan oyatmaq əvəzinə, bir aciz müsəlman görən kimi onu bizləməklə məşğul olurlar. Bu işdə isə onlara yalançı ruhanilər, din xadimləri yoldaşlıq edirlər. Çünki İslamın adından çıxış edən bir çox “din xadimləri” xalqın oyanmamasında, cahil və avam qalmasında “intelligentlər”dən daha çox maraqlıdırlar:

*Salma səs, xalqı oyatma, iş düşər çox əngələ,
Bərk yatıb islam, oyanmaz yerlər etsə zəlzələ.
Layla çal qoy bir bir qədər yatsın, uşaqdır çün hələ,
Böylə dövrən lap qiyamət qopsa da düşməz ələ.
Gündə on beş yerdə ehsan, mən bilim qoy, bir də sən,
Layla çal, yatsın müsəlman, mən bilim qoy, bir də sən* [5, s.100].

Həmin dövrdə iş-gücləri müsəlmanlara yalnız dini mövhumat və xurafatı təbliğ edən mollaları və axundları tənqid edən Cabbarlı yazırdı ki, yalançı şəriət qanunları, hədislərlə İslam dünyasının oyanması mümkün deyildir. O yazırdı:

*Aləmi-islamə bax! Bir yanda işrət bərqərar,
Bir tərəf fəryadə guş et, gör qurulmuş matəmi* [5, s.57].

Onun fikrincə, nə vaxta qədər ki, İslamın qayda-qanunlarını əsl elm adamları müsəlmanlara öyrətməyəcəklər türk-İslam dünyasındakı tənəzzül davam edəcək, Quran yalnız müqəddəs bir kitab kimi evlərimizdə toz basmış halda qalacaqdır. O, yazırdı:

*Söylə mövhumatı, Adəmdən tutub bu əsrədək,
Vaxtımız çoxdur hədisbazlıqdan ötrü həsr edək.
Xalqın əqlini çaşdıraraq, vardırsa bir az, kəsr edək.
Döndərib bu sayədə köhnə komanı qəsr edək.
Toz tutarsa evdə Quran, mən bilim qoy, bir də sən.
Layla çal, yatsın müsəlman, mən bilim qoy, bir də sən* [5, s.100].

Deməli, yalançı ruhanilərin məqsədi heç də xalqı oyatmaq deyil, əksinə, qəflət yuxusunda saxlamaqdır. Bunun nəticəsidir ki, məscid deyiləndə Allahın evi deyil, yalançı axundların və mollaların qazanc yeri başa düşülür. Ona görə də müsəlmanların çoxu artıq məscidlərə getmək belə istəmir, bununla da Allahın evləri boş qalır və qapısından qifillar asılır. Cabbarlı yazırdı: “Bən öylə bilirdim: orucluq ayı, ehya günü, günorta vəqti, böylə bir gündə məscid açılmamış, nə vəxt açılacaqdır? Müxtəsər, gəlib məscid həyətinə daxil oldum. Hər nə qədər axtardımsa, bir damcı su tapmadım, öz-özümə dedim: yəqin hər kəs öz evində dəstəmaz alıb gəlir. Məscidə tərəf baxıb gördüm: Paho... məscid

bağlı! Qapısında da bir dənə zorba, paslı qıfıl var!” [5, s.94]. Çünki yalançı mollaları, axundları maraqlandıran Allah evinin boş qalıb-qalmaması deyil, öz şəxsi mənafehidir. Onlar öz maraqları üçün min dona girməyə, min fitnə törətməyə, min hiylə qurmağa, bir sözlə istənilən yolla qardaş adlandırdıqları müsəlman dindəşlarını soymağa hazırdırlar:

*İç gündə şərabi, gələ ta cisminə bir can;
Vur gündə qumarı, boşala kisəvi həmyan.
İxvanını aldat, pulunu al, qoy ol giryən;
Bidətlərini axıra vur, olma peşiman,
İslamı dağıt, ol yenə də pak müsəlman.
Qoy başına əmmamə, gedib Molla Cavad ol!
Şad ol, yenə şad dol, yenə şad dol, yenə şad dol!
Eyvah ki, axırda peşiman olacaqsan!* [5, s.108].

Bütün bunlardan sonra Cəfər bəy yenə də ümid edirdi ki, İslam dünyası yuxudan oyanacaq və işıqlı günlərə qovuşacaqdır. Başqa sözlə, İslam millətləri, müsəlmanlar aralarındakı ədavət daşlarını tullayıb, məzhəb ayrılıqlarına son verib bir-birlərinə sözün həqiqi mənasında qardaş olacaqlar. Əks təqdirdə, Cabbarlı təbirincə desək, çox keçməz İslam millətləri tamamilə xar olar və başqa dinə qulluq edən millətlərin əsarəti altına düşürlər:

*Qıl nəzər ətrafa, görərsən o dəm:
Milləti-islam qoyun tək yatıb;
Qarətü qətlə verib öz fikrini,
Qeyrəti namusu kökündən atıb,
İrzü həyavü ədəbin cümləsin
Cifeyi dünyaya satıbdır, satıb.
Böylə keçərsə əgər on səkkiz il,
Millətimiz xar olacaq, yoxsa yox?
Bu yuxudan, bilmirəm, islamiyan
Bir kərə bidar olacaq, yoxsa yox?* [5, s.107].

Əslində, Cabbarlının bir əsr öncə islam millətlərinin sosial-siyasi və mədəni vəziyyəti ilə bağlı dedikləri bu gün də öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Doğrudur, XX əsrin əvvəllərində baş verənlərlə müqayisədə bu gün İslam dünyasında müəyyən bir irəliləyiş vardır, ancaq bu yetərli səviyyədə deyildir. Belə ki, müasir dövrdə də bir çox yeniliklərin müəllifi islam dünyası deyil, daha çox Avropa və Uzaq Şərqi ölkələridir. Üstəlik dünyada baş verən dəyişikliklərdən son xəbər tutan, yaxud da bu dəyişikliklərə axırıncı uyğunlaşmaq istəyən İslam dünyasıdır. Çünki İslam dünyası özü bir elm beşiyi olduğu halda, elmdən və təhsildən, hürriyyətdən və azadlıqlardan uzaq qalmışdır. Cabbarlının təbirincə desək, qeyri millətlər elmə könül verdikləri halda, müsəlmanlar hələ də “mürgüləyir”:

*Tapdı səadət yolunu qeyrilər
Elmə könül vermək ilə hər zaman.
Leyk müsəlman hələ də mürgülər.
Durmağa da zərrəcə yoxdur güman.
Rəmlə baxanda belə məlum olur:
Çox yatacaqdır hələ islamiyan.
Sonra ayıldıqda, bunu bilmirəm
Laiyqi-kandar olacaq, yoxsa yox?
Bu yuxudan, milləti-islamiyan
Bir kərə bidar olacaq, yoxsa yox?* [5, s.108].

Akademik Yaşar Qarayev “Klassik sosialist realizmi – Cəfər Cabbarlı” məqaləsində yazırdı: “...Cabbarlının məfkurə və sənət taleyi ilk dəfə deyil ki, belə tarixi imtahan, əxlaqi sınaq qarşısında qalır. Onun bu sınaqdan tamam zədəsiz və yan keçəcəyini iddia etmək qeyri-səmimilik olardı. Ancaq bir şeyə qəti və tərəddüdsüz hökm vermək olar: Cabbarlı hətta vulqar empirizmin, nadan sxolastikanın, ədəbi irticanın, siyasi ehkamin və inzibati terrorun sınağından salamat çıxıb, aşkarlığın və yeni təfəkkürün sınağından çıxmaq onun üçün qat-qat asan olacaqdır!” [6, s.397].

Cabbarlı “Vəfali Səriyyə” pyesində də müsəlman xalqlarının geriliyinin əsas səbəbkarı kimi cəhaləti görmüş və bu cəhalətə görə də ruhaniləri tənqid etmişdir. Cabbarlı Məhərrəm adlı obrazın dilindən yazırdı: “Ah! Cəhalət! Cəhalət! Səndən daha nələr gözləmək olmaz! Əcəba, dünya üzündə bircə müsəlmanlardan ötrü yaranmışdın? Zalım! Napak! Bunlar hamısı sənin təsirindir ki, insaf, mürüvvət, vicdan, hamısı unudulmuş!!! Bunlar hamısı sənin təsirindir ki, Quran, kitab, şəriət, hamısı yaddan çıxmış!!! Bunlar hamısı sənin təsirindir ki, Allah, peyğəmbər, imam, din, məzhəb, hamısı bir kənara atılmış!!! Ah, biçərə müsəlmanlar!” [7, s.12]. Cabbarlıya görə, bu cür cəhalətə çarə bulmağın yollarından biri Quranın türk dilinə tərcümə edilib, müsəlman türklərinin öz ana dillərində onunla tanış olmalarıdır [7, s.20-21].

Cabbarlı “Nəsrəddin şah” pyesində də əsas diqqəti İslamın qayda-qanunlarına əməl olunmamasına, ruhanilərin və məmurların din pərdəsi altında zülmkarlığına yönəlmişdir. “Ey adları müsəlman olub, özləri insaniyyətdən bixəbər olan canavarlar” deyən [7, s.72], Cabbarlı hesab edirdi ki, Qacarlar dövlətinin cəhalət içində olmasının, burada özbaşınalığın hökm sürməsinin əsas günahkarı da ittifaq içində olan mollalarla despotik məmurlardır. O yazırdı: “Əvvəllər şah özü məmləkəti nizama salmaq istəyirdi. Amma onu əhatə edən hiyləgər ümərəyi-dövlət, vəzirlər və ruhanilər onu bu işdən mən etdilər. Bəli, İranda (Qacarlar dövlətində- F.Ə.) yaxşı vəzirlər, yaxşı hakimlər var idi ki, millət üçün ürəkləri yanırdı. Mirzə Təqi xan, Mirzə ağayi Nuri və qeyrə, amma onlar çox yaşaya bilməyib, dövlətin xainanə hiylə və fəsadlarına fəda olub, getdilər” [7, s.86].

Vaxtilə Mirzə Təqi xan Qacarlar dövlətinin sədr-əzəmi olanda (1848-1851) bir sıra islahatlar aparıb, Məşvərət Şurası yaratmışdı ki, bu da ruhaniləri və onunla ittifaqda olan xanları narahat etmişdi. Ruhanilər dini hakimiyyəti, xanlar isə yarımüstəqil hakimiyyətlərini əldə saxlamaq üçün birləşib Mirzə Təqi xanın vəzifədən getməsinə və öldürülməsinə səbəb olmuşdular. Cabbarlı Mirzə Təqi xanın dilindən yazırdı: “Şah tək-təki hökmraniyə cülus edib, məni özünə sədri-əzəm qərar verib, Əmir Nizam ləqəbilə müləqqəb etdi. Mən bir ləqəb ilə kifayət etməyib, vəzifəmin nə olduğunu düşünərək xarəbazara və xarici dövlətlər arasında, etibarımı itirmiş İran məmləkətini dübarə islah etməyə çalışdım. Boş qalmış xəzinəni doldurdum, qoşunları müntəzəm bir halə gətirdim, cəhalət və nadanlıqdan inqrazə üz tutmuş İran cəməətini elmə tərgib və sənətə təşviq etdim ki, bəlkə kürreyi-ərzin hər guşəsinə yayılan İran saillərin insan adını daşımağa şayan etdim. Mən bu fikrimə qismən müvəffəq oldumsa da, İranın əksərini təşkil edən yalançı ruhanilər nəinki mənə kömək etmədilər, hətta hər qədəmdə, üçillik əyyami-sədarətimdə mənə bir mane təşkil etdilər. Ələlxüsus, İrani talan və qarət etməklə, məmləkətin cəngavər balalarını xarü-zəlil edib, İran xanları mənim fikirlərimə bir polad sədd kimi müqabilə etdilər. Şah zəif, cavan və təcrübəsiz olduğu üçün, onu əhatə edən paxıl, tamahkar və hiyləgər, məmləkəti fəlakətə tərəf sürükləyən vəzir və dövlət ərkanının sözlərinə baxmaqdan özünü saxlamayıb. Onlar hamısı xüsusi mənfəətləri üçün çalışdığı halda, şah onlara mane ola bilməyib. Mən də bir, tək – bu qədər vicdansızlarla mübarizə etmək məcburiyyətində qaldım. Mən bir dəfə düşünmüşəm ki, nə qədər İranda bu zalım xanlar hökm sürürlər, İran tərəqqi edə bilməz. Ona görə də mən nə qədər ki, sədarətdə varam, bu xanlıq tərzini İrandan götürməyə çalışacağam və bununla da məmləkəti zülmədən qurtarmağıma ümidvaram” [7, s.88].

Deməli, Mirzə Təqi xan qarşısına məqsəd kimi, birincisi, xanların yarımüstəqilliyinə son qoymaq, ikincisi, ruhanilərin nüfuzunu aşağı salmaq, üçüncüsü, hər vilayətdən millət nümayəndələri çağırmaq kimi mühüm məsələlər qoymuşdur. Cabbarlı təəssüf edir ki, Nəsrəddin şah onun bu islahatlarına əvvəlcə dəstək versə də, ancaq sonunda xain ruhanilərə və xanlara inanaraq Mirzə Təqi xanı vəzifəsindən uzaqlaşdırıb ölmünə qərar vermişdir [7, s.97].

Cabbarlı yazırdı ki, Mirzə Təqi xanın ölümündən təqribən 10 ildən sonra (1860-cı illər) sədir-əzəm olan Mirzə Ağa xan Nuri də Qacarlar dövlətində bir sıra islahatlar aparıb ciddi uğurlar əldə etmişdir. Ancaq Mirzə Təqi xanda olduğu kimi, Nəsrəddin şah ikinci dəfə də həm qəflətə qapılaraq, həm də xain ruhanilərin oyunları nəticəsində onu da vəzifəsindən uzaqlaşdırmış, ümumiyyətlə, bir müddət sədarəti də ləğv etmişdir [7, s.99].

Üçüncü dəfə isə, Nəsrəddin şahı dövlətdə islahatlar aparması üçün yola gətirmək istəyən Cəmaləddin Əfqani olmuşdur. Cabbarlı Əfqaninin dilindən millətə məşrutə verilməsinin, millətin azadlığa çıxmasının zərurətindən bəhs etmişdir. Bütün İslam aləminin fəlakət, uçurum qarşısında olduğu, Avropa dövlətlərinin müsəlman xalqlarına qənim kəsildiyi bir dövrdə başqa çarənin

olmamasını Əfqaninin dilindən Cabbarlı belə yazırdı: “Kənar edin, hökumət başında oturan müftəxor vəzirləri, çağırın millətin nümayəndələrini. Onlar öz fəqir qardaşlarının halını yaxşı bilirlər. Onlar çalışıb məktəblər, mədrəsələr və darülfünunlar açarlar. Onlar çalışıb sənətxanalar, rəsədxanalar, növbənöv darülfənlər açarlar. Azad nəfəs çəkən millət açıq fikir ilə çalışıb fənlər təhsil edər, hürr olan bir millət həmişə uclar. Millət yerin üzərində fabriklər, növbənöv karxanalar açmaqla kifayət etməyərək, yerlərin altında olan mədəniyyətə də əl atıb, səhneyi-həyata çıxarıb millətə təqdim edirlər. Bütün İslam məmləkətləri belə edərsə İslam dirilər” [7, s.100]. Ancaq Nəsrəddin şah bu dəfə də sözüünə əməl etməmiş və Əfqani Qacarları tərk etmək məcburiyyətində qalmışdı. Cabbarlıya görə məhz bundan sonra başda C.Əfqani olmaqla bir qrup məşrutəçi tərəfdarı Nəsrəddin şahın qətl edilməsi qərarına gəlmiş və bu sui-qəsd Mirzə Rza Kirmani tərəfindən həyata keçirilmişdir [7, s.121-122].

Türkçülük azərbaycançılıq fəlsəfəsi

Cabbarlının ictimai-siyasi görüşlərində türkçülük fəlsəfəsi, türk dünyagörüşünün tədqiqi əsas istiqamətlərdən biri olmuşdur. O, gənc yaşlarından İslam dinində islahatların aparılması ilə yanaşı, türk xalqlarının, o cümlədən Qafqaz türklərinin milli özünüdərk məsələsini vacib hesab etmişdir. Cabbarlı çox böyük ustalıqla vurğulayırdı ki, əgər bir millət zülmə yaşamağa razıdırsa, üstəlik ona əcdadlarından qalmış milli-mənəvi dəyərləri tərəqqi deyil, tənəzzül kimi başa düşürsə, həmin millətin gələcəyi ola bilməz. Bu mənada, türk millətinin borcudur ki, milli dəyərlərinə sahib çıxsın və onu gənclərə doğru formada çatdırsın.

Bizcə, bu baxımdan Cəfər Cabbarlı əsərlərində türkçülüğü ancaq bir milliyyətçilik kimi deyil, eyni zamanda qədim bir fəlsəfə və dünyagörüşü kimi də ortaya qoymağa çalışmışdır.

Məsələn, o, “Ədirnə fəthi” pyesində RUFət adlı obrazın dilindən yazırdı ki, türklər hər bir fəlakəti səbrlə, təmkinlə qarşılayan, ancaq düşmənə də layiqli cavab verə biləcək bir millətdir: “Zöhrə, bu gün bütün türklərin namusu və heysiyyətini ayaqlar altına almaq istəyən canavarlara qarşı mübarizə etməyi, bütün türk dünyası səndən tələb edir. Vətən uğrunda ölüm olmasaydı, yüksək dağlar, dərin dərələr bizi bir-birimizdən ayıramazdı. Fəqət böylə bir gündə ki, bütün türklərin müqəddəratı həll olunacaq, damarlarında türk, İslam qanı fırlanan bir osmanlı sakit duramaz” [7, s.161]. Şübhəsiz, burada ifadə edilən “türk və İslam qanı” türkün yaşam fəlsəfəsini də özündə ehtiva edir. Cabbarlı çox doğru qeyd edirdi ki, türkün fəlsəfəsində qorxu deyilən, məğlubiyyət deyilən anlayışlar qəbul edilməzdir. O yazırdı: “Türklər bundan daha artıq, daha ağır fəlakətləri görə bilirlər, türklər bundan daha dərin uçurumlara düşə bilirlər. Türklər daha güclü düşmənlərə təsadüf edər, əzilə bilər, döyülə bilər. Fəqət türk millətinin ürəyində oyanmış bugünkü intibah, onu qiyamətə qədər yaşadacaq” [7, s.170]. Cabbarlı türklük fəlsəfəsini, türklük idealını çox dəqiq izah edirdi: “Ya şərəfli bir ölüm və ya dəyərli bir həyat” [7, s.170]. O deyirdi ki, türklük qürurunu heç bir qüvvə tapdalamağı bacarmamışdır və indi də bunu bacarmayacaqdır. Çünki artıq türk millətində yenidən intibah baş qaldırmışdır və bu intibahla da dünyada özünün əvvəlki əzəmətinə qayıdacaqdır [7, s.193]. Cabbarlı “Ulduz” pyesində də türklük fəlsəfəsinin ruhuna uyğun olaraq çox doğru yazırdı ki, Avropa, mədəniyyəti ilə öyüdüyü halda, türklər isə insanlığı ilə hərəkət edirlər [7, s.152].

Cümhuriyyətin qurulmasını böyük sevinclə qarşılayan Cabbarlının “Azərbaycan bayrağına” şeirində də türk fəlsəfəsinin əsas cizgiləri öz əksini tapmışdır. O, bu şeirində üç boyalı-üç mənəli Azərbaycan Türk bayrağının fəlsəfi izahını belə vermişdir:

*Bu göy boya Göy Moğoldan qalmış bir türk nişanı,
Bir türk oğlu olmalı!
Yaşıl boya islamlığın sarsılmyan imanı,
Ürəklərə dolmalı!
Şu al boya azadlığın, təcəddüdün fərmanı,
Mədəniyyət bulmalı.
Səkkiz uclu şu yulduz da səkkiz hərli OD YURDU!
Əsarətin gecəsindən fürsət bulmuş quş kibi,
Səhərlərə uçmuşdur.
Şu hilal da türk bilgisi, düzgün sevgi nişanı,
Yurdumuzu qucmuşdur!*

*Allah, əməllərim edib şu bayrağı intiqal,
Birər-birər doğru olmuş, bir ad almış: İSTİQLAL!
Yürəyində bir dilək var, o da doğru kəsilsin,
O gün olsun bir göy bayraq Turan üstə açılınsın [5, s.63-64].*

Cabbarlı Azərbaycan Türk bayrağına həsr etdiyi “Sevdiyim” adlı şeirində də türkcülük, Turan idealını önə çəkmişdir. O yazırdı:

*Yaşıl donlu, mavi gözlü, al yanaqlı sevdiyim.
Canalıcı bir görkəmlə dağ başında durunca,
Oxşadıqca bahar yeli açıq-dağınmış tellərin.
Nazlı əlin umuzunda saçlarına vurduqca,
Bir-bir oxşayırsan bütün Turan ellərin.
Altaylardan, Altun dağdan doğma sellər bəkləyor
Yaşıl donlu, mavi gözlü, al divaqlı sevdiyim [5, s.63].*

O, M.B.Məmmədşadəyə ünvanladığı “Salam” şeirində də turançılıq sevdasını ifadə etmişdir. Cabbarlı yazırdı:

*İntizar gözlərdən Xəzər doğuldu,
Həsrət ürəyimiz yanar dağ oldu.
Dillərimiz Turan deyə yoruldu
Turan ellərinə salam söyləyin [5, s.64].*

Cabbarlı Turana bəslədiyi ümidlərinin yarımçıq qaldığı, üstəlik başlarının üstünü Sovet Rusiyası təhlükəsi aldığı bir dövrdə qələmə aldığı “Yaşamaq” şeiri çox anlamlı, çox dəyərli bir əsərdir. O, türklüyün yenidən bir sınaq qarşısında qaldığını, hər tərəfin düşmənlərlə sarıldığını dərinləndirirdi. Belə bir məqamda ölmək əvəzinə yaşamağın, durmaq əvəzinə mücadilə etməyin fəlsəfəsini Cabbarlı belə izah edirdi:

*Nəçin, nəçin yaşamaq? Ölməmək! Nədir məna?
Nəçin şu dörd yanı sarmış əzabə bağlanmaq?
Nəçin əzilmək, üzülmək, iməkləmək bica?
Nəçin həyatə səbəbsiz dözüb ayaqlanmaq?...*

*Nədir, nədir dirilik yurdu? Qanlı bir ölkə!
Dəgilmi varlıq özü canlı bir yığın kölgə?
Ölüm!.. O bir əbədiyyət... görünmə siz uyğu...
Nə tatlı şey.. bu əzabə o sən çəkər bəlkə... [5, s.66].*

O hesab edirdi ki, türkün əsas fəlsəfəsi odur ki, ən çətin, ən zor məqamda belə ümitsizliyə qapılıb intihara, ya da köləliyə razı olmur. Cabbarlıya görə, türkün fəlsəfəsində daim mücadilə etmək və zor olanı bacarmaq vardır:

*Xayı, xayı! Yaşamaq! Bir vüsalədək yaşamaq!
Deyir, qoşar yürəgim! Onda bir işıqlı xəyal.
Bədən bulur yenə qüvvət, itər şu yorğunluq,
Nədir əcəb bu ziya?.. İştə şanlı bir ideal [5, s.66].*

Bizcə məhz bu ideal onu Sovetlər Birliyi dövründə də ayaq üstə tutmuş, dövrün şərtləri altında müəyyən qədər beynəlmiləçiliyə rəğbət bəsləməsinə baxmayaraq, əsasən mədəniyyət və ədəbiyyatda türklük fəlsəfəsindən, türk dünyagörüşündən çıxış etmişdir.

Cabbarlıya görə, hər millətin özünəməxsus xüsusiyyəti vardır ki, bu da hər bir vətəndaşın, xüsusilə mütəfəkkirlərin dünyagörüşündə öz əksini tapmalıdır. Onun fikrincə, türk xalqlarında ortaq olan xüsusiyyətlərdə (igidlik, qorxmazlıq, aman diləyəni əfv etmək, namusluluq, qonaqpərvərlik, yoldaşına xəyanət etməmək və s.) türklük fəlsəfəsi ilə bağlıdır [8, s.158].

Cabbarlının yaradıcılığında “sovet beynəlmiləçiliyi”...

Sovetləşmənin ilk illərdə Cabbarlının əsərlərində yalnız formaca deyil, məzmunca da türklük xüsusiyyətlərinin önə çəkilməsi sovet-rus bolşevikləri tərəfindən birmənalı qarşılınmırdı. Sovet

ideoloqları digər milli aydınlarımız kimi, onu da mahiyyətə sosializmə uyğun əsərlər yazmağa məcbur edirdilər. Cabbarlı da, onu yalnız formaca deyil, məzmunca da milli ədəbiyyat yaratmaqda ittiham edənlərə cavab olaraq yazırdı: “Klassik ədəbiyyatın nümunələrini tənqidi nöqteyi-nəzərlə istifadə edərək, ədəbi keçmişdən ən yaxşı və ən qiymətli cəhətləri götürərək mən səy edəcəyəm ki, “formaca milli” əsər yaradım. Azərbaycan xalqının nəhəng mübarizəsinin qəhrəmanlığını əks etdirərək, mən geniş əməkçi kütlələrinə yaxın və tanış olan milli formalar axtarıram” [8, s.273].

Etiraf etməliyəm ki, doğrudan da ömrünün son illərində Cabbarlı “sovet beynəlmiləçiliyi”, “sovet kommunizmi” ilə qismən səsleşən, marksizm-leninizm ideyalarına uyğun gələn əsərlər (“Od gəlini”, “Almaz”, “Sevil”, “Yaşar” və b.) də yazmışdır.

Bizcə, onun “Od gəlini” əsəri milliliklə beynəlmiləçilik arasındakı ziddiyyətlərin, ikiliyin məhsuludur. O, “Od gəlini”ndə Ərəb Xilafətinə qarşı mübarizə apararı Elxanın təmsalında Sovet Rusiyasına qarşı dirənişi ifadə etməklə yanaşı, kommunizm elementlərini də əks etdirmişdir. Cabbarlı əsərin qəhrəmanı Elxanın dilindən yazırdı: “Mən insanlığın ümumi və əbədi səadətini bu şəxsiyyət istibdadının (Stalinə pərəstiş – F.Ə.) məzarları üzərində tikmək istəyirəm, anlayırsanmı! Düşündüyüm vuruşda ilk düşmənim ərəb basqınçıları (rus işğalçıları – F.Ə.), ikinci düşmənim bəşəriyyəti salıxdıran və gücsüzləri əzdirən dinlər, üçüncü düşmənim isə köləlik törədən bütün indiki ictimai mühit və yaşayış quruluşudur ki, onun da başında sən və sən kimi insan qəssabları (Kirov, Orconikidze, Mirzoyan, Pankratov və b.) dururlar. Başqa yol yoxdur. Mənim yolum sənə qarşıdır” [7, s.305]. C.Cabbarlı məntiqi olaraq burada, azadlıq və vassallıq tərəfdarı olan iki qardaşı bir-birinə qarşı qoyur. Elxan istiqlalı hər şeydən üstün tutduğu halda, onun qardaşı Aqşın onunla eyni fikirdə deyil.

Ancaq dövrünün şərtləri və sovet ideologiyasının hökmranlığı altında Cabbarlı bu əsərini daha çox istismar edənlərlə (kapitalistlər) istismar olunanlar (fəhlə-kəndlilər) arasında mübarizə kimi qələmə vermişdir. Cabbarlı Elxanın dilindən Aqşına deyir: “Dünya iki cəbhəyə ayrılmışdır. Bir tərəfdə silahlı güclülər, digər tərəfdə isə əliboş məzlumlar” [7, s.313]. Bu düşüncə ilə əsərin qəhrəmanı Elxan özünü yalnız istiqlalçı deyil, eyni zamanada “kommunist” kimi də aparır; o, bütün dinləri inkar edib, əxlaqa uyğun gəlməyən sərbəst həyatdan və ağılasığmaz azadlıqlardan dəm vurur [7, s.316].

Şübhəsiz, bu məsələdə kifayət qədər ziddiyyətlər vardır. Hər halda türklük fəlsəfəsini dərinləndirən anlayan, onun xüsusiyyətlərini hərtərəfli izah edən Cabbarlının Elxan adlı qəhrəmanının fərqli düşüncələrdən çıxış etməsi təsadüfi ola bilməzdi. O ayrı məsələdir iki, Cabbarlının Elxan obrazı kimi eyniləşdirdiyi Babək və onun tərəfdarlarında (xürrəmilərdə) belə düşüncələrin olmasını vaxtilə ərəb tarixçiləri də iddia ediblər. Burada maraqlı cəhət odur ki, əgər Elxan obrazı istiqlalçıdan çox “kommunist”lə üst-üstə düşürsə, o zaman Cabbarlı əski “kommunist” Elxanın dilindən o dövrün kommunizm “ideal”ını da açıqlamış olur [9, s.751].

Deməli, Cabbarlının “Od gəlini”ndə bir-birinə daban-dabana zidd olan iki: 1) “istiqlalçı”, 2) “kommunist” Elxan var. Bu ikili Elxan həm xalqın milli azadlıq, həm də “fərdi azadlıq”ından yanadır: “Biz hələlik yurdumuzun yüksək dağlarına çəkiləcək, oradan bütün bəşəriyyət üçün örnək ola biləcək bir ölkə düzəldəcəyik. Orada tənəsül heç bir qanun altında gizli olmayacaq, əsas: azad könüllərin uyuşması və usanması olacaqdır. İstəyənlər ər-arvad, istəməyənlər bacı-qardaş olacaqlar. Varlı, yoxsul, güclü, gücsüz olmayacaqdır. Bütün ölkə qardaşcasına çalışan, qazanan və bölüşün bir ailə olacaqdır. Orada süni hökumətlər, qanunlar olmayacaqdır. Orada zərərsiz azad istəklər, azad hərəkətlər, həyatın müqəddəs qanunu hökm sürəcəkdir. Orada uydurma dinlər, allahlar olmayacaqdır. Azad vicdanlar, azad sevgilər hər kəsin böyük tanrısı olacaqdır. Məqsəd həyata qovuşacaq, yaşayış ancaq vasitələrlə məşğul olacaqdır” [7, s.303, 325]. Əsərin sonunda da Elxan Yaradanın varlığını inkar etməklə yanaşı, bütün dinlərin də uydurma olduğunu bir daha bəyan edib özünü Tanrı adlandırır və İnsanı ilahiləşdirir [7, s.356].

Azərbaycan Cümhuriyyətinin banisi, filosof-mütəfəkkir Məhəmməd Əmin Rəsulzadəyə görə “Od gəlini” əsərində C.Cabbarlı Ərəb Xilafəti ilə Azərbaycanın mübarizəsini versə də, əslində Sovet Rusiyası ilə Azərbaycan Cümhuriyyətinin savaşını göstərməyə çalışmışdır. O yazırdı: ““Od gəlini”ni Cəfər “Çəka” həbsindən çıxdıqdan sonra yazmışdır. O, vaxtilə istər məmləkətdə, istərsə məmləkət xaricində səs salmış bir hadisəyə görə “müsavatçılar” qrupu ilə birlikdə həbs edilmişdi. Bu əsərdə atəşpərəst Azərbaycanın müsəlman-ərəb istilasına qarşı mübarizəsi təsvir edilir. Yeni sahiblər məmləkətin bütün zənginliklərini çapıb aparırlar. Neft dövlətin malı elan edilir. Ərəbistanı daşınır.

Azərbaycanlıları İslam dinini qəbul etməyə məcbur edirlər. Xalq üsyan edir. Gənc Elxan sevgilisinin baş örtüyündən düzəltdiyi bir bayraqa meydana atılır. Müdhiş bir mübarizədən sonra onu tuturlar, əsir edirlər və edamına qərar verirlər. Əlləri arxasında bağlı halda dar ağacının altında onu şəhadət kəlməsini oxumağa məcbur edirlər. O isə “bütün dünya desə də mən demərəm “La ilahə illallah” – deyə hayqırır. Mənzərənin rəmziliyi göz qabağındadır. Tamaşaçılar üçün “ərəb” və “islam” sözləri yerinə “rus” və “kommunizm” qoymaq mənanı aktuallaşdırmaq üçün kifayətdir” [10, s.71].

Rəsulzadə hesab edirdi ki, Cabbarlının ortaya qoyduğu qəhrəmanların, o cümlədən Aydın, Oktay, Elxanın ətrafındakı insanlarda həyəcanlar oyadacaq xüsusiyyətlər vardır. O yazırdı: “Onlar alovlu sözləri, açıq fikirləri və cəsarətli hərəkətləriylə insanları sarsıdaraq arxaları ilə aparırdılar. Fəlakət və səfalətlərə baxmayaraq mübarizəyə gedən bu insanlar anlaşılmaz bir qüvvətlə bu rəhbərlərindən ayrılırlar. Hətta qəhrəmanlar bunları işin təhlükəliliyi ilə tanış edib təhlükədən uzaqlaşdırmaq istədikləri zaman belə, onlar özlərini gözləyən cəfalara məmnuniyyətlə hazır olduqlarını bildirirlər” [10, s.71].

Bizcə, Cabbarlı “Sevil”, “Almaz”, “Yaşar” və digər əsərlərində milli və dini hisslərdən yavaş-yavaş uzaqlaşaraq “sovet kommunizm”i, ya da “sovet beynəlmiləçiliyi”ni tərənnüm etmişdir. Belə ki, həmin əsərlərin əsas qəhrəmanları insan üçün heç bir sərhəd, qayda-qanun tanımayan “azadlıq”ları təbliğ edirlər. Məsələn, Cabbarlı “Sevil” pyesində Sevilin və Gülüşün təmsalında əsasən milli və dini dəyərlər tanımayan “azad qadın” obrazları yaradarkən çox ifrata varmışdır. Hər halda əsərin qəhrəmanı Sevilin “qadın azadlığı”nı namus məsələsindən çox cinsi və iqtisadi azadlıq kimi dəyərləndirməsi doğru deyildi: “Azərbaycan qadınlarının və bütün qadınların ən böyük düşmənlərindən biri də namus keşikçisi olmalarıdır. Kişi istədiyini və bir neçəsini birdən əldə edə bilər. Qadın isə ikincisinə göz ucuyla belə baxa bilməz. Bu, kişi üçün bir nadincilik, qadın üçün isə bir namussuzluq sayıla bilər. Halbuki hər ikisinin təşəbbüsünü doğuran eyni fizioloji hadisədir” [11, s.45].

İlk baxışda haqlı görünən Sevilin burada unuduğu əsas məsələ nə kişinin, nə də qadının fizioloji tələbatlarına görə, ailə dəyərlərinə zərbə vurmaq haqqının olmamasıdır. Əslində, istər kişi olsun, istərsə də qadın, ilk növbədə, təbii instinktlərinə görə deyil, mümkün olduğu qədər cəmiyyətin qayda-qanunlarına, mentalitetə görə hərəkət etməlidirlər. Əks təqdirdə sosializm (kommunizm), liberalizm, pragmatizm kimi təlimlərini doğru hesab etməklə, nəinki hər hansı milli-dini dünyagörüşlə, insanlıq adına da yaşamaq çox çətin olar. Hər halda Cabbarlının qəhrəmanı Sevil əsərin sonunda deyir ki, o, sosializmdən gəlmişdir və sosializmə də qayıdır [11, s.54]. Deməli, “sovet sosializmi” qadınların başlarından yalnız zorla çadralarını açdırmırdı, eyni zamanda milli və dini dünyagörüşə zidd olub, heç bir əxlaq sərhədi tanımayan “azadlıq”ları da təlqin edirdi.

M.S.Ordubadı “C.Cabbarlı haqqında xatirələrim”də yazırdı ki, həmin dövrdə onun dostlarının sayı artdıqca, köhnə fikirlə adamlar içərisindəki düşmənlərinin sayı da artırdı, bu həqiqi vətənpərvəri “millətə və əqidəsinə xain” – deyə səsləyirdilər: “O, yersiz hücumlara yüksək yaradıcılıq silahı ilə cavab verərək böyümüş və Cəfər Cabbarlı olaraq tanınmışdı. Cəfərin düşmənləri arasında sənət və yaradıcılıq rəqibləri də az deyildi” [12].

Çox təəssüf ki, əvvəllər bütün bunların tamamilə əleyhinə olub, hətta Hüseyn Cavidin əsərlərindəki bəzi qəhrəmanları (Cəlal, Göyərçin, Afət, Arif və b.) türklük xüsusiyyətinə yad olan hərəkətlərinə görə tənqid etdiyi halda [7, s.158-164], Cabbarlının özü də “sovet sosializmi”nin, “sovet beynəlmiləçiliyi”nin təsiri altında milli mentalitetlə çox da səsleşməyən Sevil, Balaş, Gülüş, Almaz və başqa bu kimi obrazlar yaratmışdır. Almaz da inandığı Lenin kommunizminə uyğun olaraq sosialist mədəniyyətdən, yenilikdən bəhs edir; ailə namusundan söz açılarkən “mən azad qadınam” deyir: “Azadlıq mənim haqqımdır. Azadlıq sədəqə deyil. Hamısı mənimdir. Onu çərçivəyə alıb, hər iki saatdan bir çay qaşığı verməyə kimsənin haqqı yoxdur. Mən bütün işlərimdə ya azadam, ya əsir, ya ağayam, ya qul” [11, s.127]. Cabbarlının Sevil qəhrəmanı kimi, Almaz da iddia edir ki, əgər bir xətanı kişi edə bilərsə, qadın da edə bilər. “Mənimçün dünyada kişi-arvad yoxdur. İnsan var: insan hər bir işində azad və sərbəst olmalıdır” deyən [11, s.129] Almaz üçün də milli və dini dəyərlərin əsasən əhəmiyyəti yox idi.

Nəticə / Conclusion

Beləliklə, Cabbarlının ictimai-fəlsəfi yaradıcılığı ilə bağlı fikirlərimizi yekunlaşdıraraq deyə bilərik ki, onun dünyagörüşündə müəyyən ziddiyyətlər, iki fərqli baxış olmuşdur. Birincisi, onun dünyagörüşü uzun müddət islamlıq və türklüyün vəhdəti şəklində təzahür etmişdir. Hətta bir ara əsas ideal kimi türk dünyagörüşünə, turançılığa əsaslanan Cabbarlı insan və cəmiyyət problemlərinə yanaşmada da, daha çox Azərbaycan Türk fəlsəfəsindən, müəyyən qədər də islamlıq dünyagörüşündən çıxış etmişdir. Bizcə, sovetləşmənin ilk illərdə də Cabbarlı türk-İslam dünyagörüşündən geri çəkilməmiş, mümkün olduğu qədər onu “sovet beynəlmiləçiliyi” ilə uzlaşdırmağa çalışmışdır.

Şübhəsiz, onun bu cəhdləri sovet-rus kommunistlərini qətiyyənlə qane etmirdi ki, çox keçmədən Cabbarlı bu cür psixoloji təzyiqlərin altında formaca milli, məzmunca sosialist əsərlər ortaya qoymuşdur. Əlbəttə, Cabbarlının bu tipli əsərlərində də Azərbaycan Türk cəmiyyəti, onun mədəniyyəti və fəlsəfəsi üçün müəyyən qədər müsbət elementlər var idi. Ancaq bütövlükdə bu əsərlər Cabbarlının türklük/azərbaycançılıq və islamlıqla bağlı düşüncələrinə zidd olmaqla yanaşı, onun dünyagörüşündə də ciddi fərqliliklərə səbəb olurdu. Hər halda onun islamlıq və türklük dünyagörüşündən çıxış edərkən ortaya qoyduğu əsərlərlə, “formaca milli, məzmunca sosialist” ideyasına əsaslanarkən yazdığı əsərlərdə kifayət qədər ziddiyyətlər var idi. Bizcə, Cabbarlının gənc yaşlarında vəfat etməsində də, özünün özünü bu formada inkar etməsi heç də az rol oynamamışdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Arif Məmməd. Seçilmiş əsərləri. II cild, Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1968.
2. Şaiq Abdulla. Xatirələrim, Bakı, “Gənclik”, 1973.
3. Yurdsevər Ə.V. Azərbaycan dram ədiblərindən Cəfər Cabbarlı. Ankara: “Azərbaycan” dərgisi, 1952, № 5.
4. Rüstəmli A. Bədii həqiqətlər ustası. //C. Cabbarlı. Əsərləri. Dörd cilddə. I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
5. Cabbarlı C. Əsərləri. Dörd cilddə. I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
6. Qarayev Y. Tarix: yaxından və uzaqdan”, Bakı: Sabah nəşriyyatı, 1996.
7. Cabbarlı C. Əsərləri. Dörd cilddə. II cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
8. Cabbarlı C. Əsərləri. Dörd cilddə. IV cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
9. Ələkbərli F.Q. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Bakı: Elm və təhsil, 2020.
10. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Səyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı: Gənclik, 1991.
11. Cabbarlı C. Əsərləri. Dörd cilddə. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
12. Ordubadi M.S. C.Cabbarlı haqqında xatirələrim, “Ədəbiyyat qəzeti”. 1943, 31 dekabr.
13. Xəlilov S. Cavid və Cabbarlı. Müxtəlifliyin vəhdəti. (fəlsəfi etüdlər). Bakı: «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2001.

Общественно-политические взгляды Джафара Джаббарлы и философия тюркизма/азербайджанизма

Фаиг Алекберлы

Резюме. В статье рассматриваются вопросы просвещения, тюркизма/азербайджанизма, исламизма, современности и советского интернационализма в мировоззрении азербайджанского тюркского мыслителя Джафара Джаббарлы. Здесь, в первую очередь, разъясняются вопросы исламизма и тюркизма/азербайджанизма, связанные с общественно-политическими взглядами Дж.Джаббарлы(который в первые дни больше занимался национальным образованием, ратую за ислам и прогресс нации). В общественно-политических собраниях Джаббарлы одним из главных направлений была философия тюркизма/азербайджанизма,

изучение тюркского мировоззрения. С юных лет он считал важным, наряду с реформами в исламской религии, вопрос национального самосознания тюркских народов, в том числе и кавказских тюрков. Джаббарлы умело подчеркивал, что если нация согласна жить с угнетением, более того, если национальные и нравственные ценности, оставленные ее предками, она понимает как упадок, а не прогресс, то у этой нации не может быть будущего. В этом смысле чувство долга тюркской нации — способствовать возрождению национальных ценностей и доносить их до молодежи в правильной форме. Исходя из этого аспекта Джафар Джаббарлы пытался раскрыть в своих произведениях тюркизм/азербайджанизм не в узком, а в широком смысле как философско-мировоззренческое созерцание. В целом же его мировидение проявляется в форме единства ислама и тюркско-азербайджанства (даже некоторое время Джаббарлы, на основе тюркской философии, опирался на тюркское мировоззрение и туранизм). На наш взгляд, даже в первые годы после советского вторжения, 27 апреля, Джаббарлы не отступал от турецко-исламского мировоззрения и пытался максимально примирить его с «советским интернационализмом», однако акцент Джаббарлы на характерных чертах тюркского характера не только по форме, но и по содержанию не встретил однозначного одобрения советско-российских большевиков. На его труды огромное влияние оказала советизация, пропаганда идей коммунизма, советские идеологи, как и другие национальные интеллигенты, которые заставляли его писать произведения, по сути своей, соответствующие социализму.

Цель: проанализировать религиозно-философские, утопические взгляды Джафара Джаббарлы и идеи тюркизма и туранизма.

Методология: сравнительный анализ, наследование, передача идей, анализ.

Результаты исследования: поиски согласования идей Джафара Джаббарлы с общественно-политическими и идеологическими требованиями современности.

Ключевые слова: исламизм, тюркизм, туранизм, азербайджанство, современность, советский интернационализм

**Socio-political views of Jafar Jabbarli and the philosophy
of Turkism / Azerbaijanism
Faig Alakbarli**

Abstract. The article discusses the issues of enlightenment, Turkism/Azerbaijanism, Islamism, modernity, and Soviet internationalism in the worldview of Azerbaijani Turkish thinker Jafar Jabbarli. Here, first of all, the issues of Islamism and Turkism/Azerbaijanism related to J. Jabbarli's socio-political views have been explained. For Jabbarli, who was more involved in national education in the early days, Islam and the progress of the nation meant the same thing. In Jabbarli's socio-political views, the philosophy of Turkism/Azerbaijanism, the study of the Turkish worldview was one of the main directions. From a young age, he considered the issue of national self-awareness of the Turkic peoples, including the Caucasian Turks, to be important, in addition to reforming the Islamic religion. Jabbarli very skillfully emphasized that if a nation agrees to live with oppression, moreover, if it understands the national and moral values left by its ancestors as decline and not progress, that nation cannot have a future. In this sense, it is the duty of the Turkish nation to take ownership of its national values and convey them to the youth in the right form. In our opinion, from this point of view, Jafar Jabbarli tried to reveal Turkism/Azerbaijanism in his works not only in a narrow sense, but also as a philosophical-ideological outlook in a broad sense. In general, his worldview has been manifested in the form of the unity of Islam and Turkism/Azerbaijanism for a long time. Even, for a while, Jabbarli, based on the Turkish worldview and Turanism as the main ideal in his approach to human and social problems, proceeded more from the Turkish philosophy, and to some extent from the Islamic worldview. In our opinion, even in the first years after the soviet occupation, Jabbarli did not retreat from the Turkish-Islamic worldview and tried to reconcile it with "Soviet internationalism" as much as possible. In the first years after the April 27 invasion, Jabbarli's works, which emphasized Turkishness not only in form,

but also in content, were not unequivocally welcomed by the Soviet-Russian Bolsheviks. Soviet ideologues, like other national intellectuals, forced him to write works that were essentially socialist.

The goal is to analyze Jafar Jabbarli's religio-philosophical, utopian views and ideas of Turkism and Turanism.

Methodology – comparative analysis, succession, transfer of ideas, analysis.

Scientific innovation – searching for reconciliations between the ideas of Jafar Jabbarli and the socio-political and ideological requirements of the contemporary era

Keywords: Islamism, Turkism, Azerbaijanism, Turanism, Modernity, Soviet internationalism

УДК 1.101.

ИСЛАМ СРЕДИ ЧЕЧЕНЦЕВ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

Вахид Акаев

главный научный сотрудник
КНИИ им. Х.И. Ибрагимова РАН,
доктор философских наук,
профессор Российского
исламского университета им. Кунта-Хаджи
(г. Грозный, Россия)

Абдула Бугаев

кандидат исторических наук,
заведующий отделом
историко-филологических и социально-политических
исследований КНИИ им. Х.И. Ибрагимова РАН
(г. Грозный, Россия)
DOI:10.30546/sw.2022.2.39.65

Резюме. Ислам в культуре чеченцев является важнейшим фактором, осуществляющим их духовное развитие, формирующим целостное видение мира, ориентирующим на национальное единение и патриотические ценности. В статье осмысливается место и роль ислама в социокультурном, духовном развитии чеченцев и трансформации отношения власти к нему. Сегодня роль религии значительно возросла, ориентируя верующих на борьбу против экстремизма и на духовное совершенство верующего.

Ключевые слова: ислам, чеченцы, вирд, шайх(шейх), советская власть, репрессии, Чеченская Республика, экстремисты, национальная консолидация

100-летие со дня образования Чеченской автономной области (ЧАО) (историческое событие происшедшее 30 ноября 1922 года) и развитие государственности чеченцев в советский и постсоветский периоды – сложный, противоречивый, порою и трагический путь, требующий основательного анализа, извлечения уроков (для определения лучших перспектив развития) народа и его будущего. На этом противоречивом историческом развитии чеченский народ всегда отстаивал ислам и придерживался своих духовно-культурных традиций, исторически сложившегося образа жизни.

Отношение советской власти к мусульманам было сложным, противоречивым, нередко и предвзятым, если не сказать враждебным. На заре советской власти большевики проявляли к мусульманам лояльность, готовность защитить их жизненные интересы, их веру и культурные ценности. В этой связи вспоминается программное обращение первого Председателя совета народных комиссаров СССР Ленина, озаглавленное «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока». В нем заявлялось: «Мусульмане России, татары Поволжья и Крыма, киргизы и сарты Сибири и Туркестана, турки и татары Закавказья, чеченцы и горцы Кавказа, все те, мечети и молельни которых разрушались, верования и обычаи которых попирались царями и угнетателями России! Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов, Советов Рабочих, Солдатских и Крестьянских Депутатов. Поддерживайте же эту революцию и ее полномочное правительство!».

Это обращение советской власти к мусульманам было поддержано многими представителями народов, исповедовавшими ислам, испытывавшими двойной гнет -

собственных эксплуататоров и царской власти. Большевистские идеи, практика, направленные на создание справедливого государства (огромной частью бедных, безземельных горцев, в том числе и чеченцев) получили решительную поддержку. Так, депутат Государственной думы Российской империи Маслов, описывая безземелье в Чечне, говорил о ничтожности земельных наделов чеченцев «одна десятая, одна пятая, четверть, треть десятины». У чеченца земли «столько, сколько помещается под его буркой» [1, с. 115]. Политика большевиков на Северном Кавказе, ориентированная на решение земельного вопроса безземельных крестьян в регионе, в том числе преобладающей части чеченцев, явилась основой поддержки мусульманами советской власти.

В значительной мере большевики выполнили свои обещания. Сторону советской власти приняли большое количество мулл, отдельные суфийские шейхи, которые считали, что новая власть действует на основе принципов шариата. Преобладающая часть чеченцев в период Гражданской войны на Тереке, поддерживая советскую власть, сражалась против белогвардейцев.

В их числе были Сугаип-мулла, шайх Ибрагим-хаджи, шайх Белу-хаджи, Аббас Гойсумов, шайх Али Митаев и др. Последний, будучи сторонником шариатизации Чечни, критически относился к советской власти, считая ее безбожной. Именно Т. Эльдерханову, председателю исполкома ЧАО удалось склонить Митаева (сторонника одного из вирдов кадирийского тариката в Чечне) на сторону советской власти и ввести его в состав ревкома, что произошло в январе 1923 года в Урус-Мартане, где на съезде чеченского народа была провозглашена его автономия.

Выступивший на этом съезде Сугаип-мулла, сторонник одного из вирдов накшбандийского тариката, выдвинул к советской власти требование, состоявшее из 4-х пунктов: организовать такую власть, которая будет служить народу, а не обворовывать ее; ликвидировать бандитизм, воровство и разбои; сформировать в достаточном количестве чеченскую милицию; допустить существование шариатских судов [2, с. 83] (причем требования эти в Чечне, поэтапно реализовывались).

Советская власть, нуждалась в политической поддержке трудящихся масс, поэтому «заигрывала» с духовенством, имевшим огромное влияние на мусульманскую бедноту. Учитывая факт приверженности массы крестьян к исламу, большевики не запрещали изучение Корана, регулирование конфликтов на основе шариата, позволяли разработку письменности на основе арабской графики.

Однако эта духовная свобода постепенно свертывалась, и в регионах (в том числе и в ЧАО) возникали «общества безбожников», начались репрессии против мусульманского духовенства (которое в 20-30-х гг. XX века систематически обвинялось в антисоветской деятельности).

С нашей точки зрения, первые репрессии против мусульманского духовенства в СССР начались именно в ЧАО. Так, в апреле 1924 года был арестован Али Митаев [3, с. 115] член ревкома, который за короткий промежуток времени смог добиться прекращения грабежей поездов, следовавших по территории ЧАО (между тем, с этой задачей в течение нескольких лет не могли справиться органы власти, особенно спецслужбы).

Он был обвинен в подготовке антисоветского восстания совместно с грузинскими меньшевиками. Однако тщательное изучение архивных документов позволяет признать, что обвинения, выдвинутые против него, не были юридически обоснованы. Дело Али Митаева, составленное ОГПУ и долгие годы хранившееся в КГБ ЧИАССР, было явно сфабриковано [там же, с. 169] (я излагаю эти факты, поскольку внимательно читал дело, которое состояло из 3 томов).

Надо отметить, что осуществленное в отношении Али Митаева правосудие не было основано на законе, а было основано на принципе так называемой «политической целесообразности». Этот принцип проигнорировал мнение чеченского народа, представители которого периодически обращались к А.И. Микояну, И.В. Сталину с просьбой помиловать Али Митаева. В архивах имеется документ, на котором рукой Сталина написано: «Али Митаева

крепко держать». Его держали так крепко, что в конечном итоге он был расстрелян, вопреки массовым обращениям чеченцев и их лидеров. К советской власти обратились более 70 тысяч чеченцев [там же] с просьбой освободить шайха Али Митаева.

Начиная с 1925 года в ЧАО происходит процесс преследования мусульманского духовенства. Были арестованы и сосланы муллы, зачисленные в класс кулачества, противодействовавших образованию колхозов. Аресты чеченских мусульман, под разными предлогами, происходили в 1928-1933 гг. Так, они арестовывались как участники банды Шиты Истамулова и «Гойтинского восстания», «повстанческих выступлений и грабежей», антисоветской агитации. Многие отправлялись в ссылки в Астрахань, Узбекистан, а иные расстреливались.

Несколько примеров: Башаев Мани (1893 г.р.) из с. Ачхой-Мартан. Мулла, был арестован 1 ноября 1929 года по ст. 58-10 УК (призыв к свержению соввласти) тройкой ПП (Полномочное представительство) ОГПУ СКК, осужден сроком на 10 лет. Реабилитирован указом президиума ВС СССР от 16.02. 1989 г.;

Добаев Баудин (1898 г.р.) из с. Шали. Арестован 13 декабря 1929 года Крайполиттройкой по ст. 58-11 УК (контрреволюционная деятельность) и ст.59-3 (участник банды Ш. Истамулова и а/с выступления в с. Шали). Был приговорен к высшей мере наказания. 6 января 1989 года Президиумом Верховного суда ЧИАССР за отсутствием состава преступления дело было прекращено;

Бейсултанов Магома (1903 г.р.) из с. Гойты. Арестован 19 января 1930 года тройкой ПП ОГПУ СКК по ст. 58-2-1 УК (участник Гойтинского восстания 1929 года) приговорен ВМН с заменой 10 годам ИТЛ. Постановлением президиума Верховного Суда ЧИАССР от 18 августа 1989 года за отсутствием состава преступления – реабилитирован.

Выше мы говорили об Али Митаеве, но трагической была судьба и его брата Умара Митаева, также расстрелянного. Через 80 лет, т.е. в 2004 году, они оба были реабилитированы. Прокурор Ростовской области А.И. Харьковский вынес заключение о реабилитации Митаевых А.Б. и У.Б., как необоснованно репрессированных 28 сентября 1925 года по постановлению тройкой ПП СКК ОГПУ за контрреволюционную деятельность, направленную против советской власти в Чеченской области [там же, с. 179].

Большевиками был расстрелян и шайх Билу-Хаджи, сражавшийся со своими мюридами против белогвардейцев. «Постановлением тройки от 28 сентября 1925 года Гайтаев Белал-Хаджи, 1852 года рождения, уроженец и житель с. Урус-Мартан, чеченец, беспартийный, не судимый, был осужден по ст. 76 УК РСФСР (участие в массовых беспорядках). Постановлением Верховного суда Чечено-Ингушской АССР от 29 сентября 1989 года в отношении Гайтаева Белал-Хаджи делопроизводство отменено и прекращено, за отсутствием в его действиях состава преступления. Гайтаев Белал-Хаджи реабилитирован».

В конце 20-30-х годов XX столетия ислам среди чеченцев широко распространен. Народ, несмотря на навязываемые ему атеистические ценности, строго придерживается своих исторических, культурных и духовных традиций. Советские органы, исследуя деятельность духовенства Чеченской АО, в феврале 1931 года пишут, что сила мулл в чеченском ауле еще огромна [4, с. 618], кроме того, в Чечне имеются 32 секты, которыми засорены многие ее округа [там же]. ОГПУ фиксирует участие мулл, кадровых бандитов и кулачества в восстаниях, которые происходили в Чечне, например, восстание 1932 года в Бенойе [там же, с. 619].

В 1936 году было принято постановление Президиума ЦИК СССР «О нарушении национальной политики в Северо-Кавказском регионе» [там же, с. 623]. В нем отмечаются крупные успехи, достигнутые в Даг. АССР, Северо-Осетинской, Карачаево-Черкесской, Чечено-Ингушской и Черкесской автономной областях. Но при этом выявляются грубые нарушения, допущенные крайисполкомом, исполкомами и советами Северо-Кавказского края, что было сопряжено с невыполнением решений съездов партии - об обеспечении употребления родного языка во всех государственных органах, учреждениях в национальных областях. В постановлении критика велась против крайисполкома, который не вовлекал в свой аппарат, краевых советских учреждений, людей из местных народов, знающих язык, обычаи, традиции.

Отмечалось, что краевые органы не готовили их, не выдвигали на руководящие должности. Была критика о том, что работа сельских советов в нацобластях не переводилась на родной язык.

Такая политика крайисполкома была направлена против установок партии и нанесла значительный вред интернациональному развитию в крае, в том числе и в Чечено-Ингушетии, где эти вопросы приобрели острый политический характер. Политика партии, направленная на коренизацию промышленности и аппарата, фактически оказалась проваленной.

В период, именуемый как «Большой террор», в Чечено-Ингушетии было арестовано 600 мулл, религиозных, суфийских авторитетов. По утверждению муфтия М.-Б.-Х. Арсанукаева (с которым мы общались в 1992 году) в 37-38 годах были расстреляны органами НКВД - 300 мулл и захоронены у подножья Терского хребта.

Отношение советской власти к исламу и мусульманам в ходе ее эволюции трансформировалось, приобретая свои особенности в зависимости от уровня социально-экономического, политико-идеологического развития страны.

В ходе войны с фашистами в 1941-1944 годах десятки тысяч чеченцев-мусульман сражались, защищая свою Родину. Многие из них проявляли чудеса храбрости и были награждены высокими правительственными наградами. Однако, ложно обвиненные в предательстве Родины, чеченцы и ингуши 23 февраля 1944 года были навечно депортированы в Казахстан и Среднюю Азию, где они должны были долгие годы ассимилироваться, навсегда отойти от ислама, своих обычаев и традиций. Находясь в условиях жестокой депортации, они в условиях подполья обучали своих детей совершать намаз, выполнять соответствующие исламские обряды, приучали их к чтению Корана, обучали арабской грамоте.

С нашей точки зрения, политические репрессии не ослабляли веру чеченцев в Бога, наоборот, укрепляли ее. Они хорошо уяснили то, что только вера в Бога и национальное единство составляют те скрепы, которые позволяют им выживать в смертельно опасных условиях.

Вернувшись из депортации, чеченцы очищали заросшие кладбища предков, огораживали их, восстанавливали зияраты своих святых. Однако эта гражданская инициатива мусульман жестко преследовалась атеистической властью. Дело доходило до того, что мусульмане, принявшие участие в посещении зияратов, в исполнении коллективных исламских обрядов, нередко наказывались, лишаясь работы в советских учреждениях вопреки действующим законам.

В 70-80 годах XX века частыми были случаи, когда судебному преследованию подвергалось мусульманское духовенство, осмелившееся обучать детей Корану. В ЧИАССР до 1980 года не было ни одной официально действующей мечети. На всем пространстве СССР эта была единственная республика, где мусульмане не имели мечети для того, чтобы могли свободно молиться (на пятничную молитву некоторые чеченские мусульмане ездили в мечеть в Махачкалу).

Многие годы в Чечено-Ингушской АССР велась идейно-политическая борьба против религиозных авторитетов, вирдовых групп, сектантов, якобы сдерживавших прогрессивное развитие в республике, и наносящих вред интернациональному развитию. В советский период тарикаты, вирды, зияраты, составлявшие важную часть духовной культуры народа, с позиций атеизма подвергались резкой критике в атеистических публикациях. Таковыми были публикации Саламова, Мустафинова, Х. Бокова.

Так, по мнению А. Саламова: «... разжигая религиозный фанатизм, воспитывая мюридов в духе «превосходства» и «избранности» их Аллахом, шейхи, устазы насаждали среди верующих дух отчужденности, враждебности к инакомыслящим, создавали нетерпимость во взаимоотношениях не только с другими народами, но и между мюридами разных толков...» [5, с. 164]. Критикуя реакционную сущность зикризма, то есть сторонников вирдов Кунта-Хаджи, М.М. Мустафинов отмечает, что «один из пунктов неписанного устава современных зикристов, беспрекословно подчиняться тамаде, туркху и внутренним распорядкам братства» [6, с. 39]. Х.Х. Боков писал, что религиозные предрассудки являются самым сильным тормозом в духовном развитии значительной части населения Чечено-Ингушетии. Особенную трудность

он видел в юридиклизме мусульманских сект, которые стремятся привести мусульман в антагонизм с коммунистической моралью и советским законодательством [7, с. 193].

В ЧИАССР была подготовлена армия агитаторов, пропагандистов, которые должны были разоблачать последователей вирдовых братств, фанатиков, реакционеров, мракобесов, сдерживающих строительство коммунистического общества. Дело доходило до того, что каждый идеологический пленум ЧИ обкома КПСС или Грозненского горкома партии не проходил без критики вирдовых братств, бытовавших в ЧИАССР, деятельность которых рассматривали явным тормозом на пути развития социализма в СССР. Органы власти прилагали огромные усилия в борьбе против деятельности «сектантов». Во многом эта политика была надуманной, ложной, антиисламской, антидуховной.

С процессами перестройки в середине 80-х годов XX столетия ислам в СССР приобретает возрожденческий характер. Началось строительство мечетей, создавались исламские учебные заведения, издавались газеты, многие молодые люди отправлялись на обучение в зарубежные исламские центры. В страну и республику стали проникать нетрадиционные для мусульман религиозно-политические группы, деятельность которых имела радикальный, экстремистский характер, порождавшая конфликты с исламскими традициями, веками сложившимися, среди мусульман страны.

Эти религиозно-политические события в конечном итоге способствовали дестабилизации политической ситуации в Чеченской Республике и повлекли за собой известные трагические события. Их преодоление в социально-политическом, духовно-культурном отношении, успешно осуществленное мусульманами, гражданами, руководителями нашей республики – важные интеграционные задачи, которые должны и дальше решаться.

Ныне в Чеченской Республике иная ситуация. Здесь функционируют 1186 мечетей, где мусульмане молятся и свободно отправляют свои духовные запросы. В 21 мусульманском учебном заведении (РИУ им. Кунта-Хаджи, Курчалоевский Исламский институт им. Ахмат-Хаджи Кадырова, 19 исламских медресе и более 10 школ хафизов) дети и молодежь изучают основы ислама и его культурные ценности. В республике проводится колоссальная работа по восстановлению и реконструированию зияратов святых. Эта духовно-культурная ситуация стала возможной, благодаря активной и глубоко заинтересованной деятельности Главы Чеченской Республики Р.А. Кадырова - приверженца традиционных духовных ценностей чеченского народа.

Важно дать новую характеристику духовно-культурной, религиозно-политической ситуации, сложившейся ныне в Чеченской Республике. Если в годы советской власти деятельность вирдовых братств однозначно считалась антинародной, антигосударственной, сдерживающей социальный прогресс, то сегодня в Чеченской Республике эти религиозные группы представляют собой духовную основу развития народа, опору власти. Ими проводится значительная воспитательная работа среди детей, молодежи, они решительно противостоят религиозному экстремизму, который до недавнего времени исходил от ваххабитов.

Исламские ценности, исторически сложившиеся у чеченцев, представляют собой важный фактор, ориентирующий мусульман на их единение, взаимную поддержку, укрепление традиций, не позволяя разрушить их экстремистам. Активную роль в противодействии исламистам, сторонникам экстремистов, в 90-е – до середины 2000-х годов оказывали представители традиционного чеченского духовенства и главным образом, как их лидер и лидер народа А-Х. Кадыров. Отмечая преступления, совершаемые экстремистами и террористами, он отмечал, что ими были убиты имамы селений Малые Атаги, Герменчук, Алхан-Юрт, Урус-Мартан, Элистанжи [8, с. 58]. И эти преступления, как он отмечал, не имели никакого отношения к газавату, который провозглашали ваххабиты-экстремисты против традиционного духовенства.

И еще одна особенность ислама, ныне бытующего среди чеченцев. Муфтият Чеченской Республики, традиционное исламское духовенство, муллы, имамы мечетей, кадии, руководители вирдовых братств действуют совместно и проявляют ответственность за духовно-культурное состояние молодежи в каждом населенном пункте. Сегодня для республики важно

«осуществлять деятельность, ориентирующую мусульман на диалог между культурами, познании нового, на созидательный процесс» [9, с. 470].

Нынешняя религиозная ситуация в республике, посещение святых мест, изучение деятельности чеченских шейхов и устазов, просветительской роли ислама, изучение его основы - важная часть исламского культурного наследия, требующего своего глубокого изучения и презентации.

Литература

1. Цаликов А. Избранное. – Владикавказ: Ир, 2002.
2. Заурбеков Масхун. Али Митаев: патриот, миротворец, политик. - Грозный, 2008.
3. Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т. 2. – Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1872.
4. Вайнахи и имперская власть: проблема Чечни и Ингушетии во внутренней политике России и СССР (начало XIX — середина XX в.). — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2011.
5. Саламов А. Правда о «святых местах» в Чечено-Ингушетии // Сборник статей // Чечено-Ингушский НИИ при совете Министров ЧИАССР. – Грозный, 1964.
6. Мустафинов М.М. Зикризм и его социальная сущность. – Грозный, 1975.
7. Боков Х.Х. Интернализм на деле. – М.: Сов. Россия, 1984.
8. Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике. – М.: Логос, 2008.
9. Акаев В.Х. Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры. – Грозный: ГУП «Книжное издательство», 2020.

SOVET VƏ POSTSOVET DÖVRÜNDƏ ÇEÇENLƏR ARASINDA İSLAM

**Vahid Akayev
Abdulla Buqayev**

Xülasə. Çeçen xalqının mədəniyyətində İslam dini milli birliyə və vətənpərvər dəyərlərə köklənmiş dünyagörüşün formalaşmasını və xalqın mənəvi inkişafını təmin edən önəmli bir faktordur. Məqalədə İslamın çeçenlərin mənəvi inkişafı və hakimiyyətin dinə münasibətinə transformasiyası prosesində İslamın yeri və rolu kimi məsələlər araşdırılır.

Günümüzdə də din, inancları ekstremizmə qarşı mübarizəyə və mənəvi kamilliyə istiqamətləndirməklə, sosial həyatda çox mühüm və böyük rol oynayır.

Açar sözlər: İslam, çeçenlər, vird, şeyx, Sovet hakimiyyəti, repressiyalar, Çeçen Respublikası, ekstremistlər, milli birlik.

İSLAM AMONG CHECHENS IN THE SOVIET AND POST-SOVIET PERIOD

**Vahid Akaev
Abdulla Buqayev**

Annotation. Islam in the culture of the Chechens is the most important factor in their spiritual development, forming a holistic vision of the world, orienting them towards national unity and patriotic values. The article reflects on the place and role of Islam in the socio-cultural, spiritual development of the Chechens and the transformation of the attitude of the authorities towards it. Today, the role has increased significantly, orienting believers to the fight against extremism and to the spiritual perfection of the believer.

Keywords: Islam, Chechens, praying, sheikh, Soviet power, repressions, Chechen Republic, extremists, national consolidation.

İLLƏRİN, ƏSRLƏRİN YAŞATDIĞI ALİMLƏR, MÜTƏFƏKKİRLƏR VƏ FİLOSOFLAR

Aytək Məmmədova

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
aytezkakirqizi@gmail.com
DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.71

Xülasə. Məqalədə Azərbaycan və Şərqdə yaşayıb yaratmış alimlərin, mütəfəkkirlərin və filosofların yaradıcılıq irslərinə nəzər salınır. Burada Orta əsrlərdə yaşamış sufi-mütəfəkkirlərin, fəqih-mütəkəllimlərin, peripatetik filosofların, təbiətşünasların, alimlərin xidmətləri göstərilir. Məqalədə Məhəmməd Bakuvi, İbn Sina, Yusif Balasaqunlu, Əbunnəcib Sührəvərdi, Kəmaləddin İbn Yunus, Əbülmənaqib Zəncani, Şəmsəddin Əbülabbas Əhməd Xoylu, Nəcməddin Qəzvini, Cəlaləddin Rumi, Cəlaləddin Dəvvani, Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Fətəli Axundov, Həsən bəy Zərdabi, Yusif Vəzir Cəmənzəminli və başqalarının elmi fəaliyyətlərindən bəhs edilir. Onların yaratdıqları əsərlərə görə illər, əsrlər keçsə də, unudulmadıqları göstərilir. 2022-ci il həmin şəxsiyyətlərin doğum və anım tarixləri ilə əlamətdardır.

Məqsəd: 2022-ci ildə doğum və anım tarixləri olan Şərq dünyasının on altı nəfər böyük aliminin və mütəfəkkirinin yaradıcılığını araşdırmaq

Metodologiya: sistemli yanaşma, tarixilik metodu

Elmi yenilik: İlk dəfə olaraq 2022-ci ildə doğum və anım tarixləri olan on altı nəfər Şərq aliminin və filosofunun yaradıcılığında bəhs edilir

Açar sözlər: Şərq, Azərbaycan, tarix, alim, fəlsəfə, mədəniyyət, elm

Giriş

Azərbaycan, ümumiyyətlə Şərq aləmi, yetirdiyi dahi şəxsiyyətlərinə görə tarixi qaynaqlarda özünəməxsus mövqeyə malikdir. Həmin şəxsiyyətlərin irsləri illərin, əsrlərin sınağından çıxmış, öz aktuallığını saxlamışdır. Bu mənada Orta əsrlərdə Məhəmməd Bakuvi, İbn Sina, Yusif Balasaqunlu, Əbunnəcib Əbdülqahir Abdulla oğlu Sührəvərdi, Kəmaləddin İbn Yunus, Əbülmənaqib Zəncani, Şəmsəddin Əbülabbas Əhməd Xəlil oğlu Xoylu, Nəcməddin Əli ibn Ömər ibn Əli Qəzvini, Cəlaləddin Rumi və bu kimi sufilər, fəqih-mütəkəllimlər, təbiətşünas alimlər, peripatetik filosoflar və mütəfəkkirlər yaşayıb yaratmışlar. Onlar fəaliyyət göstərdikləri dövrün elmi-mədəni və ictimai-siyasi həyatında böyük rol oynamışlar. Həmin filosofların və mütəfəkkirlərin əsrlərinin sonrakı əsrlərdə alimlərin formalaşmasına mühüm təsiri olmuşdur. Müasir dövrdə Azərbaycan mütəfəkkirlərindən Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Fətəli Axundov, Həsən bəy Zərdabi, Yusif Vəzir Cəmənzəminlinin elm və mədəniyyət tarixində böyük xidmətlər göstərmişlər. Keçmiş elmi, fəlsəfi ənənələri davam etdirərək onlar tarixdə məxsusi, özlərinə xas iz qoymuşlar.

Orta əsrlərdə yaşamış sufi-mütəfəkkirlər və fəqih-mütəkəllimlər

Azərbaycanda XI əsrdə sufizmin ifrat qoluna mənsub Məhəmməd Bakuvi (...-1037) məşhurdur. Əbu Abdulla Məhəmməd ibn Übeydulla İbn Bakuyə (İbn Bakı) Bakuvi (Bakuyi) Şirazi Həllacın görkəmli davamçılarından biri, İbn Xəfifin (...-982) mürididir. O, Şirazda, Nişapurda və başqa şəhərlərdə yaşamışdır. İlk qaynaqların verdiyi məlumata görə, mütəfəkkirin ölümü təxminən 1037-ci ilə düşür. Məhəmməd Bakuvinin ərəb dilində aşağıdakı traktatları vardır: “Həllacın həyatının başlanğıcı və sonu” (“Bidayət hal əl-Həllac və nihayətuh”), “Sufilərin hekayətləri” (“Hikayət əs-sufiyyə”), “Ariflərin xəbərləri” (“Əxbər ət-arifin”), “Qafillərin xəbərləri” (“Əxbar əl-ğafilin”). Birinci traktatı L.Massinyon fransızcaya tərcüməsi ilə birlikdə 1914-cü ildə Parisdə çap etdirmişdir. İkinci traktatın əlyazması nüsxələrindən biri İstanbulun Ayasofiyə kitabxanasında saxlanılır. Bəzi mənbələrdə

Məhəmməd Bakuvi əşəriyyətin nümayəndəsi kimi də göstərilir. Mütəfəkkirin hədislər toplusu faktı eyni zamanda onun süni hüquqşünas alim və şolast olmasını söyləməyə əsas verir.

Məhəmməd Bakuvi ömrünün axır çağlarında (90 yaşdan sonra) Şiraz yaxınlığında bir mağaraya çəkilib orada yaşamışdır. Miitəfəkkirin həmin yerdə məzarı “Bakuhi”, yaxud bu sözün təhrifi olaraq “Baba Kuhi” adlanır. XIX əsrdə Rzaquluxan Hidayətini “İnsan” və “Kuhi” təxəllüslü şair Əli Şirazinin bir şeir divanını Bakuviyə mənsub bilməsi həqiqətdən uzaqdır. Şiəliyi qızğın tərənnüm edən həmin divan məzmunu və üslubu XVI əsrə uyğundur [8, s. 60-61]. 2022-ci ildə Məhəmməd Bakuvinin vəfatının **985 illiyidir**.

Mötədil sufizmin məşhur nümayəndəsi, Azərbaycanın məşhur mütəfəkkiri Əbunnəcib Əbdülqahir Abdulla oğlu Sührəvərdi (1097-1168) Zəncan yaxınlığındakı Sührəvərd qəsəbəsində anadan olmuş, Bağdada gedib orada Nizamiyyə mədrəsəsində təhsil almışdır. XII əsrdə Əbunnəcib Sührəvərdinin və onun qardaşı oğlu Əbuhəfs Sührəvərdinin adı ilə bağlı sührəvərdilik sufi ordeni yaranmışdır. AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov yazmışdır ki, Əbunnəcib Sührəvərdi görkəmli alim, böyük sufi şeyxi kimi şöhrət qazanaraq Nizamiyyə mədrəsəsində dərs demiş, bir müddət ona başçılıq etmişdir. Əbunnəcib xalq içərisində böyük nüfuza malik sufi şeyxi kimi tanındığı üçün onun hüququ hakim dairələr tərəfindən toxunulmaz olmuşdu: mütəfəkkir təqib olunan şəxslərə belə öz sufi rəhbərlikdə yer verməkdən çəkinmiş. Tacəddin Sübki yazır: Əbunnəcib Sührəvərdi “sultandan, xəlifədən və başqalarından qorxub, ona pənah gətirənləri müdafiə etmiş, onlar təhlükədən sovuşmuşlar” [8, s. 59]. **Bu il Əbunnəcib Sührəvərdinin doğumunun 925 illiyidir.**

Sünni hüquq məktəbinin görkəmli nümayəndəsi Əbülmənaqib Mahmud Əhməd oğlu Zəncani (1177-1258) şafii məzhəbinə mənsubdur. O, əslən Zəncan şəhərindən olub, Bağdadda yaşamışdır. İbn Nəccar (1162-1245) yazır: Əbülmənaqib Zəncani “məzhəb, xilaf və üsulda mahir olmuş, Nizamiyyə mədrəsəsində dərs demiş, oradan çıxdıqdan sonra Müstənsiriyyə mədrəsəsində müəllim işləmişdir... O, Nasir li-Dinillahın yanında rüsxətlə hədis öyrənmişdir”. Şəmsəddin Zəhəbi Türkməni (1274-1348) Əbülmənaqib Zəncanini “elm dəryası” adlandırır, onun əsərləri olduğunu qeyd etmişdir. Mütəfəkkirin yaradıcılığı barədə məlumat verənlər onun Quranı təfsir etdiyini, Əbunəsr İsmayıl Cövhərinin (...1005) dilçiliyə dair “Düzgün olanlar” (“əs-Sihah”) kitabı əsasında “Düzgün olanların islahına dair ruhların gəzintisi” (“Tərvih əl-ərvah fi təhzib əs-Sihah”) xülasəsini yazdığını qeyd edirlər [8, s. 181]. **Bu il Əbülmənaqib Zəncaninin doğumunun 845 illiyidir.**

Tarixi mənbələrdə dilçi, ədəbiyyatşünas, fəqih, mütəkəllim, 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. Zəkəriyyə Qəzvini xəbər verir ki, Şəmsəddin Xoylu şəri və əqli elmlərə dair gözəl əsərlər yazmışdır. Mütəfəkkirin öz şagirdi İbn Əbi Useybiə isə yazır: “O, hikmət elmlərində zəmanəsinin yeganəsi, şəriət işlərində öz vaxtının görkəmli alimi, tibbin əsaslarının bilicisi idi”. Cəmaləddin Əsnəvi (1305-1370) də bu fikri təsdiq edir: “O, kəlam, fəlsəfə və tibb elmlərində mütəxəssis, yetkin alim idi”. Öz müasiri Əbu Şamə (1199-1266) Şəmsəddin Əhməd Xəlil oğlunu ərəb dilçiliyinin banisi Xəlil Əhməd oğlu (712-778) ilə bərabər tutmuşdur. “Elmlərin mənbələri”, “Üsulda dair kitab”, “Nəhv kitabı”, “Hikmətli rəmzləri 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 [8, s. 182]. 2022-ci ildə Şəmsəddin Xoylunun **doğumunun 835 illiyidir.**

XIII əsrin görkəmli sufi mütəfəkkiri Cəlaləddin Məhəmməd Rumi (1207-1273) Mövləvilik təriqətinin əsasını qoymuş, Mövlana adı ilə tanınmışdır. Cəlaləddin Ruminin atası o dövrün tanınmış ictimai-siyasi xadimi Bəhaəddin Vələd oğlu ilə səyahətlər etmiş, ölkələr gəzmiş, 1226-cı ildən Konya şəhərində yaşamışdır.

Cəlaləddin Ruminin panteist ideyalarla zənginləşdiyinə görə seçilən bir sıra fikirləri ortodoks İslamla bir araya sığmırdı. Bu cəhətdən əqidə düşmənləri onu daim təqib etmişlər. AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov Anadolunun baş qazisi, Azərbaycan filosofu Siracəddin Urməvi (1198-1283)

ilə Cəlaləddin Rumi arasında münasibəti Orta əsr tarixçilərinin və sonrakı müəlliflərin əsərlərinə istinadən araşdırmışdır. Alim qeyd etmişdir ki, Siracəddin Urməvi geniş biliyinə, böyük zəkasına və yüksək mənəviyyətinə görə Mövlanaya dərin rəğbət bəsləmiş, onun azadfikirlilik meyillərinə qarşı çıxanlara haqq qazandırmamışdır. Əksinə, hüquqşünas alim Cəlaləddin Rumi qaragüruhdan həmişə qorumuşdur. Şəmsəddin Əflaki bu barədə yazır: “Mötəbər ravilər belə rəvayət etmişlər ki, o əsrdə olan və hər biri elmlərin, hikmətlərin növlərində hamı tərəfindən qəbul edilən şəhərin bütün alimləri yığılıb, insanların ən yaxşısı qazi Siracəddin Urməvinin (Allah ona rəhmət etsin!) yanına gəldilər. Peyğəmbər şəriətinin istinad yerində – rəsul məqamında duran, alimlərin rəisi, fəzilətli sərverə Mövlanaya aid bir işdən – adamların rübaba qulaq asmaq meyindən, camaatın haqqaya (sufi rəqs ayinlərinə) rəğbətindən və bunların haram olmasından şikayət edərək dedilər: Nə üçün görək belə bir bidət irəli gedə və bu təriqət ayaq tuta? Ümid edək ki, bu qayda ən yaxın vaxtda dağıdılacaq, bu adət tezliklə uzaq düşəcəkdir. Qazi Siracəddin dedi: Bu mərdana adam (Cəlaləddin Rumi – Z.M.) Allahdan kömək almışdır, bütün məlum elmlərdə də onun tayı-bərabəri yoxdur. [Mövlana] ilə savaşımaq olmaz. O bilər, öz Allahı bilər”. Siracəddin Urməvi Cəlaləddin Ruminin əleyhdarlarının fitnələrini boşa çıxarmış, onların qərəzli şikayətlərinə baş qoşmamışdır. Öz müasirləri xəbər verirlər ki, rübabın qadağan edilməsində, haqqanın haram buyurulmasında Mövlananı çək-çevirə saldıqdan sonra bir dəstə adam səy göstərərək qazi Siracəddindən kömək istəmişdir. O, onlara əsla qulaq asmamış, onlarla razılaşmamışdır.

Siracəddin Urməvinin elmə və sənətə, haqqa və ədalətə, humanizmə və azadfikirlilik meyillərinə böyük əhəmiyyət verməyinin nəticəsidir ki, Cəlaləddin Rumi onu – Konya şəhərinin baş qazisini yaxşı adam kimi səciyyələndirərək tərifləmişdir. Aralarındakı ülvəi səmimiyyətin və istəyin ifadəsi olaraq, Cəlaləddin Rumi ölürkən onun dəfn mərasimini Siracəddin Urməvi özü aparmışdır [11, s.78].

Türkiyəli alim Hilmi Ziya Ülkən Cəlaləddin Ruminin əsərləri haqqında göstərmişdir ki, Mövlananın əsərləri “Məsnəvi”, “Divan-ı Kəbir”, “Divan-ı Şəmsü’l-hakayik” adlı mənzum “Fih-i Mâfih” və “Məktubat” adlı mənsur kitablarıdır [13, s. 269]. Sufi mütəfəkkir “Divan-ı Kəbir”də yaradılan aləmin və varlıqların öz yaradanına qovuşacağı haqqında fikirlərini ifadə etmişdir: “Bu dünyada gördüyümüz gözəlliklər, gözəl əsərlər həssas duyğulu insanların canlarını, qəlblərini alırlar, o əsərləri yaradana aparırlar. Sanki Allah yaratdığı əsərlərini hambal edər, canları, qəlbləri onlara yüklər, özünə doğru çəker” [12, s. 20].

Cəlaləddin Rumi “can mənə halvası yediyi zaman göylərə, yuxarılara gedər, ərşə yüksələr” mülahizəsini bildirərək yazmışdır ki, Allah sufilər üçün manna (qüdrət) halvası hazırlamış, sufilər də halqa halında süfrəyə oturmuşlar. O qazandan alınan bir loxma halva ilə minlərcə şəxsə göy üzündə süfrələr qurur. Padşahlar padşahından Haqq aşıqlarına halva ikram edilir, deyər göylərə bir gürultü düşər, şərqrə də, qərbə də xoş isti bir uğultu yayılır. “Mələklər göy üzündə halva bışirdilər” deyər mətbəxdən elçilər gəldi [12, s. 54].

“Məsnəvi” onun sistemli və fəlsəfi əsəridir. Burada o, təkcə şair deyil, xüsusilə təəvvüfi bir sistemi poetik-şeyr dili ilə ifadə edən mütəfəkkirdir. Buna görə də, şeyr “Məsnəvi”də şeyr vasitə və təfəkkür qayə halına gəlmiş; həmin dövrdə didaktik (di-dactique) və əxlaqi-mənəvi ehtiyaclarla sənətdən istədiyi kimi istifadə etmişdir [13, s. 269]. Bu il Cəlaləddin Ruminin doğumunun 815 illiyidir.

Böyük sufi mütəfəkkir Sədəddin Mahmud Əbdülkərim oğlu Şəbüstəri Təbrizi (1287-1320) Misir, Şam və Hicaz ölkələrinə səfər etmiş, kəndbəkənd, şəhərbəşəhər gəzmiş, 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 “Fatihə”, digəri “İxlas”dır.

“Mən Haqqam” deyən şair, son nəticədə, Allah, İnsan və Aləmi vəhdətdə, eyniyyətdə görür. Mahmud Şəbüstəri sufi sələfləri kimi, varlığın idrakında zahiri 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 [8, s. 178]. Bu il **Mahmud Şəbüstərinin**

doğumunun 735 illiyidir.

Təbiətşünas alimlər, peripatetik filosoflar və mütəfəkkirlər

Ensiklopedik alim Əbuəli Hüseyn İbn Abdulla İbn Sinanın (980-1037) dünya elm və mədəniyyəti tarixində misilsiz xidməti vardır. “O, Buxara şəhəri yaxınlığında Əfşənə kəndində savadlı ailədə həyata göz açmışdır. Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, fəvqəladə qabiliyyətə və böyük istedadla malik İbn Sina çox erkən təhsilə başlayıb, elm öyrənməyə qızğın həvəs göstərmişdir. Deyilənə görə, o, on yaşında olarkən “Quran”ı və ədəbiyyat elmlərini (ərəb dilinin qrammatikasını, üslubiyyatı və poetikası) mükəmməl bilmişdir. İbn Sina İsmayıl əz-Zahiddən müsəlman hüququnun əsasları, Əbu Abdulla ən-Natilidən qədim yunan alimlərinin əsərləri üzrə təhsil almışdır. Sonralar müstəqil mütaliə yolu ilə öz biliyini daha da zənginləşdirən İbn Sina məntiq, fəlsəfə və təbiət elmlərinin bütün sahələrinə dair xeyli bilik əldə etmiş, tibb elminin sirlərinə bələd olmuşdur. Mənbələrdə deyildiyi kimi, müstəsna zəkaya malik bu gənc ona dərs deyən müəllimləri qısa müddət ərzində öz dərin biliyi və geniş məlumatı ilə ötüb keçmişdir [9, s. 39].

İbn Sina hələ gənc yaşlarından mahir təbib kimi tanınmışdır. Şərqi ensiklopedik alimi bütün elm sahələrinə, xüsusən, fəlsəfə, məntiq, psixologiya, etika, poetika, dilçilik, tibb, fizika, riyaziyyat, astronomiya və təsəvvüfə dair iki yüzdən artıq kitab və məqalənin müəllifidir. İbn Sinanın elmi əsərləri son dərəcə geniş mündəricəli olduğundan onların təsnifatı şərtdir. Məsələn, alimin on səkkiz cildlik “Şəfa” kitabında məntiq və fəlsəfə problemlərindən əlavə psixologiya, riyaziyyat, musiqi, astronomiya, zoologiya, botanika kimi məsələlər də geniş işıqlandırılmışdır.

İbn Sina Yaxın və Orta Şərq ölkələrində həm görkəmli filosof, böyük alim və istedadlı şair, həm də müdrik, qayğıkeş müəllim olmaqla misilsiz şöhrət tapmışdır. Bir filosof kimi o, aristotelizmin yaradıcı nümayəndəsidir. Şərq peripatetizminin Azərbaycanda ilk böyük nümayəndəsi Əbülhəsən Bəhmənyar (993-1066) İbn Sinanın şagirdidir. Bəhmənyar məktəbinin görkəmli nümayəndələrindən Nəsirəddin Tusi də öz məktəbini yaradaraq bu ənənəni davam etdirmişdir. **2022-ci ildə Şərqi nurlu dühası İbn Sinanın vəfatının 985 illiyidir.**

Türk mütəfəkkiri Yusif Balasaqunlu (1020-1077) “Xoşbəxt edən bilik” (“Qutadqu bilik”) kitabına görə dünya şöhrəti tapmışdır. Azərbaycanda Yusif Balasaqunlunun fəlsəfi irsini ilk dəfə tədqiq edən AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov yazmışdır ki, “Xoşbəxt edən bilik” özünəməxsus poema janrında qələmə alınmışdır. Burada uzun-uzadı hadisələrdən bəhs edilmir, təbiət təsvirlərinə zəruri hallarda yer verilir. Əsərin rəmzi adlar daşıyan qəhrəmanlarının dialoq şəklində mühakimə və mülahizələri, mənalı həyata çağıran fikir və düşüncələri ön planda durur. Bu əziz kitab dörd ulu və ağır təməl üstündə bina tutmuşdur. Birincisi ədalət, ikincisi dövlət, üçüncüsü ağıl, dördüncüsü isə qənaətdir. Müəllif bunların hərəsinə türkcə birer ad vermişdir. Ədalətə Gündoğdu Elik adını verərək onu padşah mərtəbəsində tutmuşdur. Dövlətə Aydoldu adını verib, vəzir məqamına qoymuşdur. Ağılı Öydülmüş adlandırıb vəzirin oğlu və qənaətə Odqurmuş adını verib, vəzirin qardaşı hesab etmişdir. Müəllif öz fikrini onlar arasında sual-cavab şəklində ifadə etmişdir [10, s. 576-577].

Yusif Balasaqunlunun yaşayıb-yaratdığı XI əsr müsəlman Şərqi ölkələrində dini və dünyəvi elmlərin yüksək tərəqqiyə çatdığı bir dövrdür. Dünya elmi və fəlsəfi fikrinin inkişafında müstəsna xidmətləri olan Şərq alimlərindən və filosoflarından bir çoxunun yaradıcılığı bu əsrə düşür. Türkdilli yazılı abidələrin parlaq nümunələrinin məhz bu yüzillikdə meydana gəlməsi, əlbəttə, təsadüfi deyildir. Həmin dəyərlər ümumşərq mədəniyyətinin mühüm tərkib hissəsidir. Bu qiymətli abidələr daha çox ədəbi-bədii əsərlər kimi məşhurlaşsa da, onlarda varlığa və idraka dair fikirlər, ictimai-siyasi və etik-əxlaqi görüşlər maraqlı və təqdirə layiqdir. Yusif Balasaqunlunun “Xoşbəxt edən bilik” kitabı həmin möhtəşəm irsin ideyalar aləmini özünəməxsus şəkildə təcəssüm etdirən mühüm mənbədir.

Yusif Balasaqunlunun dünyagörüşü zəngin dini, elmi və mədəni mühitdə formalaşmışdır. Dövrün bütün bilik sahələrinə dərinləndirən yiyələnmiş mütəfəkkir əsas etibarilə İslam dini mövqeyindən çıxış etmişdir. Onun varlığa dair fikirləri məhz bu təməl üzərində təşəkkül tapmışdır. Allah, mövcudat, insan və onlar arasında münasibət məsələləri bilavasitə Quran ayələri işığında aydınlaşdırılır, mövcud şeylər aləminin mahiyyəti ilahi kəlamın göstərişləri istiqamətində müəyyənləşdirilir [10, s. 579].

Yusif Balasaqunlu İslam dininə sidqi-ürəkdən tapınmış, ibadət etmişdir. Bu münasibətlə qeyd etmişdir:

Mən onun yoluna könüldən bağlandım,

Bütün dediklərinə inandım və sözümü tutdum [5, s. 18].

Mütəfəkkir Məhəmməd Peyğəmbəri “xalqın ən seçilmiş, adamların ən yaxşısı” adlandırır, “sevgili peyğəmbəri rəbbim göndərdi” yazmışdır. Peyğəmbəri qaranlıq gecədə xalq üçün məşələ bənzədən Yusif Balasaqunlu onun xoşməcaz, safürəkli, xoşrəftar, həya sahibi, şəfqətli, səxavətli, əliaçıq olduğunu bildirmişdir:

Bütün ümməti üçün qayğı çəkərdi,

Onun qurtuluşunu diləyərdi, rahatlığını istəyərdi [5, s. 18].

Yusif Balasaqunlu Məhəmməd Peyğəmbərin qara yerdə də, mavi göydə də əziz tutulduğunu, Tanrının ona çox qiymət verdiyini, Onu bütün başçıların başçısı olduğunu yazmışdır. Türkdilli ədəbiyyatın şah əsərlərindən sayılan bu poemaya əsasən onun varlığa dair fikirlərini, bilik və idrak haqqında baxışlarını, ictimai-siyasi və etik-əxlaqi görüşlərini araşdırmaq, ümumiyyətlə, mütəfəkkirin dünyagörüşünü öyrənmək mümkündür. **2022-ci ildə Yusif Balasaqunlunun vəfatının 945 illiyidir.**

Şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndəsi Kəmaləddin Musa ibn Yunus (1156-1242) filosof, müəllim kimi fəlsəfə tarixində özünəməxsus yer tutur. Alim “Mosulda atasından, Bağdadda Nizamiyyə mədrəsəsində Azərbaycan alimi Məhəmməd Hibbətulla oğlu Səlmasidən təhsil almış, tədris işləri və elmi yaradıcılıqla məşğul olmuşdur. İbn Yunus Əsirəddin Əbhəri, Siracəddin Urməvi, Nəsirəddin Tusi və dövrün digər təbiətşünas filosoflarının müəllimidir. Heç bir dini təəssübkeşliyə yol verməyən alimin məşğələlərində təkə müsəlmanlar deyil, xristianlar və yəhudilər də iştirak edirmişlər. İbn əl-İbri (1226-1286) xəbər verir ki, asuri və latın dillərini **mükəmməl bilən intakiyalı Saziri Yəqubi Şərq peripatetiklərindən Farabi və İbn Sinanın əsərlərini, habelə tibbə, riyaziyyata və ümumiyyətlə, təbiətşünashğa dair kitabları Mosulda İbn Yunusun yanında mütaliə edib öz vətəninə qayıtmışdır.** İbn Yunusun məntiq, fəlsəfə və riyaziyyata dair bir sıra əsərləri vardır” [8, s. 183-184]. **2022-ci ildə Kəmaləddin İbn Yunusun vəfatının 780 illiyidir.**

Nəsirəddin Tusi fəlsəfi məktəbinin nümayəndələrindən astronom, təbiətşünas filosof, məntiqçi alim Nəcməddin Əli ibn Ömər ibn Əli Qəzvini (1203-1277) əslən Qəzvin şəhərindəndir. XIII əsrin əvvəllərində Qəzvin şərqdə Xorasan səhrası, qərbdə Azərbaycanla, şimalda Xəzər dənizi, cənubda İraqa həmsərhəd olan Kuhistan vilayətinin əsas şəhərlərindən biri kimi tanınmışdı. Mütəfəkkir elmi əsərlərin üzünü köçürən mirzə sözünü ifadə edən Dəbirani və ya Katibi kimi də tanınmışdır. Mənbələrdə o, “Ən böyük alim” (“Əllamə”) adı ilə yad edilmişdir. Nəcməddin Qəzvininin elmi fəaliyyəti həm öz dövründə, həm də sonrakı əsrlərdə alimlərin diqqət mərkəzində olmuş, yüksək qiymətləndirilmişdir. Nəsirəddin Tusi şagirdinə dərin rəğbət bəsləmiş, onun haqqında hörmətlə yazmışdır: “Mövlana imam, Millətin və dinin ulduzu, əsrin ən böyük alimi, dünyanın ən Fəzilətli Əli Katibi Qəzvini – Allah onun fəzilətini əskik etməsin!” Mənbələrdə Nəsirəddin Tusinin şagirdi kimi təqdim edilməsinə baxmayaraq, Marağa gəlməmişdən əvvəl də alim kimi tanınmışdır. Tarixdə böyük astronom, təbiətşünas filosof, məntiqçi alim kimi məşhurlaşan Nəcməddin Qəzvini fəlsəfi görüşlərində öz sələflərinin ideyalarından bəhrələnmiş, fəlsəfi məsələlərə peripatetik mövqedən yanaşmış, orijinal fəlsəfi təlim yaratmış və dünyəvi elmlərin inkişafında xidmət göstərmişdir. **2022-ci ildə Nəcməddin Qəzvininin vəfatının 745 illiyidir.**

Böyük alim, təbib Fəzlullah Rəşidəddinin (1247-1318) yaradıcılığında türk xalqlarının ulu babaları olan oğuzların tarixi keçmiş, monqolların hücumu, eləcə də bundan sonra baş verən ictimai-siyasi, elmi-mədəni hadisələr geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. Tarixçi əsrlər boyu dəyərini saxlayan “Salnamələr toplusu” (“Came ət-təvarix”) kitabında Elxanilər dövründə siyasi və elmi fəaliyyət göstərən Nəsirəddin Tusi (1201-1274), Qütbəddin Şirazi (1236-1311) və başqa alimlərin yaradıcılıq irsləri haqqında müfəssəl məlumat vermişdir. Fəzlullah Rəşidəddin monqol hökmdarlarının elmə və mədəniyyətə yüksək qiymət verdiklərini bildirmişdir. Nəsirəddin Məhəmməd Tusinin başçılığı ilə Marağa şəhərində inşa edilmiş rəsədxana buna parlaq misaldır. Marağa rəsədxanası təkə Azərbaycanda deyil, bütün müsəlman Şərqi ölkələrində böyük elmi-mədəni hadisə idi. Bununla da Nəsirəddin Tusi 1259-cu ildə təsis etdiyi Marağa rəsədxanasına görə bəşər elminin inkişafında misilsiz xidmət göstərmişdir. Fəzlullah Rəşidəddin “Salnamələr toplusu” kitabında bu məsələyə “Xoşbəxt mövlana, müdriklərin sultanı, millətin və dinin tərəfdarı (Nəsirəddin Tusi) və Hülakü xanın fərmanı ilə Marağa rəsədxanasının tikintisi haqqında hekayət” adlı xüsusi bölmə həsr etmişdi. Hülakü xan alimə

özünün münasib bildiyi bir yerdə ulduzları müşahidə etmək üçün bina tikməsinə razılıq verir. Nəsirəddin Tusi Marağa şəhərini seçir və rəsədxana təşkil edir. Tarixçi Hülakilər zamanında siyasi və elmi fəaliyyət göstərən, ensiklopedik alim Qütbəddin Şirazi (1236-1311) haqqında yazmışdır: “Böyük Mövlana Qütbəddin Şirazi çoxlu şimal və qərb ölkələrini özündə birləşdirən Məğrib dənizinin və onun boğazlarının, sahillərinin xəritəsini təqdim etmişdir. Hökmdar Arqun xana onunla söhbət etmək çox xoş gəlmişdi. Çünki o, Rum məmləkətini təsvir edirdi. Hökmdar Rumun daxili olan Amuriya şəhəri ilə maraqlanırdı və mövlanaya bu barədə danışmağı buyurmuşdu. O, şöhrətli hökmdarı və həmin şəhərin təsvirini özündə əhatə edən tamamilə gözəl nitq irad etmişdi. Nitq hökmdarın ürəyincə olmuşdu”. Dövrünün tanınmış təbibi olan alim yaşadığı zamanda cərəyan edən tarixi və elmi-mədəni hadisələri də hərtərəfli şəkildə dəyərləndirərək qələmə almışdır. **Bu il Fəzlullah Rəşidəddinin doğumunun 775 illiyidir.**

XV əsrdə Azərbaycanda fəlsəfə və təbiət elmlərinin əsaslı öyrənilməsində Cəlaləddin Dəvvaninin xidməti böyükdür. Əslən Fars əyalətinin Dəvvan qəsəbəsindən olan Cəlaləddin Məhəmməd ibn Sədəddin Əsəd Siddiqi Dəvvani (1427-1502) Cahanşahın Təbrizdəki Müzəffəriyyə mədrəsəsində, sonralar isə Uzun Həsənin Təbrizdəki Nəsryyə mədrəsəsində dərs demişdir. O, bir müddət Fars əyalətində qazi işləmişdir. “Elmlərdən nümunə” (“Ünmuzəc əl-ülum”), “Vacib varlığın isbatı” (“İsbat əl-vacib”), “Düzgün yolun işığı” (“Nur əl-hidayə”), “Cəlaləddin etikası” (“Əxlaq-e Cəlali”) və başqa əsərlərin müəllifidir. Cəlaləddin Dəvvani 1467-ci ildə Təbrizdə tamamladığı “İşıq heykəlləri”nin şərhində “Çatışmayan cəhətlər” (“Şəvakil əl-hur fi şərḥ Həyakil ən-nur”) traktatı ilə işraqi ədəbiyyatın gözəl nümunəsini yaratmışdı [8, s. 247-248].

Ensiklopedik alim Nəsirəddin Tusinin “Kələmin təcridi” (“Təcrid əl-kəlam”) kitabına Əlaəddin Əli ibn Məhəmməd Quşçinin yazdığı şərhə Cəlaləddin Dəvvaninin qələmə aldığı haşiyələr tələbələr arasında “Qədim haşiyə” (“ə-Haşiyə əl-qədimə əl-cəlaliyyə”) adı ilə tanınmışdır. Bu haşiyə onunla Mir Sədrəddin Məhəmməd Şirazi arasında ciddi mübahisə obyektinə çevrilmişdir. Belə ki, Mir Sədrəddin Şirazi də “Yeni Təcrid”ə incə bir şərh yazmış və onu Sultan Bəyazid xana hədiyyə etmişdir. O, orada Cəlaləddin Dəvvaniyə etirazlarını bildirmişdir. Sonra Cəlaləddin Dəvvani Sədrəddin Şirazinin haşiyəsinə qarşı çıxaraq və onun etirazlarına cavab olaraq başqa bir haşiyə yazmışdır. Bu, “Yeni haşiyə” (“ə-Haşiyə əl-cədidə əl-cəlaliyyə”) adı ilə tanınır. Sədrəddin Şirazi Cəlaləddin Dəvvaninin haşiyəsinə qarşı çıxaraq və onun etirazlarına cavab olaraq ikinci haşiyəni qələmə almışdır. Cəlaləddin Dəvvani də, öz növbəsində, Sədrəddin Şirazinin haşiyəsinə qarşı çıxaraq və ona cavab olaraq üçüncü haşiyəni yazmışdır. Beləliklə, Əlaəddin Quşçinin şərhə əsasında Cəlaləddin Dəvvaninin və Sədrəddin Şirazinin haşiyələr silsiləsi yaranmışdır. **2022-ci ildə Cəlaləddin Dəvvaninin doğumunun 595 illiyidir.**

Müasir dövrün elm və mədəniyyət tarixində xidmətlər göstərmiş mütəfəkkirlər

Görkəmli alim, yazıçı və şair Abbasqulu ağa Bakıxanov Qüdsi (1794-1847) fəaliyyətilə Azərbaycan mədəniyyəti tarixində əzəmətli yer tutur. Mütəfəkkir 1794-cü ilin iyun ayında Bakının Əmircan kəndində doğulmuşdur. Atası Bakı xanı II Mirzə Məhəmməd xandır. O ərəb, fars və rus dillərini mükəmməl bilmişdir. Zəngin yaradıcılıq irsinə malik Abbasqulu ağa Bakıxanovun “Qüdsün bağları” (“Riyad əl-Qüds”), “Qısa qrammatika” (“Qanuni-Qüdsi”), “Qəribəliklərin kəşfi” (“Kəşf əl-qərib”), “Əxlaqın islahı” (“Təhziḥ əl-əxlaq”), “Tərəzinin mahiyyəti” (“Ayn əl-mizan”), “Gülüstani-İrəm”, “Kainatın sirləri” (“Əsrar əl-mələkut”) və b. əsərləri elmi dəyərlə bütünlükdə aktualdır.

Abbasqulu ağa Bakıxanov yaradıcılığında mühüm yer tutan məntiqə dair “Tərəzinin mahiyyəti” kitabının yazılması ilə əlaqədar bildirmişdir: ““Tərəzi” kitablarının uzunluğu allahsızlığa bais, müxtəsərliyi isə təhsil sahibləri üçün faydasız olduğunu gördükdə onlardan Əmsar kəndində həqiqət və sirrlərə bələd bəzi xeyrixahlar məclisində 1251-ci hicri ildə [ifrat] müxtəsərlikdən, eləcə də [yersiz] təfsilatdan xali olan bir xülasə seçib hazırladım; onu müqəddimə, iki fəsil və nəticədən [ibarət] tərtib etdim, mərhəmətli ağaya təvəkkül edərək, “Tərəzinin mahiyyəti” adlandırdım” [10].

Zakir Məmmədovun qeyd etdiyi kimi, Abbasqulu ağa Bakıxanovun dünyagörüşünün formalaşmasında daha çox Şərq mütəfəkkirlərinin təsiri duyulur. Onun Əbülməcid Sənai, Cəlaləddin Rumi, Sədi Şirazi, Baba Əfzəl Kaşani, Hafiz Şirazi, Mir Əbülqasim Fındərəski və başqalarına dönə-dönə müraciət etməsi buna əyani sübutdur. Abbasqulu ağa Bakıxanovun dünyagörüşü İslam dininə uyğunlaşdırılmış şəkildə klassik fəlsəfəyə əsaslanır [8, s. 307].

Professor Məmmədəğa Sultanov Abbasqulu ağa Bakıxanovun insan haqqında düşüncələrindən bəhs edərkən yazmışdır: “A.Bakıxanov insan şüurunun qüdrətinə böyük qiymət verərək “Hikmətin fəziləti” adlı mənzum hekayəsində çox maraqlı bir lövhə yaradır. Burada dünyada ən xeyirli şeyin hünər və qabiliyyət olduğunu, ən yaxşı şeyin xeyirxahlıq olduğunu və ən lazımlı şeyin həqiqət olduğunu aydın boyalarla təsvir edir” [4, s. 14].

Abbasqulu ağa Bakıxanov yaxşılığı ümuminin mənafeyinə çalışmaq kimi mənalandırmışdır. Filosof etidalın, bərabər ölçünün insan üçün vacibliyi məsələsini qeyd etmiş, “hər şeyin orta vəziyyəti yaxşıdır” – hökmünə görə insanın da xeyirxah xasiyyətlərinin bəyənildiyini, buna görə ifratdan uzaq olmağın zəruriliyinə diqqəti yönəltmişdir. Elmin müxtəlif sahələrinə dair qələmə aldığı əsərlərlə mütəfəkkirin Azərbaycan mədəniyyəti tarixində öz yeri vardır. **1847-ci ildə Məkkə ilə Mədinə arasındakı Fatimə vadisində vəfat edən Abbasqulu ağa Bakıxanovun 2022-ci ildə vəfatının 175 illiyidir.**

Azərbaycan dramaturgiyasının banisi, görkəmli filosof, ictimai xadim Mirzə Fətəli Axundov (1812-1878) fəlsəfənin həm nəzəri məsələləri, həm də onun tarixi ilə maraqlanmış, ciddi araşdırmalar aparmışdır. Bəşəriyyətin elm, fəlsəfə və mədəniyyət tarixini bütöv, vəhdət halında nəzərdən keçirən mütəfəkkir Qədim Şərq, Yunanıstan və müsəlman Şərfinə aid mərhələləri fərqləndirmiş, onlar arasındakı bağlılığı, varislik əlaqələrini görmüşdür. M.F.Axundov yazırdı ki, ərəblər elmlərin rüşeymləri ilə ilk dəfə Aristotel, Hippokrat, Qalen, Platon və başqalarının əsərləri vasitəsilə tanış olmuşlar. Qədim yunanlar da öz növbəsində qədim misirlilərdən, hindlilərdən, iranlılardan və finikiyalılardan çox şey əxz etmişlər. Beləliklə, M.F.Axundov elmlərin inkişaf tarixinin, onların keçdiyi inkişaf yolunu dürüst müəyyənləşdirmişdir. O yazırdı: “Qədim elmlər miladi tarixinin ortalarında xristianlar arasında yatmış halda idi. Nəhayət, ərəblər bu elmləri oyandırdılar” [8, s. 314-315].

Mirzə Fətəli Axundov “Aldanmış kəvakib”də cəmiyyət daxilində baş verən hadisələr, Yusif Sərrac təmsalında ədalətli hökmdar arzusunu qələmə almışdır. Povestdə Yusif Sərracın bir həftəlik şahlığı dövründə hər yerdə yolların təmir olunması, körpülərin, karvansaraların və şəfəxanaların tikilməsi, mədrəsələrin açılması, su xətlərinin çəkilməsi və s. məsələlər haqqında əmr verdiyi, lakin bu arzusunun gerçəkləşmədiyini göstərilmişdir. “Aldanmış kəvakib” povestində və “Kəmalüddövlə məktubları” əsərində bədii, fəlsəfi və ictimai-siyasi düşüncəsini daha qabarıq şəkildə ifadə etmişdir [2].

Hilmi Ziya Ülkən M.F.Axundovun xidmətlərini yüksək dəyərləndirmişdir: “1850-1855-ci illər arasında Azəri Türk ləhcəsiylə və xalq adətlərini təsvir edən məşhur komediyalarını yazmış, bu əsərlər erkəndən bir çox dilə çevrilmişdi. Yəqin ki, ilk türkcə teatr yazan şəxs budur”. Alim belə bir fakta diqqəti yönəltmişdir: “Azərbaycanın böyük mütəfəkkiri Əli bəy Hüseynzadənin (1864-1940) babası Qafqaz Şeyxülislamı Əhməd Hüseynzadə Səlyani ilə dostu Mirzə Fətəli Axundovun söhbətlərindən faydalanmış, onların tərbiyəsi altında zamanının ədəbi çevrəsini tanımış və türkçülüyə dair düşüncəsinin yaranmasında da hər iki şəxsiyyətin ona təsiri olmuşdur” [14, s. 268]. **Bu il Mirzə Fətəli Axundovun doğumunun 210 illiyidir.**

Milli mətbuatımızın banisi, maarif xadimi, təbiətşünas alim Həsən bəy Zərdabi-Məlikov (1842-1907) 22 iyul 1875-ci ildə “Əkinçi” qəzetini dərc etdirməklə Azərbaycan mədəniyyəti tarixində əzəmətli yer tutmuşdur. “Əkinçi” qəzetində Azərbaycanda, ümumiyyətlə, dünyada baş verən elmi, mədəni, iqtisadi xəbərlər işıqlandırılmışdır. 1876-cı ildə “Əkinçi” qəzetində dərc edilən elmi xəbərlərdən birində Osmanlı dövlətindəki elmi-mədəni tərəqqinin səbəbi onun Avropaya yaxın olması ilə əlaqələndirilir. Qəzetdə yazılmışdır: “Osmanlı dövləti bir neçə ildir ki, məktəblər açaraq hər bir elmi öz tabelərinə öyrədir. Amma həmin məktəblərdə kişilər oxuyur, qadınlar elmdən bixəbərdir. Çünki tərbiyənin binası ana ilədir, uşaq 7-8 yaşına gəlincə onu ana tərbiyə edir, qadınlar elmsiz qaldığına görə, Osmanlı dövlətinin kişilərə elm öyrətməyindən o qədər fayda olmur” [7,s.202].

Osmanlı İmperiyasında elmi biliklərin tərəqqisi ilə bağlı məsələlər Azərbaycanda dərc edilən “Əkinçi” qəzetində də öz əksini tapmışdır. XIX əsrin ortalarında Avropa dövlətlərinin Osmanlı İmperiyasına verdiyi borc hadisəsi tarixdə “Osmanlı borcları” kimi qalmışdır. Bununla əlaqədar “Əkinçi” qəzetinin 1875-ci ilə aid bir sayında məlumat vardı. Bu məlumatda “Osmanlı dövlətinin borcu çox olduğuna görə xərci gəlirindən ziyadədir” yazıldıqdan sonra Osmanlı İmperiyasının bu borcu ödəməkdən ötrü müxtəlif tədbirlər planından bəhs edilmişdir. Lakin belə bir zamanda Osmanlı dövlətində elmin inkişafı üçün həm Parisdə, həm də ölkə daxilində təhsilə böyük əhəmiyyət verildiyi

“Əkinçi” qəzetində göstərilmişdir: “Osmanlı dövləti Fransanın paytaxtı Paris şəhərində öz xərci ilə çox adama təlim verir. Qəzetlərdən belə məlum olur ki, elmi-təbiyətə savayı elmləri təhsil edənləri qaytarıb geri gətirəcəkdirlər və onlara xərc olunan pul ilə İstanbulda bir böyük məktəbxana, yəni universitet bina edəcəkdirlər” [7, s. 35].

“Əkinçi” qəzetinin 1876-cı ildə dərc edilmiş bir məqaləsində Vamberi adlı bir almanın müsəlman vilayətlərinə çox səyahət etdiyi və “İslam” adlı kitab qələmə aldığı göstərilir. Kitabda həmin vilayətlərin əhalisi, onların adətləri haqqında məsələlərdən bəhs edilir. Orta əsrlərdə Xilafət zamanında xəlifələrin xalqın elmə yiyələnməyi üçün məscid və məktəblər tikdirməsi Vamberi tərəfindən xüsusilə göstərilmişdir: “O vaxt İslamda olan hükəmalar heç bir məmləkətdə yox idi”. Vamberi xəlifələrin yerinə soltanların, şahların, xanların keçməsi ilə, xalqın idarəsinin ruhanilərin əlinə düşməsi ilə xalqın elm yolundan uzaq salındığını yazmışdır: “Bu tövr ilə 500 ildən ziyadədir ki, İslam zülmətə qərq olub, elmdən və dünyadan bixəbər olduğuna yoxsulluqdan mürur ilə tələf olur” [7, s. 167]. Vamberi Məğrib, yəni xaçpərəst vilayətləri ilə Məşriq, İslam vilayətlərinin bir-birindən elm öyrəndiyini göstərmişdir. “Əkinçi” qəzetində yazılmışdır: “Cənab Vamberi Məğrib ilə Məşriqin bir-birindən elm öyrənməyini belə bəyan edir: həzrət xəlifələrin zamanında Məşriqdə elm və adət artıq idi, Məğrib, yəni Avropa əhli onların elm kitablarını gətirib, öz dillərinə tərcümə edib uşaqlarına oxutmaqla bir qərindən sonra tərəqqi edib, təzə elmlər ixtira edib, əhli-islamdan çox irəli gedib onlara hər bir yolda faiq gəldilər” [7, s. 202]. Dahi şəxsiyyət ölkəsinin elmi-mədəni tərəqqisinin inkişafı yolunda mübarizə aparmışdır. **Bu il Həsən bəy Zərdabının doğumunun 180 illiyidir.**

İctimai xadim, yazıçı, 1919-cu ildə Azərbaycan Demokratik Respublikası zamanında Türkiyədə səfir işləmiş Yusif Vəzir Çəmənəmənli (1887-1943) yaradıcılığı ilə Azərbaycanın ictimai fikir və ədəbiyyatı tarixində özünəməxsus mövqeyə sahibdir. Mütəfəkkirin yaradıcılığında tarixi, elmi, fəlsəfi məzmunlu əsərlərlə yanaşı, məişət, ailə daxili münasibətlər və s. mövzulu əsərlər də vardır. O, Əhməd bəy Ağaoğlunun həyat yoldaşı Sitarə xanımın qohumu idi. Əhməd bəy Maltada sürgündə olarkən ailəsinə göndərdiyi məktublardan birində onunla maraqlanmışdır. Səməd bəy Ağaoğlu Vəzirovlar nəslini “Qarabağın ən əski, ən əsl ailələrindən” biri kimi təqdim etmişdir [1, s. 157].

Səfir işlədiyi dövrdə alimin “Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixi”ni İstanbuldakı kitabxanalara gedərək yazdığını qeyd edən türkiyəli alim Hilmi Ziya Ülkən Əli bəy Hüseynzadənin Yusif Vəzir Çəmənəmənlinin “Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixi” kitabının çapına yardım etdiyini göstərmişdir [14, s. 269].

Yusif Vəzir Çəmənəmənlinin yaradıcılığında “Studentlər”, “Qızlar bulağı”, “Qan içində” (roman “İki od arasında” da adlanır) əsərləri xüsusi yerə malikdir. “Studentlər” və “Qızlar bulağı” əsərlərində mütəfəkkir fəlsəfi və ictimai fikirlərini ifadə etmişdir. “Qızlar bulağı” romanında Zərdüştilik dövrünə aid məsələlər işıqlandırılır. “Qan içində” romanında XVIII əsrdə Qarabağda cərəyan edən hadisələr tarixilik prinsipindən araşdırılır və böyük Azərbaycan şairi, Qarabağ xanlığının vəziri, ictimai xadim Molla Pənah Vaqifin həyat yoluna nəzər salınır. Tarixi romanda Molla Pənah Vaqifin dövlət xadimi kimi fəaliyyəti ön plana çıxarılır [6]. Həmin dövrün ictimai-siyasi hadisələrini öyrənmək baxımından əsər mühüm əhəmiyyət daşıyır. **Bu il Yusif Vəzir Çəmənəmənlinin doğumunun 135 illiyidir.**

Nəticə

Orta əsrlərdə fəaliyyət göstərmiş Məhəmməd Bakuvi, İbn Sina, Yusif Balasaqunlu, Əbunnəcib Əbdülqahir Abdulla oğlu Sührəvərdi, Kəmaləddin İbn Yunus, Əbülmənaqib Zəncani, Şəmsəddin Əbülabbas Əhməd Xəlil oğlu Xoynlu, Nəcməddin Əli ibn Ömər ibn Əli Qəzvini, Cəlaləddin Rumi və bu kimi Şərq aləminin filosofları, mütəfəkkirləri əsərləri və yaratdıqları məktəblərlə tarixdə əzəmətli yer tutmuşlar. XIX-XX əsrlərdə Abbasqulu ağa Bakıxanov, Mirzə Fətəli Axundov, Həsən bəy Zərdabi, Yusif Vəzir Çəmənəmənli kimi böyük Azərbaycan mütəfəkkirlərinin elm və mədəniyyət tarixində önəmli yerləri vardır. 2022-ci ildə bu dahi şəxsiyyətlərin doğum və anım tarixləri, yubileylər ilidir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Ağaoğlu Samet. Babamın Arkadaşları. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi
2. Axundov M.F. Aldanmış kəvakib. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı: Maarif, 1985.

3. Bakıxanov A. Tərəzinin mahiyyəti (məntiqə dair traktat). Ərəb dilindən tərcümə edən: Zakir Məmmədov. ADU-nun Elmi əsərləri.-1971.-№ 4.
4. Bakıxanov Q. A. Seçilmiş əsərləri. Tərtib, fars dilindən tərcümə, müqəddimə, qeyd və şərhlərin müəllifi Məmmədəğa Sultanovdur. Bakı, 1984.
5. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik – Xoşbəxtliyə aparən elm. Çevirənlər: filologiya elmləri doktoru, professor Kamil Vəliyev, Ramiz Əskər. Bakı: Azərneşr, 1994.
6. Çəmənşəminli Y. V. Qızlar bulağı. Qan içində. Çapa hazırlayan və ön sözün müəllifi Tofiq Hüseynov. Bakı: Yazıçı, 1987.
7. “Əkinçi” qəzeti (1875-1877). Tərtib edən: Turan Həsənzadə. Bakı, 1979.
8. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. 2. Nəşr. Bakı, Şərq-Qərb, 2006
9. Məmmədov Zakir. Bəhmənyarın fəlsəfəsi. Bakı, “Elm”, 1983
10. Məmmədov Z. Orta əsr türk qaynaqlarında fəlsəfi fikir. //Zakir Məmmədov. Seçilmiş əsərləri. Bakı: “Elm”, 2015.
11. Məmmədov Z. Siracəddin Urməvi. Bakı, 1990.
12. Rumi Celaleddin-i Rumi. Divan-ı kebir. Mütercim Edip Turgut. Ankara, Süre Yayınəvi, 2010.
13. Ülken Hilmi Ziya. Türk tefəkkürü tarixi. 4.Baskı. İstanbul, 2009.
14. Ülken Hilmi Ziya. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul, 1994.

ОСТАВИВШИЕ НАСЛЕДИЕ НА ВЕКА УЧЕНЫЕ, МЫСЛИТЕЛИ И ФИЛОСОФЫ

Айтек Мамедова

Резюме. В статье рассматривается творческое наследие и исследуется научная деятельность ученых, мыслителей и философов, живших и работавших в Азербайджане и на Востоке таких, как: Мухаммад Бакуви, Ибн Сина, Юсуф Баласагуни, Абу аль Наджиб Сухраварди, Камалуддин ибн Юнус, Абульманакиб Занджани, Шамсаддин Абулаббас Ахмад ибн Халид аль Хувайи, Наджмеддин Казвини, Джалаледдин Руми, Джалаледдин Давани, Аббасгулу ага Бакиханов, Мирза Фатали Ахундов, Гасан бек Зардаби, Юсиф Везир Чemenземинли и др. Вниманию представлены заслуги средневековых суфиев, мыслителей, факихов, мутакаллимов, философов перипатетической школы, естествоиспытателей и ученых.

Несмотря на прошедшие годы и века, значимые работы выдающихся ученых не забыты. Календарь на 2022 год отмечен датами рождения и днями памяти этих личностей.

Цель: изучить творчество шестнадцати великих ученых и мыслителей восточного мира, даты рождения и дни памяти которых отмечаются в 2022 году.

Методология: системный подход, исторический метод.

Научная новизна: впервые исследованы работы шестнадцати ученых и философов Востока, чьи даты рождения и смерти отмечены в 2022 году.

Ключевые слова: Восток, Азербайджан, история, ученый, философия, культура, наука

THE SCIENTISTS, THINKERS AND PHILOSOPHERS WHO LIVED FOR YEARS AND CENTURIES

Aytek Mammadova

Abstract. The article deals with the creative heritage of the scientists, thinkers and philosophers who lived and worked in Azerbaijan and in the East. Here are the merits of medieval Sufis - thinkers, jurists-(faqih), peripatetic philosophers, naturalists and scientists. The article examines the scientific activities of such medieval scholars as Muhammad Bakuvi, Ibn Sina, Yusif Balasagunlu, Abunnajib Suhravardi, Kamaladdin ibn Yunus, Abulmanagib Zanjani, Shamsaddin Abul Abbas Ahmad Khoylu, Najmaddin Qazvini, Jalaleddin Rumi, Jalaleddin Davvaani, Abbasgulu Aga Bakikhanov, Mirza Fatali

Akhundov, Hasan bey Zardabi, Yusif Vezir Chemenzemenli and the others. Despite the fact that the years and centuries have passed, their works show that they are not forgotten. 2022 is marked by the dates of birth and memory of these personalities.

Purpose: To study the work of sixteen great scientists and thinkers of the Eastern world, whose dates of birth and memories refer to 2022.

Methodology: systematic approach, historical method.

Scientific novelty: For the first time, the works of sixteen scientists and philosophers of the East, whose dates of birth and death dates back to 2022, have been studied.

Keywords: The East, Azerbaijan, history, scientist, philosophy, culture, scienc

**METHODOLOGY AND CONCEPT FOR THE COMPOSITION AND
CALCULATION OF THE SHADOW ECONOMY TOLERANCE INDEX (SETI)**

**Emilia Chengelova,
Albena Nakova
(Bulgaria)**

DOI:10.30546/sw.2022.2.39.81

Abstract: The article proposes an innovative methodology and concept for the elaboration and calculation of the Shadow Economy Tolerance Index (SETI), which is without analogue in European or Bulgarian research practice. The need for constructing this index stems from the fact, established by previous studies on the shadow economy, that there is a tendency among the Bulgarian population for people to view deviant economic behavior as acceptable, as the “new normal”, and that nearly two thirds of Bulgarians engage in various models of deviant (shadow) economic behavior. In structural terms, the proposed SETI Index comprises three components, each of which includes 10 indicators: Component 1. Basic notions and attitudes towards the "shadow economy"; Component 2. Psychological willingness for engagement in shady practices; Component 3. Level of real involvement in shady practices. Each of the three components has a different relative weight, namely: 50:35:15. The first calculation of the SETI Index will be made in early 2022 on the basis of empirical data collected in a nationally representative survey of the population in Bulgaria and will be repeated every two years. The necessary information will be collected through a specially designed online questionnaire. To ensure the representativeness of the information, the questionnaire will be filled in by the same panel of respondents.

Keywords: shadow economy, tolerance, Shadow Economy Tolerance Index.

The context of the methodology

The **Shadow Economy Tolerance Index (SETI)** proposed in this article has been elaborated in the framework of the project “Factor Determination of the Shadow Economy and Approaches to Restricting it in Bulgarian Society”, funded by the National Science Fund of the Ministry of Education and Science of the Republic of Bulgaria, contract *KII06H35/9 of 18.12.2019*.

The overview of the relevant literary sources shows that no similar index exists in European or Bulgarian research practice¹. The idea of designing it appeared in part spontaneously and in part through reasoning – previous research conducted by the project team on the topic of the shadow economy had shown that a reliable measure was needed regarding the attitude of the population towards shady economic activities. A project on “The Shadow Economy as a Deviant Practice”², conducted in 2016-2019, established a strong tendency among the Bulgarian population to view deviant economic behavior as admissible and acceptable, as the “new normal”. Investigations in the framework of the mentioned project led to some alarming results; it was found that nearly two thirds of Bulgarians today resort to various models of deviant (shady) economic behavior (Chengelova, Zlatanova, Spasova 2019). Even more disturbing is that people have no scruples or concerns, and frankly talk about the financial or other irregularities they engage in to bypass the laws and thus optimize their market behavior and maximize their profits.

Observations on such empirical trends led us to consider that, along with the two indices currently used to measure the level of shadow (hidden) economic practices in Bulgaria, it is also necessary to

1 Recent studies in Bulgaria have applied two indices to measure grey economic activities. One of these indices, designed and calculated by the Center for the Study of Democracy, works with the concept of “hidden economy”; hence, this index measures the level of the hidden economy in Bulgaria. The other index is called the Light Economy Composite Index; it measures the level of the light part of economy in Bulgaria, thereby, in fact, registering the level of the grey economy.

² The project was realized by the research team under the scientific leadership of Prof. DSc Emilia Chengelova. The team is made up of researchers from the Institute of Philosophy and Sociology at BAS.

construct a third, complementary, index, the purpose of which would be to measure the attitudes and tolerance of the population for the shadow economy. While the first two indices are aimed at acquiring knowledge about the actual manifestations of the shadow economy, the index we have projected is aimed at the more complicated task of establishing, in a generalized form, those structures of assessment and thinking that indicate the population's tolerance for the shadow economy. For this purpose, it is necessary to operationalize the construct of “shadow economy tolerance” and collect empirical data by indicators, which, taken together, would give a general idea about society's tolerance for the shadow economy.

Within the framework of the project “Factor Determination of the Shadow Economy and Approaches to Restricting it in Bulgarian Society”, a nation-wide representative survey of the population in Bulgaria (15+) was conducted to collect information on the factor determination in question. Another basic task of the survey was to collect information under the empirical indicators that are part of the Shadow Economy Tolerance Index (SETI).

Based on this, the first calculation of the value of SETI is planned for the beginning of the year 2022. The index will be calculated periodically once every two years, the information for it being collected through a specially designed online questionnaire to be filled in by the population. The survey will be filled in by the same panel of respondents in order to ensure representativeness.

A concept of the Shadow Economy Tolerance Index

The concept presented here proposes a structure, composition and methodology for calculating the Shadow Economy Tolerance Index (SETI). This index is unprecedented in world practice. SETI uses the concept of shadow economy, for it has gained the wide popularity in the relevant world and European literature (Koch, Grupp 1980; Tanzi 1983; Frey, Weck 1983; Feige 1990; Welfens 1992; Schneider, Enste 2004; Schneider, 2005, 2007; Schneider, Buehn 2016; North 2000; Chavdarova 2001; Chengelova 2014a) related to econometric concepts regarding this specific kind of violation of rules.

Basic principles

1. The SETI is used to measure the degree of society's acceptance of shadow economic practices that are applied intentionally or unintentionally by economic actors and individuals in performing legally permissible economic activities.

2. The SETI is not a reference or measure of the actual levels of the shady part (shadow practices) within the national economy. The purpose of SETI is to trace the dynamics and changes of public opinion and social representations, assessments and attitudes towards shadow economic practices. The index measures the changes taking place in the tolerance level of society in general for shadow economic practices.

3. Given the specificity of SETI, it may be expected that its values for a given period of time will be relatively higher than the empirically registered levels of the shadow economy for that same period. The structure of SETI is such that it captures the basic attitudes and psychological invariables that serve as a potential basis for shadow practices. That is why the index should be viewed primarily as a measure of social moods, basic attitudes and the psychological inclination to engage in shadow economic practices.

4. The value of SETI varies from 0 to 100. It is an absolute number (not a percentage) and indicates the place on a tolerance scale ranging from 0 to 100. The higher the value of the index, the higher the tolerance of society for shadow economic practices.

5. The SETI is to be measured once every two years. This repetition is necessary in view of the specificity of public opinion as a collective psychological phenomenon. The shadow economy is a complex, internally contradictory, ambiguously perceived and ambivalently assessed social-economic phenomenon. The phenomenon is so complicated and ambivalent that it gives rise to complex, likewise ambivalent and contradictory, public assessments regarding it. That is why public opinion about shadow economic practices is a polymorphous but clearly structured and subordinated set of representations, opinions, assessments and models. Certain prevailing ideas in public opinion define the nature and content of opinions in each of the various countries involved in economic activity. Research has shown that public opinion generally responds with some delay to changes in life. When the essential characteristics of social-economic reality change, changes in public attitudes occur with some lag;

changes in attitudes lag behind the reality they reflect. That is because it takes some time for public opinion to shape new assessment constructs and stereotypes. That is what necessitates conducting research on public opinion once every two years, a sufficient time to capture and measure changes that have taken place in public attitudes, before calculating the SETI.

6. The empirical data basis for calculating SETI is the total set of basic representations, value judgments and attitudes of individuals towards grey economic practices. Since the task is to establish the value-related, psychological and actual tolerance for shadow economic practices, the SETI includes various indicators, the measuring of which allows registering the opinions and assessments of society as a whole. This means that the empirical information about the index components will be collected through periodically recurring (once every two years) national representative social surveys of the population; these surveys are a kind of public opinion poll regarding the shadow economy.

7. The SETI functions at the level of the widespread and typical representations, assessments and attitudes. This means that the indicators included in the index reflect the condition of society as a whole, and the asserted opinions, assessments and attitudes are relevant to the state of public opinion on the economy as a whole and the probability of the existence of shadow practices in economic activities.

8. The SETI is made up of three components: 1) Component: basic representations, views and attitudes regarding the shadow economy; 2) Component: psychological willingness to take part in shadow practices; 3) Component: level of actual inclusion in shadow practices.

Each of the three components contains 10 indicators, whose numerical value is obtained through the answers to various questions in the questionnaire for the national representative survey of the country's population (aged 15+). In view of the importance of the empirical data, the series of national representative surveys will use a representative sample that would ensure the obtained results for the surveyed traits can be extrapolated and viewed as applicable to the entire population. The registered opinions, assessments and attitudes may be viewed as proper to and valid for the whole population.

9. The numerical value of the SETI is inversely proportional to the Light Economy Composite Index. The Composite Index measures the degree to which Bulgarian economy is coming out of the shadow and into the light; the higher the value of this index, the larger the part of the economy that is conducted “in the light”. The implicit assumption is that the growing value of the Composite Index reflects the actual decrease of grey practices in the Bulgarian economy. Since the two indices are inversely proportional, when the value of the Composite Index rises, it should be expected that the SETI value will decrease, and vice versa.

10. In a comparative perspective, the SETI has a high prognostic potential; for once the trends of tolerance for grey practices are known, realistic assumptions can be made as to the direction in which the actual scope of these practices will change; in other words, the trend rates of the scope of the grey economy within a given national economy may be prognosticated. The value of SETI may be taken as a reference, in a comparative perspective, of the direction, nature and content of the measures taken for restricting or preventing grey economic practices at national or branch level.

Conceptual views on tolerance

Before we examine the composition and calculation of SETI, it is necessary to make certain methodological clarifications regarding our understanding of the essence of tolerance as a social-psychological phenomenon.

The foundations of the modern idea of tolerance were laid as early as the 17th and 18th century in the theoretical concepts defined by Locke, Kant; and in the 19th, by John Stuart Mill. The idea of tolerance was first developed at length in Locke's famous A Letter concerning Toleration, written in 1686. The author considers tolerance to be a primordial human right that is a precondition for the freedom of conscience subjected to reason (Locke 2008). In his view, tolerance is a virtue that requires maintaining otherness within bearable boundaries. Infringing on those boundaries leads to the elimination of tolerance. Another theorist on the subject, Martha Nussbaum, prefers to view tolerance as an element of law. And while Locke proposes a theory of natural law, according to which people have equal rights based on their human nature, Nussbaum asserts that the state's task is to ensure respect for right; thus, the state is more effective in maintaining tolerance in terms of a policy for maintaining equal rights, in contrast with tolerance as psychological toleration (Nussbaum 1997; Nussbaum 2000).

Here, our aim is not to trace the evolution of the notion of tolerance. We have referred to these two theoretical conceptions only to show this is a complex virtue whose functioning at state level as a maintenance of equal rights and justice through legal regulations is different from the psychological manifestation of some given degree of toleration.

Among the postmodern views on tolerance, we will point out the conception of Gianni Vattimo¹, who interprets the concept as mirroring the elasticity of our existence, which is prepared to strive for the other in order to recognize itself. Here we recognize the notion of tolerance as indicating coexistence with otherness, as an attempt to put oneself in the place of the other and understand the other.

The root of the world tolerance is the Latin verb *tolerare*, which means bear, put up with, undergo. Thus, tolerance is very often understood as toleration for, conscious acceptance of, and putting up with differences in the other, including differing views about the world and differing models of behavior.

We will interpret tolerance not as a stance of self-restriction and purposeful non-intervention, not as an agreement on mutual toleration, but as acceptance and understanding of the other person's opinion – such as it is; as a co-experiencing of, compassion, respect for the differing opinion of the other, as an assimilation of and positive attitude towards that difference, such that the understanding and acceptance of the other person's opinion may become an internal conviction (Nakova 2010: 69). Thus defined, tolerance certainly appears to be a virtue. In the concrete case we are considering – the attitudes towards shadow economic practices – the problem is that tolerance, thus interpreted, when directed at activities and practices situated at the borderline between the legitimate and the non-legitimate in social life, become a destructive tolerance. Overcoming this kind of tolerance, reversing the attitudes, proves to be a very difficult task insofar as tolerance, in this case, is based not simply on toleration for something different and unacceptable to us, but stands on the understanding and acceptance of the causes of the other person's opinion or acts, on the attempt to put oneself in the place of the other and understand him/her, albeit without sharing his/her principles and views.

On the other hand, tolerance is not an inborn attitude; it has to be nurtured. Tolerance is usually conceived of as determined by three components. It is:

- 1) a function of basic features of the personality (such as character and temperament);
- 2) a product of the conscious formation of awareness of the need to accept and allow otherness;
- 3) a result of conscious and internalized stereotypes that allow the acceptance of phenomena of a disputable kind.

In Bulgaria, the measuring of tolerance for shadow economic practices, which is a new research activity here, is a typical example of the study of destructive tolerance. The tolerance in question is that for specific social-economic patterns and practices situated at the borderline between the legitimate and the illegitimate, and is destructive for society. The analysis of the nature and typical manifestations of the shadow economy has shown that this is a specific social-economic phenomenon characterized by a sharp contradiction between form and content. On the one hand, shadow economic practices are applied in connection with legitimate, legally permitted economic activities, **but together with this, the otherwise legitimate activities are performed using illegitimate means**, based on a conscious violation of the official rules. Thus, the shady practices prove to be at the borderline between the legitimate and the illegitimate. The important thing here is that a large share of these practices have not been incriminated by the laws that are currently in effect and thus fall under the category of administrative violations. It is precisely this specific nature of shady practices and their ambiguous assessment by people (they are a violation but not a crime) that has created a high degree of ambivalence in society's attitude toward them: they are the object of reproach and condemnation but also meet with understanding and are accepted/tolerated (Chengelova 2011b).

In the context of our conception under discussion here, tolerance for shadow economic practices will be understood as meaning a consciously displayed understanding and acceptance of the violation of formally established rules of economic activity, and also a conscious refusal to reproach/condemn this model of economic activity, as well as its initiators and perpetrators. The range of this tolerance is

¹ The reference is to Gianni Vattimo's text in the collection *Qui sommes-nous? Les rencontres philosophiques de L'UNESCO*, 1996.

comparatively broad and includes the attitude towards the perpetrators of these practices (the direct instigators, initiators and perpetrators of actions that violate the official rules) and their objects (the shady practices and mechanisms for their realization).

Tolerance for shadow economic practices may be viewed as a system of representations and attitudes that lead towards understanding/acceptance/non-condemnation of these practices and the internalizing of models of assessment and conduct relevant to these attitudes. Most generally, **tolerance for shadow economic practices is structured at three relatively independent but strictly subordinated levels:**

1. Representations of and attitudes towards shadow economic practices.
2. Psychological willingness to engage in shady practices.
3. Actual engagement in shady practices.

The three levels are closely interconnected; it is assumed that the representations and attitudes towards these practices are the basic level, built of key cognitions (representations, knowledge) and attitudes that determine the overall attitude of the individual to the shadow economy (as a social psychological phenomenon) and its manifestations. The content of this first level (representations and attitudes) determines the psychological willingness of the individual to engage in shady practices (which is the second level, the behavioral component of the attitudes). This, in turn, is concretely displayed at the third level: the actual engagement in shady practices; i.e., the attitude as an actually effectuated behavior.

In order to collect primary empirical information on the population's toleration for and engagement in shadow economic practices, we have constructed a system of simple indicators that enable registering both a general assessment of the perception and attitude towards the shady range of the economy, and information about the concrete aspects of the basic attitudes and economic behavior of the population, including psychological willingness and actual engagement in shady practices. Corresponding to the constructed indicators, relevant research instruments have been designed, which include appropriate questions addressed to the population.

Structure, composition and calculation of the Shadow Economy Tolerance Index

In terms of its structure, the SETI is made up of three components, each of which comprises ten indicators. The three components are:

- ✓ Component 1. Basic representations, views and attitudes regarding the shadow economy (with a relative weight of 50%);
- ✓ Component 2. Psychological willingness to engage in shady practices (relative weight 35%);
- ✓ Component 3. Level of actual inclusion in shady practices (relative weight 15%).

Component 1 has the highest relative weight; for we assume that the system of basic knowledge/views/representations regarding the shadow economic practices is a basis for high tolerance to these practices and serves to predict grey economic behavior. Second in terms of weight is Component 2, which measures the psychological willingness to engage in grey practices. Component 3 has the least relative weight, because, in our opinion, it includes indicators whose value is calculated on the basis of self-assessment and assessment by the surveyed persons as to actual participation in shady practices. Thus, the basic assumption, when determining the relative weights of the three components, is that, when measuring tolerance to shady economic practices, social-psychological cognitive and value structures, such as representations, views, beliefs, attitudes, self-assessments, are preponderant. Given these relative weights, the value of Component 1 may vary between 0 and 50; of Component 2, between 0 and 35; and of Component 3, between 0 and 15.

Component 1. Basic representations, views and attitudes regarding the shadow economy

Ten indicators are included in Component 1, and through them, we measure the basic representations and attitudes towards shadow economic practices. In their totality, these indicators display society's sensitivity to shady practices; in the framework of our conception, this is assumed to be the basic level of tolerance for the shadow economy. The indicators included in Component 1 express the system of representations/stereotypes and attitudes that mirror a certain level of acceptance or rejection of essential aspects of the shadow economy.

The indicators that make up Component 1 are the opinions on the following statements:

1. The shadow economy: a “normal” phenomenon in contemporary economies
2. The shadow economy: necessary to the survival of business and people
3. The shadow economy: an admissible “compromise” with the rules
4. The shadow economy: a socially acceptable way of doing business
5. When there is a crisis, the shadow economy saves companies in danger of bankruptcy
6. The shadow economy: the fastest way to make a profit from work
7. The shadow economy: a consequence of low risk of penalty
8. “Money paid in an envelope”: a chance for greater flexibility and efficiency
9. The payment of healthcare and social insurance on wages lower than the real ones: a well-considered consensus between employer and employee

10. Partial invoicing of actual turnover and real payments is perceived as an admissible practice

Calculation of indicators: certain questions from the Standardized Interview Questionnaire for respondents serve as a basis for calculating the indicators. The calculation procedure is as follows:

1. Out of the total number of the surveyed persons, we subtract the number of those who have indicated “Don’t know”; the resulting difference is the basis for calculating the indicator.

2. The absolute number of respondents who have indicated the answer “fully agree = 5” and “agree somewhat = 4” are summed up. These two responses form the sum of people who accept and agree with the respective assertion to the greatest degree.

3. In relation to the produced basic number under point 1, the relative weight of the sum of answers received under point 2 is calculated. The proportions thus obtained (an absolute number with two numbers after the decimal point) is written down as the value of this indicator.

Component 2. Psychological willingness to engage in shadow economic practices

By means of the ten indicators included in Component 2, we register the psychological willingness to take part in shadow economic practices. This level builds upon the first level, (that of basic representations, stereotypes and mental models), and comprises concrete, internalized psychological attitudes, whose general characteristic is the perception of shady practices as socially acceptable and not blameworthy. When the individual perceives these practices as such, this creates a high level of psychological willingness for individual or collective engagement in the practices, including shady schemes of economic activity. Of decisive importance for the formation of such attitudes is the individual’s feeling that acts violating the formal rules will go unpunished. The stronger the individual’s feeling of impunity and permissibility, the higher is his/her psychological willingness to take part in shady practices. This effect is additionally reinforced by the large-scale violation of the rules: the argument “Everybody is doing it” serves as a triggering mechanism that might, under certain circumstances, impel the individual to commit violations. The component indicators of Component 2 are the following inclinations:

1. Willingness to work without a labor contract
2. Willingness to receive social and health insurance based on smaller remuneration than is actually received
3. Willingness to work under a labor contract for a certain sum of money combined with verbal agreement on additional pay
4. Willingness to do extra work without pay
5. Willingness to work under unhealthy or unsafe conditions
6. Inclination not to require financial documents (invoice and cash receipt) when shopping and paying utility bills
7. Inclination/preference to make large money payments in cash and not through bank transfer
8. Inclination not to pay taxes to the full amount required
9. Inclination to take part in public procurement auctions or competitions whose results are previously decided in favor of the respective participant
10. Inclination to give or receive a bribe

The calculation of the indicator is effected in the same way as for the previous indicator.

Component 3. Level of actual inclusion in shadow practices

Component 3 also contains ten indicators, which register the actual engagement of the population

in shadow economic practices. This is the third level of the 3-level system for measuring tolerance to shadow economic practices. Unlike the first two levels, this one measures the actually applied value-based and psychological willingness to engage in these practices. While the first two levels of tolerance refer to representations/stereotypes, attitudes and assessment models, and general willingness to take part in shady practices, this third level describes the concrete acts and the existence of actual engagement in shady practices. This level is an important component of tolerance to shadow economic practices, for it reflects the individual’s actual participation in the shadow economy.

The first five indicators of Component 3 refer to personal participation in shady practices related by the individual. The next five indicators reflect cases of participation/engagement in shady practices as related by other individuals; i.e., they reflect the assessment of the individual regarding the experience related by other persons as to their own engagement/participation in shady practices. Using these two groups, each with five indicators, we establish the degree of participation in five of the most frequently occurring shady practices, at national and branch level, pertaining to the area of labor and insurance legislation. The specificity of the indicators comprised by Component 3 is that, when asked about their personal participation, respondents are inclined to report lower values, to distort the reality in the direction of lower values, or to refrain from indicating their personal participation in shady practices. Thus, even if they have actually engaged in these practices, individuals portray themselves as only sporadic or accidental participants in them. Whereas, when asked about their observations on, and the experience of, their friends, acquaintances, relatives, or colleagues, the respondents make assessments that even exceed – two or threefold – the levels they have reported about themselves. This particularity is taken into account when interpreting the assessments of respondents under the two types of indicators in Component 3. The indicators comprised by Component 3 are:

1. Reported personal cases of work without a labor contract
 2. Reported personal cases of insuring oneself on smaller remuneration than is actually received
 3. Reported personal cases of hand payment of untaxed sums under a concluded contract for a smaller sum
 4. Reported personal cases of overtime work without pay
 5. Reported personal cases of working under dangerous or unhealthy conditions
 6. Reported other cases of work without a labor contract
 7. Reported other cases of insuring an employee based on smaller remuneration than is actually received
 8. Reported other cases of hand payment of untaxed sums under a concluded contract for a lower sum
 9. Reported other cases of overtime work without pay
 10. Reported other cases of working under unsafe or unhealthy conditions
- The indicator is calculated in the same way as for the previous indicators.

The total value of the SETI is calculated based on the values of the indicators included in the tree components and based on the system of relative weights assigned to each indicator.

The first calculation of the SETI will be made in early 2022 using the empirical data collected through the national representative survey of the population of Bulgaria.

Literature

1. Гоев, В., В. Бошнаков. 2009. Скритата икономика в България. Статистически оценки и сравнения за периода 2002-2008. София: Университетско издателство „Стопанство”. [Goev, V., V. Boshnakov. 2009. The Concealed Economy in Bulgaria. Statistical assessments and Comparisons for the period 2002-2008]

2. Декларацията за принципите на толерантността, приета от Генералната конференция на Организацията на ООН по въпросите на образованието, науката и културата (ЮНЕСКО) на 16 ноември 1995 г. ДЕКЛАРАЦИЯТА ЗА ПРИНЦИПИТЕ НА ТОЛЕРАНТНОСТТА | ТОЛЕРАНТНИТЕ

(wordpress.com). [Declaratin of Principles on Tolerance, adopted by the Generral Conference of UNESCO on November 16, 1995]

3. Лок, Д. 2008. Писмо за толерантността. София: Сиела. [Locke, J. A Letter concerning Toleration]

4. Министерство на финансите. 2012. Сивата икономика - подходи за измерване и моделиране, <http://www.minfin.bg/bg/page/547>. [Ministry of Finance. 2012. The Grey Economy: Approaches to Measurement and Modeling]

5. Накова, А. 2010. Общуването между българи, турци и роми. Когнитивни аспекти. София: Аскони-издат, 287 с. [Nakova, A. 2010. Communication between Bulgarians, Turks and Roma. Cognitive Aspects]

6. Норт, Д. 2000. Институции, институционална промяна и икономически резултати. София: Лик. [North, D. 2000. Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Sofia: Lik (in Bulgarian)]

7. Център за изследване на демокрацията и Витоша Рисърч. 2004. „СКРИТАТА” ИКОНОМИКА В БЪЛГАРИЯ (бизнес сектор), Витоша Рисърч <http://www.vitosha-research.com/fileSrc.php?id=1129> [Center for the Study of Democracy and Vitosha Research. 2004. The Hidden Economy in Bulgaria (the Business Sector)]

8. Чавдарова, Т. 2001. Неформалната икономика. София: Лик. [Chavdarova, T. 2001. The Informal Economy]

9. Ченгелова, Е. 2014а. „Икономика в сянка“. Холистичен подход за емпирично изучаване и актуални измервания. Велико Търново: Издателство „Фабер“, с. 595. [Chengelova, E. 2014a. The Shadow Economy. A Holistic Approach to Its Empirical Study and Current Dimensions]

10. Ченгелова, Е. в съавт. 2014б. Заключителен доклад за изпълнение на проект „Ограничаване и превенция на неформалната икономика“, София: АИКБ, 272 стр. [Chengelova, E. 2014b. Concluding Report on the Project “Restricting and Preventing the Informal Economy”]

11. Ченгелова, Е. в съавт. 2014с. Трети мониторингов доклад върху неформалната икономика и постигнатия напредък в нейната превенция за 2014 г. София: АИКБ, 428 стр. [Chengelova, E. 2014a. The Shadow Economy. A Holistic Approach to Its Empirical Study and Current Dimensions]

12. Ченгелова, Е. в съавт. 2013. Втори мониторингов доклад върху неформалната икономика и постигнатия напредък в нейната превенция за 2013 г. София: АИКБ, 280 стр. [Chengelova, E. et alia. 2013. Second Monitoring Report on the Informal Economy and Progress Made for its Prevention in 2013]

13. Ченгелова, Е. в съавт. (2011а). Неформалната икономика и работодателите: основни начини, по които изрядният бизнес понася вреди вследствие на неформалната икономика, специфика на проявление на неформалната икономика по браншове. София: АИКБ. [Chengelova, E. et alia. 2011a. The Informal Economy and Employers: Basic Ways in Which Clean Business Undergoes Damages Resulting from the Informal Economy; Specificity of Manifestation of the Informal Economy by Branches]

14. Ченгелова, Е. в съавт. (2011б). Основни предизвикателства за диагностика, ограничаване и превенция на неформалната икономика. София: АИКБ. [Chengelova, E. et alia. 2011b. Main Challenges to Diagnosing, Restricting and Preventing the Informal Economy]

15. Ченгелова, Е., В. Златанова, Л. Спасова. 2019. „Икономиката в сянка“ като девиантна практика. София: АИ „Проф. Марин Дринов“. [Chengelova, E., V. Zlatanova, L. Spasova. 2019. The Shadow Economy as a Deviant Practice]

16. Ченгелова, Е., А. Накова, Г. Колева. 2014. Корупцията – специфичното лице на сивата икономика. // Европейските етични стандарти и българската медицина. Маринова, Е., С. Попова (съст. и ред.). София: Издателство Български лекарски съюз, 27 – 34. [Chengelova, E., A. Nakova, G. Koleva. 2014. Corruption: The Specific Face of the Grey Economy. European Ethical Standards and Bulgarian Medicine. Mariinova, E., S. Popova (eds.)]

17. Feige E. 1990. Defining and Estimating Underground and Informal Economies: The New Institutional Economics Approach //World Development, Vol. 18, № 7, p. 989-1002.

18. Frey B., H.Weck. 1983. What Produces Hidden Economy? An International Cross-section Analysis // Southern Economic Journal. Vol.49, № 3, p. 822-32.
19. Koch J. V., Grupp S. E. 1980. The economics of drug control policies // The economics of crime. Cambridge (Mass.) p. 339-351
20. Nussbaum, M. 1997. Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education. Harvard University Press.
21. Nussbaum, M. 2000. Sex and Social Justice. Oxford University Press, USA.
22. Qui sommes nous? Les rencontres philosophiques de L’UNESCO”. 1996. UNESCO.
23. Schneider F. 2005. Shadow Economies of 145 countries all over the World: What Do We Know? CREMA, Paper No.13.
24. Schneider, Fr. 2007. Shadow Economies and Corruption in Transition Countries; Some Preliminary Findings.
25. Schneider, F. and D. Enste. 2004. Shadow Economies: Size, Causes, and Consequences//Journal of Economic Literature, Vol. XXXVIII.
26. Schneider, Fr., A. Buehn 2016. Estimating the Size of the Shadow Economy: Methods, Problems and Open Questions. // IZA Discussion Papers, № 9820, Bonn: Institute for the Study of Labor (IZA).
27. Tanzi V. 1983. The Underground Economy: The Causes and Consequences of this Worldwide Phenomenon//Finance and Development.
28. Welfens P. 1992. The Socialist Shadow Economy: Causes, Characteristics, and Role for Systemic Reforms. // Economic Systems. Vol.16. № 1, p. 113-147.

KÖLGƏ İQTİSADİYYATINDA DÖZÜMLÜLÜK İNDEKSİNİN TƏRKİBİ VƏ HESABLANMASI METODOLOGİYASI VƏ KONSEPSİYASI

**Emiliya Çengelova
Albena Nakova**

Xülasə. Məqalədə Avropa və Bolqarıstanın tədqiqat təcrübəsində analoqu olmayan Kölgə İqtisadiyyatına Düzümlülük İndeksini (SETİ) işlənilib hazırlanması və hesablanması üçün innovativ metodologiya və konsepsiya təklif olunur. Bu indeksin qurulması zərurəti ondan irəli gəlir ki, kölgə iqtisadiyyatı ilə bağlı əvvəlki tədqiqatlar tərəfindən müəyyən edilmiş, Bolqarıstan əhalisi arasında insanların deviant iqtisadi davranışı məqbul hesab etmə tendensiyası mövcuddur “yeni normal” və bolqarların təxminən üçdə ikisi deviant (kölgə) iqtisadi davranışın müxtəlif modelləri ilə məşğul olur. Struktur baxımından təklif olunan SETİ İndeksi hər biri 10 göstəricidən ibarət 3 komponentdən ibarətdir: Komponent 1. “Kölgə iqtisadiyyatına” dair əsas anlayışlar və münasibətlər. Komponent 2. Kölgə təcrübələri ilə məşğul olmaq üçün psixoloji istək; Komponent 3. Kölgə təcrübələrində real iştirak səviyyəsi. Üç komponentin hər birinin fərqli nisbi çəkisi var, yəni: 50:35:15 SETİ İndeksini ilk hesablanması 2022-ci ilin əvvəlində Bolqarıstanda əhalinin milli representativ sorğusunda toplanmış empirik məlumatlar əsasında aparılacaq və hər iki ildən bir təkrarlanacaq. Zəruri məlumatlar xüsusi hazırlanmış onlayn sorğu vasitəsilə toplanacaq. Məlumatın təmsilçiliyini təmin etmək üçün sorğu anketi eyni respondentlər paneli tərəfindən doldurulacaq.

Açar sözlər: kölgə iqtisadiyyatı, tolerantlıq, Kölgə İqtisadiyyatına Düzümlülük İndeksi

МЕТОДОЛОГИЯ И КОНЦЕПЦИЯ СОСТАВЛЕНИЯ И РАСЧЕТА ИНДЕКСА ТОЛЕРАНТНОСТИ К ТЕНЕВОЙ ЭКОНОМИКЕ (SETI)

**Эмилия Ченгелова,
Албена Накова**

Аннотация. В статье предлагается инновационная методология и концепция разработки и расчета индекса толерантности к теневой экономике (SETI), аналогов которому нет ни в европейской, ни в болгарской исследовательской деятельности. Девиантного экономического

поведения приемлемого различными моделями девиации (теневого экономического поведения), как «новой нормой», придерживаются почти две трети болгар. В структурном отношении предлагаемый индекс SETI состоит из трех компонентов, каждый из которых включает 10 индикаторов: компонент 1. Основные понятия и отношение к «теневой экономике»; компонент 2. Психологическая готовность к теневой деятельности; компонент 3. Уровень реальной вовлеченности в теневые практики.

Каждый из трех компонентов имеет разный относительный вес, а именно: 50:35:15. Первый расчет индекса SETI будет произведен в начале 2022 года на основе эмпирических данных, собранных в ходе общенационального репрезентативного опроса населения в Болгарии, и будет повторяться каждые два года. Необходимая информация будет собираться с помощью специально разработанной онлайн-анкеты, а для обеспечения репрезентативности информации, анкета будет заполняться одной и той же группой респондентов.

Ключевые слова: теневая экономика, толерантность, индекс толерантности к теневой экономике

TARİXİ İDRAKDA OBYEKT, PREDMET VƏ SUBYEKT ANLAYIŞLARI: FƏLSƏFİ TƏHLİL

Rövşən Hacıyev

f.ə.ü.f.d., dosent

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

vinodelrovshan1@rambler.ru

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.91

Xülasə. Məqalədə tarix elminin mühüm metodoloji problemləri – tarixi idrakda obyekt, predmet və subyekt məsələləri nəzərdən keçirilir. Göstərilir ki, tarixin həm obyektinin, həm də predmetinin müəyyən edilməsində müxtəlif yanaşmalar mövcuddur. Bəzən bu yanaşmalar bir-birinə zidd olan mövqelərdən irəli gəlir. Məqalədə tarixin predmetinin müəllif tərəfindən müəyyən edilməsinə cəhd göstərilir. Eyni zamanda tarixi idrakda obyekt və subyekt məsələləri nəzərdən keçirilir. Göstərilir ki, humanitar elmlərdə bu problemin çözümləri təbiətşünaslıq elmlərindən keyfiyyətə fərqlənir.

Məqsəd: Tarixi idrakın aparıcı kateqoriyaları olan obyekt, predmet və subyekt anlayışlarının metodoloji əhəmiyyətinin araşdırılması.

Metodologiya: Məqalədə analiz, sintez və müqayisə metodlarından istifadə edilmişdir.

Elmi yenilik: Tarix elminin aparıcı kateqoriyası olan tarixi idrakın predmeti anlayışının daha bir tərif verilməsidir.

Açar sözlər: tarixi idrak, tarixi idrakın obyekt, tarixi idrakın predmeti, tarixi idrakın subyekt, tarix, sosiologiya

Giriş

İctimai və humanitar elm sahələrində tədqiqatın obyekt və predmetinin müəyyənləşdirilməsi məsələsi metodoloji baxımdan həmişə mühüm əhəmiyyət daşıyıb. Araşdırmalarımız göstərir ki, xüsusən tarix elmində tarixi idrakın obyektinin və predmetinin müəyyənləşdirilməsində müəyyən çətinliklər özünü büruzə verməkdədir. Digər tərəfdən, tarixi idrakın özünəməxsusluğu ondan irəli gəlir ki, burada tədqiqatçı subyekt kimi çıxış etməklə yanaşı, özünü həm də obyekt olaraq nəzərdən keçirir. Bu xüsusiyyət tədqiqat işinin obyektivliyini müəyyən dərəcədə çətinləşdirmiş olur. Çətinliyi yaradan səbəblərdən biri də müəyyən kontekstlərdə (məsələn, cəmiyyətin inkişafına dair araşdırmalarda) tarix elmi ilə sosiologiyanın predmetinin çox hallarda yaxın olması ilə bağlıdır. Məqalənin yazılmasında başlıca məqsəd yuxarıda qaldırılan məsələlərə mümkün olduqca aydınlıq gətirilməsindən ibarətdir.

Tarixi idrakda obyekt və predmet məsələləri ilə bağlı axtarışlarımız bir həqiqəti ortaya çıxarır – bu problemlərin həlli ilə bağlı mütəxəssislər arasında bu günə kimi bütün tərəfləri qane edə biləcək ortaq mövqe və ya fikir yoxdur. Həm Qərbdə, həm də postsovet məkanında bu məsələlərin həlli bir-birindən fərqli yanaşmalarla səciyyələnir. Dediymizə misal kimi müasir rusiyalı tədqiqatçı Q.M.İppolitovun bu məsələnin həllinə dair bir məqaləsinə diqqət yetirmək olar. Həmin məqalədə İppolitovun fikirlərindən aydınlaşır ki, o, əvvəllər tarixi idrakda obyekt və predmetin müəyyən edilməsi və differensiasiyası ilə əlaqədar heç bir problemin olmaması qənaətində idi. Lakin sonralar aspirantlarla fəaliyyəti zamanı, eləcə də tarixi idrakın bu məsələlərinə həsr olunmuş tədqiqatların təhlili prosesində obyekt və predmetin fərqləndirilməsi ilə bağlı mütəxəssislər arasında xeyli fikir ayrılığının olmasını aşkar etmişdir [5, s.281-282]. Ona görə də, əvvəlcə tarixi idrakın obyekt və predmeti ilə əlaqədar elmin bu sahəsi üzrə tanınmış mütəxəssislərin fikirlərinə diqqət yetirilməsi zərurəti yaranır.

Şübhəsiz ki, müasir dövrdə tarixi idrakın obyekt və predmeti ilə məşğul olmuş mütəxəssislər sırasında Fransa “Annallar” məktəbinin nümayəndələri mühüm yer tutur. Bununla yanaşı, onların tarixi idrakın obyekt və predmeti ilə bağlı baxışlarında fərqli yanaşmaları da müşahidə etmək mümkündür. Məsələn, tanınmış tarixçi M.Blok, tarixi, “insan haqqında elm” kimi müəyyən etmişdir. Onun fikrincə,

tarixin predmeti müəyyən məkan və zamanda fəaliyyət göstərən insandır [1, s.29]. Əsərinin digər bir yerində Blok belə bir fikir də söyləmişdir ki, tarixin predmeti insanın şüuru vasitəsilə müəyyən olunur [1, s.83]. Ümumən, Qərb mütəxəssislərinin baxışlarında tarixin obyektinin və predmetinin müəyyən edilməsində əsas amil olaraq insanın daxili aləmi, onun psixoloji halı əsas götürülmüşdür. Deyilən məsələ ilə bağlı hələ XIX əsrin sonlarında tanınmış alman tarixçisi K.Lamprext belə bir fikir söyləmişdir ki, “psixologiya bütün tarix elminin əsasını təşkil edir” [12, s.77]. “Annalar” məktəbinin dəyər tanınmış nümayəndəsi F.Brodel isə bildirmişdir ki, “mənim üçün tarix bütün mümkün tarixlərin, yanaşmaların və baxışların cəmidir – həm keçmişin, həm bu günün, həm də gələcəyin” [2, s.128].

Görkəmli sovet alimi, tarix elminin tanınmış metodoloqu akademik İ.D.Kovalçenko Brodelin bu cür yanaşmasını haqlı olaraq tənqid etmişdir. Kovalçenkoya görə, tarixin predmetinin bu dərəcədə geniş nəzərdən keçirilməsi qüsurlu yanaşmadır, çünki heç bir tarixçi heç zaman tarixin istənilən hadisəsi ilə məşğul olmamış və yalnız ictimai əhəmiyyət daşıyan hadisələri öz tədqiqat predmetinə çevirmişdir [6, s.47]. Tanınmış sovet metodoloqu Y.V.Petrov isə hesab etmişdir ki, tarixin obyektı insan dünyasıdır. Bu zaman obyekt deyildikdə heç də bütün reallıq deyil, yalnız onun müəyyən bir hissəsi – insanın diqqətini cəlb edən, onun tərəfindən qavranılan tarixi gerçəklik başa düşülmüşdür [9, s.231]. Digər rusiyalı mütəxəssis A.V. Qulıqa tarixi, “insanlıq tarixinin keçmişini öyrənən elm” kimi müəyyən etmişdir [3, s.4]. Tarix elminin daha bir metodoloqu V.A.Dyakov isə tarix elminin obyektini aşağıdakı kimi müəyyən etmişdir: “Tarix elmi cəmiyyətin sosio-iqtisadi, ictimai-siyasi və mədəni həyatını onların bütün mümkün təzahürlərində və aspektlərində tədqiq edir” [4, s.7]. Bu təriflərə diqqətlə yanaşıldığı zaman görmək mümkündür ki, onların hər birində müəyyən çatılmazlıqlar vardır. Məsələn, Y.V.Petrovun tərifində tarixi idrakın obyektı ilə predmetini bir-birindən ayırmaq mümkün olmur. A.V.Qulıqanın və V.A.Dyakovun tərifində isə tarixi idrakın obyektı həddən artıq geniş və yaygın götürülmüşdür. Aydındır ki, tarix elmində insan cəmiyyətini onun bütün təfərrüatları və aspektləri ilə tədqiq etmək imkan xaricindədir və buna yəqin ki, heç ehtiyac da yoxdur. Digər tərəfdən, verilən təriflərdən göründüyü kimi, tarixi idrakın obyekt və predmetinin bir-birindən dəqiq fərqləndirilməsi problem olaraq qalmaqdadır. Bu məsələlərin real həlli üçün akademik Kovalçenkonun mühüm metodoloji əhəmiyyət daşıyan tədqiqat əsərinə diqqət yetirilməsini məqsədəuyğun hesab etdik, çünki zənnimizcə, məhz onun şərhlərində bu kimi məsələlər daha dərin şəkildə təhlil olunmuşdur.

İ.D.Kovalçenko öz monoqrafiyasında tarix elminin metodoloji məsələlərinə keçməzdən öncə, ümumən, idrak prosesinin obyektinin və predmetinin müəyyən edilməsinə səy göstərir. Kovalçenkonun fikrincə, “idrakın obyektı – reallığın müəyyən təzahür və proseslərinin keyfiyyətcə elə bir toplusudur ki, öz daxili təbiətinə görə, əsas xüsusiyyətləri və inkişaf qanunlarına görə bu reallığın digər obyektlərindən mahiyyətcə fərqlənir” [6, s.42]. Bu tərifdən, ilk növbədə, onu müəyyən etmək olar ki, Kovalçenko idrakın obyektı dedikdə öz daxili təbiəti və xüsusiyyətlərinə görə reallığın digər obyektlərindən keyfiyyətcə fərqlənən müəyyən tərəfini başa düşür. Qeyd olunmalıdır ki, bu tərifdə idrakın obyektı məhz ətraf aləmdir, real gerçəklikdir. Bu yanaşma, şübhəsiz ki, elmə materialist baxışın prinsiplərinə müvafiq gəlir. Bu da başa düşüləndir, çünki Kovalçenko öz baxışlarına görə materialist alimdir. Həmin əsərində fikirlərini davam etdirən Kovalçenko daha sonra bildirir ki, praktiki olaraq idraki proses reallığın yalnız müəyyən bir hissəsini əhatə etdiyi üçün idrak obyektinin məzmununun məhz bu tərəfini ifadə edən anlayışa ehtiyac yaranır. Bu anlayış isə, idrakın predmetidir [6, 43]. Bunun ardınca Kovalçenko fikirlərini daha da dəqiqləşdirməyə çalışır: “Bundan sonra idrakın obyektı kimi müəyyən obyektiv reallığı, predmeti kimi isə bu obyektin tədqiqata cəlb edilən aspektlərini və xüsusiyyətlərini başa düşəcəyik” [6, s.43].

Buradan göründüyü kimi, bir çox mütəxəssislərdən fərqli olaraq akademik Kovalçenko idrakın obyektinin və predmetinin bir-birindən aydın şəkildə fərqləndirilməsini həyata keçirə bilmişdir. Lakin tədqiqatçı Mininkovun da qeyd etdiyi kimi [bax: 7], Kovalçenkonun verdiyi bu təriflərin bir qüsuru vardır. Məsələn burasındadır ki, tədqiqat prosesinin aparılması baxımından idrakın obyektı statik vəziyyətdə olduğu halda, onun predmeti həmişə dinamikliyi ilə səciyyələnir. Bu da başa düşüləndir, çünki hər bir halda idrak prosesində tədqiq edilən bütün obyekt deyildir, məhz onun bir hissəsi olan predmetdir. Apardığı ümumi metodoloji hazırlıq işlərindən sonra Kovalçenko tarix elminin obyektini aşağıdakı kimi müəyyən edir: “Tarix elminin idrak obyektı – cəmiyyətin tarixi boyu təzahür edən ictimai həyatın bütün mümkün hadisələridir” [6, s.44]. Kovalçenko hesab edir ki, tarix elmi digər

ictimai-humanitar elmlərlə müqayisədə daha kompleksli, bir növ integrativ elm kimi çıxış edir. Fikirlərini davam etdirən Kovalçenko belə izah edir ki, tarixçi tədqiq etdiyi dövrü tam şəkildə əks etdirmək üçün tarixi hadisələrə diqqət yetirməklə yanaşı, həmin dövrün iqtisadiyyatı, mədəniyyəti və digər ictimai sahələrini də öyrənməlidir. Lakin aydındır ki, tədqiqatçı ictimai hadisələrin hamısını bir dəfəyə və ya tam, dolğun şəkildə əhatə edə bilməz. Məhz buna görə tarixçi tədqiq etdiyi dövrün yalnız konkret hadisələrini öyrənməyə səy göstərir. Ona görə də idrak prosesində obyektə yanaşı, onun predmetinə diqqət göstərilir. Kovalçenko idrakın predmetini aşağıdakı kimi müəyyən edir: “İdrakın predmeti – tədqiqata cəlb edilən idrak obyektinin ən əhəmiyyətli xassə və əlamətlərinin müəyyən bir toplusudur” [6, s.44]. Daha sonra Kovalçenko məhz tarixi idrakın predmetinin müəyyənləşdirilməsi işinə səy göstərir. Onun geniş və dolğun təhlillərindən aydın olur ki, bu məqsədə çatmaq üçün, ilk növbədə, tarix elminin digər humanitar elmlərdən fərqli xüsusiyyətlərini ayırd etmək, xüsusən cəmiyyəti öyrənən sosiologiya elmindən nə ilə fərqləndiyini üzə çıxarmaq gərəkdir. Apardığı geniş müqayisəli təhlillərin sonunda Kovalçenko tarixi idrakın aşağıdakı tərifini verməyə müvəffəq olur: “Tarix elminin idrakı predmetini bütün mümkün formalarında, məkan-zaman konkretliyində təbii-tarixi, irəliləyən-tərəqqiedici, daxilindən şərtlənən və qanunauyğun proses kimi çıxış edən insan fəaliyyətinin ifadəsi təşkil edir” [6, s.55]. Verdiyi tərifində Kovalçenko tarixin predmetinin doğru təyin edilməsində, onun, məsələn, sosiologiyanın predmetindən fərqləndirilməsi işində anlayışın əhəmiyyətli əlaməti kimi çıxış edən məhz məkan-zaman konkretliyi amilinə xüsusi önəm verir.

Doğrudan da, Kovalçenkonun tədqiqatından ayırd etmək mümkündür ki, ümumən idrak prosesinin predmetini müəyyənləşdirmək, yəni onun tərifini vermək, konkret olaraq, tarixi idrakın predmetinin məzmununu aydın şəkildə müəyyənləşdirmək anlamına gəlmir. Məsələ burasındadır ki, cəmiyyəti öyrənən ictimai-humanitar elm sahələri az deyildir. Bunlardan biri də sosiologiyadır. Məlumdur ki, sosiologiya cəmiyyəti onun bütün tərəflərinin integrativ cəmi kimi, vahid bir sistem kimi öyrənən humanitar elm sahəsidir. Lakin tarix elminin bir çox metodoloqlarının da bu məsələyə eyni yanaşmaları vardır. Onlardan tanınmış mütəxəssis N.İ.Smolenskinin fikirlərinə diqqət yetirmək kifayət edir: “Tarix elmi cəmiyyəti vahid olaraq öyrənir və bu mənada o cəmiyyət haqqında bütün elmlərin əsası kimi öz əhəmiyyətini saxlayır” [10, s.19]. Bu baxımdan tarixlə sosiologiyanın predmetini ayırd etmək mütəxəssislər üçün xeyli çətinliklər yaradır. Digər tərəfdən, yuxarıda verilən təriflərdən görüldüyü kimi, tarix elminin obyektini olaraq həm də ictimai fəaliyyətdə olan insan götürülür. İnsanı öyrənən elmlərin də sayı az deyildir. Məsələn, psixologiya elmi bu baxımdan diqqət doğurur. Məsələ burasındadır ki, Qərb elmində tarixin obyektini müəyyənləşdirən amil kimi insan psixologiyasının götürülməsi daima geniş yayılmış bir yanaşma olmuşdur (bu barədə yuxarıda verdiyimiz Lamprextin tərifini bir daha yada sala bilərik). Buna misal olaraq görkəmli Amerika tarixçisi P.Levenberqin bir ifadəsinə diqqət yetirmək istərdik. İnsanın əksər hallarda irrasionalist istəklərdən irəli gəldiyini qeyd edən və tarixi insanın fəaliyyətinin məhsulu kimi dəyərləndirən mütəxəssis, bu fikirlərdən irəli gələrək bildirmişdir ki, tarix də mahiyyəti baxımından irrasionaldır [8, s.19]. Bütün deyilənlər onu göstərir ki, tarix elminin həm obyektini, həm də predmetini aydın şəkildə, bütün tərəfləri qane edəcək bir formada müəyyən etmək elə də asan məsələ deyildir.

Haqqında danışdığımız çətinlikləri və yuxarıdakı tanınmış mütəxəssislərin fikirlərini nəzərə alaraq, tarixi idrakın obyekt və predmetinin müəyyənləşdirilməsi işinə biz də öz töhfəmizi vermək istərdik. Həm Qərb alimlərinin, həm də sovet və ümumən postsovet məkanı alimlərinin tarixi idrakın predmetinin müəyyənləşdirilməsi ilə bağlı fikirlərini, verdikləri təriflərin məzmununu təhlil edərkən, bütün mütəxəssislərin məhz insan amilinə diqqət yetirməsi gerçəkliyinin şahidi oluruq. Lakin heç bir insan fərdi qaydada tarix yazmır, o həmişə digər insanlarla təmasda, onlarla kommunikativ əlaqələrdə, yəni sosial mühitdə öz arzu və istəklərini reallaşdırmağa çalışır. Bu baxımdan, tarixin predmetinin insanın fəaliyyəti əsasında təyin edilməsi cəhdlərini qüsurlu yanaşma kimi dəyərləndiririk. Zənnimizcə, ictimai həyatın gedişində insanların fəaliyyətində hansısa qanunauyğunluqlar axtarılması da tarixin predmetinin müəyyən edilməsi baxımından yararlı yanaşma sayıla bilməz. Ona görə ki, istənilən cəmiyyətin tarixi məhz insanların maraq və məqsədlərinin həyata keçirilməsi uğrunda onların qarşılıqlı və birgə fəaliyyətinin məhsulu kimi ortaya çıxır. Başqa sözlə, istənilən konkret bir cəmiyyətin tarixində subyektiv amillər başlıca rol oynayırlar. Ümumbəşər tarixi də, əslində, konkret cəmiyyətlərin tarixinin cəmindən başqa bir şey deyildir. Hesab edirik ki, qanunauyğunluqların üzə çıxarılması daha çox

makrososiyologiyanın predmetinə daxil olan bir məsələdir. Belə ki, məhz cəmiyyətlərin ümumi inkişafı prosesində hansısa obyektiv qanunauyğunluqların (yəni burada, əsasən, subyektiv amillərdən asılı olmayaraq özünü büruzə verən ictimai proseslər nəzərdə tutulur) üzə çıxarılması daha məntiqli və real görsənir. Belə ki, ayrı-ayrı sosial sistemlərin inkişafında ümumi olanı, hər birində təkrar olunan eyni hadisələri üzə çıxarmaqla, ümumilikdə, cəmiyyətin inkişaf qanunauyğunluqlarını da ortaya çıxarmaq mümkün olur. Bu işi isə məhz makrososiyologiya və ya sosial fəlsəfə həyata keçirir. Bütün yuxarıda deyilən fikirlərdən irəli gələrək, tarixi idrakın predmetini aşağıdakı qaydada ifadə etmək mümkündür.

Tarixi idrakın predmetini müəyyən zaman-məkan çərçivələrində yaşayan insanların məqsədlərinin reallaşdırılması yolunda ictimai əhəmiyyət daşıyan və onların kommunikativ fəaliyyətlərinin nəticəsi kimi ortaya çıxan hadisələrin öyrənilməsi işi təşkil edir. Yaddan çıxarmaq olmaz ki, tarix insanların kommunikativ və birgə fəaliyyətlərinin nəticəsi kimi ortaya çıxır. Məhz bu səbəbdən tanınmış şəxsiyyətlərin həyat yolunu tarix deyil, məhz tərcümeyi-hal və ya beynəlxalq dildə avtobiografiya adlandırırlar. Belə demək mümkünsə, tarix bilavasitə ayrı-ayrı şəxslərlə deyil, konkret sosismlə və ya cəmiyyətlə bağlıdır.

Tarixin obyektini və predmetini müəyyən etməyə çalışan mütəxəssislər bu kontekstdə vacib bir məsələyə də diqqət yönəltməyi metodoloji baxımdan əhəmiyyətli hesab edirlər. Məsələ burasındadır ki, tarixi idrakın obyektini və predmetini zamandan asılı olaraq fərqli məzmun kəsb edirlər, yəni onlar özləri də tarixidirlər [5, s.296]. Əgər biz Antik dövrdən indiyə qədər tarix elmi ilə məşğul olan tarixçilərin əsərlərini yada salsaq, asanlıqla aşkar edə bilərik ki, onların obyekt və predmetlə bağlı baxışları fərqli olmuşdur. Məsələn, Orta əsrlərin tarixçilərinə görə tarixin obyektini Allah, predmetini isə onun yaratdığı insanların əməlləri və gördüyü işlər təşkil etmişdir.

Tarixi idrakın obyekt və predmetinin müəyyənləşdirilməsi işi ilə yanaşı, obyekt-subyekt münasibətlərinin araşdırılması məsələsi də mühüm metodoloji əhəmiyyət daşıyır. Metodoloji baxımdan tarixi idrakın digər humanitar elmlərlə bərabər onlar üçün ortaq olan bir məsələsi vardır ki, bu da həmin sahələrdə obyekt və subyekt arasındakı əlaqə ilə bağlıdır. Humanitar elm sahələrində mövcud olan bu özünəməxsus əlaqə təbiətşünaslıq elmlərindəki obyekt-subyekt münasibətlərindən keyfiyyətə fərqlənir. Təbiətşünaslıq elmlərində obyekt və subyekt tamamilə fərqli dünyalara aiddirlər və burada subyekt rolunda çıxış edən insan anlamaq, başa düşmək istədiyi təbiəti, yəni obyektini bir növ kənardan müşahidə və tədqiq edir. Bu baxımdan humanitar elm sahələrində tamamilə başqa bir mənzərənin şahidi oluruq. Burada obyekt və subyekt münasibətləri eyni bir dünyaya daxildir – hər ikisində söhbət insanların fəaliyyətindən gedir və buna görə də humanitar elm sahələrində bir növ idrakın özünüdərk aktı həyata keçirilir. Digər tərəfdən, tarixi idrakın obyektini və predmetini daima keçmişlə bağlı olduğu halda, təbiətşünaslıq elminin obyektini həmişə indiki və ya gələcək zamandır. Təbiətşünaslıq elmlərində subyekt həmişə tədqiq etdiyi obyektin bir növ fəvqündədir. Tarixi idrakda obyekt də, subyekt də zamanda dəyişəndir, hər ikisi tarixə aiddir. Ona görə tarixi idrakda bir növ cəmiyyətin özü-özünü dərk etməsi halı yaşanır. Bu baxımdan subyekt, təbiətşünaslıq elmlərindən fərqli olaraq, tədqiq etdiyi obyektə biganə qala bilmir. Subyektin obyektivliyi ciddi çətinliklər qarşısında qalır. Bu da başa düşüləndir, çünki istənilən tədqiqatçı müəyyən dəyərlərə sahibdir [11, s.6], yaşadığı dövrün ictimai-siyasi, sosial-mədəni hadisələrin təsiri altındadır. Bu baxımdan onun tədqiq etdiyi obyektə bitərəf qalması xeyli problematiktir. Belə demək mümkünsə, tarixi idrakın subyektini bir növ öz dövrünün əsirinə çevrilmiş vəziyyətdədir [5, s.289]. Doğrudan da, tarixi idrakın obyektini müəyyən bir cəmiyyət və ya sosial qrup kimi müəyyən dəyərlər zəminində formalaşaraq, eyni zamanda təbiətşünaslığın obyektindən fərqli olaraq özünəməxsus mentalitetdən, ümumən, ictimai psixologiyadan çıxış etməklə öz rəşional şüurundan az olmayacaq dərəcədə tarixi prosesin gedişinə təsir göstərmək iqtidarındadır. Düzdür, zaman keçdikcə tarix prosesinin gedişinə təsir göstərən insanların ehtirasları və emosiyaları, sosial-siyasi motivləri və maraqları yaddan çıxarıla bilər, lakin subyekt tərəfindən tarixi materialların tədqiqi keçmişdə qalmış bu daxili halətləri yenidən canlandırma bilər, onları bir daha geri qaytarmış olur. Subyekt tədqiq etdiyi hadisələrlə tanış olduqca, bir növ o hadisələrin iştirakçısına çevrilir və o dövrün emosiyalarını bir daha yaşamış olur. Bu zaman keçmişdə baş vermiş hadisələrlə yaşadığı dövrün prosesləri arasında müəyyən analogiya yarada bilər və bu zaman müşahidəçidən iştirakçıya çevrilərək, tədqiqatın obyektivliyinə xələl gətirəcək bir vəziyyətə, halətə düşür. Aydın ki, təbiətşünaslıq elmində subyektin belə bir vəziyyətə düşməsi sadəcə mümkün deyildir.

Tarixi idrakda obyekt-subyekt münasibətlərində ortaya çıxan bütün bu özünəməxsus çətinlikləri nəzərə almaqla, yuxarıda deyilən fikirlərdən aşağıdakı nəticələrə gəlmək mümkündür:

1. Tarixi idrakın obyekt – subyektin, yəni tarixçinin azad seçiminin nəticəsi kimi müəyyən olunur.

2. Tarixi tədqiqatın predmetinin seçilməsi subyektin istəyindən əlavə, onun yaşadığı dövrün sosial çağırışlarından asılı olaraq müəyyən olunur. Aydın ki, istənilən subyekt tədqiqat predmetini seçərkən, zamanın çağırışlarını da nəzərə almağa çalışır. Eyni zamanda, subyekt müəyyən mənada dövrünün mədəni dəyərlərindən, dünyagörüşündən irəli gəlir və sosial-siyasi tələblərinin təsiri altında olur.

3. Hətta tarixi idrakın predmeti eyni olduqda belə, tarixşünaslığın dövründən asılı olaraq onun dərkinə yanaşma bir-birindən fərqlənir. Məsələn, Rusiya tarixində I Pyotrdan etibarən rus xalqının uzun əsrlər monqol-tatar zülmündə olmasından bəhs edilmişdir. Halbuki Sovet İttifaqının dağılmasından sonra rusiyalı tarixçilərin əksəriyyəti artıq “monqol-tatar zülmü” kimi təqdim edilən bir hadisənin olmadığını sübut edə bilməmiş, müvafiq olaraq bu ifadədən imtina etməyə başlamış və həmin anlayışın tarix dərslərindən çıxarılmasına da nail olmuşlar. Göründüyü kimi, tarixin predmeti kimi götürülən “monqol-tatar zülmü” anlayışı yaşanan dövrün sosial-siyasi tələblərindən asılı olaraq fərqli dövrlərdə fərqli, hətta bir-birinə əks olan mövqelərdən dəyərləndirilmişdir.

Beləliklə, tarixi idrakın obyekt və predmeti təsadüfən ortaya çıxmır. Onun müəyyənləşdirilməsi birbaşa subyektin, yəni tədqiqatçının şüurlu seçimindən və dolayısı ilə subyektin yaşadığı tarixi dövrün sosial-siyasi və mədəni şəraitindən asılı olur. Obyektin dərk edilməsində subyektin mənsub olduğu dövrün və cəmiyyətin maraqları və çağırışları müəyyən rol oynayır. Fəlsəfi dildə ifadə etsək, obyektə subyektin qarşılıqlı əlaqəsi dialektik səciyyə daşıyır.

Nəticə

1. Tarixi idrakın obyekt və predmeti subyektin, yəni tarixçinin azad seçiminin nəticəsi kimi müəyyən olunur. Bu zaman obyektə subyektin qarşılıqlı əlaqəsi dialektik səciyyə daşıyır.

2. Tarixi tədqiqatın obyektinin və predmetinin seçilməsi subyektin istəyindən əlavə, onun yaşadığı dövrün sosial çağırışlarından asılı olur.

3. Tarixi idrakın obyekt eyni olduqda belə, tarixşünaslığın dövründən və tarixçinin dünyagörüşündən asılı olaraq onun dərkinə yanaşma bir-birindən fərqlənir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.: «Наука», 1973. 236с.
2. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сборник статей, М.: «Прогресс», 1977, 336с.
3. Гулыга А.В. Эстетика истории. М.: «Наука», 1974, 129с.
4. Дьяков В.А. Методология истории в прошлом и настоящем. М.: Мысль, 1974, 190с.
5. Ипполитов Г.М. Объект, предмет, субъект исторического познания: непростая диалектика // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т.9, № 2, 2007.
6. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования, М.: “Наука”, 1987, 440с.
7. Мининков Н.А. Объект, предмет и субъект исторического познания // <https://studfile.net/preview/9745642/> müraciət tarixi: 15.05.2022.
8. Могильницкий Б.Г. Введение в методологию истории (учебное пособие), М.: «Высшая школа», 1989, 175с.
9. Петров Ю.В. Методологические проблемы исторического познания, Томск: “Изд-во Томск. Университета”, 1981, 421с.
10. Смоленский Н.И. Теория и методология истории (учебное пособие), М.: «Академия», 2008, 272с.
11. Щербаков Д.А. Роль ценностей в историческом познании, Оренбург: «Университет», 2013, 301с.
12. Lamprecht K, Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik, in: Deutsche Zeitschrift für. Geschichtswissenschaft, N.F. 1896-97.

ПОНЯТИЯ ОБЪЕКТА, ПРЕДМЕТА И СУБЪЕКТА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Ровшан Гаджиев

Резюме. В статье рассматриваются такие важные проблемы исторической науки, как объект, предмет и субъект исторического познания, показывая разные подходы по определению объекта и предмета исторического познания, отмечая, что подчас эти подходы диаметрально противоположны друг другу. Также, в статье предпринимается попытка сформулировать авторское понимание предмета исторической науки, рассматривается вопрос соотношения объекта и субъекта исторического познания и показывается, как в гуманитарных науках решение этого вопроса качественно отличается от решения вопроса в естественных науках.

Цель: исследование методологического значения понятий объекта, предмета и субъекта, являющихся ведущими категориями исторического познания.

Методология: в статье применены такие методы как анализ, синтез и сравнение.

Научная новизна: дано еще одно определение понятию «предмет исторического познания».

Ключевые слова: историческое познание, объект исторического познания, предмет исторического познания, субъект исторического познания, история, социология

CONCEPTS OF OBJECT, THEME AND SUBJECT OF HISTORICAL KNOWLEDGE: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Rovshan Hajiyev

Abstract. The article deals with such important problems of historical science as the object, theme and subject of historical knowledge. It is shown that in historical science there are different approaches to the definition of the object and theme of historical knowledge. Studies show that sometimes these approaches are opposed to each other. The article attempts to formulate the author's understanding of the theme of historical science. At the same time, the question of the relationship between the object and the subject of historical knowledge is considered. It is shown that in the humanities the solution of this issue is qualitatively different from the natural sciences.

Purpose of the research – study of the methodological significance of the concepts of object, theme and subject, which are the leading categories of historical knowledge;

Methodology – the article uses such methods as analysis, synthesis and comparison

Scientific novelty – one more definition is given to the concept “theme of historical knowledge”

Keywords: historical knowledge, object of historical knowledge, theme of historical knowledge, subject of historical knowledge, history, sociology

ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLU "İRŞAD" (1905-1908) QƏZETİNDƏ MODERN MİLLİ DÜŞÜNCƏ TƏRZİNİN İSLAHATÇISI KİMİ

Nicat Məmmədov

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
nicatmk@mail.ru

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.97

Xülasə. Təqdim olunmuş məqalədə Əhməd bəy Ağaoğlunun “İrşad” qəzetini təsis etdikdən sonra onun bu mətbuat orqanında inqilabi şüur, milli-azadlıq ideyaları və milli oyanış prosesinin güclənməsi sahəsində özünəməxsus dünyagörüşü araşdırılır. Həmçinin milli mənlilik şüurunun formalaşmasında onun millətin özünüdərk, özünütəşkil və özünütəşdidində əvəzsiz xidmətləri tədqiq olunur.

Məqsəd: Əhməd bəy Ağaoğlunun "İrşad" qəzetində dərc olunmuş yazılarında təbliğ etdiyi ideyaların dövrünün yeni fikirli ziyalıların dünyagörüşündən fərqli və oxşar cəhətlərini araşdırmaq.

Metodologiya: Müqayisəli - sistemli yanaşma, tarixilik metodu.

Elmi yenilik: Ə.Ağaoğlunun "İrşad" qəzetində dərc olunmuş yazılarının dövrünün ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrinə özünəməxsus surətdə yeni, orijinal fikir və mülahizələr kimi təqdimatının tədqiqi.

Acar sözlər: Əhməd bəy Ağaoğlu, ictimai-siyasi, maarifçi-realist, milli-mənəvi, özünüdərk, demokratik.

Giriş / Introduction

Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikri tarixində iyirminci əsrin ilk onilliyi xüsusi mərhələ təşkil edir. “Kəşkül” ün bağlanması (1891) ilə uzun müddət mətbuat orqanlarından məhrum olan Azərbaycan türklərinin dünyagörüşünü, səsini yeni əsrin başlanğıcında əvvəlcə “Şərqi-Rus” (1903-1905), ardınca xalq hərəkatının təsiri altında aparılan məcburi islahatların nəticəsi kimi həyata vəsiqə qazanan “İrşad” (1905-1908), “Həyat” (1905-1906), “Molla Nəsrəddin” (1906-1931) və b. mətbuat orqanları yayırdılar. Mətbuat orqanları, həmçinin əsası M.F.Axundzadə tərəfindən qoyulmuş modern milli təfəkkürün və ədəbiyyatın tribunasına çevrilmişdi. C.Məmmədquluzadə, Ü.Hacıbəyli, Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə, A.Səhhət, H.Cavid, M.Ə.Sabir, N.Nərimanov, Ö.F.Nemanzadə, Ə.Haqverdiyev, S.S.Axundov və b. yazıçılarımızın əsərləri öncə məhz qəzet və jurnallarda işıq üzü görürdü. Modern milli düşüncə tərzinin inkişaf istiqamətləri və meyillərinin müəyyənləşməsində, dünya ədəbiyyatı inciləri ilə Azərbaycan oxucusunun ilk tanışlığında mətbuat orqanları müstəsna rol oynayırdı. Odur ki, Azərbaycanın siyasi müstəqilliyinin bərpasından sonra yaranan yeni ictimai-siyasi şəraitdə problemə yenidən yanaşma zərurəti vardır.

XX əsr Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrində, mətbuat tarixində müstəsna yeri və xidmətləri olan “İrşad” qəzetinin xalqımızın ötən əsrdə bilavasitə ictimai-siyasi, sosial-iqtisadi-mədəni mühitin dərinədən öyrənilməsində mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyi nəzərə alınmaqla geniş tədqiqata cəlb olunması böyük aktualıq kəsb edir. Çünki bu qəzetin səhifələrində mütəmadi yer verilən nəzm və nəsr nümunələri, bədii publisistik yazılar yalnız bir mətbuat orqanını araşdırmaq üçün yox, bütövlükdə XX əsrin əvvəllərində formalaşmaqda olan Azərbaycan fəlsəfi fikrinin öyrənilməsi yönündə çox əhəmiyyətlidir.

Əsas hissə / Main Part

XX əsrin ilk illərindəki ictimai-siyasi şərait müəyyən ideoloji cərəyanların, siyasi partiyaların meydana çıxmasına səbəb olurdu.

Tarixin belə keşməkeşli vaxtlarında ictimai, siyasi, iqtisadi həyatda olduğu kimi mədəni mühitdə də canlanma müşahidə olunur, öz dövrü ilə bərabər addımlayan ədəbiyyatın və incəsənətin əksər sahələrində yeni yollar axtarılırdı.

XX əsrin ilk onilliyində Azərbaycan ictimai-siyasi, fəlsəfi, ədəbi-bədii, nəzəri-estetik düşüncə tərzini öz fərqli çalarları ilə diqqət çəkir. Lakin ictimai, siyasi, iqtisadi sahələrdə olduğu kimi, mədəni

həyatda yaranan canlanmanı da yalnız XX əsrə aid etmək doğru olmazdı. XIX əsr Azərbaycan tarixində mütərəqqi yeniliklərə meyillərin meydana çıxması və genişlənməsi ilə izlər qoymuşdu. Bu, Azərbaycanda yaranan bir çox ədəbi-bədii əsərlərdə öz əksini tapmaqda idi.

“İrşad”çı müəlliflər klassik-elmi irsin rolunu yüksək dəyərləndirirdilər. Klassik irsin öyrənilməsi, ona münasibət və istinad kimi mühüm məsələlərə böyük həssaslıqla yanaşan bu görkəmli qələm sahibləri yalnız Azərbaycan klassiklərinin yaradıcılığına deyil, dünya mədəniyyətinə, qədim elmlərə, xüsusən də fəlsəfəyə öz baxışları, mülahizələri ilə seçilirdilər. Onlar klassik Şərq və Qərb dünyagörüşünü, mədəniyyətini, ədəbiyyatını vəhdətdə götürür, ümumilikdə dünya sivilizasiyasının nailiyyətlərinə ümumibəşəri mənəvi sərvət kimi baxırdılar. Milli-mədəni tərəqqiyə də irşadçıların əksəriyyəti məhz bu nöqteyi-nəzərdən yanaşırdı.

“İrşad”çı müəlliflər Qərbin inqilabi demokratik ruhlu, maarifçi ədiblərinin həyat və yaradıcılığını təqdir edir, yeri gəldikcə, yazılarında onlardan nümunələr verirdilər. Azərbaycanın istiqlaliyyətini düşünən bu qələm əhli azadlıqsevər, mübariz xalqların mücadilə tarixlərini, ədəbiyyat nümunələrini yüksək tuturdular. “İrşad”ın rəhbəri (“İrşad”ın ilk sayından başlayaraq, 1906-cı ilə qədər ümumilikdə 116 sayı Ə.Ağaoğlunun redaktorluğu ilə dərc edilmişdi) xüsusilə Avropanın tarixində ayrıca yeri olan, “Azadlıq, Bərabərlik, Qardaşlıq” şüarını başları üzərinə qaldırmış fransız romantiklərinin yaradıcılığına tez-tez istinad edir, Fransada bərqərar olmuş inqilabi ideyaları, bu istiqamətdə göstərilmiş əzmkarlıqları öz xalqı üçün ömək sayırdı.

“İrşad”ın nəşr olunduğu dövrdə elm, təhsil, mədəniyyət, mətbuat, səhiyyə və digər sahələrdə Qərbin Şərqdən öndə olması göz önündə idi. Bu reallıq qələm, söz adamlarının əksəriyyətinin yazılarında müxtəlif üslubda və tərzdə ifadə olunurdu. Lakin “İrşad”çı müəlliflər yalnız öz dövrlərinin mənzərəsindən çıxış etməyin tərəfdarı deyildilər. Onlar dünya sivilizasiyasının keçib gəldiyi yola bütövlükdə və hərtərəfli nəzər salır, tərəqqinin Qərbdən başlamadığını tarixi faktlarla əsaslandırırıdılar. “İrşad”çı müəlliflər XX əsrin əvvəllərində elmin, texnikanın inkişafı baxımından Şərqi Qərbə güzəştə getməsinin səbəbini təhlil edərkən çox dərin mətləblər ortaya qoyurdular, burada birinci səbəb kimi əhalinin cahilliyini göstərirdilər. Lakin xalqı bu hala gətirən vəziyyətin özü də sonradan, tədricən yaranmışdı və araşdırdıqca kökünün daha dərinlərə getdiyi aşkara çıxırdı. Ə.Ağaoğlu yazırdı: “Bizim cəmətin əksəri cahildir; hüquq nədir, ixtiyar nədir düşünmüyor; cəhalətlə bərabər cəmətimizin əxlaqı pozqundur.

Bu pozğunluqa, bu cəhalətə səbəb məşriq vilayətlərində qədimülləyamdən adət olan üsuli-hökumət və idarədir.

Məşriqdə üsuli-hökumət fəqət qorxudur; hökumət və hakimlər ancaq əhalini qorxu ilə idarə etmişlər; qorxu məşriqdə ruhi-həyatdır; əgər dürüst diqqət olunsay, aşkar olunar ki, biz məşriqlilərin cümlə məişətimiz, cümlə asari-həyatımız qorxu üzrə binalanmışdır” [1, s.87]. Ə.Ağaoğlu yazırdı ki, bizdə uşağımı sakitləşdirmək üçün ana cürbəcür xəyalatla - süpürgəsaqqallar, cinlər, hal anaları ilə beşikdən bağırqan edir. Bir az böyüdükdə isə o, yumruq, sillə, ağac və başqa cəzalar görür, ata-anasına məhəbbət əvəzinə qorxu, vahimə hiss edir. Mollaxanaya təhsil almaq üçün gedir, orada da molla lütf, şəfqət, mehribanlıq yerinə, çubuq, falaqqa, dəyənəklə “tərbiyə” edir. Yaşı artdıqca hakimlərdən, hökumətdən ədalət və insaf əvəzinə, güc, zor, zülm, cəfa, rüşvət görür. Bütün bunlara görə, Ə.Ağaoğlu düşüncürdü ki, Məşriq, yəni Şərq insanı əzir, sıxır, şanını, ehtiramını alır. Hara baxsa, zor və güc görənlər nəinki bir- birlərinə, hətta öz-özlərinə inanmırlar.

Tədqiqatçı Ü.Hüseynova yazır: “Ə.Ağaoğlu Fransanın tarixinə, ictimai həyat təcrübəsinə, xüsusən də ədəbi-mədəni tərəqqisinə özünün, yəni Azərbaycanın müasir ümummilli arzuları və mədəni-mənəvi ehtiyacları mövqeyindən yanaşırdı. Bu mənada, tədricən Azərbaycanın siyasi mənafeələrini düşünməsi də ciddi maraq doğurur. O, ümumən ədəbiyyata, habelə Fransız ədəbi-mədəni aləminə münasibət bildirməklə xalqın ictimai yaşayışı, siyasi azadlıq arzularını diqqət mərkəzinə çəkirdi. 1789, 1793 və 1848-ci illər Fransa inqilabları dövrünü və bu dövrə aid ədəbiyyat nümunələrini Ə.Ağaoğlu ona görə xüsusi təhlil mərkəzinə çəkirdi ki, ədəbiyyat və ictimai həyat əlaqələrini ətraflı şərh edə bilsin” [1, s.96]. Ü.Hüseynovanın qeyd etdiyi kimi, ictimai həyatdan, cəmiyyətin ehtiyacından doğan ədəbiyyatdan danışırkən Ə.Ağaoğlu fransızların fərd və şəxsiyyət azadlığı, hüquq bərabərliyi uğrunda mübarizə bəyannamələrini yüksək qiymətləndirirdi. Şübhəsiz, klassik irsə münasibət, Qərbin yüksəlişinə, Avropanın demokratik ideyalarına rəğbət “İrşad”çı müəlliflərin çoxunun yaradıcılığında

ifadəsini tapmışdı. “Füyuzat” bağlandıqdan sonra “İrşad”a üz tutan Ə.Hüseynzadə, Ə.Kamal, A.Cövdət və başqaları da Şərqi tarixinin möhtəşəmliyindən, mədəni zənginliyindən söz açan bədii publisistik və digər yazılarını mütəmadi bu qəzetdə təqdim edirdilər. Həmin yazılarda da müəlliflər Şərqlə Qərbi dünyanın iki fərqli tərəfləri kimi göstərir, üz-üzə qoymurdular.

İrşadçılar XX əsrin əvvəllərində Avropanın çox tərəqqi etdiyini Qərb mütəfəkkirlərinin əsər və mülahizələrindən nümunələr gətirməklə şərh edir, həmçinin xristian dünyası və İslam aləmində azadlıq anlayışına, dövlət və cəmiyyət münasibətlərinə aydınlıq gətirirdilər. Bu məsələlərin hər birində yenə Ə.Ağaoğlunu qələm yoldaşlarının önündə görürük. Belə ki, “XX əsrin əvvəllərində Avropaya münasibət meyarlarını müəyyənləşdirən Ə.Ağaoğlu “İrşad”da dövlətçilik tarixi və nəzəriyyəsi haqqında danışarkən həmin mövqedən çıxış edir, Azərbaycanda demokratik cümhuriyyət ideyasını ortaya atırdı” [2, s.9].

Ə.Ağaoğlunun Jan Jak Russonun, Volterin, Didronun və başqa Fransız klassiklərinin, eləcə də yeni formalaşan azad ruhlu ədəbiyyat adamlarının yaradıcılıqlarının təhlilə cəlb etməsinin çox mühüm səbəbləri vardı. O, real həyat hadisələrinin, ictimai problemlərin və mənəvi duyğuların təcəssümündən yaranan ədəbiyyatı bütövlükdə bəşəriyyətin sərvəti sayırdı. Ə.Ağaoğlu zülmə, əsarətə, istibdada qarşı çıxan ədibləri əsl qəhrəman kimi təqdim edirdi.

Əsərlərində Fransanın azadlıq mübarizəsindən, dövlətçilik təcrübəsindən nümunələr gətirən Ə.Ağaoğlu yazırdı: “Vəkillər özlərini daimi surətdə məclis hesab edib öz aralarından hökumət təşkil etdilər və əvvəlincisi şurada çox hiddətli və şiddətli müzakirələrdən sonra qət etdilər ki, Firəngistanın cəmi ənvər və qaidələrini tazə bir surətdə tərtib və tənzim etsinlər: odur ki, əvvəlinci vükələ məclisində rusca (uçreditelniye sobranie), yəni tərtibverici şura adı qoydular. Şurada (Robespyer), (Dantin) və (Marat) adlı üç şəxsin əla dərəcədə nüfuz və təsirləri var idi: onların hüriyyətpərəst, odlu, atəşli nitqləri cümlə vükəlanı və Firəngistanı qəribə bir təxdiş və həyəcanə gətirdi. ...şurayı-vükələ Robespyerin təklifinə görə məclis günlərinin birində qeyd etdi ki, insana biltəbii müxtəs olan hüquq və ixtiyarat bərəsində müzakirə edib bu hüquq və ixtiyaratı həm Firəngistana və həm də külli-ələmə elan etsinlər. ...şu hüquq və ixtiyarat ibarətdir: 1)Sərbəsti-milliyədən, 2)Hüriyyəti-kələmdan, 3)Hüriyyəti-qələmdən, 4)Hüriyyəti-vidaniyyətdən və diniyyədən, 5)Hüriyyəti-şirkətdən və icmaədən” [1, s.2].

Belə siyasi maarifçilik mahiyyəti daşıyan məqalələri, təhlilləri ilə Ə.Ağaoğlu və onun “İrşad”ı ilə birlikdə irəliləyən irşadçılar Azərbaycanın ictimai-siyasi və fəlsəfi fikrini, ədəbi-mədəni hərəkatını Qərbə istiqamətləndirməyə səy göstərirdilər. İrşadçılar Şərqi və Qərb mədəniyyətini ümumi vəhdətdə götürməklə yanaşı, inteqrasiyanı vacib hesab edirdilər.

Milli ictimai-siyasi və ədəbi-ictimai fikirdə Qərbə meylin tarixi XIX əsrin ortalarından başlansa da, XX əsrin başlanğıcında daha qabarıq şəkildə nəzərə çarpırdı. Azərbaycanda XX əsrin əvvəllərindəki qərbçilik meylləri XIX əsrin maarifçilik ideyaları əsasında yarandığını [3, s.16]qeyd edən araşdırıcı Təranə Abdullayeva yazır: “Humanist ideyalarla zəngin olan XIX əsr rus klassik ədəbiyyatı Azərbaycan ziyalılarının mədəni inkişafında, bədii yaradıcılıq təfəkkürünün dövrün müasirlik elementləri ilə zənginləşməsində mühüm rol oynayırdı. Bizim yaradıcı ziyalılar, yazıçı və sənətkarlar ilk növbədə rus dili, daha sonralar isə Qərb dilləri vasitəsilə Avropa elm və mədəniyyətinin ayrı-ayrı nümunələrinə, o dövrün müasir nailiyyətlərinə dərinləndən bələd olur və yeni inkişaf səviyyəsinə qovuşurdular. Tədricən ümumdünya sivilizasiyasına inteqrasiya olmaq üçün imkan və şərait yaranırdı” [2, s.17].

Avropa və avropalıların həyatı, mühiti Əhməd bəyin ona görə müsbət mənada diqqətini çəkirdi ki, orada elm, təhsil inkişafda idi, insanlar daha fəal və qətiyyətlə öz hüquqları uğrunda mübarizə apara bilirdilər. O, bir çox məqalələrində, həmçinin bədii publisistik əsərində Fransa tarixində, fransız cəmiyyətində böyük dəyişikliklərə səbəb olmuş inqilablardan xüsusi maraq və dərin rəğbətlə söz açmışdı. Bu yazılar bir sıra məqamı ilə diqqəti cəlb edir. Fransanın inqilabi mübarizələrlə dolu tarixi Əhməd bəyi gənclik illərindən heyran etmiş, orada tələbəlik illərində fransız ədəbiyyatı da daxil olmaqla, ümumilikdə Avropa xalqlarının klassik irsi, müasir ədəbi prosesləri ilə çox böyük diqqət və səylə tanış olmuşdu. Ə.Ağaoğlu o vaxtdan həmin cəmiyyətdə böyük əks-səda doğurmuş ədəbi-bədii əsərləri, onların müəlliflərinin həyat və yaradıcılığını öyrənməklə yanaşı, müasiri olduğu dövrdə baş verən, elmi, ədəbi-mədəni mühitə təsir göstərən yenilikləri diqqətlə müşahidə etmişdi. Azərbaycana döndükdən sonra, xüsusilə də milli mətbuat orqanlarında çalışdığı vaxtlarda öz vətəninə onların

tanınmasma və təbliğinə səy göstərdi. “İrşad”a qədərki və ondan sonrakı publisistik fəaliyyətində, həmçinin bu qəzetdəki ədəbi-bədii yazılarında o, qeyd etdiyimiz istiqamətdə təqdirəlayiq işlər gördü.

Ə.Ağaoğlu İ.Höte, J.J.Russo və digər klassiklərin yalnız elmi, ədəbi-bədii yaradıcılığını təhlil etməklə kifayətlənməmiş, həm də onların öz mühitinə, müasirlərinə, eləcə də mənsub olduqları xalqlarla yanaşı, digər xalqların tarixinə böyük təsir göstərən fikirlərini xüsusi diqqətə çatdırmışdı.

Ümumilikdə Ə.Ağaoğlunun “İrşad”ında Şərq əxlaqi-mənəvi dəyərlərinin qədimliyi, İslam elmi-fəlsəfi görüşləri, humanizmi, insan azadlığı yüksək dəyərləndirilirdi. İrşadçıların əksəriyyəti üçün Qərb tərəqqisi həmin cəmiyyətdəki maarifpərvərlik və azadfikirliliklə cəlbedici və arzuolunan idi. Onların yazılarında Qərbin təqdiri, Şərfin tənqidi qabarıq şəkildə əks olunurdu. Lakin bu duyğularda qətiyyətlə antişərq mövqeyi, təslimçilik ovqatı, eləcə də Qərbi ideallaşdırmaq cəhdləri duyulmur. “İrşad”ın yazarları öz dövrlərindən çıxış edərək Qərbin inkişafından nümunə götürməyi, elmi-texniki nailiyyətlərindən bəhrələnməyi gərəkli sayırdılar. Ə.Ağaoğlu yazırdı ki, Monteskye “Ruhəlqəvanin” kitabında “...bu fikri cari edir ki, dünyadə üç cür hökumət olur; birincisi, istibdadır, belə hökumətdə külli ixtiyar bir şəxs əlində olur; ikincisi məşrutidir, hakimlər müstəbid olsalar da, qanunlar hazırlayırlar, özləri də bu qanuna əməl edirlər; üçüncüsü, cümhuriyyət hökumətidir, belə hakimiyyətdə külli-ixtiyar xalq əlində olur” [4, s.2].

Ş.Vəliyevin fikrincə: “Əhməd bəyin milli və insani oyanış təlimlərində Şiraz və İsfahan Roma və Yunanıstanla üz-üzə gəlirdi. Yenə də həmin sistem üçün ən münbit zəmini Əhməd bəy xristianlıqdan daha çox islam simasında görürdü. Ancaq öz təbiriycə desək, “əyrü-üyrü yollardan sərf-nəzər edir, Adam Smitlə Nizamüddövlənin, Spenserlə Nəsrəddin Tusinin görüşlərini bir-birinə qarışdırmamağı, yolun ən konkretini, mükəmməlini və ahəngdarını seçməyə çağırırdı” [5, s.5].

İslam dininə və İslam mədəniyyətinə dərinləndirən bələd olan, yazılarında yeri gəldikcə, bu böyük dəyərlərin yalnız müsəlmanlar üçün deyil, ümumilikdə bəşəriyyətin müqəddəratı üçün müsbət təərəflərini diqqətə çatdıran Ə.Ağaoğlu bildirirdi: “...peyğəmbərimiz Məhəmməd əleyhüssəlam insanı insaniyyət dərəcəsinə qalxızmaqə qədəm qoydu; insanın dərəcə və qədərini mələkdən daha uca dutub mələikəni insanə təzim etdirdi.

Və bu büsəti məşriqdə ələdəvəmə möhkəmləndirmək üçün əvvəlincə dəfə olaraq üsuli-hökuməti dəyişdirdi; cövr və zülm təntənə və həşəmət əvəzinə mizan ədəl və insaf qoydu” [4, s.2].

Ə.Ağaoğlu yazılarında yeri düşdükcə, İslam ölkələrinin şanlı, şövkətli zamanlarını xatırlayaraq yazırdı: “Təccüb şurasıdır ki, İslamın bu qədər yetişdirdiyi üləma, ürəfa, həkim və danişməndlər arasında birisi yoxdur ki, üsuli-hökumət və qəvaid idarə barəsində layiq etinə olan ciddi bir kitabçə və yainki risalə yazmış ola” [4, s.2]. O, mütiliyi təbliğ edən, monarxist idarə üsulunu tərifiylən, padşahları Yer üzündə Allahın kölgəsi sayan təfəkkürün müdafiəçilərini tənqid atəşinə tuturdu: “Tariximizdə böylə bu məsələlərə işarə də yoxdur; cümləsi filan padşahın və ya filan əmirin etdikləri dəvaların, səfərlərin və övlad və əcdadların tərifiylərindən ibarətdir.

Cəmaət isə bilmərrə yaddan çıxır: əgər bir kəs istiyə ki, bizim tarixlərimizdən bir əsrin cəmaəti barəsində ittılaat hasil edə, mümkün olamaz.

Hər əsr ibarətdir ancaq onun padşah və əmirilərindən. Lakin bu əsrin cəmaəti nə cür güzəran edirdilər, nə halət və övzadə idilər, ticarətləri, ziraətləri, məhkəməyi-ədlilər, verdigləri vergilərin qədəri, qaidə əxzi, məkatib və mədarisləri, üləma, şüara, ürəfaları barəsində əsla bir söz böylə dillənmiyor. Guya heç cəmaət yox imiş və külli dünya ibarət imiş padşah və əmirilərdən” [4, s.2]. Belə olduqda camaatın həyatının, güzəranının, səadətinin, müqəddəratının da padşahların qabiliyyəti, insafı, mürüvvəti ümidinə qaldığını qeyd edən Ə.Ağaoğlu öz dövrünün hesabı ilə iki yüz il əvvələ nəzər salır, o zaman Avropa əhalisinin İran və Çindən daha istibdadi- hökumətin əlində əsir olduqları, ruhanilərin Avropada xalqın cəhalətindən faydalandıqları, kralların guya Yer üzünə Allah tərəfindən təyin olunması fikrini ortaya atdıqları, əsilzadələrin vəziyyətdən öz xeyirlərinə istifadə etdikləri vaxtlarda əsl yazıçıların millətinin haqq səsinə çevrildiklərini bildirirdi. O, ilk dəfə Fransada cürət və hümmət sahibi yazıçıların meydana çıxdığını, hökumət barəsində müxtəlif kitablar, risalələr yazıb camaatın bəsinətini açmağa başladıklarını xatırladır, həmin kitablardan nümunələr gətirirdi: “O cümlədən Monteskye adlanan bir şəxs “Ruhəlqəvanin” Esprit des Lois adlı bir kitab, “İran məktubəti” Persanes Lettres adlı bir qeyr kitab və “Rum səltənətinin əzəmət və məzəlləti” Roman La grandeur et la decadence de l’empe adlı üçüncü bir kitab nəşr etdi” [4, s.2].

Ə. Ağaoğlu hər üç kitabda hökumət üsulu, dövlət quruluşları haqqında bəyan edilmiş fikirləri şərh edirdi. Daha sonra o, yazırdı: “Monteskyödən sonra məşhur “Volter” zühur etdi; bu yazıcının yazdığı kitablar o qədərdir ki, tədad ilə qurtarmaz; şiddətli və asarlı bir dil ilə bu atəşli yazıçı ruhanilərin, nüçəbaların və ələlxüsus istibdadi və keyf mayişə hökumətin eyib və qüsuratını ənzar xəlqdə nüməyan etməyə şüru etdi; Volteri təqib və əziyyət etdilər; Volter yorulmadı; yazıslə də dəvam etdi; Volteri həbsə saldılar; genə mütənbihə olamayıb yazdı; Volteri vilayətdən xaric etdilər; qürbət ixtiyar edib başladı Firəngistanı risalələr ilə doldurmağa; krallar, padşahlar lərzəyə düşdülər; nəlac Volteri yanlarına dəvət edib dostluq binasını qoyub onun rəy və tədbiri ilə dövlət işlərini tənzim və təshih etməyə şüru etdilər.

Lakin bunların cümləsindən artıq məssər və nüfuzlu bu yazıçıların müasiri “Jan Jaq Russo” deyilən bir yazıçı idi.

Bu həkimin dediginə görə, insan bilatəbii azad və hürrdür; bu azadlıq və hürrlük insanə təbiət və Allah verən bir xüsusiyyətdir; lakin bununla bərabər insan genə bilatəbii cəmiyyətə; ictimaiə maildir” [4, s.2].

Ə. Ağaoğlu Jan Jak Russonun cəmiyyət, insan azadlığı və onun hüdudları haqqında fikirlərinə diqqəti çəkirdi. Jan Jak Russo kimilərin insanların içindəki azadlıq duyğularını oyatmaları hakim təbəqələrə xoş təsir edə bilməzdi. Çünki onlar əhalinin gözlərini açır, hakimiyətin aşılacağı mütiliyin, ətalətin və ədalətsiz bölgünün fərqiə varmalarına yardım edirdilər. Hökumət idarə üsulunu tənqid edən belə yazıçıları təqib etməyə başlamışdı. Lakin nə qədər çox əziyyət və zəhmət verilmişdisə, o qədər onların yazıları, fikirləri, xəyalları xalq arasında geniş yayılmışdı. Ə. Ağaoğlu yazırdı: “Bir az müddətdə külli Firəngistanın hökumət barəsində əqidə və fikirləri dəyişildi. Monteskyölərin, Volterlərin və ələlxüsus Jan Jaq Russoların yazıları hər firəngin adəti mütaliə kitabları oldu. Yavaş-yavaş cəmaət həyacanə gəldilər. Şimdiyədək fasid əqidələr və məzmun qaidələr sayəsində səbr etdigi zülm və cəfalara daha artıq təqəti qalmadı. Xəlqin bəsirəti açıldı. Hökumət nə olsun, nə olmasım düşündü. Öz təbii və xudadadı, hüquq və ixtiyaratını anlayıb da hüsulə gətirməyə şuri etdi. Orada-burada hakimlərə, qazilərə tüğyanlar olundu. Təəccüb şurasıdır ki, bu həyacan, bu hərəkət tənha qəra cəmaəti, əhli-kəsəbə və sənətkarları degil, cəmaətin cümlə təbəqəni alışırdı” [4, s.2].

Ə. Ağaoğlu Parisin günü-gündən həyəcənlanıb özünü, Fransanı, külli aləmi zülm və istibdaddan xilas etmək fikrinə düşdüyünü, camaatın dəstə-dəstə olub, əl-ələ verib hürriyətpərvər nəğmələr oxuduğunu yazırdı: “Bu nəğmələrdən ən şöhrət edəni “Marselyoz” adınlu nəğmədir ki, əlan Firəngistanın milli nəğməsi olubdur.

Bu nəğməni Marsel şəhərində bir şair sürud edib Marseil əhalisi onu oxuya- oxuya payi-piyadə Parisə kibi gəlmişdilər.

Nəğmənin məzmunu budur: “Cəm olun, qardaşlar, dəstə bağlıyun. Zülm və istibdadın qarşısına hürriyət və insaniyyət qəhrəmanları kibi gedib, qanlar töküüb əziz Vətənimizi, insaniyyəti cəbbar və zalımlardan xilas edin!”. İştə bu qunə nəğmələr dünyanın hər yerində oxunursa, şol vəqt əvvəlinciyə dəfə olaraq insan qulağına dəgüb insanların qəlblərini, ruhlarını eşidilməmiş, görülməmiş sözlərlə, ahənglərlə, fikirlərlə bir qəribə halətə salıyordular” [4, s.2].

Ə. Ağaoğlu Qərbə heyranlıq duysa da, onu ideallaşdırmırdı. O, din xadiminin əmrinə uyaraq öz alimini tonqallarda yandıran Qərbi yox, böyük fransız inqilabını meydana çıxaran və sonrakı yeni Qərbi təqdir və tərənnüm edirdi. Biz bilərəkdən təkcə Fransanın adını çəkmirik. Çünki müəllifm də diqqətə çatdırdığı kimi, böyük Fransa inqilabı yalnız bu ölkənin tarixində və fransız xalqının həyatında yeni bir başlanğıc yaratmamış, ümumilikdə Avropanı silkələyib oyatmışdı.

Ə. Ağaoğlunun klassik sənət nəzəriyyələri, dərin fikirləri yalnız irşadçılar arasında deyil, bütün qələmdaşları arasında xüsusi diqqət, sonsuz maraq doğurmuşdu.

Onun müxtəlif şəxsiyyətlərdən, sənətkaralardan, eləcə də bir çox ədəbi-bədii abidələrdən bəhs edən araşdırmalarında, təhlil və tənqidlərində müasir ictimai-siyasi tələblərə mühüm yer verilir. Yalnız Fransa həyatına, onun inqilablarla zəngin tarixinə deyil, ümumilikdə Qərb, Avropa ədəbiyyatına, mədəniyyətinə Ə. Ağaoğlunun erkən yaşlarından başlayan marağı yaradıcılığı boyu davam etmişdi. O, sistemli şəkildə bu ölkələrin ictimai-siyasi həyatını öz publisistik məqalələrində təhlil etmişdi. Eyni zamanda, yazdığı bir sıra icmallar, dostları ilə məktublaşmaları bu mənada diqqətəlayiqdir.

Ə. Ağaoğlu və digər "İrşad"çı müəlliflər öz əsərlərində müsəlman həmrəyliyinə vacibliyinə daim diqqət çəkirdilər. O dövrdə əksər İslam ölkələrinin, bu dinə riayət edənlərin Avropa və avropalılarla müqayisədə geridə qalmasından şikayətçi olan irşadçılar yazılarında tez-tez keçmişə xatırlayırdılar. Onlar tarixi faktlarla qərblilərə sübut edir, şərqilərin isə yadlarına salırdılar ki, vəziyyət əvvəldən belə olmamışdı. Ə. Ağaoğlu bu barədə yazırdı: "Elmcə dirilik, həyat məsələsi ən qarışıq, ən müşkül məsələlərdən birisidir. Keçmişdə üləmayi-islamiyyədən bu məsələyə layiqincə diqqət və etina edən, fəqət iki alim olub, birisi İbn Xəldun öz tarixinin müqəddiməsində, ikincisi - Nasir Tusi öz "Əxlaqi-Nasiriyyə"sində, lakin bu alimlər öz əsrlərinin sərəmədi olublarsa da, əsrin özünün fənn və elmcə təhqiqat və tədqiqatca qasir olduğundan bu alimlər, misal, həyatıyyəni; yəni, hər bir fərdin, hər bir tayifənin, millətin tərəqqi və tələsinin təzəllül və tədənnisinə əsbab və qəvanini mükəmməl bir surətdə bəyan etməyə nail olmamışlar, əsrlər, qərinələr keçəndən sonra qərb - yəni Yevropa üləması bu - işkalı həll etmişlər. Bunlar İslam üləmasınınin zəhmətlərindən bilaistifadə öz təhqiqat və tədqiqatları, öz təfəkkürat və təəqqüllatları sayəsində qəvainin həyatıyyəni mükəmməl bir surətdə təmin və bəyan etmişlər [6, s.3]. Ümumiyyətlə, belə əhəmiyyətli mövzulara irşadçılar müntəzəm müraciət edir, bəzən həmin məsələlərə dair silsilə yazılar qələmə alırdılar.

"İranda reforma, yəni tənziMAT" adlı yazısında Ə. Ağaoğlu əhalisinin ən böyük, ən ali təmənnası qanun-qayda üzrə bir padşaha qulluq, itaət etmək olan, ancaq yüzlərcə vilayətlərə dağılan, adlarını hakim qoyub, əslində, padşahın, millətin hüquq və ixtiyaratını qəsb, ölkəni viran edən xainlərdən, cəlladlardan xilas olmaq istəyən İranın pərişan halından bəhs edərkən də onun tarixinə məşhur "Şahnamə"nin təsvirləri ilə nəzər salırdı.

Müəllif İranın keçmişdə nə dərəcədə mədəniyyətli, iranlıların nə qədər şanlı, əzəmətli olduqlarının sübutu üçün Ərdişir Babəkənm vəzir Tənsərin Gilan hakiminə yazaraq onu Ərdişir Babəkənə itaətə dəvət etdiyi və Londonda Britic muzeyinin kitabxanasında saxlanan nüsxəni sübut gətirirdi.

Tarixə müraciət edən Ə. Ağaoğlu diqqətə çatdırırdı ki, tənqə gəlmiş camaat Gaveyi Ahəngərlərin hümmət və qeyrətləri ilə qalxıb Sasani hökmdarlığının banisi Ərdişir Babəkəni taxta əyləşdirdilər. O, bu tarixin sonrakı dönəmi haqqında belə məlumat verirdi: "İştə iranilər iki min il bundan əqdəm bu dərəcədə öz heysiyyət milliyələrini düşünüb də Gaveyi Ahəngərlər, Tənsərlər kibi bəziləri canları ilə, bəziləri qələmləri ilə və dillərilə onu mühafizət etməyə çalışıyordular.

Bu çalışmanın sayəsindədir ki, İran üç yüz illik xərəbəlikdən sonra Sasani kibi müəzzəm bir silsiləni İrənə gətirib dünyanın yarısına sahib olub Rum kimi möhtəşəm və sütünlu bir rəqibi haldan saldı" [7, s.2].

Müxtəlif məzmunlu yazılarında irşadçılar dünya ədəbiyyatının nümayəndələrinə, yaxud onların qəhrəmanlarına, yeri gəldikcə, istinad edir, hansısa hadisələrlə bağlı onları yada salırdılar. Ə. Ağaoğlu "Tülü edən ay parçası" adlı silsilə məqaləsində yazırdı: "Əgər mənə böylə isə dünyada bir müsəlman, bir türk tapılmaz ki, böylə xəyal ilə uğraşın! Əgər tapılsa böylə divanədir. Çünki müsəlmanların və türklərin şimdiki halında böylə fikirlərə alışımaq (Don Kixot) kibi yel dəgirmanilə vuruşmaq kibidir" [8, s.3].

"İrşad"çı müəlliflər klassik elmi-mədəni və ədəbi-bədii dəyərlərin müxtəlif xalqlar tərəfindən mənimsənilməsini, təkmilləşdirilərək inkişaf etdirilməsini təbii hesab edirdilər.

Araşdırmalarımızdan belə qənaət gəlirik ki, "İrşad"ın böyük fəlsəfi mənaya malik ədəbi-bədii materialları XX əsr Azərbaycanının milli mübarizə, milli mücadilə, milli özünüdərk əhval-ruhiyyəsinin təbliği və tərənnumu ilə diqqəti çəkir.

Qəzetin dərc olunmuş materialları ilə tanışlıq belə deməyə əsas verir ki, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan və Avropa ictimai-siyasi şüurunun, ədəbiyyatının klassik ənənələri, çağdaş inkişafı və yeni istiqamətlərindən xəbərdar olan, bəhrələnen müəlliflərin əsərlərinə "İrşad"da geniş yer verilir. Doğrudur, bu yazıların heç də hər birinin peşəkarlıqla qələmə alındığını, yüksək tələblərə cavab verdiyini, kamil sənət nümunəsi olduğunu söyləyə bilmərik. Lakin müəlliflərin bir çoxunun şəxsiyyətini, parlaq istedadı ilə ictimai-siyasi şüurumuzda, ədəbiyyatımızda müstəsna xidmətlər göstərdiyini xatırlatmaq kifayət edir ki, "İrşad"ın ictimai ədəbi-bədii materialları arasında əsl sənət nümunələrinin üstünlük təşkil etdiyini söyləyək.

Nəticə / Conclusion

“İrşad” qəzetinin meydana çıxması inqilabi şüur, milli-azadlıq ideyaları və milli oyanış prosesinin güclənməsinə təkan vermiş, milli mənlük şüurunun formalaşmasında, millətin özünüdərk, özünütəşkil və özünütəşdidində əvəzsiz xidmətlər göstərmişdi. Çünki bu mətbu orqanında fəal iştirak edənlərin əksəriyyəti XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai, siyasi, mədəni fikrində böyük işlər görməyi qarşısına məqsəd qoyaraq fəaliyyətə başlamış ziyalılar idi. Onların fədakarlığı sayəsində “İrşad”ın məqsədi, ən müqəddəs vəzifəsi millət yolunda, onun azadlığı uğrunda mübarizə olmuşdu.

Ə. Ağaoğlu başda olmaqla İrşadçılar dövlətçilik, millət, vətən sevgisi, istiqlaliyyət düşüncəsinin ümumxalq düşüncəsi kimi formalaşmasında məhz bədii ədəbiyyatın müstəsna xidmətləri olduğu qənaətində idilər. “İrşad”ın Azərbaycanın hürriyyəti uğrunda əzmkarlığı, müstəqil dövlətçilik, istiqlaliyyət ideyaları dövrünün bədii əsərlərində də əksini tapmışdır.

Araşdırmalarımızdan belə qənaət gəlir ki, Ə. Ağaoğlunun “İrşad” qəzetində dərc olunmuş böyük fəlsəfi mənaya malik yazıları və məqalələri XX əsr Azərbaycanının milli mübarizə, milli mücadilə, milli özünüdərk əhval-ruhiyyəsinin təbliği və tərənnümü ilə diqqət çəkir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat / References

1. Ağayev İslam. “Azərbaycan şeirində tənqidi-satirik istiqamətin təşəkkülü (1890-1905)”. “XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı məsələləri”, ikinci kitab. Redaktoru: Kamran Məmmədov, Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 1985, 204 s.
2. Vəliyev Şamil. XX əsr Azərbaycan ədəbi tənqidində poeziya problemləri (1895-1917). Redaktor və ön sözün müəllifi: Kamal Talıbzadə. Bakı, “Elm” nəşriyyatı, 2004, 187 s.
3. Abdullayeva Təranə. Azərbaycan ədəbi fikrində qərbçilik meyilləri (XX əsrin əvvəlləri). Elmi redaktoru və ön sözün müəllifi: Zaman Əsgərli. Bakı, “Avropa” nəşriyyatı, 2014, 152 s.
4. Ağayev Əhməd bəy. “Qosudarstvenni Duma (ya padşahlıq şura)”. “İrşad” qəzeti, 28 mart 1906, № 79.
5. Vəliyev Şamil. Azərbaycan jurnalistikasının yolgöstərəni. “525-ci qəzet”, dekabr, 2005.
6. Ağayev Əhməd bəy. “Aləmi-islama bir nəzər”. “İrşad” qəzeti, 17 noyabr 1907, №116.
7. Ağayev Əhməd bəy. “İranda reforma, yəni tənzimat”. 4 may 1906, № 104.
8. Ağayev Əhməd bəy. “Tülu edən ay parçası”, “İrşad” qəzeti, 22 mart 1906, 74.

АХМЕД БЕК АГАОГЛУ, КАК РЕФОРМАТОР МОДЕРНИЗИРОВАННОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ В ГАЗЕТЕ "ИРШАД" (1905-1908)

Ниджат Мамедов

Резюме. В данной статье освещается мировоззрение Ахмед бека Агаоглу. Исследуя прошлое и анализируя переживаемые события, известный как страстный публицист национальных интересов, А. Агаев становится идейным вдохновителем и создателем партии «Дифаи», воззвание которой было опубликовано в газете «Иршад». Ахмед бек никогда не изменял своей главной цели, которая заключалась в стремлении к тому, чтобы тюркские народы поднялись с колен, преодолели отсталость и встали в один ряд с передовыми нациями мира.

Цель: исследование различия и сходства идей, пропагандируемых Ахмед беком Агаоглу в его статьях, опубликованных в газете "Иршад" (с точки зрения мировоззрения современной интеллигенции того времени).

Методология: системный подход, исторический метод.

Научная новизна: исследование представления произведений А. Агаоглу, опубликованных в газете "Иршад", как новых, оригинальных идей, соображений, незаурядного стиля в общественно-политической и философской мысли начала XX века.

Ключевые слова: Ахмед бек Агаоглу, общественно-политический, просвещенческо-реалистический, национально-нравственный, демократический, самосознание

AHMED BEY AGAOGLU AS A REFORMER OF MODERNIZED NATIONAL THINKING IN THE "IRSHAD" NEWSPAPER (1905-1908).

Nijat Mammadov

Abstract. This article explores the unique worldview of Ahmed bey Agaoglu in the field of revolutionary consciousness, national liberation ideas and strengthening the process of national awakening, established by him in the Irshad newspaper. His invaluable merits in the formation of national self-consciousness, self-organization and self-affirmation of the nation are also investigated.

Purpose: Study the differences and similarities of ideas promoted by Ahmed bey Agaoglu in his articles published in the "Irshad" newspaper, from the point of view of the worldview of the modern intelligentsia of that time.

Methodology: System approach, historical method.

Scientific novelty: The study of the presentation of the works of A. Agaoglu, published in the newspaper "Irshad", as new, original ideas and considerations, in a unique way for the socio-political and philosophical thought of the early twentieth century.

Keywords: Ahmed bey Agaoglu, socio-political, enlightenment-realist, national-moral, self-consciousness, democratic.

NƏSİMİ FƏLSƏFƏSİNDƏ DİN VƏ AZAD DÜŞÜNCƏ ƏLAQƏLƏRİ

İradə Zərqanayeva

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

iradazargan@gmail.com

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.105

Xülasə. Məqalədə İmadəddin Nəsiminin fəlsəfi poeziyası tədqiq olunmuş, şairin dünyagörüşündə din və azad düşüncə əlaqələri araşdırılmışdır. Qeyd olunmuşdur ki, Hürufilik təliminin azərbaycanlı nümayəndəsi Nəsimi dini və fəlsəfi biliyini poeziya dilində insanlara çatdırmış, yüksək bəşəri idealları tərənnüm etmişdir. Ruhən Yaradanına, cismən dünyaya bağlı insan həyat imtahanından keçir. Nəsimiyə görə, Allaha bəndə olmadan azadlığı dərk etmək, yaradılışın hikmətini anlamaq olmaz. Quranı oxumaq üçün hərfləri öyrənmək tələb olunduğu kimi, dünyanı dərk etmək və həyatı anlamaq üçün də Quranı oxumaq və Yaradanı tanımaq lazımdır.

Açar sözlər: Nəsimi, din, fəlsəfə, azad, düşüncə

Giriş. Azərbaycan ədəbiyyatının, dini, fəlsəfi, ictimai fikir tarixinin görkəmli nümayəndəsi Əli Məhəmməd oğlu İmadəddin Nəsiminin (1369-1417) şeirlərində dünya və insan, din və düşüncə əlaqələri, xüsusilə də düşüncə azadlığının, inam və əqidənin insanın həyat fəaliyyətinə, ömür yoluna təsirləri geniş əksini tapmışdır. Şeyx Fəzlullah Nəimi Astarabadinin davamçısı və müridlərindən ən istedadlı olan Nəsimi Hürufilik təliminin təsiri altında qəzəllər yazmış, Azərbaycan ədəbiyyatında fəlsəfi poeziyaya öz dəsti-xəttini daxil etmişdir. Nəsiminin mükəmməl təhsili, onun Allaha və dinə olan sevgisi, Quranın zahiri və batini məzmunu haqqında düşüncələri, eyni zamanda dinlə dünyanı özündə yaşadan insan obrazı, həm də görkəmli şair və arif kimi yetişməsinə, xalqın rəğbətini qazanaraq vətəninə uzaqlarda da şöhrət qazanmasına səbəb olmuşdur.

Hürufilər aləmin yaranışını və varlıqların sirrini ərəb əlifbasının 28 hərfi ilə açaraq, öz yozumlarını xüsusi ecazkarlıqla şərh edirdilər. Onlar rəqəm və hərflərlə varlıq aləmi arasında yaradılışın vəhdətini təsdiq edən ümumi əlamətlər tapmağa çalışır, xaliq-məxluq münasibətlərinə fəlsəfi yanaşır, Qurandakı ayələrin dünya ilə əlaqəsini izah etməyə çalışırdılar. Hürufilik məktəbi nümayəndələrinin məqsədi insanı öz ideal, Allahın xəlf etdiyi və Quran hikmətinə müvafiq dəyərində yetişdirmək idi. Onlar özləri bu məqama can atdıqları kimi, yaratdıqları əsərlərlə digər insanları da arxalarınca aparacaqlarına inanırdılar. İnsanın iç dünyasının zahiri dünyaya yansımaya əmin olduqları üçün mənəvi mədəniyyətin maddi dünya ilə vəhdətini görür, kamil insanı əxlaqi, etik, estetik cizgilərlə təsvir edirdilər. Nəsimi qəzəllərində gözəlliyin hikmətlə, sevginin fədakarlıqla tamamlandığını vəsf edir, insanları öz fitrətlərinə naxələf çıxmamaya, ilahi vəhdəti qorumağa çağırır:

“Başını top eyləgil, gir vəhdətin meydanına,

Ey könül, müştəq isən, gər zülfünün çövkənina” (1, 19).

İnsan maddi və mənəvinin vəhdətidir: ruhən Yaradanına, cismən dünyaya bağlıdır. O, Yaradanını tamamilə dərk etməyə qadir olmasa da, Onun yaratdıqlarını öyrənməklə, özünü dərk etməklə Onun varlığını düşünməyə qadirdir. Bu düşüncə hər şeydən əvvəl insanın özü üçün, onun inamı, əqidəsi, həyatının mənası, fəaliyyətinin məzmunu üçün əhəmiyyətlidir. Daxili tarazlığın, vəhdətin qorunmaması nəticəsində yaşanan natamamlıq sindromu cəmiyyətə sirayət edir, nəinki ayrı-ayrı insan talelərinə, hadisə və proseslərə, dolayısıyla tarixə də təsir edir.

Dövrün elmi insanları kimi, Nəsimi də dünyaya İslam dini dəyərləri ilə yoğrulmuş mənəviyyət pəncərəsindən baxırdı. Onun dünyagörüşünü Qurandan xəbərsiz cahil qətiyyənlə anlama bilməzdi. O, kainata, dünyaya, təbiətə, insan da daxil olmaqla, bütün canlılara Yaradanın əsəri kimi baxırdı, onda yalnız yaradılış fitrətinə xas gözəllik görmək istəyirdi. Nəsimi insanların öz fitrətlərindəki üstünlükləri dərk etməmələri, Allahın hikmətinə laqeydlilikləri və əhdlərini pozaraq Yaradana qarşı nankorluqlarını nəzərdə tutaraq, etibarsız olduqlarını, bu halda eşqə layiq olmadıqlarını bildirirdi:

“Ey Nəsimi, xubların bir başı vardır, min dili,
Eşqilə bel bağlama bu əhdü - peymansızlara” (1, 20).

İnsanın vəhşi təbiətini araşdıran Qərb nəzəriyyələrindən fərqli olaraq Şərq düşüncəsində, eləcə də Nəsiminin poetik fəlsəfəsində, əsasən hikmət və insan müdrikliyi vəsf olunur. Bu fərq də İslam bilgisindən qaynaqlanır. İslama görə, yaxşılıqları, gözəllikləri yaymaq, eyblərin, eybəcərliklərin yayılmasının qarşısını almaq doğru hesab olunur. Ona görə də Sərrac Tusi, Əbu Hamid Qəzali, Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi, Cəlaləddin Rumi, Məhəmməd Füzuli kimi İmadəddin Nəsiminin də hədəfi Quranla bəyan edilən hikmət, elm, doğruluqdur. Onları Allahın hikmətindən nəsibi olmayanların naqisliyinin təfərrüatlarından daha çox, insanların kamilliyə yaxınlaşma səviyyələri maraqlandırır.

Nəsimi insanın şəərə, xəyanətə, fitnə-fəsada yox, xeyirə, ləyaqətə, ədalətə və Haqqa yaxın olmasını istəyir və şeirlərində bu yüksək bəşəri ideali tərənnüm edir. O, insanlıq aləminə Quranın ölçü və meyarlarından nəzər salır, ruhi, intellektual qabiliyyəti, eləcə də güclü müşahidə və məntiqi ilə Allahın vədinin həqiqət olduğunu sezə bilirdi. “Elmü-lədü”dən xəbərdar olduğu üçün haqlı olduğunu bildirir, hikmətin onun bütün cismini doldurduğunu söyləyirdi. Nəsimiyə görə, insanın məqamı hikmətə münasibəti ilə mütənasibdir. Hikməti seversən, ucalarsan, fəzilətin artar, məxluqatın ən şərəfliyi olduğunu təsdiq edərsən. Hikməti sevməzsən, qəbahətlərin artar, rəzalətə düşər, heyvanlardan da aşağı enərsən.

Nəsiminin qəzəllərində insan obrazı imanı, əxlaqı və əməli ilə ucalaraq Qurandakı ölçülərə yaxınlaşır. O, insanın dürüst olmasını, həyatda doğru davranmasını, insanlıq funksiyasını fitrətinə uyğun yerinə yetirməsini daxilindəki imanla əlaqələndirir. O, “Haqq məndədir” deyərək, içində “İblis”dən əsər-ələmət olmadığına şahidlik edir, daxilindəki imanı – əminliyi, Allahın vədi olan həqiqəti anladığını və yaşadığını bildirir. Nəsiminin söylədiklərini anlamaq üçün klassik məntiqin “üçüncünü istisna” qanununun tətbiqi və əks arqumentlərdən istifadə etmək kifayətdir.

Bu isə müasir qeyri-səlis məntiq mövqeyindən doğru deyildir. Qeyri-səlis məntiq üçüncünü, dördüncünü, ... hətta sonsuzu istisna etmir. Çünki bəşəri olan heç nə mütləq deyildir. Nəsimini də mütləqlə eyniləşdirmək doğru deyildir. O, sadəcə, mütləqə meyli ilə başqalarından daha fərqlidir. İçindəki nəfsani hissələri müdrikliyindən güclü olan insanlardan isə tamam fərqlidir. Mühəmməd (s.ə.s.) Quranla tərbiyə olundu, əsl elmi, həqiqəti, ədaləti, doğruları bilməsinə rəğmən “mən - Quranam” demədi, Qurana əməl etdi, insanlığa örnək oldu. Mürşidin öyüd-nəsihətinə müvafiq yaşamaq hələ mürşid olmaq anlamına gəlmədiyi kimi, Allahın buyurduğunu dərk edərək yaşamaq da insana “ənəlhəqq” deməyə əsas vermir.

Mövlanə Cəlaləddin Rumi (1207-1273) də əsərlərində məcazdan istifadə edərək, insanı su kimi, günəş kimi, torpaq kimi olmağa, ... ya “göründüyü kimi olmağa”, ya da “olduğu kimi görünməyə” səsləyir, amma eyniləşdirmir. O, insan şəxsiyyətinin formalaşmasında nəfsi tərbiyənin rolunu izah etmək üçün “su və qab” məcazından istifadə edir. Göstərir ki, nəfsini arındıran insan şəffaf qabdakı su kimidir, ona baxanda qabı yox, yalnız suyu görərsən, necə ki, Nəsimi Haqqı görürdü. Lakin bu yalnız görüntüdür, həqiqət deyildir. İnsan nəfsini tərbiyə edərək ədalətli ola, Haqqa yaxınlaşa, ondan bir hissə ola bilər, lakin Haqqa şərik ola bilməz. Çünki bənzərlik eyniyyət deyildir. Bənzərlik anlayışı artıq mütləqi təsdiq edir.

Dünya həyatı dini hikməti təsdiq etdiyi kimi, Nəsiminin əsərlərində də Quranın hikməti dünyəvi boyalarla, şeir dili ilə təsdiqini tapır. Onun İslam elmi ilə yanaşı dünyəvi: fəlsəfə, məntiq, kəlam, riyaziyyat, astronomiya və digər biliklərə vaqif olması poeziyasını daha zəngin və qəlbəyatan etmiş, cəmiyyətdə güclü əks-səda doğurmuşdur. Nəsiminin şeirlərində kainat, planetlər, insanın fiziki quruluşu və mənəvi aləminin rəngarəngliyi səmimi boyalarla tərənnüm olunur. Əsərlərində cəbr və həndəsi biliklərdən bəhs etməklə yanaşı, mənəvi tərbiyənin maddi mədəniyyətə təsirlərinə toxunması, onun bilik dairəsinin zənginliyindən, bütövlüyündən və genişliyindən xəbər verir. Şairin bədii irsinə olan sevgi və rəğbət onun yüksək sənətkarlığı, dünyagörüşünün dini və fəlsəfi məzmununun ictimai əhəmiyyəti ilə bağlıdır.

Nəsiminin “Seçilmiş əsərləri”nə yazılmış ön sözdə deyilir: “Mistikadan və xurafatdan uzaq olan bugünkü oxucu üçün Nəsiminin hürufi ideyaları, əbcəd hesabı ilə müxtəlif manipulyasiyalar aparmaq yolu ilə Quran ayələrini insan üzü ilə eyniləşdirmək cəhdləri deyil, şairin qabaqcıl humanist görüşləri, poetik obrazlarının təzə-tərliyi, orijinallığı, Nəsimi sənətinin yüksək estetik təsir qüvvəsi, Nəsimi dilinin

ritmikası daha çox maraqlı və cəlbedicidir... İndiki oxucu yalnız şərhərdən və elmi əsərlərdən anlayır ki, böyük şairimiz –

“Dün gecə bir dilbər ilə eyşimiz məmur idi,
Lakin ol xunxarə gözlər uyxudan məmur idi.
Həmnişin idi Nəsimi dün gecə bir yar ilə,
Könlü şadı, vaxtı xürrəm, məclisi pürnur idi.”

- deyərkən “dilbər” sözü altında öz müəllimi və mürşüdü Fəzlullah Nəimini nəzərdə tutmuş. Əslində bu gün həmin kontekst mənə və mahiyyətini tamamilə itirir və yalnız mətnin özü qalır: oxucunun gözü qarşısında iki sevgilinin görüşüb danışdığı əsrarəngiz bir gecə və gecənin yüksək sənətkarlıqla tərənnümü canlanır”(1, 9). Önsöz müəllifinin mövqeyinə hörmətlə yanaşır, lakin məsələyə fərqli baxışın olmasını da mümkün hesab edirik. Əvvəla, qeyd etmək lazımdır ki, müasir oxucuların hamısı ateist deyil. Dini və fəlsəfi biliyi olan oxucu şairin poeziyasını olduğu kimi qəbul etmək dünyagörüşünə sahibdir. Şeirdəki “Lakin ol xunxarə gözlər uyxudan məmur idi” misrası daim oyaq, görün və eşidən Allaha işarədir. Müsəlmanların beş vacib namazdan əlavə, gecəyarısı namazı da vardır ki, Nəsimi bu şeirdə Allahla həmin ibadət anını təsvir etmişdir. Sufi poeziyasında gecəyarısı namazının xüsusi bəlağətlə nəzmə çəkilməsinə onlarla misal göstərmək olar.

Nəsiminin poeziyasının dərinliyinə varmaq üçün İslam dini ilə yanaşı, fəlsəfə ilə tanışlıq da vacibdir. Onun dinə və dünyaya fəlsəfi yanaşmasının məhsulu olan yaradıcılığında “cövher və ərəz”, “illət-mələl”, “təqəddum və təxxur”, “vahid və kəsir”, “kon və fəsad” və s. fəlsəfi mövzular ətraflı şərh olunur. Nəsimi poeziyasında insanın hər iki aləmdəki məqamından, malik olduğu dəyərlərdən söhbət açılır. Amma bu dəyərlərə diqqətin olmaması və onun üstünlüklərinin yalnız dünya həzzləri ilə əlaqələndirilərək axirət düşüncəsinin unudulmasını şair təəssüflə qeyd edir. Nəsimi yazır:

“Ey eşqə günah deyən günahkar,
Tərk eyləməzəm mən ol günahı.
Çün vəhdətə buldu yol müvəhhid,
Cərh oldu bu münkirin güvahi.
Məqsudunə bulmadı hidayət,
Hər kimsə ki, bilmədi bu rahı.
Mislivü nəziri yoxdur Onun,
Vəsfində nə söyləyim, ilahi?!” (1, 87)

Azərbaycanın XX əsr yazılı nümunələrində, xüsusilə Sovet dövrü ədəbiyyatında “dilbər” sözü cümlədə həm isim, həm də sifət olaraq, öz ruhani, dəruni, batini məzmunundan kənar, zahiri gözəlliyin ifadəsi olaraq işlədilmiş və yalnız dünyəvi məzmun kəsb etmişdir. Etimoloji tərkibi diqqətə alınmadığı üçün sözün dini, ruhani tərəfi kölgədə qalmışdır. Təsadüfi deyil ki, “dilbər” sözünün birinci komponenti “dil” – farsca “ürək” deməkdir, “bər” isə farsca “bordən” məsdərinin əsası olub, “rəhbər” sözündəki kimi, “aparan” mənasını verir. Beləliklə, “dilbər” – “qəlbi” aparan, təsirinə salan, idarə edən, başqa sözlə, “məni məndən alan”, “kөнül alan”, “qəlbi özünə çəkən”, “qəlbi idarə edən” mənalarını verir.

(2) İnsanı başqa canlılardan üstün edən onun qəlbi, duyğuları, ruhudur.

Əbu Hamid Qəzali hədisə istinadən yazır ki, “Qəlblər ancaq Allahın zikri ilə hüzur tapar”. Qəlbi sevindirən, rahatlayan, sakitləşdirən və hüzurə qovuşduran səbəb - Yaradanı zikr etmək, Onu anmaq, Ona təslim olmaq, Onu təsdiq və Ona şükür etməkdir.

Nəsimi kəlamlarında olan fəlsəfi və irfani mənalar həddən artıq dərin olduğundan, hamının bunları dərk etməsi çətin idi. Bu səbəbdən mütəfəkkir şair çox çətin bir həyat yolu keçmişdir. Onun şeirlərindəki dərin fəlsəfi mənalar və fitri duyum dövrünün ruhaniləri tərəfindən xoş qarşılanmamış, mütəfəkkir irrasional düşüncələrinə görə təqib olunmuş, əzab-əziyyət çəkmişdir.

Nəsimi dinin dünya üçün, insanın tərbiyəsi və kamilləşməsi üçün nazil olduğunu vurğulayır, insanın öz dəyərini bilməsi, şəxsiyyətinin fərqiində olmasının ictimai əhəmiyyətini diqqətə çatdırırdı. Mütəfəkkir insan aləminə, onun ləyaqətinə, qüdrətinə olan hədsiz sevgisini şeirlərində vəsf etmiş, insanın güzgü xüsusiyyətini, həqiqət nurunun təcəllisi, fəzilət sahibi olmasını xatırlatmışdır.

“Adım Nəsimidir, bu gün oldum kəlamı-natiq uş,
Həm ayinə, həm nuri-həq, həm Fəzli-yəzdan olmuşam.” (1, 133)

Nəsimi yaradıcılığı bütünlüklə insan gözəlliyinə və insan varlığının ucalığına həsr olunmuşdur. Amma bu gözəllik bütün insanlara deyil, özünü dərk edən kamil insana xasdır. Nəsimi belə insanı “canımın cananəsi” adlandırır. O, batinində gizli, sirli və əbədi bir xəzinə olan insanın, eyni zamanda dünyada viran olduğunu və dəyərsiz hesab edildiyini görüb çox sarsılır:

“Gəl gör məni batində kim, nə gizli gəncəm fanisiz,

Zahirdə gör bu surəti, aləmdə viran olmuşam.”

Nəsiminin “Yürü” qəzəli İslamdakı Allah - bəndə münasibətinin lakonik interpretasiyası olmaqla yanaşı, həm də şairin dünyagörüşü və fəlsəfi baxışlarının gerçək ifadəsidir:

“Sən də mi can olmadın, cananı bilməzsən, yürü,

Dərd ilə yar olmadın, dərmanı bilməzsən, yürü.

Sən məni mürşidə ver, alsın səni versin sənə,

Dərd ilə yar olmadın, dərmanı bilməzsən, yürü!

Əbcədi oxumadan elmü-qüdrət söylərsən...

Qüdrəti anlamadan, irfanı bilməzsən, yürü.

Oxumadan Fatihənin surəsin ixlas ilə,

Əlifini anlamadan Quranı bilməzsən, yürü.

Ey Nəsimi, davaya mənə gərək, eşqə nişan,

Sən dəxi qul olmadan Sultanı bilməzsən, yürü.” (3, 71)

Şeirdə insan şəxsiyyətinin yetişməsi, onun idrakının formalaşması üçün dünya sınaqlarının, həyat imtahanının labüdlüyü vurğulanır. Dünyanı mübarizə meydanına bənzədən şair həyatın, eşqin mənasız olmadığını söyləyir. Dərmanın faydasını anlamaq üçün dərd çəkmək, cəfalara qatlaşmaq və sınaqlardan çıxmaq lazımdır. “Sultana qul”, “Canana can” – Allaha bəndə olmadan isə yaradılışın hikmətini dərk etmək mümkün deyildir. Quranı oxumaq üçün hərfləri öyrənmək tələb olunduğu kimi, dünyanı dərk etmək və həyatı anlamaq üçün də Quranı oxumaq, bəndə olmaq, Yaradanı tanımaq lazımdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Nəsimi İmadəddin. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, I cild. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004, 336 səh.
2. *Bəşir Əhmədov. Etimologiya lüğəti. 04.10.2019. <https://www.azleks.az/online-dictionary/dilb%-C9%99r?s=my>.*
3. İmadəddin Nəsimi. Əsərləri, 1-ci cild. Bakı: “Elm”, 1973.

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И СВОБОДОМЫСЛИЯ В ФИЛОСОФИИ НАСИМИ

Ирада Зарганаев

Резюме. В статье исследуется философская поэзия Имадеддина Насими, а также рассматривается соотношение религии и свободомыслия в мировоззрении поэта. Как уже отмечалось, представитель азербайджанской школы хуруфизма, Насими языком поэзии доносил до народа свои религиозно-философские знания и прославлял высокие человеческие идеалы. Духовно связанный с Творцом и физически связанный с миром, человек проходит испытание жизнью. По словам Насими, «не будучи рабом Бога, невозможно понять свободу и мудрость творения. Необходимо выучить буквы, чтобы прочитать Коран, а чтобы понять мир и понять жизнь необходимо познание истинной сущности Творца, жажда познания невидимого».

Ключевые слова: Насими, религия, философия, свобода мысли

**THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND
FREE THOUGHT IN PHILOSOPHY OF NASIMI**

Irada Zarqanaeva

Abstract. The article studies the philosophical poetry of Imadeddin Nasimi, as well as the relationship between religion and free thought in the poet's worldview. It was noted that Nasimi, a representative of the Azerbaijani school of Hurufism, conveyed his religious and philosophical knowledge to the people in the language of poetry and glorified high human ideals. Spiritually connected with the Creator and physically connected with the world, a person passes the test of life. According to Nasimi, without being a slave of God, it is impossible to understand the freedom and wisdom of creation. It is necessary to learn the letters in order to read Koran, as well as it is necessary to read Koran and know the Creator in order to understand the world and the life.

Keywords: Nasimi, religion, philosophy, free thought.

**AKHUNDZADE:
UNE CRITIQUE ORIGINALE DE L’ISLAM ET DU SOUFISME**

Thierry Zarcone (France)

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.110

Abstract : Akhundzade se trouve au croisement de plusieurs grandes cultures d’Orient et d’Occident qui vont fortement l’inspirer mais qu’il critiquera par la suite. Il sait en effet le turc, l’arabe et le persan puisqu’il étudie dans une école religieuse en Azerbaïdjan du Sud. Mais il connaît aussi le russe pour avoir également fréquenté une école russe à Ganja. Il a lu en russe - et peut-être aussi en traduction ottomane - les philosophes occidentaux, principalement les empiristes anglais (Hume, Stuart Mill) et les Français Voltaire, Montesquieu et Renan. Sa formation est autant celle des grands docteurs de la religion que celle des intellectuels orientaux. Mais il ne fait pas de cette formation ce que l’on attendrait puisqu’il ne sera pas un molla chi’ite ni un intellectuel réformiste à l’image par exemple de l’Ottoman Namik Kemal ou, plus tard, de Jamal al-Din al-Afghani. Il se distingue même de ses précurseurs azerbaïdjanais comme Mullâ Pinâh Wâkif (m. 1797) ou Mullâ Walî Widâdî (m. 1809). En fait, Akhundzade occupe une place originale car il ne cherche pas à moderniser l’islam en s’inspirant ou en s’opposant à l’Occident. Au contraire, son objectif est de sortir de la religion et de s’opposer à toutes les formes de spiritualité. surtout, il adhère même au matérialisme, un engagement assez rare à cette époque

Mots clés : Akhundzade, islam, soufisme, Azerbaïdjan, Orient

Les grandes lignes de son projet qu’il s’emploiera à réaliser en s’appuyant sur son œuvre littéraire et surtout théâtrale est :

- réformer l’éducation et créer une école moderne ;
- arracher aux mollahs le monopole de l’éducation et de la formation des esprits ;
- remplacer la « science » (*ilm*) de la madrasa par la « science » et la « technique » moderne (*fann / funun*) et adopter plusieurs concepts d’origine occidentale (critique, libéralisme, modernité etc.)

L’une de ses actions les plus originales concerne l’écriture arabe et il se rend, en 1863, à Istanbul, à l’époque des *Tanzimat* - période de réformes et d’occidentalisation du pays - pour proposer au sultan son projet de réforme de l’alphabet arabe. Même si son projet est refusé, Akhundzade apparaît comme un précurseur sur ce sujet et inspire très certainement de nombreux Ottomans et peut-être même Mustafa Kemal Atatürk qui remplacera les caractères arabes par des lettres latines en 1928.

Akhundzade innove surtout en introduisant le théâtre dans le Caucase. Il a noté en effet que le théâtre est un support des faits d’opinion certainement plus efficace que la presse et le texte écrit parce qu’écrivant dans la langue du peuple et sur un mode oral il peut influencer tout le monde. Le théâtre est d’ailleurs, comme dans l’Empire ottoman, le principal canal de pénétration des idées occidentales. Akhundzade est aussi un précurseur dans ce domaine. On le compare d’ailleurs au Molière des Français ou au Gogol des Russes.

Akhundzade compose ses premières pièces en turc azéri entre 1850 et 1855. Il n’est pas autorisé par la censure russe à les faire imprimer en turc. Il les traduit donc en russe et elles sont jouées dans cette langue à St Pétersbourg en 1850, puis à Tiflis, en 1851, toujours en russe. On date d’ailleurs de cette période la construction du premier théâtre de cette ville. Imprimées d’abord en russe à Tiflis, en 1853, ses pièces de théâtre sont publiées six ans plus tard en langue azérie. Le public musulman ne peut écouter le théâtre de Akhundzade en langue azérie qu’en 1873, au gymnase de Bakou. C’est le début d’un véritable engouement pour le théâtre d’Akhundzade et de nombreux professeurs, dans l’ensemble du Caucase, mettent en scène ses pièces avec l’aide de leurs élèves assurant ainsi la diffusion de ses idées.

Ses pièces de théâtre lui permettent de supprimer la barrière culturelle qui sépare la ville du village, de donner à tous l’accès au savoir et de favoriser la diffusion, et la transmission des principes

de la civilisation moderne dans tout le pays, de combattre le conservatisme et l'ignorance. Ses idées atteignent un large public que les journaux n'ont jamais atteint, car la langue du théâtre est la langue parlée, comprise par tous et qu'elle ne demande pas la connaissance de l'écriture. Akhundzade dit qu'il faut, pour diffuser une pensée, investir en premier lieu le champ du culturel et non celui du politique.

La principale originalité de sa pensée réside dans sa critique nouvelle de l'islam dont je voudrais développer ici deux aspects : 1) le rejet global de l'islam sans exception et 2) l'utilisation du soufisme contre le soufisme.

1) le rejet global de l'islam signifie que Akhundzade rejette les dogmes de cette religion et ses institutions (mosquée, madrasa, tribunaux) ainsi que ses pratiques populaires (culte des saints et des tombeaux, invocation des esprits div et ifritä) et superstitieuses (alchimie, astrologie, divination). Sa critique est d'autant plus fondée qu'il a eu lui-même une formation en théologie et en droit islamique. Toutefois - et c'est une autre originalité de sa pensée - au contraire des réformistes musulmans qui séparent religion et islam populaire et combattent seulement le second, Akhundzade rejette clairement les deux. On peut citer ici sa pièce de théâtre Hekayet-i Mösyö Jordan dans laquelle il dénonce le soufisme populaire qu'il oppose au savoir et au progrès, et sa pièce Hekayet-i Molla Ibrahimhalil kimyager où il critique l'alchimie et fait un portrait du derviche ignorant et voleur dépeint comme un Qalandar (bonnet / taj sur la tête, peau de tigre palheng deresi sur le dos, trompette / nefir à la ceinture). C'est le modèle classique du derviche dans cette région.

2) L'utilisation du soufisme contre le soufisme

Akhundzade qui connaît très bien la littérature soufie qu'il a pu lire en arabe, en persan et en turc, fait un commentaire inhabituel des écrits de Mawlana Jalal al-Din Rumi. Il note d'abord que Mawlana et les autres poètes soufis (Jami, Shabestari etc.) n'ont pas eu le courage de transmettre au peuple ce qu'ils savaient vraiment de la religion, au contraire par exemple de Voltaire en Europe, ce qui a fait du continent européen une grande civilisation. Les soufis auraient donc caché la vérité sur l'islam par peur de mettre en colère les mollas et le pouvoir politique.

D'un autre côté, Akhundzade interprète d'une manière nouvelle la théorie de l'Unicité de l'Être de Rumi (vahdat al-vujud), qui s'appuie sur une manifestation de l'Absolu/Dieu dans le monde de la création. Akhundzade interprète cette théorie en panthéiste : puisque Dieu se manifeste dans le monde créé, c'est-à-dire dans la matière, dit-il, Dieu s'identifie donc à la matière : il est matière. Akhundzade se sent ici proche du philosophe Spinoza qui a été accusé aussi d'être un panthéiste.

En revanche, Akhundzade prend ses distances avec Mawlana parce que celui-ci croit en un esprit incorporel séparé, c'est-à-dire en une âme séparée du corps. Akhundzade n'admet pas l'existence d'une intelligence séparée de la matière ; il est un vrai matérialiste, l'une des premiers à l'époque moderne, et cela explique sa critique sans appel de l'islam.

Conclusion : Akhundzade, dans sa critique des systèmes religieux, s'inspire certes de l'Europe (France, Russie) mais il n'imité pas celle-ci de manière servile. Il estime que l'Orient possède sa propre dynamique d'émancipation intellectuelle et sociale. Cependant, sur le plan de l'identité, c'est dans l'ancien fond zoroastrien et non dans l'islam et ses traditions arabes qu'il recherche l'originalité de son peuple.

AXUNDZADƏ: İSLAMIN VƏ SUFİZMIN ƏSAS TƏNQIDI

Tiyeri Zarkone

Xülasə: M.F. Axundzadənin təhsili bir Şərq ziyalısı kimi, ilk növbədə böyük din xadimlərinin təliminə əsaslanırdı. Amma o, şiə mollası və ya Osmanlı Namiq Kamal və ya Cəmaləddin əl-Əfqani kimi islahatçı ziyalı olmadığı üçün bu təlimi gözləniləndiyi kimi etmir. O, hətta Molla Pənah Vaqif (ö. 1797) və ya Molla Vəli Vidadi (ö. 1809) kimi azərbaycanlı sələflərindən də fərqlənir. Əslində, Axundzadənin irsi tarixdə ona görə xüsusi yer tutur ki, o, Qərbdən ilham alaraq və ya ona qarşı çıxmaqla, İslamı müasirləşdirməyə can atır. O, rus dilində və osmanlı türkcəsində Qərb filosoflarını,

əsasən ingilis empiriklərinin, (Devid Yum, Stüart Mill) və fransız Volter, Monteskye və Renanı oxumuşdur. Hər şeydən əvvəl, o, hətta o dövrdə materialist fəlsəfi düşüncəsiylə bağlı olmuşdur.

Axundzadə dini sistemləri tənqid edərkən, şübhəsiz ki, Avropadan (Fransa, Rusiya) ilham alır, lakin onu qul kimi təqlid etmir. O, hesab edir ki, Şərqi özünəməxsus intellektual və sosial emansipasiya dinamikası var. Lakin kimlik baxımından o öz xalqının orijinallığını İslamda və onun ərəb ənənələrində deyil, qədim zərdüştilik fonunda axtarır.

Açar sözlər: Axundzadə, islam, sufizm, Azərbaycan, Şərqi

АХУНДЗАДЕ: ОСНОВНАЯ КРИТИКА ИСЛАМА И СУФИЗМА

Тьерри Зарконе

***Резюме.** Образование М. Ф. Ахундзаде – это учение, как религиозных деятелей, так и великих интеллектуалов Востока. Однако учение своё он не излагал, как ожидалось (поскольку не был шиитским муллой или реформистским интеллектуалом, подобно Намику Кемаль или Джамалу ад-Дин аль-Афгани), потому как М.Ф. Ахундзаде отличался от своих азербайджанских предшественников, таких как Молла Панах Вагиф (ум. 1797) или Молла Вели Видади (ум. 1809).*

Наследие Ахундзаде, по сути, занимает особое место в истории, в силу того что, он стремился модернизировать ислам, черпая вдохновение у Запада, нередко выступая против него, он читал на русском и османско-турецком языках западных философов, главным образом английских эмпириков Юма, Стюарта Милля и французских Вольтера, Монтестье и Ренан (писатель уже тогда был привержен материалистической философской мысли).

Когда Ахундзаде критиковал религиозные системы, он, безусловно, вдохновлялся Европой (Францией, Россией), но не подражая ей как раб, а считая, что Восток имеет свою собственную динамику интеллектуальной и социальной эмансипации и, с точки зрения идентичности, искал самобытность своего народа не в исламе и его арабских традициях, а в истоках древнего зороастризма.

Ключевые слова: Ахундзаде, ислам, суфизм, Азербайджан, Восток

СВЕТЛАЯ СТОРОНА ПЕРЕМЕН

Самира Дадашова

Доктор философии по философии
Институт Философии и Социологии НАНА
ORCID ID: 0000-0001-9100-3757
samira_889_87@mail.ru
DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.113

*«Тень лишь тогда, когда с ней дружна
светлых лучей игра,
Сможет скитаться по всей земле
с вечера до утра...»¹*

Аннотация. Данная статья посвящена изменениям, которым современный человек подвергся в период пандемии. Особое внимание уделяется кризису, как переходному моменту в истории, способствующему совершенствованию гибкости мышления, преобразованию в восприятии мира и эволюции теорий и идей. По мнению автора, кризис не всегда характеризуется крушением всех идеалов, но может иметь своим последствием кардинальные изменения в их траектории. В этой связи автор рассматривает такие вопросы, как идентичность и идентификация, а также теорию эмоционального интеллекта. Основными выводами проведенного исследования является то, что кризис (в том числе и текущая пандемия) – это всегда состояние, требующее решительности, определения конкретных мер и задач, готовности сделать однозначный выбор. Хотя перемены всегда нарушают привычный ход событий, все же они являются двигателем прогресса, оживляют сознание и деятельность, побуждая человека по-новому взглянуть на свою бытийность, по-новому идентифицировать себя, приспособившись к новым условиям существования.

Ключевые слова: кризис, перемены, пандемия, личность, эмоциональный интеллект, идентичность

Введение

На протяжении всей истории западной философии, от древности до современности, «изменение» как фактор того, что в природе нет ничего постоянного, было основным центром умозрительных и научных исследований. Британский математик и философ А. Уайтхед в своем труде «Процесс и реальность» [см. 5] трактует изменение как становление, когда отдельные актуальные события становятся исходными элементами для нового творения. «Вся вселенная в целом, - по словам А. Уайтхеда, - является существенной незавершенностью, поскольку она никогда не бывает завершенной, и всегда движется к новизне».

При этом надо понимать, что изменения еще и составляют суть кризисов: цивилизации, культуры, бытия... Обратившись к этимологии слово «кризис» (др.-греч. κρίσις – решение; поворотный пункт), становится понятным. Кризис – это состояние, при котором требуется решительность, определение конкретных мер и задач, готовность сделать однозначный выбор. И действительно, кризис как сложный социально-философский феномен, характеризующийся обострением противоречивых ситуаций, есть «решающий момент, но не потому, что от нашего решения зависит, быть кризису или не быть, а потому, что кризис вынуждает нас принимать решение или решает за нас» [7]. Кризис не всегда характеризуется крушением всех идеалов и всего того, что было привычным, но может иметь своим последствием кардинальные изменения в их траектории.

¹ Низами Гянджеви, Сияние мудрости / пер. К. Липскерова.

Современный американский ученый Дж. Даймонд определяет кризис, как «некий момент истины: как точку отсчета, для которой условия *до* и *после* различаются гораздо сильнее, чем *до* и *после* большинства других ситуаций» [3, с. 12]. Очевидно, что изменения условий существования неминуемо влекут за собой преобразования в восприятии мира, эволюцию теорий и идей. Благодаря переменам и кризисам мы развиваемся, поскольку переходные моменты в истории способствуют совершенствованию гибкости мышления, обновлению взглядов на привычные вещи.

В период текущей пандемии, которая многими небезосновательно воспринимается как кризис бытия, фундаментальные социальные явления (например, образовательные или политические процессы) получили новое звучание. Однако мы не имеем целью воссоздать картину всех социальных проблем, вызванных пандемией (поскольку, так или иначе, все феномены в социальной жизни человека подверглись изменениям), коснемся только тех вопросов, которые представляют для нас наибольший интерес.

Необходимо подчеркнуть также, что социальные явления не так устойчивы и однозначны, как, например, естественнонаучные, которые всегда историчны и преходящи и в которых всегда присутствует некая субъективность. Они рассматриваются в определенном пространственно-временном отрезке, соответственно духу времени и характерным умонастроениям, выдерживая особую интонацию поколения. Один и тот же социальный феномен можно трактовать с разных углов и прийти к разным результатам. Согласно А. Уайтхеду, мы не должны стремиться к строгой систематизации «таким строгим методом является бэконовский метод индукции, который, если его последовательно применять, оставил бы науку там же, где ее и нашел. Ведь Бэкон упустил именно игру свободного воображения, контролируруемую требованиями связности и логичности» [5, с. 274]. Итак, анализ социальных явлений в период, когда пандемия охватила весь мир, все явственнее показывает когерентность существования не только угроз, но и возможностей.

Как мы себя понимаем?

Вопрос самоидентификации в философии, как и в социологии и психологии, не является новым, но все же он так же актуален, как и во времена написания Э. Эриксоном первого развернутого труда на данную тему [см. 8]. С каждым новым потрясением локальных и глобальных масштабов, границы «эго» обсуждаются с новой силой. Однако, как и в XX в., так и сегодня идентификация человека размыта и варьируется от личности к обществу, от индивида к культуре, от идеологии к политике...

Примечательно, что с самого начала определения концепта идентичности, заговорили о его кризисе, но ни как об угрозе для личности человека, а как об изменениях, происходящих в его самости. Возможно, именно ощущение кардинальных изменений самости заставило ученых поместить ее в рамки определенного термина. Конечно, здесь стоит отметить, что кризис самости, как «борьба внутри себя», наступает только тогда, когда человек задумывается о ней, в любых других случаях он также неочевиден, как и тот факт, что скорость падения и пера, и камня одинакова, если исключить сопротивление воздуха. То есть, вопрос об идентичности хоть и интересен для философов и социологов, однако, вряд ли вызывает те же эмоции у большинства людей. Тем не менее, надо признать, что сегодня идентичность, при всей своей многогранности, носит более дерзкий и личностный характер, чем когда-либо прежде. Связано это, прежде всего, с идентификацией себя как носителя не только определенных частных нравственных ценностей, но и личностных ориентиров, порой выходящих за нормативные рамки того или иного общества.

Но что есть идентичность сегодня? Почему при всей ясности терминологии, мы до сих пор затрудняемся в конкретном определении своей самости? Возможно, потому что определение меняется с течением времени, с происходящими событиями или новыми открытиями, или потому что мы больше полагаемся на описание, нежели на определение идентичности. В любом случае, внедрение новых технологий в нашу повседневную жизнь и научные открытия

(глобальная сеть или ДНК человека) раздвигают границы идентичности, оставляя все больше пространства для дискуссий.

Идентичность можно трактовать как самопознание личности, выделение и/или отождествление себя с определенным обществом. Согласно философскому словарю, собранному на основе трудов ученых XX в. «идентичность есть не свойство (т.е. нечто присущее индивиду изначально), но отношение. Она формируется, закрепляется (или, напротив, переопределяется, трансформируется) только в ходе социального взаимодействия» [6].

Наша идентичность – это непрерывное взаимодействие между убеждениями, особенностями и поведением, которое мы проявляем как в отношениях с другими людьми, так и с самим собой. На чувство идентичности влияют различные факторы, включая реализацию нашей культуры, наши интересы и уникальный опыт, взаимоотношения в обществе и окружающую нас среду. «Массовая культура» и национальный менталитет, половая принадлежность и небинарный гендер, расовое и религиозное восприятие – все это выражение идентичности, которая, так же, как и государство, процветает и усиливается в условиях независимости. «Но механизм идентичности, – пишет П. Гуревич, – схватывает не только глубинную, трудно утоляемую потребность человека сравнить себя с какой-то общностью. Есть и другая сторона проблемы – через это отождествление человек пытается глубже понять себя, выразить собственное личностное ядро» [2, с. 65].

На наш взгляд, идентичность, в первую очередь – это голос внутри нас, это настоящее, но имплицитное «Я», личное «Я», это способность быть самим собой, хоть и сформированная в отношениях с другими людьми, с обществом, с миром. В этом и заключается сложность идентичности: в ее основе внутренняя сущность, которая направлена на внешний мир. Целое и части взаимозависимы, и смысл заключается в отношениях между ними. А, стало быть, наш внешний опыт должен соответствовать нашей внутренней природе. Говоря о внутренней природе, мы не полагаемся лишь на ее духовную составляющую и ни в коем случае не отвергаем ценности разума, ибо «разум без чувств пуст, чувства без разума слепы» (И. Кант). Еще американский психолог, один из основателей гуманистической психологии Дж. Бьюдженталь в своем труде «Наука быть живым» утверждал, что «неспособность человечества понять и оценить значение подобного объединения — это один из главных источников многочисленных трагедий, которые мы навлекли на себя. Слишком часто мы выбираем что-то одно – духовный или чувственный опыт, интеллект или эмоции, расчет или спонтанность – вместо того, чтобы стремиться к целостности, составляющей потенциал» [1]. Этот потенциал и реализует нашу идентичность. То есть, личное «Я» является результатом глубокой работы в сферах рационального, морального, социального и духовного опытов. Изменения внутреннего мира приводят к изменениям мира внешнего и наоборот. Самость, таким образом, представляет собой некую согласованность, которая дает смысл различным аспектам жизни.

Проблеме идентичности уделяли внимание многие известные философы и, в особенности, постмодернисты. Для одних идентичность есть один из симулякров современной эпохи (Ж. Бодрийяр), для других – идентичность не представляется возможной без Бога (Ж. Делёз), а для иных – это «выход человека из себя, за собственные пределы, трансцендирование к новым смыслам и ценностям» (С. Гурин). Однако при всей сложности определения идентичности (а в глобальном мультикультуральном обществе дать однозначно единственное определение данному термину становится еще более сложной задачей) в конечном результате, она имеет непосредственное отношение к практической жизни человека, ведь *то, как мы живем, определяет то, кем мы являемся*. Именно поэтому пандемия оказала некоторое влияние на идентичность современного человека. Как было отмечено выше, перемены в условиях жизни приводят к изменению мировосприятия, а, стало быть, меняют и самих людей, ибо события, через которые мы проходим в жизни, и то, как мы реагируем на них, могут изменить наше представление о себе самом. В новых условиях мы пытаемся установить новые границы, найти новые ценности и стандарты, по которым сможем определять самих себя и давать определение другим.

Сегодня наша жизнь все больше определяется цифровыми технологиями, отдаляя нас от физической природы. Виртуальная реальность становится ключевым аспектом человеческих взаимодействий и бытия в целом. Мы оказываемся привязанными к социальным сетям, где утрачивается «элемент чистого восприятия» (А. Уайтхед). Если до появления глобальной сети мы воспринимали и понимали мир через нашу собственную призму, то теперь мир, в котором мы живем, познается через второстепенные источники во всемирной информационной сети (текущая пандемия ускорила и обострила данный процесс).

Так можно ли говорить о новой идентификации человека в данных условиях? Однозначно, да, если учесть научно-технологические прорывы последних двух десятилетий. В новом виртуальном пространстве возникает новое «Я», еще более глобальное, еще более уязвимое и оторванное от реального мира. Однако оно никак не идет вразрез с реальным «Я», так же как идентификация себя человеком гармонично граничит с другими модальностями: национальной, культурной и т.д. Индивид – всегда цельная личность (если не поставлен обратный диагноз) и все его поступки и действия определяют части личности, присущие ему. Виртуальное «Я» – скорее новый образ жизни, порой позволяющий раскрыться доселе неизвестным нам самим граням нашей личности, порой открывающий нам небывалые возможности в коммуникации, в познании, в карьере... возможности для инноваций.

В поисках чувства бытия

Итак, почему большинство людей переживает кризисное состояние в период пандемии? Вряд ли из-за чувства утраты или трансформации самоидентификации (данный процесс хоть и есть следствие перемен, однако он неясен по своей сущности). Повсеместные локдауны, запрет на то, что человеку приносит удовольствие: общение с другими людьми, путешествия, любимая работа – причины хоть и убедительные, но достаточно поверхностные. В корне всех кризисных ситуаций пребывает страх – страх как результат отсутствия контроля над собственной жизнью.

Очевидно, что есть кризисы, которые вызывают некоторое чувство волнения и тревоги, например, социальное неравенство, загрязнение экосистемы или возникшая относительно недавно проблема «недружественного» искусственного интеллекта, есть же кризисы, вызывающие ощутимый страх за свою жизнь, свою безопасность, такие, как войны или эпидемии. И вне зависимости от того, причинен ли непосредственный вред или нет, для всех текущая пандемия явилась сильным эмоциональным стрессом, встряхнувшим психику, взывая к нашим страхам и сомнениям. Страх перед одиночеством, смертью, потерей, неудачей или даже неприятием в обществе.

Концепция страха в принципе тесно связана с концепцией причинного детерминизма. Отсутствие контроля навеяно незащищенностью и неопределенностью, вызванные незнанием переменных в ситуации, неуверенностью за свое будущее, что, как следствие, может повлечь за собой чувство утраты смысла бытия. В свою очередь, сама утрата смысла парализует человека, сковывает его сознание, делает его дееспособным к преобразованиям внутреннего и внешнего мира.

Этот моральный конфликт эмоций и разума, надлежащий к мысленному преодолению (ведь, в сущности «мы страдаем в воображении чаще, чем в реальности»¹), может привести как к разрушению когнитивных способностей, так и к их реконструкции. Страх не всегда убивает мысль, иногда страх заставляет мыслить – мыслить конструктивно, находить новаторские решения. Страх, будучи одним из главных мотивационных факторов, создает более быструю реакцию, чем любая другая человеческая эмоция.

Следовательно, хоть перемены всегда нарушают привычный ход событий, все же они являются двигателем прогресса, оживляют сознание и деятельность, побуждая человека по-новому взглянуть на свою бытийность и, тем самым, приспособивая его к новым условиям существования. Но что помогает нам адаптироваться в новых условиях? Это инстинкт

¹ Луций Сенека

самосохранения, имеющий, увы, обычай притупляться вследствие тех или иных духовных и социальных явлений, и когнитивная гибкость. Если инстинкт, как генетически закрепленная адаптивная реакция, есть чувственный фундамент нашего бытия, то когнитивная гибкость, как способность видеть ситуацию в развитии – его рациональное воплощение.

Не последнюю роль в совершенствовании гибкости мышления играет эмоциональный интеллект, теоретически восходящий к П. Сэловейу и Д. Майеру [см. 9]. За основу данной теории были взяты определения, изложенные Р. Декартом (интеллект – это способность отличать истину от лжи в элементарных аксиомах) и Д. Векслером (интеллект – это способность действовать целеустремленно, думать рационально и эффективно взаимодействовать с окружающей средой). Данная теория, как в принципе и все теории, которые связаны с термином «интеллект», в наши дни приобретает небывалую актуальность в связи со стремительным развитием нейронауки или хотя бы потому, что интеллект есть один из ключевых факторов, способствующих *качественной* адаптации человека к быстроменяющемуся миру.

Теория эмоционального интеллекта характеризуется авторами, как осознание собственных чувств (в том числе и страхов), способность различать их и контролировать их влияние на наши мысли и поведение, для создания более здоровой атмосферы в обществе и более эффективного разрешения социальных проблем. Здесь можно усмотреть параллель с идеей добродетели Аристотеля – золотой середины, предполагающей ограничение и контролирование чрезмерного проявления эмоций и чувств («Никомахова этика»). Самосознание, самоуправление и социальная осведомленность (сочувствие, сопереживание), что так необходимо сегодняшнему обществу, составляют сущность теории. А, значит, эмоциональный интеллект основан на гуманизме, этике в целом и чувстве ответственности, в частности, ибо гармония с самим собой непременно ведет к гармонии с обществом. Эмоциональный интеллект, при этом, позволяет человеку не только определиться с собственной идентичностью, но и дает возможность изучить и реализовать внутренний потенциал.

Таким образом, в период, когда изменения технологий, культурных и социальных установок растут в геометрической прогрессии, переосмысление задаваемых вопросов помогает нам быть открытыми для новых парадигм, способствует генерации и интеграции самых разнообразных идей. Стремление к неизведанному не просто стимулирует нас к созданию иных, отличных от прежних ценностей, открытию новых областей знания, идеалов и т.д., но, более всего, наполняет нашу жизнь смыслом. А, если быть точнее, это стремление, развитие и есть смысл человеческого существования. Как выразился писатель Н. Талей: «Ветер гасит свечу и разжигает огонь. Точно так же дело обстоит со случайностью, неопределенностью, хаосом: каждый из нас желал бы не прятаться от них, а извлекать из них пользу. Иными словами, стать пламенем, жаждущим ветра» [4, с. 20]. Ведь, в конечном счете, все кризисы рано или поздно отступают, все перемены так или иначе принимаются за должное, но остается опыт. Бесценный опыт, который можно направить на благо себя самого, общества и окружающего мира.

Список использованной литературы:

1. Бьюдженталь Дж., Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии / пер. с англ. А.Б. Фенько; М.: «Класс», 1998. – 336 с.
2. Гуревич П. С., Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории, том IV, 2010. – с. 63-87.
3. Даймонд Дж. М., Кризис. М.: АСТ, 2020. – с. 544.
4. Талей Н. Н., Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса / пер. Н. Караева – Москва: Азбука-Аттикус, 2015. – 768 с.
5. Уайтхед А. Н., Процесс и реальность / Уайтхед А. Н., Избранные работы по философии. – М.: «Прогресс», 1990. – С. 272-303.
6. Философская энциклопедия / [Электронный ресурс] // URL: <https://gufo.me/dict/philosophy-encyclopedia> (дата обращения: 15.05.2021).
7. Философский портал / [Электронный ресурс] // URL: <https://www.phildic.ru/> (дата обращения: 27.04.2021).

8. Эриксон Э., Идентичность: юность и кризис. – М.: «прогресс», 1996. – 344 с.

9. Salovey, P., Mayer, D. Emotional intelligence // *Imagination, Cognition, and Personality*, V.9, 1990. – P.185-211.

DƏYİŞİKLİKLƏRİN PARLAQ TƏRƏFİ

Samirə Dadaşova

Xülasə: Məqalə müasir insanın pandemiya zamanı məruz qaldığı dəyişikliklərə həsr olunub. Xüsusi diqqət təfəkkür çevikliyinin təkmilləşdirilməsinə, dünyanın qavranışında transformasiyaya, nəzəriyyə və ideyaların təkamülünə töhfə verən böhrana tarixin keçid dövrü kimi yetirilir. Müəllifin fikrincə, böhran həmişə mövcud olan idealların dağılması ilə deyil, lakin onların trayektoriyasında mühüm dəyişikliklərlə nəticələnə bilər. Bu baxımdan, müəllif şəxsiyyət və identifikasiya, eləcə də emosional intellekt nəzəriyyəsi kimi məsələləri nəzərdən keçirir. Tədqiqatın əsas nəticələri ondan ibarətdir ki, böhran (o cümlədən indiki pandemiya) həmişə qətiyyət, konkret tədbirlər və tapşırıqların müəyyənəşdirilməsi və birmənalı qərar qəbul etməyi tələb edən vəziyyətdir. Baxmayaraq ki, dəyişikliklər həmişə hadisələrin axarını pozur, onlar tərəqqinin mühərriki olaraq, şüur və fəaliyyəti canlandırır, insanı öz varlığına yenidən nəzər salmağa, özünü yeni şəkildə tanımağa, yeni mövcud şəraitə uyğunlaşmağa vadar edir.

Açar sözlər: böhran, dəyişikliklər, pandemiya, şəxsiyyət, emosional intellekt, identiklik

THE BRIGHT SIDE OF THE CHANGE

Samira Dadashova

Abstract: This article is devoted to the changes that modern human has undergone during the pandemic. Special attention is paid to the crisis as a transitional moment in history, contributing to the improvement of the flexibility of thinking, transformation in the perception of the world and the evolution of theories and ideas. According to the author, the crisis is not always characterized by the collapse of all ideals, but may have a consequence of crucial changes in their trajectory. In this regard, the author considers such issues as an identity and identification, as well as the theory of emotional intelligence. The main conclusions of the study are that a crisis (including the current pandemic) is always a state that requires determination of specific measures and tasks, readiness to make an unambiguous choice. Although the changes always disrupt the usual course of the events, they are still the engine of the progress, enliven consciousness and activity, prompting a person to take a fresh look at his being, to identify himself in a new way, adapting to new conditions of the existence.

Keywords: crisis, changes, pandemic, personality, emotional intelligence, identity.

MİLLİ İNKİŞAF SİSTEMİNDƏ SOSIAL EKOLOGIYA PROBLEMI

Günel Məlikli

Siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
gunelmelikli@yahoo.com

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.119

Xülasə. Təbiəti mühafizə problemləri çoxsahəli olmaqla ümumi planetar, ümumbəşəri və eyni zamanda yerli əhəmiyyətə malikdir. Ətraf mühiti mühafizənin tələbləri Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında geniş şəkildə qeyd olunmuşdur. Müasir dövrdə ekoloji problemlərin kəskinliyi ilə əlaqədar olaraq ekologiya bir sıra istiqamətlərdə xüsusi aktuallıq kəsb etməyə başlamışdır. Dünya ölkələrinin ictimai quruluşundan asılı olmayaraq müasir ekoloji böhrana məruz qalmaları onu göstərir ki, indi bütün ölkələr milli və sinfi ayrı-seçkilik salmadan birləşməli, ətraf mühiti mühafizə etməkdə birgə səy göstərməlidirlər.

Açar sözlər: sosial ekologiya, ətraf mühit, ekoloji problem, ekoloji tarazlıq, təbii ehtiyatlar

GİRİŞ

Ekologiya insanla təbiətin münasibətlərinin elmi və praktiki problemlərinin məcmusudur. Bəşəriyyətin müasir yaşayışını ekologiyasız təsəvvür etmək mümkün deyil. Təəssüflə qeyd etməliyik ki, xüsusən XX əsrdən etibarən insanların antropogen və texnogen fəaliyyətinin təsiri nəticəsində ətraf mühitin, onun amillərinin, təbii sərvətlərin, biosferin, ekosistemlərin, flora və faunanın normal ahənginin pozulması baş vermiş və beləliklə, ciddi ekoloji disbalans yaranmışdır. Mühəribələr, kosmosun öyrənilməsi, təbiətə sənaye və nəqliyyat tullantılarının atılması, bir çox sahələrdə zəhərli kimyəvi maddələrin istifadəsi atmosferi, hidrosferi və litosferi çirkləndirməklə ekoloji tarazlığın ritmini pozmuşdur.

Müasir dövrdə ekoloji problemlərin kəskinliyi ilə əlaqədar olaraq ekologiya bir sıra istiqamətlərdə xüsusi aktuallıq kəsb etməyə başlamışdır. Bu sırada sosial ekologiyanın ötən əsrdən etibarən yaranıb inkişaf etməsi diqqəti cəlb edir. Təbiət və cəmiyyətin qarşılıqlı münasibəti elmin mühüm problemlərindən olmuşdur. Qlobal problemlərin təsnifatında mühüm yeri cəmiyyət, insan və təbiətin qarşılıqlı təsiri olan ekoloji problem tutur. İnsan özünü təbiətdən ayırır, lakin o, təbiətin ayrılmaz hissəsi olaraq qalır.

Təbiət-cəmiyyət həyat təminatlı ekoloji funksiya yerinə yetirdiyindən cəmiyyətin sistemi inkişafın təbii qanunlarına tabe olur. Hətta Demokrit və Hippokrat insan cəmiyyətinin mühitdən asılı olması haqqında fikirlər irəli sürərək, əhalinin həyat tərzini iqlimdən, sudan, bitkidən asılı hesab etmişlər.

Antik fəlsəfəyə görə, insan təbiətin bir hissəsidir. Platonun konsepsiyasına görə, bütün təbiət Allah tərəfindən idarə olunur. Yunan coğrafiyaçısı Strabon “Coğrafiya” əsərində təbii şəraitin əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirərək, ölkənin idarə edilməsində coğrafi şəraitin nəzərə alınmasını söyləyirdi. Heraklit insan tərəkürünə yüksək qiymət verərək, insanın təbiətə qulaq asaraq onunla yaxşı yola getməsinin vacib olduğu fikrini irəli sürürdü. Beləliklə, cəmiyyətin təbiətə qlobal miqyaslı təsiri bir sıra elmlərin birləşməsi nəticəsində sosial ekologiyanın yaranmasına imkan yaratdı.

Klassik insan ekologiyası sahəsinin görkəmli nümayəndəsi Raderik Mak Kenzel ekologiyanı “insanların ərazi və zaman münasibətləri haqqında elm” adlandırmışdı. Beləliklə, sosial ekologiyanın inkişafı Birinci Dünya müharibəsindən sonra başlamış, 60-cı illərdə inkişaf etmişdir. 1966-cı ildə keçirilən Sosioloqların Ümumdünya konqresindən sonra bu proses daha da inkişaf etmiş, 1970-ci ildə Varnada keçirilən sosioloqların konqresində sosial ekologiya problemləri üzrə Sosioloqların Ümumdünya Birliyinin tədqiqat komitəsinin yaradılmasına imkan vermişdir. Dünya ölkələrinin ictimai quruluşundan asılı olmayaraq müasir ekoloji böhrana məruz qalmaları onu göstərir ki, indi bütün ölkələr milli və sinfi ayrı-seçkilik salmadan birləşməli, ətraf mühiti mühafizə etməkdə birgə səy göstərməlidirlər.

Təbiəti mühafizə problemləri çoxsahəli olmaqla ümumi planetar, ümumbəşəri və eyni zamanda yerli əhəmiyyətə malikdir. Ətraf mühiti mühafizənin tələbləri Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında geniş şəkildə qeyd olunmuşdur. Ölkənin əsas qanununda Konstitusiya praktikasında dövlətin

ətraf mühitin qorunmasında məsul olduğu göstərilmişdir. Ətraf mühitin dəyişdirilməsini öyrənən və onun vəziyyətinə nəzarət edən elektron sistemlərin yaradılması ona görə vacibdir ki, insanın təsərrüfat fəaliyyətinin təsiri altında gedən dəyişiklikləri izləmək mümkündür. İctimaiyyət bilməlidir ki, ətraf mühitin mühafizəsində onun nəinki birbaşa, hətta dolayı fəaliyyəti də ətraf mühitin mühafizəsində kompleks tədbirlərlə öyrənilməlidir. Ətraf mühiti mühafizə tədbirləri planlı və ardıcılıqla, dövlət səviyyəsində həyata keçirilir. Ulu öndər Heydər Əliyevin rəhbərliyi ilə 1974-1975-ci illərdə təbiətin mühafizəsi məsələsinə diqqət edilmiş, havaya zərərli maddələrin buraxılmasının məhdudlaşdırılması istiqamətində tədbirlər həyata keçirilmişdir [4 s 12].

Qərb tədqiqatçılarının hesab etdiyi kimi, “müasir ekoloji problemlər əvvəllər olduğu kimi, su, hava və torpağın çirklənməsi problemlərindən də ibarətdir. Lakin müasir ekoloji problemlər daxili problemlərdən tutmuş qlobal miqyaslı problemlərə qədərdir.

Ətraf mühitin keyfiyyətinə təsir edən əsas faktorlar:

- Su ehtiyatlarının məhdudluğu.
- Su ehtiyatlarının çirklənməsi.
- Transsərhəd çayların problemləri.
- Xəzər dənizinin ekoloji mühitinə artan təhdidlər.
- Xəzər dənizinin səviyyə tərəddüdləri.
- Biomüxtəlifliyin seyrəkləşməsi.
- Meşə ehtiyatlarının azalması.
- Atmosfer havasının çirklənməsi.
- İqlim dəyişmələri.
- Metsamor AES-in fəaliyyəti.
- İqlim dəyişmələrinin təsiri.
- Torpaq ehtiyatlarının münbitliyinin itirilməsi.
- Tullantıların qeyri-səmərəli idarə olunması.
- Təbii sərvətlərdən qeyri-rasional istifadə.
- Ekoloji mədəniyyət və təhsilin aşağı səviyyədə olması.

1988-93-cü illər ərzində Ermənistanın hərbi təcavüzü nəticəsində Azərbaycan Respublikasının 1,7 milyon hektar ərazisi işğal edilmişdir. İşğala məruz qalmış yaşayış məntəqələri ermənilər tərəfindən qarət edilmiş, evlər dağıdılmış, su, elektrik, qaz və digər kommunikasiya xətləri isə tamamilə sıradan çıxarılmışdır. İşğal olunmuş ərazilərin təbii sərvətlərinə və ətraf mühitə vurulmuş ziyan regionda ekoloji tarazlığın pozulmasına səbəb olmuşdur. Düşmən tərəfindən istifadəsi və tətbiqi qadağan edilmiş müxtəlif növ döyüş sursatlarının dinc əhaliyə qarşı istifadəsi nəticəsində xeyli insan tələfatı olmuş və ətraf mühit fiziki-kimyəvi çirklənməyə məruz qalmışdır. İstifadəsi və tətbiqi qadağan edilmiş müxtəlif növ döyüş sursatlarından və raket zərbələrindən dinc əhaliyə qarşı istifadə edilməsi soyqırım, ətraf mühitə qarşı isə ekoloji terror aktıdır. İşğala məruz qalmış yaşayış məntəqələri ermənilər tərəfindən qarət edilmiş, evlər dağıdılmış, su, elektrik, qaz və digər kommunikasiya xətləri isə tamamilə sıradan çıxarılmışdır. 1993-2003-cü illərdə Heydər Əliyev tərəfindən ətraf mühitin mühafizəsi sahəsində mühüm qanunlar qəbul edilmişdir. 2010-cu il isə respublikamızda Prezident İlham Əliyev tərəfindən “Ekologiya ili” elan edilmişdir.

İnsan əslində təbiətlə daimi mübadilə prosesində olmağa məcburdur. Lakin prosesin optimallaşdırılmasına hazırda ciddi tələbat yaranmışdır. Bütün dünya təcrübəsi təsdiq edir ki, milli rifah ekologiya sahəsində ciddi işlər aparılmadan mümkün deyildir. Təbii mühit insan cəmiyyətinin əsasını təşkil etdiyi üçün insan nəsli bu əsası möhkəm qoruyub saxlamağı bacarmalıdır. Müasir dövrdə təbii böhran getdikcə dərinləşir. Su ehtiyatları ilə bağlı hal -hazırda aşağıdakı problemlər mövcuddur:

- Su ehtiyatlarının məhdud olması.
- Yeriüstü su ehtiyatlarının 70%-nin transsərhəd çaylar hesabına formalaşması.
- Transsərhəd su ehtiyatlarının çirklənməsi.
- Daxili çayların ölkə ərazisində qeyri-bərabər paylanması.
- Ölkədə su ehtiyatlarının idarə olunmasında hövzə prinsipinin tətbiq olunmaması.
- Su ehtiyatları barədə məlumatların əlaqələndirilməsində çətinliklər.

- Çay hövzələrinin idarə olunmasında problemlər və çatışmazlıqlar.

Müasir dövrdə ekoloji durumu və sosial-iqtisadi vəziyyəti nəzərə alaraq respublikamızın ekoloji siyasətinin aşağıdakı üç əsas istiqamətini müəyyənləşdirmək olar:

- ekoloji təhlükəsizliyin təmin olunmasını əsas götürərək, ətraf mühitin çirklənməsinin minimuma endirilməsi və mühafizəsinin tənzimlənməsi məqsədilə davamlı inkişaf prinsipləri üzrə mütərəqqi üsulların tətbiq edilməsi;

- indiki və gələcək nəsillərin tələbatını ödəmək məqsədilə təbii sərvətlərdən səmərəli istifadə etmək, alternativ, qeyri-ənənəvi metodlar vasitəsilə tükənməyən enerji mənbələrindən yararlanmaq və enerji effektivliyinə nail olunması;

- qlobal ekoloji problemlər üzrə milli səviyyədə tələbatların qiymətləndirilməsi, həlli yollarının müəyyənləşdirilməsi, beynəlxalq təşkilatlarla əlaqələrin genişləndirilməsi, eləcə də milli potensial imkanlardan istifadə etməklə həyata keçirilməsinin təmin edilməsi. [3]

Məlumdur ki, “ətraf mühitlə bağlı olan təbii fəlakətlər və insanların fəaliyyəti nəticəsində baş verən texnogen qəzalar əhalinin sağlamlığına, rifahına və əmlakına ziyan yetirməklə daxili təhlükəsizliyə zərər vura bilər. Bu mənada onlar ümumi təhlükəsizlik kontekstində nəzərdən keçirilməlidir” [1 s 36] Ətraf Mühitin Mühafizəsi və İnkişafı Komissiyasının fikrincə, davamlı inkişaf dedikdə gələcək nəsillərin tələbatlarının ödənilməsi imkanlarını azaltmadan, indiki nəslin tələbatının normal ödənilməsi başa düşülür. Davamlı inkişaf anlayışına ilk yanaşmalardan biri olan bu fikir əksər tədqiqatçılar tərəfindən qəbul edilmişdir.

Qərb tədqiqatçılarının hesab etdiyi kimi, “müasir ekoloji problemlər, əvvəllər olduğu kimi, su, hava və torpağın çirklənməsi problemlərindən ibarətdir. Lakin müasir ekoloji problemlər daxili problemlərdən tutmuş qlobal miqyaslı problemlərə qədərdir. Müasir ekoloji məsələlər həmçinin qlobal istiləşmə, daşqın, su çatışmazlığı və insan fəaliyyəti ilə bağlı olan daha dəhşətli təbii təhlükələr kimi qlobal ekoloji riskləri də özündə ehtiva edir. Bu narahatlıqları önə çəkmək və cavab vermək üçün istifadə olunan alətlər, 1970 və 1980-ci illərdə texnoloji, mühəndislik və hökumət subsidiyaları ilə dəstəklənən rəsmi federal nəzarətdən günümüzün qlobal bir yanaşmasına qədər inkişaf etmişdir. Təşkilatların fəaliyyət göstərdiyi və ictimaiyyətlə ünsiyyət qurduqları zaman ətraf mühitin sağlamlığının qorunması halları mühüm amilə çevrilmişdir”[2 s 397].

Təsədüfi deyildir ki, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev 28 sentyabr 2006-cı ildə “Azərbaycan Respublikasında ekoloji vəziyyətin yaxşılaşdırılmasına dair 2006-2010-cu illər üçün kompleks tədbirlər planı”nın təsdiq edilməsi haqqında xüsusi sərəncam imzalamışdır. Sərəncamda ölkənin ümumi inkişafının ətraf mühitin mühafizəsi və zənginləşdirilməsi, insanların sağlam mühitdə yaşaması və məhsuldar əməklə məşğul olması, təbii sərvətlərdən rəşional istifadə etməsi ilə bağlılığına xüsusi önəm verilir.

Bu o deməkdir ki, hazırda ətraf mühitin keyfiyyəti real tələbat kimi dərk olunmalı, həmin mühitin sağlamlaşdırılması mühüm prinsip kimi insan fəaliyyətinin bütün sahələrinə dərinədən nüfuz etməlidir. Deməli, həyat keyfiyyəti ətraf mühitin keyfiyyəti anlayışını da ehtiva edir. Sosial ekologiyanın əsas keyfiyyət göstəriciləri sırasında əmək mühitinin özünəməxsus rolu ümumən etiraf olunur. Ekologiya və Təbii Sərvətlər Nazirliyi məqsədyönlü şəkildə respublikada təbiətin mühafizəsi üzrə tədbirləri həyata keçirir.

Ətraf mühitin mühafizəsi sahəsində qarşıda duran əsas vəzifələrdən biri də Abşeron yarımadasının antropogen təsirlər nəticəsində çirklənmiş ərazilərinin təmizlənməsidir. Bu sahədə Azərbaycan Respublikası Birinci vitse-prezidenti Mehriban Əliyevanın fəaliyyəti xüsusi olaraq vurğulanmalıdır. Beynəlxalq forumlarda Azərbaycan Respublikası Birinci vitse-prezidenti Mehriban Əliyeva və IDEA İctimai Birliyinin sədri Leyla Əliyeva ölkəmizdə və regionda ekoloji problemlərin aradan qaldırılması, biomüxtəlifliyin mühafizəsi, davamlı inkişafın təşviqi, cəmiyyətimizdə heyvanlara qarşı humanist münasibətin təbliği, gənclərin ətraf mühitlə bağlı biliklərinin dərinləşdirilməsi və sair sahələrdə əldə olunmuş nailiyyətlərdən də bəhs edərək dünya ictimaiyyətinin bu cür problemlərin həllinə diqqətini cəlb edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, təbii ehtiyatlar tükənəndir və təbii ehtiyatların səmərəli və effektiv istifadə edilməsi məqsəduyğundur. Əks halda istər enerji, istərsə də xammal sahəsində gec-tez müəyyən çətinliklər ortaya çıxır. Bu çətinliklərdən biri ondan ibarətdir ki, hazırda inkişaf etməkdə olan ölkələrdə enerjiyə olan tələbat daha çoxdur. Bu problemin aradan qaldırılması üçün enerji istehsalını alternativ

enerji mənbələri hesabına artırmaq olar. Başqa bir çətinlik isə bəzi ölkələrin texnoloji cəhətdən təkmil olmamasıdır. Prezidentin 2007-ci ildə imzaladığı “Əhalinin ekoloji cəhətdən təmiz su ilə təminatının yaxşılaşdırılması ilə əlaqədar bəzi tədbirlər haqqında”adlı Sərəncamı Kür və Araz çaylarının suyundan istifadə edən yaşayış məntəqələrinin ekoloji cəhətdən təmiz su təminatı istiqamətində görülən işlərdəndir.

Həmçinin, əhalinin ekoloji tələblərə cavab verən keyfiyyətli içməli su ilə təminatının yaxşılaşdırılması istiqamətində dövlət tərəfindən keçirilmiş bir sıra tədbirlər nəticəsində onlarca yaşayış məntəqələrində modul tipli sutəmizləyici qurğular quraşdırılmışdır ki, bu da insanların sağlamlığının qorunmasına, eləcə də böyrək çatışmazlığı xəstəliklərinin baş verməsinin qarşısının alınmasına imkan verəcəkdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan Respublikasının milli təhlükəsizlik konsepsiyası. Bakı: “Qanun”, 2012.
2. Greenberg . Michael R.. Contemporary Environmental and Occupational Health Issues: More Breadth and Depth // Am J Public Health. 2007 March; 97(3).
3. https://files.preslib.az/projects/azereco/az/eco_m1_2.pdf// Azərbaycan Respublikası Prezidentinin İşlər İdarəsinin prezident kitabxanası, Ekoloji siyasətin əsas istiqamətləri.
4. Xəlilov T.A., Zeynalova M.Ə. Qlobal ekoloji problemlər (Ali məktəblər üçün dərs vəsaiti). Bakı: “MBM”, 2013, 212 səh.
5. Məlikli G. Azərbaycan Respublikasının dövlət təhlükəsizliyində sosial siyasətin yeri və rolu. Bakı: İndiqo, 2018. 218 s.
6. Rəcəbli H. Azərbaycan.- 2010.- 3 iyul.- Sosial ekologiya: reallıqlar və yeni istiqamətlər//

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ЭКОЛОГИИ В СИСТЕМЕ НАЦИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Гюнель Меликли

Резюме. Проблемы охраны природы многогранны и имеют глобальное, универсальное и локальное значение. Требования по охране окружающей среды в значительной степени закреплены в Конституции Азербайджанской Республики. В наше время из-за остроты экологических проблем экология стала особенно актуальной в ряде сфер. Тот факт, что страны мира, независимо от их социальной структуры, сталкиваются с современным экологическим кризисом показывает, что теперь все страны должны объединиться без дискриминации по признаку национальности и класса, и вместе работать над защитой окружающей среды

Ключевые слова: социальная экология, окружающая среда, экологическая проблема, экологический баланс, природные ресурсы

THE PROBLEM OF SOCIAL ECOLOGY IN THE NATIONAL DEVELOPMENT SYSTEM

Gunel Melikli

Abstract. The problems of nature protection are multifaceted and have a global, universal and local significance. The requirements for the protection of the environment are enshrined in the Constitution of the Republic of Azerbaijan. In our time, due to the sharpness of environmental problems, ecology has become especially relevant in a number of areas. The fact that the countries of the world, independent of their social structure, face a modern ecological crisis, shows that now all countries should unite without discrimination on the basis of nationality and class together.

Keywords: social ecology, environment, ecological problem, ecological balance, natural resources

SOSIAL RİSK ALTINDA OLAN ƏHALİ QRUPLARI DAİRƏSİNİN MÜƏYYƏNLƏŞDİRİLMƏSİ

Ramil Babayev

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, doktorant

ORCID ID: 0000-0002-5755-670X

DOI:10.30546/sw.2022.2.39.123

Xülasə. Məqalədə sosiologiyadakı “risk qrupu” anlayışı ilə bağlı terminoloji məsələlərdən və bu kateqoriyada yer alan qrupların təsnifatı məsələlərindən bəhs edilir. Məqalə bu kontekstdə bir-birinə alternativ kimi istifadə olunan məfhumların açılışını verir. Bu sahədə əhali qrupları ilə bağlı bölgülərin müxtəlif olmasının səbəbləri də məqalədə izah edilir.

Açar sözlər. sosial risk, risk qrupu, həssas əhali, çətin həyat şəraiti, risklərdən qoruyucu amillər

“Sosial risk altında olan”, “yüksək riskli”, “həssas”, “çətin həyat şəraitində olan” kimi anlayışlar sosial problemlərdən əziyyət çəkən əhali qruplarını təsvir etmək üçün istifadə olunan anlayışlardan bir neçəsidir. Bu anlayışların eyni, yoxsa fərqli sosial realıqları ifadə etməsini müəyyənləşdirmək üçün onların ehtiva etdiyi sosial qrupların dairəsinin müəyyənləşdirilməsi vacibdir. Mövcud ədəbiyyatların nəzərdən keçirilməsi nəticəsində eyni bir anlayışın fərqli müəlliflər tərəfindən fərqli formalarda konseptuallaşdırıldığını görmək mümkündür və bu konseptuallaşdırma, bir çox hallarda, təriflərin ardınca üçdən qırxa qədər sayda müxtəlif əhali qruplarının ardıcıl şəkildə sadalanması yolu ilə həyata keçirilir.

Risk altında olan əhali dedikdə, həyati əhəmiyyətli hadisənin baş verməsinə məruz qala biləcək əhali qrupu nəzərdə tutulur (8, s. 411). Burada risk faktoru kimi hansı sosial fenomenin əsas götürüldüyü riskin daşıyıcılarını müəyyən etməyin əsasında durur. Məsələn, işsizlik nümunəsində əmək qabiliyyətli insanlar, boşanma nümunəsində qanuni nikahda olan insanlar, təhsildə müvəffəqiyyətsizliklə bağlı məktəb yaşındakı uşaqlar və s. həmin məsələlər nöqtəyi-nəzərindən geniş mənada riskin daşıyıcılarıdır.

Sosial problemləri qiymətləndirmək üçün hansı risk faktorunun əsas götürülməsi məsələsi bizdən “sosial risk” anlayışının tərifinin verilməsini tələb edir. Sosial elmlərdə mövcud olan əksər terminlər kimi, bu anlayışın təsvirinə də müxtəlif ədəbiyyatlarda fərqli formalarda rast gəlmək mümkündür. Məsələn, bu termin “Ailələrə və tənha sakinlərə maddi sosial yardım haqqında Litva respublikasının qanunu”nun əsas anlayışlarından biri olduğu üçün həmin qanunda anlayışın daha əhatəli tərifinə yer verilmişdir. Bu tərifə əsasən, “Sosial risk dedikdə, şəxslərin sosial təcrid edilməsinə səbəb olan və ya onları sosial təcrid olunma riski altında qoyan amillər və hallar başa düşülür: uşaqlara (həmçinin övladlığa götürülmüş uşaqlara) lazımi qaydada qulluq etmək və tərbiyə etmək üçün böyüklərin sosial bacarıqlarının olmaması və ya çatışmazlığı; uşaqların hərtərəfli fiziki, əqli, mənəvi, əxlaqi inkişafı və təhlükəsizliyi üçün şəraitin təmin edilməməsi; psixoloji, fiziki və ya cinsi istismar halları; zorakılıq; cinayət fəaliyyətində iştirak və ya bu fəaliyyətlərə cəlb olunmağa meyillilik; narkotik vasitələrdən, psixotrop maddələrdən, spirtli içkilərdən, qumardan asılılıq; dilənçilik, avaralıq, yoxsulluq və evsizlik; əmək bazarında iştirak etmək üçün motivasiyanın olmaması” (17, s. 4). Şəxslərin və qrupların rifahına mənfi təsir göstərən hər amilin buraya daxil edilməsinin mümkünlüyü sosial risklərin qruplaşdırılması tələbini meydana çıxarır. Burada ən təbii qruplaşma sosial həyatın sferaları üzrə iqtisadi risklər, sağlamlıqla bağlı risklər, təbii fəlakətlərlə bağlı risklər, sosial münasibətlərin ahənginin pozulması riskləri və s. bölgüsüdür. Digər bir bölgü kimi, riskin miqyasını əsas alaraq fərdi risklər, ailələrlə bağlı risklər, icmalarla bağlı risklər və bütövlükdə cəmiyyətin funksionallığını pozan riskləri ayıra bilərik.

Girişdə qeyd olunan digər anlayışlarla bağlı təriflərə nəzər saldıqda görmək mümkündür ki, bu anlayışların tərifləri və əhatə dairələri barəsində konsensus yoxdur və bir çox hallarda anlayışların bir-birinin əvəzinə alternativ şəkildə istifadə olunması halları ilə qarşılaşmaq mümkündür. “Həssas əhali qrupları” ifadəsi ilə bağlı ÜST-in tərifində meyar kimi “əhalinin, fərdin və ya təşkilatın bədbəxtliklərinin nəticələrini qabaqcadan görmək, onların öhdəsindən gəlmək, onlara müqavimət göstərmək və onlardan

sağalma qıtdarında olmadığı hədd”ə yer verilir (15, s. 7). Bunun davamında isə, həssas əhali qrupları kimi uşaqlar, hamilə qadınlar, yaşlı insanlar, qida çatışmazlığından əziyyət çəkənlər, xəstə və immun çatışmazlığı olan insanlar fərqləndirilir.

ÜST-in yanaşması üzərində qurulan həssas əhalini sağlamlıq məsələləri əsasında qiymətləndirmə ənənəsi bu sahədə hakim ənənədir. Həmin ənənənin əsaslarını ÜST-in yarandığı il, 1948-ci ildə sağlamlıqla bağlı verdiyi tərifdə də görmək mümkündür. Bu tərifə əsasən, “sağlamlıq yalnız xəstəliklərin və ya zəifliyin olmaması deyil, tam şəkildə fiziki, əqli və sosial rifah halıdır” (18). Sosial problemlərin nəzəri məsələlərindən bəhs edən ədəbiyyatlarda çox geniş şəkildə istinad edilən bu tərif iş tapmaq imkanlarının olmadığı, insanların sosial risklərdən sığortalana bilmədiyini, gəlir bərabərsizliyinin olduğu bir mühitdə şəxs tam sağlam ola bilməyəcəyini nəzərdə tutur.

Amerika Qayğı İdarəetməsi Jurnalında 2006-cı ildə dərc olunmuş bir məqalədə də həssas əhali oxşar mövqedən qiymətləndirilir və burada həssas insanlar fiziki, psixoloji və sosial sağlamlıq istiqamətləri üzrə qruplaşdırılır (1, s.1). Həmin bölgüyə fiziki ehtiyacı olan həssas əhaliyə xəstəlik riski daşıyan analar və körpələr, xroniki xəstələr və əlillər, İV/QİÇS ilə yaşayan şəxslər aid edilir. Xroniki xəstəliklər sırasında tənəffüs xəstəlikləri, diabet, hipertoniya, dislipidemiya və ürək xəstəlikləri sadalanır. Psixoloji sahədə həssas əhali qruplarına şizofreniya, bipolyar pozğunluq, major depressiya və diqqət çatışmazlığı, hiperaktivlik kimi xroniki psixi vəziyyəti olanlar, həmçinin alkoqol və ya narkotik maddə asılılığı olanlar və intihara meyilli şəxslər aid edilirdi. Sosial sahədə isə müəlliflər həssas əhaliyə zorakılıq hallarının olduğu ailələrdə yaşayanları, evsizləri, qaçqın və məcburi köçkünləri aid edirdilər (1, s. 1-4). Sosial elmlər üzrə müəyyən bilik səviyyəsinə yetişmiş şəxslər bu bölgədə sosial sahə kimi ayrılmış bəndləri məhdud hesab edə bilirlər. Yoxsulluq, cinayətkar həmyaşlı qruplarında yer alma, uşaq əməyi və s. kimi məsələləri də əlavə etməklə, sağlamlıq nöqtəyi-nəzərindən məsələyə yanaşan siyahının daha da genişləndirilməsi mümkün ola bilər.

Bu kateqoriyaların elmi dövriyyəyə geniş şəkildə daxilolma tarixi kimi XX əsrin əvvəllərini göstərə bilərik. Həmin dövrdə uşaq hüquqlarına və uşaqların müdafiəsinə daha çox diqqət yetirilməyə başlanmışdı ki, bununla bağlı diskurslarda da ifadələrin möhkəmlənmə prosesi sürətlənmişdi (3, s. 12). Həmin tarix sosial işin institusionallaşmağa başladığı tarixlə də üst-üstə düşür. Bu mənada eyni və ya oxşar sosial fenomenlərin fərqli anlayışlarla ifadə olunmasının səbəblərindən biri kimi, bu terminlərin anlayışlarının daha əvvəlki əsrlərdən möhkəmlənməyə başlamış bir elmin tərkib hissəsi olmamasını görə bilərik.

Azərbaycan Respublikasının sosial sahədəki qanunvericiliyində bu əhali qruplarını təsvir etmək üçün istifadə olunan əsas anlayış isə “çətin həyat şəraiti” anlayışıdır. Sosial xidmət haqqında Azərbaycan Respublikası Qanununun 1.0.2-ci maddəsinə əsasən, “çətin həyat şəraiti - şəxsin (ailənin) sosial xidmətə götürülməsi üçün əsas yaradan və həyat fəaliyyətini obyektiv surətdə pozan, təkbaşına aradan qaldıra bilmədiyini hal” kimi ifadə olunur (19).

Həmin Qanunun 7-ci maddəsi isə hansı halların “çətin həyat şəraiti” hesab olunacağını açıqlayır və burada yetkinlik yaşına çatmayanlar arasında valideynlərini itirən və ya valideyn himayəsindən məhrum olanlar, sağlamlıq imkanları məhdud olanlar, baxımsız və ya sosial təhlükəli vəziyyətdə olanlar çətin həyat şəraitində hesab olunurlar. Bundan əlavə, özünəqulluq qabiliyyətinin xəstəlik, əlillik və ya ahillikla bağlı olaraq itirilməsi və həmçinin bu funksiyaları yerinə yetirəcək əmək qabiliyyətli qohumun, yaxud qanuni nümayəndənin olmaması halı, həyat fəaliyyətində təhlükəli xəstəliyə tutulma səbəbilə məhdudluq yaşanması halı, insan alveri və ya məişət zorakılığının qurbanına çevrilmə halları, yaşayış yerinin mövcud olmaması (həmçinin dövlət sosial qayğı müəssisələrinin məzunları üçün də) halı, sosial yadırgama və sosial məhrumiyyət yaşamaq halları da çətin həyat şəraiti kimi qiymətləndirilib.

Bu anlayışlarla bağlı olan “risk qrupu” termini getdikcə artan formada gündəlik istifadəyə daxil olmaqdadır. Sosial riskləri qiymətləndirən ədəbiyyatlarda risk qrupu anlayışının həm uşaq və yeniyetmələrə, həm ailələrə, həm də daha böyük əhali qruplarına aid edildiyini görmək mümkündür (9, s. 32-33; 20). Digər tərəfdən, “risk qrupunda olan uşaqlar” və “risk qrupu ailələri” anlayışları praktikada əksər hallarda kəşiflər, çünki uşağın şəxsiyyətinin inkişafında, cəmiyyətə adaptasiyası və inteqrasiyası üçün zəruri olan sosial rollar, bilik və bacarıqların mənimsənilməsində aparıcı rolunu oynayır.

Risk qrupu anlayışının dəqiq tərifinin olmaması səbəbindən bəzən qruplaşdırma etməkdə ciddi fikir ayrılıqları yaşanır. Məsələn, hakim yanaşmalardan biri budur ki, 18 yaşına çatmamış fərd özü

özünə kifayət edə bilən fərd olmadığı üçün o, istənilən halda, yaşına görə risk qrupunda sayılmalıdır. Digər mövqeyə görə, sağlamlıq imkanlarının məhdudluğu, zorakılığa məruz qalmaq ehtimalı, yoxsulluq kimi hallarla üz-üzə olan konkret uşaq qrupları risk qrupları kimi qiymətləndirilməlidir. Üçüncü bir yanaşmaya görə risk qrupunu hər hansı bir fərdin üzərinə damğa kimi qoymaq yanlışdır və bunun əvəzinə, “riskli mühit”lərin təsvirini verərək sosial proseslərin cərəyan etdiyi sahələr üzərində fokuslanmaq lazımdır (10, s.1). Belə olan halda, müəyyən xüsusiyyətlərin daşıyıcısı olan ailələri bir sosial mühit kimi risk qrupuna aid etmək mümkündür. Lakin riskli mühit kimi, əsasən, icma, məhəllə və məktəb kontekstinə diqqət yetirilir. Məsələn, cinayətkarlıq hallarının geniş yayıldığı icmalar və ya şagirdlərinin orta məktəbi bitirmə nisbətinin aşağı olduğu məktəblər bu cəhətdən risk qrupu kimi qiymətləndirilə bilərlər.

İƏİT “risk altında” termininin gələcək perspektivləri vurğuladığını qeyd edir. Bu yanaşma, “risk altında olan” uşaqların və şagirdlərin onları müəyyən etməyə imkan verən müəyyən xüsusiyyətlər daşıdıqlarını, lakin bu xüsusiyyətlərin hələ baş verməmiş hadisələr və şərtlərlə qarşılaşdıqları zaman problemə çevriləcəyini nəzərdə tutan proqnozlaşdırıcı konsepsiyadır (12, s. 35). Məsələn, İƏİT-in təhsil məsələlərini araşdıran qurumu olan OECD-CERI tərəfindən “risk altında olan” termininin 1995-ci ildə verilmiş operativ tərifində üç element qeyd olunur: 1) məktəbdə uğursuzluq, 2) işə və yetkin həyata keçiddə çətinliklərin artması, 3) sosial uğursuzluq və ya fəal cəmiyyətə tam töhfə vermək ehtimalında azalma (12, s. 22-23). Bu tərif sosial risk anlayışının konkret problemlər üzrə necə konseptuallaşdırıla biləcəyinə dair yaxşı bir nümunə təşkil edir. Lakin nəzərə alınmalıdır ki, o, inkişaf etməkdə olan ölkələrin inkişafına maneə törədən riskləri üzə çıxarmaq məqsədi daşıyan bir qurumun tərfi olduğu üçün universal tərif sayıla bilməz.

“Yüksək riskli” anlayışına gəldikdə isə, bu anlayış sosial təhlillərdə 1980-ci illərdən etibarən istifadə olunan anlayışdır (2, s. 22). Digər anlayışlardan fərqli olaraq, “yüksək riskli” anlayışı sosial cəhətdən həssas olan əhali kateqoriyalarından hər hansı birində yer alan insanların içərisində daha həssas vəziyyətdə olan alt kateqoriyaları müəyyənləşdirmək məqsədilə istifadə olunur. Məsələn, natamam ailələri “risk qrupu” kimi qəbul etsək, “yüksək riskli” natamam ailələr kimi tək qalan valideynin uzun iş saatları ərzində işlədiyi və qohumların dəstəyindən də istifadə edə bilməyən ailəni ayıra bilərik.

İndiyə kimi qeyd etdiklərimizdə sosial risklərə, əsasən, konkret xüsusiyyətlərin daşıyıcısı olan fərd və qrupların cəmi kimi yanaşıldığını gördük. Sosial risklərin daşıyıcısı olan ailələrə gəldikdə, tərifin verilməsi ilə bağlı yuxarıda qeyd etdiyimizə oxşar vəziyyətlə qarşılaşırıq. Belə ki, “sosial risk altında olan ailə” anlayışı elastik anlayışdır və onu ifadə etmək üçün müxtəlif ölkələrdə müxtəlif anlayışlar və təriflərdən istifadə olunur. Həmin ölkələrdəki mədəni və siyasi ənənələr, sosial riskin bir fenomen kimi cəmiyyətdə hansı formada qavranılması və sosial həyatla bağlı olan digər aspektlər bu anlayışın fərqli formalarda qiymətləndirilməsinə təsir göstərir. Lakin bunu demək mümkündür ki, bu anlayışa yer verən ədəbiyyatların mütləq əksəriyyətində ondan uşaqlı ailələrin müəyyən kateqoriyalarını təsvir etmək üçün istifadə olunur.

Vide Qudzinskien və Rimvidas Avqutavičius tərəfindən verilən tərifdə sosial risk altında olan ailə “18 yaşına çatmamış uşaqları tərbiyə edən və valideynlərindən ən azı birinin bir və ya bir neçə risk faktoru ilə xarakterizə olunduğu ailə” kimi müəyyən edilir (7, s. 2). Burada tədqiqatçılar risk faktoru kimi, alkoqol, narkotik və psixotrop və ya zəhərli maddə asılılığı; qumar aludəçiliyi; sosial bacarıqların olmaması səbəbindən uşaqlarına lazımı qayğı göstərə bilməmək və ya uşaqları həvəsləndirə bilməmək; psixoloji, fiziki və ya cinsi zorakılıq tətbiq etmək; dövlətin maddi dəstəyini ailə ehtiyaclarına sərf etməmək və bu amillərə görə uşağın fiziki, əqli, mənəvi, əxlaqi inkişafı və təhlükəsizliyi üçün təhlükə yaranması hallarını xüsusi vurğulayırlar.

Sosial risk altında olan ailələrdəki mühitin fərqləndirici xüsusiyyətləri kimi bir neçə səciyyəvi cəhəti qeyd etmək mümkündür. Belə ailələrdə əməkdaşlıq qeyri-mütəşəkkil, ünsiyyət isə emosional xarakter daşıyır. Sağlam böyümə və şəxsi inkişafa maneə törədən mənfi davranış vərdişləri səbəbindən uşaqların emosional və fiziki tələbatlarının ödənilməsi çətinləşir və həmçinin ailədəki ünsiyyətin forması uşağın özünüifadə imkanlarını məhdudlaşdırmaqla, öz ehtiyaclarını və hisslərini adekvat şəkildə ifadə etməsinin qarşısını alır (7, s. 3). Belə bir mühitdə uşaqlar həm birbaşa valideynləri ilə yaşadıkları problemlərin, həm də valideynlər arasındakı pozulmuş münasibətlərin mənfi təsirlərinə

məruz qaldıqları üçün ailənin funksionallığının pozulmasından ən böyük zərərçəkən hesab oluna bilərlər.

Sosial risk altında olan ailəyə çevrilməyə səbəb olan risk faktorlarını Vide Qudzinskien və Rimvidas Avqutavičius aşağıdakı kimi təsnif etmişlər:

1. Ailənin strukturu (natamam, yoxsul ailələr, daimi qayğıya ehtiyacı olan əlillərin ailələri; üzvü həbsdə olan və ya həbsdən yeni qayıtmış və cəmiyyətə reintegrasiya prosesindən keçən ailə üzvləri olan ailə və s.).

2. Ailədaxili münasibətlərin təhrif edilmiş xarakteri (ortaq maraqların olmaması, qarşılıqlı inamsızlıq, həmçinin ailə üzvləri arasında qarşılıqlı anlaşma və dəstəyin olmaması, emosional soyuqluq və kobud ünsiyyət) (7, s. 4).

Bu iki risk faktoru qruplarının bir-birinə keçid etməsi də mümkün görünür. Məsələn, ortaq maraqların olmaması, son nəticədə, boşanmaya səbəb ola bilər ki, bunun nəticəsində də ailə natamam ailəyə çevrilə bilər. Və yaxud, bir üzvü həbsdə olan ailənin ailə üzvləri arasında qarşılıqlı inam itə bilər və beləliklə, ailənin strukturu ilə bağlı olan problem ailədaxili münasibətlərin funksionallığının pozulmasına gətirib çıxara bilər.

Haqqında bəhs etdiyimiz mövzu həmçinin birbaşa sosial yardımın təşkilində əsas mərhələlərdən birini təşkil etdiyi üçün sosial xidmətlər göstərən QHT-lər, beynəlxalq təşkilatlar və digər xeyriyyə təşkilatları da öz maraq dairələri və fəaliyyət göstərdikləri cəmiyyətin ehtiyacları əsasında müxtəlif təsnifatlar hazırlaya bilərlər. Məsələn, Umatilla Morrov Head Start agentliyinin ailələrə xidmətlərin müəyyən edilməsi ilə bağlı “yüksək risk” göstəriciləri hesab edilməli olduğunu qeyd etdiyi on bir xüsusiyyət bunlardır:

1. İqtisadi stress halları (yəni, işini itirmək, ödənişləri ödəyə bilməmək, əsas gəlir mənbəyini itirmək, evsizlik). 2. Narkotik istifadəsi, uşaq istismarı və laqeydlik məsələləri və ya məişət zorakılığı. 3. Valideynin təhsil programından kənar qalması, 4. Yenidən baş vermiş boşanma və ölüm və ya uzaqlaşma səbəbindən ailə üzvlərinin itirilməsi. 5. Uşaqda inkişaf problemləri (yəni, inkişaf pəncərəsində aşağı bal və ya işə qəbul qeydlərində, sağlamlıq tarixçəsində və ya ümumi müşahidədə qeyd olunan problemlər). 6. Normal həddi aşan və ya şübhəli sağlamlıq, psixi sağlamlıq və ya qidalanma problemləri. 7. Tipik davranışda başqa dəyişikliklər. 8. Cari ailə planının mövcud olduğu icma agentlikləri ilə əlaqədə olan ailələr. 9. Sənədləşdirilmiş sağlamlıq imkanı məhdudluğu olan uşaqlar. 10. Ailənin streslə sağlam və məhsuldar şəkildə mübarizə apara bilməməsinə səbəb olan digər amillər. 11. Ailə savadlılığı problemləri (16, s. 1). Bu bölgünü praqmatik bölgü kimi qiymətləndirə bilərik, çünki burada sənədləşdirilmiş və ya səthi təhlillə üzə çıxarılması mümkün olan amillərə üstünlük verilmişdir. Lakin problemlərin qeydə alınması və sənədləşdirilməsi məsələsindən bəhs edərkən, cəmiyyətlərin inkişaf səviyyələrindəki fərqlərin nəzərə alınması da vacib olduğu üçün bu bölgünü təkmil bölgü hesab etmək mümkün deyil.

Banq Suk Myunqun rəhbərliyi ilə yüksək riskli ailələri təyin etmək üçün zəruri olan faktorların müəyyən edilməsi məqsədilə aparılan tədqiqatda intensiv ədəbiyyat təhlili aparılmaqla 34 ailədə risk faktoru müəyyən edilmişdi. Daha sonra tədqiqatçılar tərəfindən yüksək risk altında olan və aşağı risk altında olan ailələr arasında müqayisə aparılaraq, müəyyən edilmiş 34 risk faktoru azaldılaraq 25 risk faktoruna endirilmişdir. Yüksək risk altında olan ailəni müəyyən etmək üçün bu tədqiqatçılar tərəfindən seçilmiş 25 risk faktoru aşağıdakılardır:

1. Boşanma və ya partnyorun ölümü nəticəsində ortaya çıxmış natamam ailə və ya nikahsız tək ana. 2. Qohumluq əlaqəsi olmayan ailə üzvlərinin mövcud olduğu ailə. 3. Azyaşlı uşağı olan, işləyən ananın olduğu ailə. 4. Daimi gəlir mənbəyi olmayan ailə. 5. Qaydasızlığın hökm sürdüyü və ya çox sərt qaydaları olan ailə. 6. Üzvlərinin bir-birinə az dəstək göstərdiyi və ya heç bir dəstək göstərmədiyini ailə. 7. Dostlar və ya qohumlar tərəfindən az dəstək görənlər və ya heç bir dəstəyi olmayan ailə.

8. Üzvlərinin bir-birləri ilə bölüşməyə vaxtı az olan və ya vaxtı olmayan ailə. 9. Ailə üzvlərindən birinin hipertoniya, diabet, xərcəng xəstəliyi tarixçəsi olan ailə.

10. Xəstə bir üzvü olan ailə. 11. Ruhi xəstə üzvü olan ailə. 12. Əlil üzvü olan ailə. 13. Alkoqol aludəçisi bir üzvü olan ailə. 14. Gündə 1 paketdən çox siqaret çəkən, siqaret aludəçisinin olduğu ailə. 15. Pəhrizində həddən artıq çox duz qəbulu olan ailə, 16. Ailə sağlamlığı üçün münasib idarəetmə bacarıqları olmayan ailə.

17. Ailənin sağlamlıq problemlərini həll etmək üçün xəstəxanadan daha çox aptekdən istifadə edən bir ailə. 18. Ər-arvad arasında ahəngdar münasibətin mövcud olmadığı ailə. 19. Ailə üzvləri arasında münaqişələr olan ailə. 20. Ailə üzvləri arasında qeyri-bərabər əmək bölgüsü olan ailə. 21. Avtoritar ailə strukturuna malik olan ailə. 22. Sosial olaraq təcrid olunmuş ailə. 23. Yaşayış sahəsi sayılmayan yerdəki bir evdə məskunlaşmış ailə. 24. Bədbəxt hadisə ilə qarşılaşmaq riski yüksək olan ailə. 25. İçməli su və kanalizasiya sistemlərinin gigiyenik olmadığı hal (11, s. 360-361).

Tədqiqatçıların bu bölgüsü kifayət qədər əhatəli bölgü olmaqla, yuxarıda risk qrupu ailələri ilə bağlı qeyd olunan digər bölgülərin də əhəmiyyətli bir hissəsini özündə ehtiva edir. Bu bölgüləri qiymətləndirərkən nəzərə almaq lazımdır ki, lokal amillərin, yerli adətlərin və icmaların qarşılaşdıqları spesifik problemlərin çox müxtəlif olması, onların hamısını əhatə edən təkmil bir siyahı hazırlamağı çətinləşdirən bir amil olaraq qarşımızda durur.

İngiltərənin uşaqlar üzrə müvəkkilliyinin risk faktorları arasında hansılarının daha təhlükəli olması ilə bağlı qiymətləndirməsi “zəhərli üçlük” adlanan baxış kimi ifadə olunur. Bu üçlüyə narkotik və alkoqol maddə asılılığı, məişət zorakılığı və psixi sağlamlıq problemlərinin mövcudluğu daxildir (21). Daha da konkretləşdirsək, narkotik və ya alkoqol asılılığının olduğu ailələrdəki uşaqlar, yetkinlərin son bir ildə partnyoru tərəfindən zorakılığa məruz qaldığı ailələrdəki uşaqlar, yetkinlərin kliniki olaraq diaqnozu qoyula bilən psixi sağlamlıq vəziyyətinin olduğu ev təsərrüfatlarındakı uşaqlar yuxarıdakı siyahılarda qeyd olunan digər qruplardan daha artıq diqqət və qayğıya ehtiyac duyurlar. “Zəhərli üçlük”dən hər hansı birinin və ya bir neçəsinin mövcud olduğu ailələrdə uşaqlar həm həmin dövrdə zərər görür, həm də onların sonrakı həyatlarının axarının mənfi yönə çevrilməsi ehtimalı güclənir.

Sosial risklər sahəsindəki terminoloji müxtəliflikdən bəhs edərkən bunu da qeyd etmək lazımdır ki, bəzən fərdlər və ailələr eyni anda bir neçə riskin daşıyıcısı kimi çətinliklərlə qarşı-qarşıya qalırlar. Çoxsaylı problemlərlə üzləşən və müxtəlif vasitələrlə dövlətin sosial xidmətlərindən istifadə etməli olan ailələr anlayışı psixoloji, politoloji, sosial işlə bağlı olan və sosioloji ədəbiyyatda zəngin əsasə malikdir. Bu ailələri təsvir etmək üçün müxtəlif terminlərdən istifadə edilmişdir, lakin ən çox istifadə edilən anlayış “çoxproblemlı ailə” anlayışıdır (6, s. 88-89).

Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, risk qrupu ailələri kimi ifadə edilən ailələrin bu qrupa daxil olmasına səbəb olan problemlər bir-birləri ilə əlaqəlidir və bir çox hallarda biri digərinin meydana çıxmasının təkanverici amili kimi çıxış edə bilər. Məsələn, narkotik maddə asılılığı boşanma üçün, psixoloji xəstəliklər məişət zorakılığı üçün, əqli gerilik yoxsulluq üçün və s. meydana çıxma səbəbləri arasında yer ala bilər.

Çoxproblemlı ailələr mövzusunda ilk ədəbiyyat 1950-ci illərdə yaradılmış və bu ailələrdə deviantlığa və təcrid olunmaya, xüsusən də onların əsas xüsusiyyətləri kimi xaos, nizamsızlıq və disfunksiyaya diqqət yetirilmişdir. Uşaqlara qarşı pis rəftarla bağlı ədəbiyyatlarda sosioloqlar və pedaqoqlar uşaqlara zərərvermə riskini artıran valideyn xüsusiyyətlərinə diqqət yetirməyə başlayanda “çoxproblemlı ailə”lər konsepsiyası meydana çıxdı ki, bu da uşaqlara qarşı zorakılığın valideynlərin şəraitlərinin, təcrübələrinin və xüsusilə travmalarının məhsulu kimi görülə biləcəyi barədə məlumatlılığın artmasına səbəb oldu (6, s. 88-89). Bu anlayış ailələri psixi və fiziki sağlamlıq vəziyyəti, məktəbdəki problemlər, ailədaxili münasibət problemləri və hüquqi problemlər kimi müəyyən sayda maneələr və ya çətinliklər üzrə tədqiq edən holistik araşdırmalarda istifadə olunan termdir.

Şlomo Şarlin və Mixal Şamai iddia edirlər ki, çoxproblemlı ailələr anlayışının kökü “yoxsulluq mədəniyyəti”ndədir, bu ailələrdə nəsillər boyu miras qalan disfunksiya “yoxsulluq şəxsiyyəti”ni təmsil edir. Şarlin və Şamainin fikrincə, orta sinfin təmsilçisi olan ailələr çoxproblemlı ailələr ola bilər, ancaq bu, “aşağı sinif çoxproblemlı ailələri xarakterizə edən dəyər və vərdisləri dəf edə bilmədikdə baş verir” (14, s. 94).

Sosial risklərin mövcudluğu onlardan qorunma mexanizmlərinin yaradılmasını da tələb edir. Vətəndaş cəmiyyətinin yüksək inkişafı ilə səciyyələnən ərazilərdə vətəndaşları risklərdən qoruma mexanizmində dövlətlərin üzərinə düşən yükün böyük bir hissəsini QHT-lər öz üzərlərinə götürə bilirlər. Lakin istənilən halda, sosial risk altında olan ailələrin qarşı-qarşıya olduqları risklər bir çox hallarda onların bu və ya digər formada rəsmi dövlət qeydiyyatına alınması ilə nəticələnir. Məsələn, yoxsulluq, alkoqolizm, narkotik və ya psixotrop maddə asılılığı, zorakılıq, depressiya, ailədə və

cəmiyyətdə diskriminasiya, uşaqların məktəbə getməməsi, evdən qaçma halları, cinayət və deviant fəaliyyətə cəlb olunmaları onların qeydiyyatına alınmasını labüd edir.

Bunu da qeyd etmək vacibdir ki, dövlətlər və hökumətlər nə qədər səxavətli olsalar belə, hər kəsi həyatın bütün risklərindən qoruya bilməzlər. İqtisadi tənəzzüllər, böhranlar və ya təbii fəlakətlər müntəzəm olaraq baş verir. Müasir dünyada insan həyatı ilə bağlı əhəmiyyətli risklərdən qorunmağın əsas aləti sosial sığorta mexanizmi hesab olunur. Sığortada iştirak edərək xüsusi riski bölüşən şəxslər “risk hovuzu”nu təşkil edirlər (13, s. 101-102). Bunun daha böyük miqyası rifah dövlətidir ki, orada vətəndaşlar özlərini həyat risklərindən sığortalamaq üçün müştərək şəkildə iştirak edirlər. Risklərdən sığortalanma nəticəsində, ağır xəstəlik və ya işin itirilməsi halı ailələr və ya fərdlər üçün ağır iqtisadi yük yaratmır.

Risk altında olan ailələrə hansı ailə qruplarının daxil olduğunu müəyyənləşdirmək, son nəticədə, həmin ailələri risklərdən qorumaq üçün müvafiq müdaxilə proqramlarının tətbiqini tələb edir. Bu mənada Blaasvaer N, Noklebi H, Yohansen S. və Berq R.C. tərəfindən risk qrupu ailələrinə müdaxilələrin beş kateqoriyası qruplaşdırılmışdır:

1. Psixoloji, psixo-təhsil və psixo-sosial müdaxilələr. 2. Valideynlik müdaxilələri/təlimi/rəhbərlik. 3. Ev ziyarətləri. 4. Ana-uşaq bölmələri. 5. Maddi yardım (4, s. 7). Ailələrlə işləyən sosial işçilərin, ailə terapiyasını həyata keçirə bilən psixoloqların və peşəkar pedaqoqların yetişdirilməsi, bu sosial müdaxilə üsullarının səmərəli olmasının ilkin şərtləri arasında yer alır.

İƏİT öz hesabatlarında “risk qrupu” ailələrinin övladlarına xidmətləri qiymətləndirmək üçün onları üç yaş qrupuna ayırmışdır və yaş qrupları üzrə ailələrin ehtiyac duyduqları xidmətlərin fərqli sahələrdə olduğunu təsdiqləmişdir (12, s. 8). Belə ki, məktəbəqədər yaşda uşaqları olan ailələr səhiyyə xidmətlərinin mühüm istehlakçıları olduqları halda, təhsil xidmətlərinin istehlakçıları məktəb yaşlı şagirdlərin ailələridir. İşə keçid dövründə olan gənclər isə, peşə və məşğulluq üzrə xidmətlərdən daha çox faydalanırlar.

Müdaxilə və sosial yardımlardan əlavə digər bir amil də risk faktorlarının azaldılması və aradan qaldırılmasına kömək edir ki, bu da “qoruyucu amillər” adlandırılan fenomendir. Riskə məruz qalmanın təsirini yumşaldan bu amillər fərdlərin, ailələrin, icmaların və ya daha böyük cəmiyyətin şərtləri və ya atributlarıdır ki, mövcud olduqları halda rifahı təşviq edir və mənfi nəticələr riskini azaldır, məktəbdə, işdə və həyatda nailiyyətlər əldə etməyə kömək edirlər.

Fərdi Səviyyə	Münasibət Səviyyəsi	İcma Səviyyəsi
Özünü-tənzimləmə bacarıqları	Valideynlik səriştəsi	Dəstəkləyici icma mühiti
Əlaqə yaratma bacarıqları	Mehriban həmyaşıdlar	Müsbət məktəb mühiti
Problem həlletmə bacarığı	Qayğıkeş böyüklər	İqtisadi imkanlar
Müsbət fəaliyyətlərdə iştirak	Təqdirəlayiq şəxsi davranış nümunələri göstərən yaxınlar	Ənənəvi mədəni fəaliyyətlərdə iştirak
Fiziki və psixoloji sağlamlığın qayğısına qalmaq	Altruist normaların münasibətlərdə hakim olması	Proaktiv sosial xidmətlərin mövcudluğu
Təhsilə və intellektual inkişafa əhəmiyyət vermək	Özünəinam və optimizm təlqin edən münasibətlər	Asudə vaxtın səmərəli təşkili imkanları

Cədvəl. Sosial risk faktorlarından qoruyucu amillərin təsnifatı

(5, s. 2; 22; 23).

Bu amillərə fərdlərin risklərdən uzaq qalmaq üçün təkan aldıkları təşviqedicilə amillər kimi və yaxud da risklərin təsirlərini ağır yaşamamaları üçün trampolin rolunu oynayan amillər kimi baxa bilərik. Qoruyucu faktorların varlığı ilə yanaşı, onların varlığının fərd tərəfindən qavranılması da risklərdən müdafiə üçün ödənilməli olan şərtlərdən biridir. Bu faktorların mövcudluğu halında, şəxsin görə

bilmədiyi fürsətləri görməkdə ona kömək edən, özünəinam aşıllayan və riskin yükünü aralarında bölüşən yaxınlardan ibarət dəstək və resurs sistemi qurulur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. AMCJ reports, (2006), Vulnerable Populations: Who Are They? Supplements and Featured Publications, Prescription Drug Copays and Their Effect on Vulnerable Populations, Volume 12, Issue 13.
2. Balster L., (2012), At-Risk Families & Schools: Becoming Partners.
3. Bauer P., (2004), Vulnerable Families: Reflections on a Difficult Category.
4. Blaasvaer N., (2015), The effect of interventions for at-risk families with children 0-6 years Norwegian Knowledge Centre for the Health Services. ISBN: 978-82-93479-03-1
5. Development Services Group, Inc., & Child Welfare Information Gateway, (2015), Promoting protective factors for in-risk families and youth: A guide for practitioners. U.S. Department of Health and Human Services, Administration on Children, Youth and Families, Children's Bureau.
6. Goerge R. M., Wiegand E. R., (1993), Understanding Vulnerable Families in Multiple Service Systems.
7. Gudzinskiene V., Augutavicius R., (2016), The phenomenon of social risk families and its dynamics in Lithuania.
8. Handbook of Vital Statistics Systems and Methods, (1991), Volume 1: Legal, Organisational and Technical Aspects, United Nations Studies in Methods, Glossary, Series F, No. 35, United Nations, New York.
9. Merritt S., (1986), Working with Indigenous Children and Families at risk.
10. Moore K. A., (2006), Defining the term “at risk”.
11. Myung B. S., (2011), The factors to identify high risk family. +
12. OECD., (1999), Children and Families at Risk: New Issues in Integrating Services. OECD Publishing
13. Ronald J. A., Jacqueline L. A., (2017), Hispanic Families at Risk: The New Economy, Work, and the Welfare State.
14. Shlomo A., Michal S., (1995), “Intervention with Families in Extreme Distress (FED).” Marriage and Family Review.
15. WHO. (2002), The nature of emergencies and disasters: General Aspects.
16. Definition of Families At Risk or Of High Risk Families:
<https://umchs.com/wp-content/uploads/Definition-of-High-Risk-Families.pdf>
17. Republic of Lithuania Law Amending The Law on Cash Social Assistance for Poor Families and Single Residents:
<https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/9082/103621/F1395795077/LTU90082.pdf>
18. Constitution of the WHO: <https://www.who.int/about/governance/constitution>
19. Sosial xidmət haqqında AR QANUNU: <http://www.e-qanun.az/framework/23195>
20. USAID Helps At-Risk Families Function Effectively:
<https://by.usembassy.gov/usaids-helps-at-risk-families-function-effectively/>
21. Children in families at risk – Local area maps:
<https://www.childrenscommissioner.gov.uk/vulnerable-children/children-in-families-at-risk-local-area-maps/>
22. Risk and protective factors: <https://www.publicsafety.gc.ca/cnt/cntrng-crm/crm-prvntn/fndng-prgrms/rsk-fctrs-en.aspx>
23. Risk and Protective Factors for Youth: <https://youth.gov/youth-topics/youth-mental-health/risk-and-protective-factors-youth>

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЦ ИЗ ГРУППЫ СОЦИАЛЬНОГО РИСКА

Рамиль Бабаев

Резюме. В данной статье рассматриваются терминологические вопросы, связанные с понятием «группа риска» в социологии и классификацией групп данной категории. В статье представлены понятия, используемые в качестве альтернатив в данном контексте. Этот анализ объясняет причины различий в классификациях, относящихся к группам населения.

Ключевые слова: *социальный риск, группа риска, уязвимые слои населения, тяжелые условия жизни, защитные факторы*

DEFINING THE CIRCLE OF VULNERABLE GROUPS UNDER SOCIAL RISK

Ramil Babayev

Abstract. This article discusses the terminological issues related to the concept of "risk group" in sociology and the classification of groups in this category. The article introduces the concepts used as alternatives in this context. This analysis explains the reasons for the differences in classifications related to population groups.

Keywords: social risk, risk group, vulnerable population, difficult living conditions, protective factors

УДК 316

РОЛЬ МЕТОДОЛОГИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВИЗМА В ПОСТРОЕНИИ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Нигяр Шахгусейнбекова

диссертант, НАНА Институт Философии и Социологии

nigar.shah@mail.ru

DOI:10.30546/sw.2022.2.39.131

Резюме. В статье рассматривается социально-конструктивистский подход в системе образования Азербайджанской Республики. Подчёркивается роль социологического конструктивизма, как методологической стратегии, на основе которой осуществляется социальное взаимодействие в рамках образовательного процесса. Особое внимание уделяется внедрению инновационных образовательных технологий в процесс интегративного обучения, формированию навыков конструктивного мышления учащихся. В статье также исследуется применение здоровьесберегающих технологий в образовательном процессе, в рамках проекта Министерства Образования Азербайджанской Республики «Здоровое Образование – Здоровая Нация».

Цель: обосновать необходимость применения социально-конструктивистского подхода в современном образовательном пространстве.

Методология: метод логического анализа, системный подход.

Научная новизна: впервые изучается социально-конструктивистский подход в обучении, в рамках пилотного проекта Министерства Образования Азербайджанской Республики.

Ключевые слова: *социальный конструктивизм, образование, социальное взаимодействие, интеграция, здоровьесберегающие технологии*

Введение/Introduction

Известно, что в XX веке возникла и актуализировалась методологическая стратегия «социального конструктивизма», которая была направлена на исследование многообразия социальной реальности и социальной жизни людей, а также непосредственного участия в их жизни. В центре проблематики конструктивизма стоит исследование процесса конструирования знаний индивидом, социальным обществом, наукой. «Конструктивизм как понимание того, что познающий (единичный или коллективный) субъект создаёт модели мира, которые по принципу кольцевой причинности определяют ту социальную реальность, в которую он погружён, содержит ряд базовых идей, выдвинутых и развитых рядом выдающихся гуманитариев». [3,130].

Социологический конструктивизм анализирует и интерпретирует социальную реальность, социальную жизнь во всём её многообразии, здесь и сейчас.

Исследующий эту проблему Ж. Тощенко отмечает, что «в конструктивистском подходе существенную роль играет связь времен, поэтому на основе приобретенного, в прошлом, опыта связано настоящее и намечается будущее, выраженное в определенной цели. Будущее, которое должно строиться творческим потенциалом, созидательными силами современного общества, так как они своими идеями и проектами способны создавать новую социальную реальность». [4, 24-26]

Эту направленность в социологии, стали разделять социологи XX века. «Главным тезисом социального конструктивизма стало то, что значительная часть нашего опыта, а также мир, в котором мы живём, - социально сконструированы. Идеи и культуры не меняют ход истории (по крайней мере, в одночасье), однако они являются необходимой прелюдией к переменам, поскольку сдвиги в сознании, в системе ценностей и моральном обосновании – толкают людей к изменениям их социальных отношений и институтов». [5, 19]

Социально-конструктивистский подход в построении образовательного процесса

Парадигма социального конструктивизма предусматривает то, что у всех социальных конструктов должна быть основа, которая является продуктом предшествующего опыта. На основе приобретенного опыта, навыков и знаний, человек является создателем новой реальности, отвечающей требованиям современного общества. Это общество чрезвычайно мобильно, оно требует мгновенной адаптации, оперативности в принятии решений, умения правильно анализировать и извлекать нужную информацию. Человек постепенно начал учиться жить, постоянно адаптируясь к стремительно меняющимся условиям жизни. Социальный конструктивизм предполагает возможность выбора, подразумевающую постоянную изменчивость, конструирование и множественность, зависящие от контекста и сложившихся обстоятельств.

Основатель социального конструктивизма в образовании Л. С. Выготский, подчеркивал определяющую роль концепции социального конструктивизма в построении образовательного процесса в современной школе: «процесс обучения должен происходить в сотрудничестве и его смысл формируется из различных точек зрения. Обучающая деятельность в конструктивистских условиях характеризуется активным взаимодействием, запросом, решением проблем и взаимодействием с другими. Именно посредством социального взаимодействия происходит личностное построение системы знаний и навыков». [6, 146]

Рассматриваемая теория особо подчеркивает первостепенное значение феномена культуры и контекста в процессе формирования знаний. Опираясь на принципы теории социального конструктивизма, можно выделить ряд предпосылок, которые обуславливают это явление.

Так, например, одной из них является реальность. Социальные конструктивисты полагают, что реальность строится на основе деятельности индивидов. Члены общества сообща создают свойства мира. Социальный конструктивист не может обнаружить реальность, так как до ее социального проявления её просто не существует. [7, 23]

Предпосылкой так же выступает и знание. «Знание» - однозначно выступает человеческим продуктом для социальных конструктивистов. Современный человек создаёт смысл посредством взаимодействия друг с другом и с окружающей его средой. Что касается еще одной предпосылки, то таковой является обучение, рассматриваемое конструктивистами, как социальный процесс. Этот процесс не является пассивным развитием поведения, формируемого внешними силами. Общезначимый процесс обучения происходит, когда люди заняты социальной деятельностью.

Конструктивистская социология особо отмечает значимость социальных взаимодействий в построении знаний. Образовательный процесс строится таким образом, чтобы предоставить субъектам этого процесса возможность для приобретения определённого, важного опыта, с помощью которого они находят шаблоны, поднимают насущные вопросы и конструируют свои собственные модели. Наряду с этим в рамках конструктивного подхода создаются условия для учебной деятельности, анализа происходящего и размышлений. Организаторы учебного процесса должны поощрять учащихся к большей ответственности за свои идеи, к освоению жизненно важных социальных навыков и компетенций, к развитию социальных отношений и расширению возможностей, направленных на достижение целей.

Основные концепции социально-конструктивистской теории в системе образования.

Существует несколько основных концепций, на которых опирается большинство форм социально-конструктивистской теории обучения. Среди них можно выделить следующие:

1. Активный процесс обучения, в ходе которого учащиеся стремятся конструировать знания и смысл происходящего.
2. Социальное взаимодействие: учащиеся сотрудничают со сверстниками и взрослыми, совместно конструируют знания, будучи вовлечёнными в смысловой процесс.

3. Ориентированное на учащегося обучение: педагоги должны учитывать прежние знания учащегося и применить его социальный опыт для того, чтобы построить смысл, направить его и способствовать получению новых знаний.

Одной из основных целей современного образования стала подготовка к жизни и деятельности в информационном обществе, в котором овладение навыками конструктивного мышления, как средством самореализации своих потенциальных возможностей, предполагается постоянное формирование способностей к самообразованию и самоконтролю. Формирование навыков конструктивного мышления сегодня крайне важно, поэтому в условиях непрерывного образования необходимо создавать благоприятные условия для освоения, в первую очередь, конструктивных социальных навыков и мышления. Насыщенная, наполненная часто меняющимися событиями, активная информационная среда вынуждает современного человека адаптироваться к глобальным изменениям, инновациям и технологиям. Научиться жить здесь и сейчас, как предполагает социология жизни, основанная на парадигме социального конструктивизма, является важным условием для развития всесторонней гармоничной личности. Необходимо создавать условия для непрерывного самообразования, учитывая современные тенденции развития образовательного процесса и науки в целом, научить подрастающее поколение иметь гибкое мышление, позволяющее стремительно переключаться с одного вида деятельности на другой, как этого требуют сегодняшние реалии. При этом, наряду с получением качественного современного образования необходимым условием является сохранение здоровья подрастающего поколения, так как образование и здоровье являются главными «инвестициями» в человеческий капитал. Причем, в соответствии с определением, данным ВОЗ «это состояние полного физического, духовного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней или физических дефектов». [8] Поэтому сегодня внедрение здоровьесберегающих педагогических технологий, на основе социального конструктивизма в систему образования, имеет стратегическое значение, так как формирование разносторонней личности подразумевает формирование здорового, образованного, конкурентоспособного человеческого капитала.

Здоровьесберегающие педагогические технологии в образовательной системе Азербайджана

Применение в общеобразовательных учреждениях здоровьесберегающих педагогических технологий оказывает положительное влияние на учебно-воспитательный процесс, формирует у учащихся ценностные ориентации, направленные на сохранение и укрепление физического, психического и социального здоровья. [7, 5-6] В Азербайджане комплекс мер, предусматривающих внедрение здоровьесберегающих технологий в образовательную среду, осуществляется в рамках проекта Министерства Образования Азербайджанской Республики «Здоровое Образование – Здоровая Нация», начатое в 2014-м году. Конструктивистский подход реализуется в проекте при построении учебного процесса в целом. В условиях внедрения проекта осуществляется интегративный процесс обучения, позволяющий учащимся на основе предшествующих знаний конструировать нечто новое, раскрывая творческое начало, поставить динамичный режим урока, а также социальное взаимодействие на уроках и во внеурочной деятельности, приводя к согласованному сотрудничеству и конструктивному взаимодействию семьи и школы. Так, во время урока, большое внимание уделяется «рукотворчеству», которое не только развивает мелкую моторику, но и помогает конструировать новую реальность, создаваемую учащимися в групповой работе. Целью проекта является формирование физически, психически здорового, интеллектуально развитого и социализированного прогрессивного гражданина Азербайджана. Благодаря успешно внедряемому проекту «Здоровое Образование- Здоровая Нация», у учащихся наряду с развитием интеллектуальных способностей и творческого мышления, развиваются любознательность, самостоятельность, активность, умение работать в команде, коммуникативные навыки, проявление инициативы; формируются умения наблюдать и анализировать явления, проводить сравнения, обобщать

факты, делать выводы, критически мыслить (что, несомненно, и является основополагающим в социально- конструктивистском подходе обучения).

Научить подрастающее поколение общаться в разновозрастной среде (быть целеустремлённым); создавать условия для раскрытия и формирования творческого потенциала; повысить интеллектуальный уровень с помощью создания проблемных ситуаций (а также умение решать проблемы в комплексном порядке); искусно сочетать различные средства обучения (применяя инновационные методы в обучении) – помогает сформировать у учащихся навыки конструктивного мышления и выводит их на довольно активный уровень существования в современном обществе. Сегодня общество нуждается в людях, обладающих не только профессиональными, но и непрофессиональными компетенциями, которые помогают строить отношения в семье и на работе, налаживать коммуникации, работать в команде, проявляя свои лучшие качества, умеют реализовывать себя, то есть умеют и могут конструировать современную социальную реальность.

Вывод/Conclusion

Образование всегда было и является главным основополагающим фактором социально-экономического, интеллектуального и духовного развития общества. Главная его задача состоит в том, чтобы подготовить людей к будущему. Приоритетную роль и новое звучание приобретают сегодня проблемы структурирования системы интеграции образования и фундаментальной науки.

Система образования должна быть построена таким образом, чтобы люди были готовы к конструктивным действиям в нестандартных жизненных ситуациях или в момент принятия важных решений. Опираясь на свой социальный опыт, человек должен будет сконструировать социальную реальность так, чтобы она отвечала и его социальным потребностям, и веяниям времени.

С этой точки зрения рассмотрение становления парадигмы социального конструктивизма и применение ее сегодня в образовательном процессе имеет более чем важное значение.

Список использованной литературы/Reference

1. Bünyatova A., Əmirova S., Yeni sağlam təhsil texnologiyaların kiçik məktəblilərin idrak və emosional-iradi proseslərinə təsiri, Bakı, Psixologiya jurnalı, 2017, №3, səh. 79 – 91
2. Bunyatova F., Konstruktiv təlim: mahiyyəti, prinsipləri və dərslərdən nümunə Bakı, “Maarif”, 2007, 564 s
3. В.Ф. Петренко, «Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке», Вестник СПбГУ, сер 12, 2010 г., выпуск 2
4. Тощенко Ж. Т., Парадигмы как методологические стратегии в социологии // Гуманитарий Юга России, 2016 г., Том 17, № 1, стр. 19-36.
5. Тощенко Ж. Т., История, теория и методология социологической науки //, 2014 г.
6. Moll L. C. L.S. Vygotsky and Education. N. Y., 2014.
7. Бергер П., Лукман Т., Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания, М.: «Медиум», 1995, стр. 323
8. <https://www.who.int/ru/about/governance/constitution>
9. Митяева А.М., Здоровьесберегающие педагогические технологии, Москва, «Академия», 2010г.

MÜASİR TƏHSİL PROSESİNİN QURULMASINDA SOSIAL KONSTRUKTİVİZM METODOLOGİYASININ ROLU

Nigar Şahhüseynbəyova

Xülasə. Məqalədə Azərbaycan Respublikasının təhsil sistemində sosial-konstruktivist yanaşmadan bəhs edilir. Metodoloji strategiya kimi sosioloji konstruktivizmin rolu vurğulanır, bunun əsasında təhsil prosesi çərçivəsində sosial qarşılıqlı əlaqə həyata keçirilir. İntegrativ təlim prosesində innovativ təhsil texnologiyalarının tətbiqinə, şagirdlərin konstruktiv düşünmə bacarıqlarının formalaşdırılmasına xüsusi diqqət yetirilir. Məqalədə Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin “Sağlam təhsil-sağlam millət” layihəsi çərçivəsində təhsil mühitində sağlamlığı qoruyan texnologiyaların tətbiqi də araşdırılır.

Məqsəd: müasir təhsil məkanında sosial-konstruktivist yanaşmanın tətbiqinin zəruriliyini əsaslandırmaq

Metodologiya: məntiqi təhlil üsulu, sistemli yanaşma

Elmi yenilik: Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin pilot layihəsi çərçivəsində ilk dəfə olaraq tədrisə sosial konstruktivist yanaşma öyrənilir.

Açar sözlər: sosial konstruktivizm, təhsil, sosial qarşılıqlı əlaqə, inteqrasiya, sağlamlığı qoruyan texnologiyalar

THE ROLE OF THE METHODOLOGY OF SOCIAL CONSTRUCTIVISM OF THE MODERN EDUCATIONAL PROCESS

Nigar Shahuseinbekova

Abstract. The article deals with the socio-constructivist approach in the education system of the Republic of Azerbaijan. The role of sociological constructivism as a methodological strategy is emphasized, on the basis of which social interaction is carried out within the framework of the educational process. Particular attention is paid to the introduction of innovative educational technologies in the process of integrative learning, the formation of students' constructive thinking skills. The article also examines the use of health-saving technologies in the educational environment within the framework of the project of the Ministry of Education of the Republic of Azerbaijan "Healthy Education - Healthy Nation".

Purpose: to substantiate the need to apply the social-constructivist approach in the modern educational space

Methodology: logical analysis method, systematic approach

Scientific novelty: for the first time, a social constructivist approach to teaching is being studied within the framework of a pilot project of the Ministry of Education of the Republic of Azerbaijan

Keywords: social constructivism, education, social interaction, integration, health-saving technologies

SAHİBKARLIĞIN MAHIYYƏTİ VƏ PROBLEMƏ MÜXTƏLİF SİYASİ YANAŞMALAR

Səkinə Babayeva

dissertant, Qərbi Kaspi Universiteti

sakinababayeva@gmail.com

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.136

Xülasə: Məqalədə müasir dövrdə sahibkarlıq fəaliyyətinin mahiyyəti, onun siyasi-iqtisadi yanaşmaları, metod və xüsusiyyətləri araşdırılmış, müxtəlif elmi tədqiqatlardan istinadlar verilmişdir. Həmçinin siyasi-iqtisadi yöndə təhlillər aparılaraq, siyasi sahibkarlıq fenomeninin mahiyyəti göstərilmiş, həm Qərb, həm Rus, həm də Azərbaycan müəlliflərinin baxışları tədqiq edilmişdir. Məqalədə sahibkar və siyasi sahibkarlığa siyasi-iqtisadi baxış və yanaşmalarda nəzərdən keçirilmişdir.

Açar sözlər: siyasi-iqtisadi yanaşma, siyasi sahibkarlıq fəaliyyəti, biznes, iqtisadi-siyasi metodlar, innovasiya.

Dünyanın yeni düzəninə inkişaf mərhələsi sahibkarlığa dair siyasi-iqtisadi-nəzəri biliklərin sistemləşdirilməsini zəruri etmiş, sahibkarlıq fəaliyyətinin özü isə müasir sahiblik sisteminin həm siyasi-iqtisadi, həm də yeni innovativ biznes münasibətlərində keyfiyyətli dəyişikliklərin edilməsinə zəmin yaratmışdır.

Hər bir sosial-siyasi və iqtisadi hadisənin nəzəri sistemləşdirilməsinin əsas əhəmiyyəti onun mahiyyətinin dərkidir. Bu yanaşmadan baxsaq görərik ki, elmi ədəbiyyatda və praktiki fəaliyyətdə “biznes”, “sahibkarlıq” anlayışları sinonim kimi işlədilir. Bəs sahibkar kimdir? Tədqiqatçılar A.Şəkəraliyev və H.Vəliyev məsələyə belə yanaşırlar: “R.Kontdyona sahibkara vasitəçi kimi, A.Smit isə sahibkara – hər hansı bir kommersiya ideyasının reallaşması və mənfəət naminə risk edən mülkiyyətçi kimi yanaşır. Y.Sumpeter sahibkara tək fiziki şəxs kimi deyil, həm də insan qrupu, mülkiyyətçi amili ilə bəhəm, mızdu menecer kimi yanaşır.”(1,111) Bu baxımdan sahibkarlığın mahiyyətinin müəyyən edilməsinə çoxpilləli yanaşmalar və bu konsepsiyanın bir çox kontekstlərdə siyasi-iqtisadi inkişaf, rəqabət, qiymətləndirmə, mənfəət, firma, istehsal amilləri və s. tətbiqi nəzəriyyələri ilə sahibkarlığın mahiyyətinin vahid və birmənalı tərifini formalaşdırmağa imkan vermir. Onun şərtlərinin əhəmiyyəti də sahibkarlıq əlamətlərinin genişliyi ilə şərtlənir. Bu bağlılığa aid A.Moskovtsev yazır: “İqtisadi nəzəriyyə, çətin ki, bu fenomenin birmənalı və ümumi şərhini işləyib hazırlaya bilsin” (2). İqtisadi, eləcə də siyasi elmdə sahibkarlığın bu cür şərhinə ehtiyac var və fikrimizcə, sahibkarlığın mahiyyətinin tərifini, onun əsas spesifik xüsusiyyətlərini vurğulamaqla və dörd əsas yanaşmadan istifadə olunmaqla əsaslandırıldığı təqdirdə açıqlamaq olar: 1) geniş və dar şəkildə yanaşma; 2) makro və mikroiqtisadi yanaşma; 3) tədqiqat proqramlarının xüsusiyyətlərinə əsaslanan bir yanaşma; 4) siyasi yanaşmalar.

Sahibkarlıq siyasətinin müəyyən edilməsini insan fəaliyyətinin prosesi kimi geniş şəkildə şərh edərək, Uerta de Soto Xesus göstərir ki; “geniş və ya ümumi mənada sahibkarlıq insan fəaliyyəti ilə eynidir. Bu məsələ ilə əlaqədar olaraq demək olar ki, bu gününü dəyişdirmək və gələcəkdə öz məqsədlərinə nail olmaq üçün fəaliyyət göstərən istənilən şəxs sahibkarlıqla məşğul olur”(3,47). Bu mənada sahibkarlıq ayrıca bir iqtisadi fəaliyyət növü kimi səciyyələnir. Əsas mahiyyət odur ki, bu fəaliyyət müstəqil təşəbbüsə, məsuliyyətə, innovasiya ideyasına əsaslanır və mənfəət əldə etmək məqsədi daşıyır.

Makroiqtisadi yanaşma çərçivəsində sahibkarlıq iqtisadiyyatın ümumi strukturunda alt sistem kimi müəyyən edilir. Sahibkarlıq təsərrüfat subyektinin fəaliyyətinə yardımçı olur və həm siyasi-iqtisadi, həm də ictimai-iqtisadi status funksiyası ilə çıxış edir. Bu tip alt sistem həm dövlət siyasəti, həm fərdi ev təsərrüfatının, həm də digər səviyyəli subyektlərin - regional və ya ərazi - təsərrüfat vahidinin, milli təsərrüfat subyektinin fəaliyyətlərində özünü göstərə bilər və hətta təsərrüfat subyektinin fəaliyyətində də milli səviyyədə mövcud olmaq hüququna malikdir.

Sahibkarlıq siyasəti mahiyyətə iqtisadiyyatın ümumi strukturunda alt sistem kimi institusional cəhətdən möhkəmlənir, ictimai-siyasi əhəmiyyətli təsərrüfat funksiyalarını yerinə yetirir və özünün inkişaf tendensiyasına malik olur.

Mikroiqtisadi yanaşma mövqeyindən sahibkarlığın mahiyyəti şəxsiyyətin, ayrı-ayrı müəssisənin, şirkətin təsərrüfat davranışının xüsusi növü kimi müəyyən edilir. Sahibkarlıq siyasəti fəaliyyətinin özəlliyi spesifik məqsədlərlə, spesifik xarakteristikalarda, spesifik motivasiyada (məsələn, şəxsiyyətin özünü reallaşdırmasında) özünü göstərir.

İqtisadi və siyasi fikrin neoklasik istiqamətinin ayrı-ayrı nümayəndələri sahibkarlığı xüsusi və nadir istehsal amili kimi şərh edirlər. Bununla əlaqədar olaraq, bu istiqamət çərçivəsində belə bir tərifdən istifadə olunur: Sahibkarlıq siyasəti, fəaliyyət kimi, gəlirin əldə edilməsi məqsədilə risk yanaşması əsasında istehsal amillərinin səmərəli birləşməsində ifadə olunan fərdin xüsusi qabiliyyətlərinin həyata keçirilməsi formasıdır. V.Niftullayev bunu belə təhlil edir: “Sahibkarlıq dedikdə, xüsusi şəxslərin, müəssisə və təşkilatların istehsal, xidmət göstərilməsi, məhsulun satılması və digər məhsullarla mübadiləsi ilə bağlı həyata keçirdikləri fəaliyyət növü başa düşülür. Onun subyektivi ayrı-ayrı xüsusi şəxslər, müəssisələr və onların birlikləri də ola bilər. Bu fəaliyyətin formalaşması üçün müəyyən siyasi-iqtisadi, sosial və hüquqi şərtlərin yaradılması zəruridir. Sahibkarlıq növlərinə və formalarına görə fərqləndirilir. Sahibkarlıq fəaliyyəti istehsal, ticarət, vasitəçilik, məsləhət (konsultativ), maliyyə və digər növlərə ayrılır”.(4,11)

Sahibkarlığın innovasiya konsepsiyası onu innovasiya üsuluna, tətbiq sahəsinə və meyarlarına görə, ənənəvi əmək fəallığından fərqlənən xüsusi fəallıq növü kimi müəyyən edir. Qeyd edək ki, sahibkarlıq fəaliyyətinin aşağıdakı təşkilati-hüquqi formaları inkişaf etmişdir: təsərrüfat yoldaşlıqları və cəmiyyətləri: istehsal kooperativləri; dövlət və bələdiyyə xarakterli unitar müəssisələr. “Təsərrüfat yoldaşlıqları tam yoldaşlıq və komandit yoldaşlığına bölünür, bununla belə, təsərrüfat yoldaşlıqları məhdud məsuliyyətli, əlavə məsuliyyətli cəmiyyətlər, həmçinin səhmdar cəmiyyətləri və asılı cəmiyyətlər formasında da yaradıla bilər”(4,32) – deyər V.Niftullayev vurğulayır.

Müasir sahibkarlıq siyasəti bir çox təzahür formaları, işgüzar fəaliyyət şəraiti və iqtisadi fəaliyyət parametrləri ilə səciyyələnir. Xüsusən iqtisadi cəhətdən sahibkarlığı istehsal amili, iqtisadi münasibət, təsərrüfatçılıq metodu, sosio-iqtisadi institut kimi qiymətləndirmək olar. Bu komponentlərin hər biri keyfiyyətli xüsusiyyətlərə malikdir. Bu isə o deməkdir ki, belə təriflərdən heç biri tam hesab edilə bilməz. Ancaq eyni zamanda bu komponentlər ümumi, spesifik əlamətlərlə xarakterizə olunur ki, bu da onun mahiyyətini müəyyən etməyə imkan verir.

Bu kontekstdən siyasi sahibkar anlamına diqqət edək. Belə ki, siyasi sahibkar fərdin siyasi kontekstdən kənarında hərəkət etməklə nail ola bilmədiyi şəxsi məqsədlərə çatmaq üçün siyasi qərarlara təsir etmək imkanlarından istifadə edən fərddir.

ABŞ politoloqu Con Kinqdonun sözlərinə görə; “bu termin bu və ya digər fərdin müəyyən məşğələlərindən elə də asılı deyildir: siyasi sahibkar həm rəsmi hakimiyyət strukturlarına daxil ola və ya olmaya bilər, həm MSK-nın əməkdaşı da ola bilər, hər hansı bir maraqlı qrupa başçılıq da edə bilər, yaxud tədqiqat təşkilatının üzvü də ola bilər, o cümlədən həm təyin olunmuş, həm də seçilmiş şəxs də ola bilər”(5). Siyasi sahibkarın əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, o, gələcəkdə səmərə əldə etmək məqsədilə hər hansı siyasi dəyişikliklərin həyata keçirilməsində onun üçün mövcud olan resurslara — vaxta, enerjiyə, nüfuza və ya pula sərmayə qoymaq arzusundadır. Bu baxımdan siyasi sahibkar klassik biznes sahibkarına çox oxşardır, fərq isə yalnız onların fəaliyyət sahəsindədir.

Bir sıra tədqiqatçılar "siyasi" sahibkarın adı sahibkardan prinsipial fərqi olduğunu qeyd edirlər. Bu mənada D.Daokuinin və J.Hondrinq belə bir fikir bildirirlər ki; “siyasi sahibkarların irəli sürdükleri dəyişikliklərdən əldə etdikləri faydanın yalnız onların özlərinə deyil, siyasi sahibkarların fəallığı ilə dəyişmiş strukturlar çərçivəsində fəaliyyət göstərən digər agentlərə də şamil olunmasından ibarətdir”(6,14).

Bu kontekstdə “siyasi sahibkar” və “lobbiçilik” anlayışlarını fərqləndirmək vacibdir. Lobbiçilər ilk növbədə maraqlı qrup (onun lideri siyasi sahibkardır) və hakimiyyət strukturları arasında bir növ əlaqələndirici halqadır. Bəzi alimlər isə, məs. S.Ainsvordz, İ.Sened və b. lobbiçiləri siyasi sahibkarların bir yarım-növü hesab edirlər. (7)

Digər tədqiqatçı - N.Koen qeyd edir ki; “siyasi sahibkarlıq” və siyasi sahibkarların konsepsiyaları 1980-ci illərin əvvəllərində politologiya və menecment ilə bağlı elmi tədqiqatlar çərçivəsində yaranmışdır.(8) “Siyasi sahibkarlıq” anlayışı ilə yanaşı, bu konsepsiyanın digər növləri “institusional sahibkarlıq”, “icra sahibkarlığı”, “təkamül siyasi fəaliyyəti” və s. də meydana gəlmişdir. Araşdırmaların əsas səbəbi siyasi dəyişikliklər fenomeninə yeni rəkursdan yanaşmağın zəruriliyindən irəli gəlir. M.Mintrom və P.Norman yazırlar: Qeyd etmək lazımdır ki, əvvəlcə (hələ 60-cı illərin sonunda) siyasi dəyişiklik nəzəriyyələri meydana çıxdı və yalnız sonra “siyasi sahibkarlıq” və “siyasi sahibkarlar” anlayışları işlənib hazırlandı, yəni əvvəlcə bilavasitə olaraq aktorlar məsələsi hələ aydın deyil.”(9,13)

İmkanlar pəncərəsi - siyasi sahibkara lazım olan dəyişikliklərin həyata keçirilməsi üçün ən optimal vaxtın anını təsvir etmək üçün istifadə olunan anlayışdır. Siyasi sahibkarlıq kontekstində bu anlayış ilk dəfə Con Kinqdon tərəfindən “Agendas, Alternatives and Public” kitabında istifadə edilmişdir.(9)

Con Kinqdon tərəfindən qeyd olunan təsvir nəzəriyyəsinin mənası ondan ibarətdir ki, siyasi sahibkarların fəaliyyətinin uğurla həll olunması üçün üç qondarma “axın”ın bir araya gəlməsi zəruridir. Birinci “axın”ın mənası ondan ibarətdir ki, hər hansı bir dəyişikliyin (islahatların və s.) zəruriliyi cəmiyyət tərəfindən, ilk növbədə, siyasi elitanın problemi kimi (Problem Stream) başa düşülməlidir. İkinci “axın” bu problemin həlli üzrə işlənib hazırlanmış mexanizmin (Policy Stream), üçüncüsü isə səlahiyyətli siyasi institutlar daxilində lazımi dəyişiklik (Politics Stream) aparmaq istəyinin və iradəsinin olmasıdır. C.Kinqdonun sözlərinə görə, hər üç “axın” birləşdikdə, siyasi sahibkarlar yalnız “imkanlar pəncərəsi”nin açılmasını, yəni əlverişli siyasi konyukturanın yaranmasını gözləməlidirlər”(10).

Tədqiqatçılar R.Qarud, C.Hardi və C.Makkayerə görə; “siyasi sahibkarlığ”ın nəzəriyyəsi kimi, tənqid əsasən “inteqrasiya olunmuş agent” anlayışına əsaslanır. Bu anlayışa görə, müəyyən siyasi qurumların və institutların daxilində olan fərd bu institutların və ya digər qurumların fəaliyyəti ilə bağlı hər hansı dəyişiklikləri qabaqcadan görə və həyata keçirə bilmir. Bunun səbəbi isə “inteqrasiya edilmiş agent” fenomenidir: fərdin tərkib hissəsi olan institut onun şüurunu strukturlaşdırır, onun maraqlarını və identikliyi müəyyən edir, fərdin institusional çərçivədən kənara çıxmasını və buna görə də onun tərəfindən istənilən islahatların həyata keçirilməsini mümkünsüz edir”.(11,1)

Bu tənqidin cavabı bir sıra tədqiqatçıların, o cümlədən M.Emizbayer, A.Mişe tərəfindən göstərilir: “Agentlərin (o cümlədən siyasi sahibkarların) fəaliyyət göstərdiyi mühitin agentlərinin özləri tərəfindən yaradıldığını və bu prosesin müvəqqəti olduğunu göstərir: agentlər istənilən vaxt onu yenidən qurmağa və ya prinsipcə yeni bir şey yaratmağa qadirdirlər, çünki özləri tərəfindən yaradılmış mühitin yeganə məqsədi dünyanın bu və ya digər tarixi inkişaf mərhələsinin daima dəyişən şərtlərinə birbaşa olaraq institusional reaksiyanın olmasından ibarətdir”.(12)

A.Kononkova görə, “bir qayda olaraq, sahibkarlığın spesifik əlamətlərinə təşəbbüskarlıq, müstəqillik, məsuliyyət, iqtisadi qeyri-müəyyənlik və iqtisadi riskin yüksək dərəcəsi və mənfəətin əldə olunması daxildir”.(13,11) Bu mənada, V. R. Boqaçov, V. Kabakov, L. Xodaçək hesab edirlər ki, “sahibkarlıq büdcə təşkilatlarında ciddi tapşırıqlar, normativlər, daimi hesabat və mülkiyyətçinin nəzarəti ilə həyata keçirilən təsərrüfat fəaliyyətindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir”(14,71).

Qeyd etmək lazımdır ki, novatorluq (innovasiya) kimi sahibkarlıq fəaliyyətinin əlamətləri, eləcə də iqtisadçılar arasında istehsal amillərinə dair mülkiyyət hüququnun olması ilə bağlı yanaşmalarda hələ də vəhdət yoxdur. Bu baxımdan dörd əsas yanaşma müəyyən edilə bilər.

N.Kraskova göstərir: “Birinci yanaşmaya uyğun olaraq (J. B. Sey, Avstriya məktəbi, Sovet iqtisadiyyat məktəbi) sahibkarın istehsal vasitələrinə mülkiyyət hüququnun və fəaliyyətinin novator xarakterli olması sahibkarlıq fəaliyyətinin səciyyəvi cəhətidir. Sovet iqtisadi məktəbinin nümayəndələri mülkiyyət anlayışı ilə sıx əlaqədə olan “sahibkarlıq” anlayışının təşəkkülünü və inkişafını araşdırarkən, sahibkarlığa və mülkiyyətə zaman və məkanda inkişaf edən eyni prosesin iki tərəfi kimi baxılır. Sahibkarlıq fəaliyyəti üçün ikinci yanaşmaya əsasən istehsal vasitələrinə mülkiyyət hüququnun olması məcburidir, lakin fəaliyyətin innovativ xarakteri mütləq deyildir. Alimlərin və iqtisadçıların əksəriyyəti, məsələn, A. Smit, J. Bodo, İ. V. Lipsits, A. V. Busığın bu cür fikirlərə sadıqdırlar. Üçüncü yanaşmanın tərəfdarları (R. Katilon) hesab edirlər ki, sahibkar biznes sahibi ola bilər, yalnız menecer ola bilər və fəaliyyətin novator xarakteri vacib deyildir. Bu yanaşma təsərrüfat vahidlərinin əhatə dairəsinə görə ən böyük yanaşmadır. Dördüncü yanaşmanın nümayəndələri (Y. Şumpeter, P. Druker, V. İ. Kuşlin) hesab edirlər ki, sahibkarlıqda əsas - innovativ fəaliyyətdir, müəssisəyə dair mülkiyyət hüququ isə sahibkarlığın

mühüm əlaməti deyildir, çünki sahibkarlıq şəxsi kapitalın olmadığı halda da mümkündür (məsələn, borc vəsaitləri istifadə etməklə və ya dövlət subsidiyaları hesabına). Y.Şumpeter istehsal və menecer amillərinin mülkiyyətçisinin funksiyalarını bir-birindən aydın şəkildə ayırır”.(15,11)

Praktiki fəaliyyətdə ikinci yanaşma da möhkəmlənmişdir, bu isə bir sıra ölkələrin (o cümlədən Azərbaycan respublikasının da) Mülki Məcəlləsində təsbit edilmiş sahibkarlıq fəaliyyətinin tərfi ilə təsbit edilmişdir.

Bu nöqtəyi - nəzərdən innovasiyalılığın əlaməti ilə bağlı ziddiyyətin aradan qaldırılmasına siyasi sahibkarlıq davranışının iki modeli haqqındakı tezis imkan verir: klassik və innovasiyalı. Birinci modelin fərqləndirici xüsusiyyəti (əks halda, onu resurs yönümlü model də adlandırmaq olar) ondan ibarətdir ki, sahibkar həll olunan vəzifələri mövcud resurslarla əlaqələndirir və resursların istifadəsinin daha səmərəli olmasını təmin edən məqsədlərə nail olmaq üçün o vasitələrə üstünlük verir. İkinci model (əks halda, innovasiyalı, yenilikçi kimi də xarakterizə edilə bilər) mövcud resurslara deyil, imkanlara doğru yönəldilmişdir. Bu isə o deməkdir ki, sahibkar öz resurslarından və xarici resurslardan istifadə edərək istehsalın innovativ inkişaf metodlarına üstünlük verir.

Beləliklə; a) belə nəticəyə gəlmək olar ki, müasir sahibkarlıq siyasəti bazar iqtisadiyyatının çoxcəhətli və inteqral sosial-iqtisadi hadisəsidir və b) onun iqtisadi-siyasi mahiyyətini müəyyən etmək üçün çoxpilləli, yəni müxtəlif nəzəri yanaşmaları əks etdirən amillər mövcuddur; c) ümumiləşdirici, yəni bir çox spesifik əlamətləri özündə əks etdirən sahibkarlıq siyasəti anlayışına daha çox, fərdi fəaliyyət uyğun gəlir; d) sahibkarlıq siyasətində sosial məsuliyyət amili vardır; e) həmçinin innovativ siyasi sahibkar bu prosesə elmi-texniki kadrların cəlb edilməsi mexanizmini təmin etməlidir, yəni müasir sahibkarlıq siyasətində müvafiq texnologiyaların tətbiqi zəruridir. Bu kontekstdən yanaşsaq deyə bilərik ki, sahibkarlıq siyasətinin politoloji elmdə də tədqiqi zəruridir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat:

1. A.Səfərəliyev və H.Vəliyev. Sahibkarlıq fəaliyyətinin formaları. B., 1993, 146 s.
2. Московцев А.Ф., Юрова О.В. Эвристическое значение понятия предпринимательства и его границы // Экон, науки. 2008. № 7. С. 91.
3. Уэрта де Сото Хесус. Социализм, экономический расчет и предпринимательская функция / пер. с англ. В. Кошкина; под ред. А. Куряева. М.; Челябинск, 2008. С. 47.
4. Niftullayev V. M. Sahibkarlığın əsasları. Bakı: “Zaman” nəşriyyatı, 2002, s.32
5. Kingdon, J. W. [1984] 1995. Agendas, Alternatives, and Public Policies, 2nd ed. Boston: Little, Brown and Company
6. Daokuinin, D. & Junxin, F. & Hongping, J. (2006). Institutional Entrepreneurs. The American Economic Review 96
7. Ainsworth, S., and I. Sened. 1993. «The Role of Lobbyists: Entrepreneurs with Two Audiences.» American Journal of Political Science 37
8. Cohen, N. 2011. Policy Entrepreneurs and the design of the public policy: Conceptual Framework and the case of the National Health Insurance Law in Israel. The Open University of Israel, Research Institute for Policy, Political Economy and Society
9. Mintrom M. & Norman P. Policy Entrepreneurship and Policy Change. The Policies Studies Journal, Vol. 37 № 4, 2009
10. C.Kinqdom, 1995, Agendas, Alternatives and Public Policies, 2nd ed Boston
11. Garud, R. & Hardy C. & Maguire C. (2007). Institutional Entrepreneurship as embedded agency: an introduction to the special issue. Technology, Innovation and Institutions Working Paper Series 4
12. Emirbayer, M. & Mische, A. (1998). What is agency? American Journal of Sociology 10 EU ETS factsheet, October 2013.
13. Вах: Кононкова Н.П. Государственный сектор российской экономики: возможности предпринимательства // Экон. науки. 2010, № 6. С. 13; Тимофеев А.В. Предпринимательство - движущая сила качественных сдвигов в эпоху перемен // Экон. науки. 2010. № 10. С. 45.
14. Богачев В.Р., Кабаков В.С., Ходачек Л. Стратегия малого предпринимательства. СПб, 1995. С. 72.

15. Краскова Н.И. Малое предпринимательство, как предмет анализа экономической науки // Экон. науки. 2011, № 1. С.44.

СУЩНОСТЬ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА И РАЗЛИЧНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ

Сакина Бабаева

Аннотация. В статье рассматривается феномен предпринимательства и его роль в развитии бизнеса, определяется понятие и значение предпринимательства в политической, общественной и экономической жизни, исследуется становление представлений о предпринимательстве в социально-политической и экономической мысли, определяются функции и место предпринимательства в мелком и крупном бизнесе. Даны ссылки на рекомендации по организации современной предпринимательской деятельности и показана глубина научных исследований, связанных с методами, особенностями, инновациями и политико-экономическим подходом к данной проблеме.

Ключевые слова: политико-экономический подход, политическая предпринимательская деятельность, бизнес, экономико-политические методы, инновация

ESSENCE OF ENTREPRENEURSHIP AND DIFFERENT POLITICAL APPROACHES TO THE PROBLEM

Sakina Babaeva

Summary: In the article the essence of modern entrepreneurial activity, political and economic approaches to the problem, its methods and characteristics, and references from various scientific studies have been given. The article analyzes the political-economic text, explains the phenomenon of political entrepreneurship, and examines the views of Western, Russian, and Azerbaijani authors. Political-economic views and approaches to entrepreneur and entrepreneurship have also been considered in the article.

Keywords: political-economic approach, entrepreneurial activity, business, economic-political methods, innovation.

CƏNUBİ QAFQAZDA DIALOQ: SABİTLİK, TƏHLÜKƏSİZLİK VƏ İNKİŞAF PERSPEKTİVLƏRİ

Ülviyyə Qurbanova

Bakı Dövlət Universiteti, müəllim

ulviaqurbanova@yahoo.com

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.141

Xülasə. Məqalədə Cənubi Qafqazda sabitliyi, təhlükəsizliyi təmin etmək üçün Türkiyə və Azərbaycanın təklif etdiyi “3+3” əməkdaşlıq formatı, həmin formatın Azərbaycan-Gürcüstan-Ermənistan məsləhətləşmələrinin siyasi və iqtisadi əsasları kimi çıxış edəcəyi, Azərbaycanla Ermənistan arasında sülh müqaviləsinin imzalanması, delimitasiya və demarkasiyanın gerçəkləşdirilməsi, Zəngəzur dəhlizinin yaradılması zərurəti araşdırılmışdır. Müəllif Cənubi Qafqazda sabitliyin və təhlükəsizliyin təmin olunmasında beynəlxalq təcrübəyə əsaslanan “Ümumi Qafqaz Evi” konsepsiyasının təşəkkülündən, Azərbaycanın iqtisadi potensialının enerji layihələrinin, enerji siyasətinin, yeni layihə olaraq elektrik enerjisinin dünya bazarlarına ixracının, nəqliyyat dəhlizlərinin, Gürcüstanın və ölkəmizin tranzit potensialından uğurla istifadə edilməsinin regional inteqrasiyada həlledici rol oynamasından da bəhs etmişdir.

Məqsəd-Cənubi Qafqazda 44 günlük II Qarabağ müharibəsindən sonra sülh, əmin-amanlıq, təhlükəsizliyin təmin edilməsini, regional əməkdaşlığın həyata keçirilməsini politoloji aspektdən araşdırmaqdır.

Metodologiya-Məqalədə Azərbaycanın regional əməkdaşlığının formalaş-masında və inkişafında obyektiv amillərin retrospektiv təhlili, onun əsas mərhələlərinin müəyyən edilməsi və təhlili diqqəti cəlb edir ki, bu da müəyyən siyasi qərarların qəbul edilməsinin məntiqini anlamağa imkan verir.Cənubi Qafqazda regional əməkdaşlığı və inteqrasiyanı aşkar etməyə imkan verən sistemli metod xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.İşdə müqayisəli metoddan və kontakt-təhlil prinsipindən də istifadə edilmişdir.

Elmi yenilik-Azərbaycanın qonşu dövlətlərlə münasibətlərdə strateji hədəflərinin, regional əməkdaşlıq formatlarının sistemli təhlili aparılıb, Azərbaycanın Gürcüstan, Ermənistan Rusiya, İran, Türkiyəyə münasibətdə regional siyasətinin xüsusiyyətləri aşkar edilib, Azərbaycanın yanacaq-energetika kompleksinin əsas inkişaf istiqamətləri nəzəri cəhətdən əsaslandırılmış, Azərbaycan Respublikasının iqtisadi potensialının regional inteqrasiyanın təmin edilməsində rolu aşkar edilmişdir.

Açar sözlər: Cənubi Qafqaz, “3+3”, “3+2” formatları, Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan, iqtisadi potensial, “Ümumi Qafqaz evi”, təhlükəsizlik

Giriş

Azərbaycanın 44 günlük Vətən müharibəsində qələbəsindən sonra Cənubi Qafqazda yeni geosiyasi və geoiqtisadi şərait yarandı.

Qardaş Türkiyənin və Azərbaycan Respublikasının dövlət başçıları Cənubi Qafqaz ölkələrinə və qonşu dövlətlərə “3+3” əməkdaşlıq formatı təklif etdilər.Bu format Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan,Türkiyə, Rusiya və İran üçün əlverişli iqtisadi inkişaf vəd edirdi.Həmin formatda birləşəcək ölkələr birlikdə böyük əraziyə, güclü iqtisadiyyata, hədsiz maliyyə imkanlarına , milyonlarla əhali sayına malikdirlər.

“Hesablamalara görə, “3+3” formatında olan ölkələrin ümumi iqtisadiyyatı 3 trilyon dollara yaxındır ki, bu da ABŞ, Çin, Yaponiya və Almaniyadan sonra dünyanın 5-ci ən böyük iqtisadiyyatı deməkdir. Bu yeni format 331 milyon nəfər əhalisi ilə dünyada 3-cü, ərazisinə görə isə birincidir. Bu miqyas onu göstərir ki, bu formata daxil olan ölkələr arasında qarşılıqlı sərmayə qoyuluşu, sənaye, aqrar və xidmət sektorunda əməkdaşlıq imkanları çox genişdir.”[5]

3+3 formatını Gürcüstan istisna olmaqla, əksər maraqlı ölkələr qəbul etdiklərini bəyan etmişlər.Gürcüstan ərazilərini işğal etmiş Rusiya ilə bir formatda olmağı istəmədiyini

bildirmişdir. Lakin son vaxtlar İran Cənubi Qafqazda vəziyyəti gərginləşdirmə xətti götürərək Zəngəzur dəhlizinin açılmasına qarşı çıxır, Ermənisi-tanı açıq şəkildə dəstəkləyir. Azərbaycan və Türkiyə Zəngəzur dəhlizinin açılma-sında maraqlıdır. Azərbaycan Cənubi Qafqazda yeni iqtisadi inkişaf modeli, “Ümumi Qafqaz Evi” ideyasını irəli sürür, özünün iqtisadi potensialından regional inteqrasiyanın gücləndirilməsi üçün güclü vasitə kimi istifadə edir. Rusiya da həm 3+3 regional əməkdaşlıq formatının, həm də Zəngəzur dəhlizinin gerçəkləşməsini istəyir, bunu sanksiyaların nəticələrini yüngülləşdirən bir amil kimi dəyərləndirir. Eyni zamanda, adı çəkilən format Azərbaycan-Gürcüstan-Ermənistan məsləhətləşmələrinin siyasi və iqtisadi əsaslarını təşkil edir. Bu ölkələrin xarici siyasət istiqamətləri müxtəlif olsa da, onları vahid “Qafqaz evi” ideyası birləşdirə bilər. Gürcüstan qərbyönümlü siyasət yürüdür, Avropa İttifaqına və NATO-ya inteqrasiya olunmaq istəyir, Ermənistanla zəif regional əlaqələri var.

Azərbaycan balanslı xarici siyasət yürüdür, Türkiyə, Gürcüstan və Rusiya ilə sıx strateji tərəfdaşlıq və müttəfiqlik əlaqələrinə malikdir, Ermənistanla münasibətləri normallaşdırmaq istəyir.

Azərbaycan-Gürcüstan-Ermənistan məsləhətləşmələrinin siyasi və iqtisadi əsasları

Azərbaycan və Türkiyənin 44 günlük Vətən müharibəsi bitdikdən sonra yeni geosiyasi şəraitə uyğun olaraq irəli sürdüyü “altılıq” formatında regional əməkdaşlıq platforması artıq ciddi məsləhətləşmə və müzakirə obyektinə çevrilmişdir. “Altılıq” formatı Azərbaycan, Türkiyə, Gürcüstan, Rusiya, İran və Ermənistan arasında iqtisadi, nəqliyyat əlaqələrinin yaradılmasını nəzərdə tutur.

Azərbaycan Gürcüstanla siyasi və iqtisadi sahələrdə məsləhətləşmələri və əlaqələri gücləndirdiyi halda, Ermənistanla razılaşmaya nail ola bilmir. Çünki Ermənistan destruktiv siyasət yürüdür, müxtəlif bəhanələrlə sülh müqaviləsini bağlamaqdan yayınır. “Azərbaycanın iki dövlət arasında münasibətlərin yaradılması üçün baza prinsiplərinə dair təkliflərində beş prinsipdən biri tərəflərin bir-birilərinin suverenliyi, ərazi bütövlüyü, beynəlxalq sərhədlərinin toxunulmazlığı və siyasi müstəqilliyini qarşılıqlı şəkildə tanımasıdır. İkincisi, bu dövlətlərin bir-birinə qarşı ərazi iddialarının olmamasının qarşılıqlı təsdiqi və gələcəkdə belə bir iddianın qaldırılmayacağına dair hüquqi öhdəliyin götürülməsidir. Üçüncüsü, dövlətlərarası münasibətlərdə bir-birinin təhlükəsizliyinə hədə törətməkdən, siyasi müstəqillik və ərazi bütövlüyünə qarşı hədə və gücdən istifadə etməkdən, habelə BMT Nizamnaməsinin məqsədlərinə uyğun olmayan digər hallardan çəkinilməsidir. Dördüncüsü, dövlət sərhədinin delimitasiyası və demarkasiyası, diplomatik münasibətlərin qurulması, nəhayət, beşincisi, nəqliyyat və kommunikasiyaların açılışı, digər müvafiq kommunikasiyaların və qarşılıqlı maraq doğuran digər sahələrdə əməkdaşlığın yaradılmasıdır.” [3]

2022-ci il oktyabrın 24-də dövlət başçısı İlham Əliyevin Gürcüstana işgüzar səfəri çərçivəsində Məxeta rayonundakı Muxrani sarayında “Qarabağ xanlığının irsi” sərgisi ilə tanışlıqdan sonra Gürcüstanın Baş naziri İrakli Qaribaşvili ilə birgə mətbuata bəyanatla çıxışları zamanı Azərbaycan prezidenti Cənubi Qafqazda dialoq formatı olaraq, “Azərbaycan-Gürcüstan-Ermənistan məsləhətləşmələrinin başlanmasının” zəruriliyi ideyasını irəli sürdü. Azərbaycanla “tarixi əlaqələrə və qarşılıqlı hörmətə əsaslanan mehriban, sıx qonşuluq, misilsiz dostluq münasibətləri və strateji tərəfdaşlıq əlaqələri olan” Gürcüstan regional diloqu, Azərbaycan və Ermənistan arasında olan təmasların, iki ölkə arasında sülh prosesinin həyata keçməsinə, regiondakı mehriban qonşuluq əlaqələrinin, əməkdaşlıq formatının gücləndirilməsini, həmçinin Prezident İlham Əliyevin Cənubi Qafqazda əməkdaşlıq formatının yaradılması barədə Praqada irəli sürdüyü təşəbbüsü dəstəklədiyini bəyan etdi.

Prezident İlham Əliyev bəyanatında əsrlər boyu Azərbaycan və Gürcüstan xalqlarının dostluq, qardaşlıq, mehriban qonşuluq şəraitində yaşadıklarını, dövlətlərarası əlaqələrin də bu möhkəm təməl üzərində qurulduğunu, hazırda strateji tərəfdaşlıq əlaqələrinin demək olar ki, müttəfiqlik səviyyəsinə yüksəldiyini bildirdi. Bunun səbəbi bir çox sahələr üzrə Gürcüstanla Azərbaycanın ikitərəfli formatda fəal əməkdaşlıq etməsi, eyni zamanda beynəlxalq təşkilatlar çərçivəsində daim bir-birini dəstəkləməsi, bütövlükdə Avropa üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən çox sayda mühüm layihələrin reallaşdırılmasında birgə iştirak etmələridir. Dövlət başçılarının ikinci Qarabağ müharibəsindən sonra yaranmış şəraitdə Cənubi Qafqazda dialoq, təhlükəsizliklə bağlı olan məsələləri ciddi müzakirə etdilər:

“Biz hesab edirik ki, Qarabağ münaqişəsi başa çatandan sonra vaxt gəlib çatıb ki, Azərbaycan və Ermənistan sülh müqaviləsi imzalasınlar. Hər halda, bizim niyyətimiz bundan ibarətdir. Biz beş əsas

prinsipdən ibarət təkliflərimizi Ermənistan tərəfinə təqdim etdik. Ümid edirəm ki, Ermənistan tərəfi də siyasi iradə göstərərək beynəlxalq birlik tərəfindən tanınan bu əsas təməl prinsiplər əsasında Azərbaycanla sülh müqaviləsini imzalayacaqdır. Əgər belə olarsa, Cənubi Qafqaza sülh gələcək və eyni zamanda əməkdaşlıq üçün imkanlar yaranacaqdır. Bu gün, eyni zamanda söhbət əsnasında Gürcüstan-Azərbaycan-Ermənistan məsləhətləşmələrinin başlanması haqqında fikir mübadiləsi apardıq. Əgər Ermənistan tərəfi buna hazırdırsa, biz buna hazırıq.”[2]

Azərbaycanın irəli sürdüyü 5 baza prinsiri məsləhətləşmələrin siyasi, iqtisadi, diplomatik əsaslarını təşkil edir. Ermənistan isə “Dağlıq Qarabağın statusu”, “Minsk qrupunun bərpası”, “Rusiya sülhməramlılarının Azərbaycanın Qarabağ bölgəsində müvəqqəti qalma müddətinin uzadılması” kimi cəfəng ideyalarla beynəlxalq ictimaiyyəti çaşdırmağa çalışır.

Ermənistan Baş naziri Ermənistan parlamentində büdcə müzakirələri zamanı çıxışında onun Rusiya sülhməramlılarının Qarabağda qalma müddətinin uzadılması ilə bağlı təklifinin rədd edildiyini qeyd edib.

"Biz mandatı qeyri-müəyyən müddətə - 5, 20 ilə - uzatmağı təklif etdik. Bu təklif qəbul olunmasa da, fikrimcə, məsələ artıq aktuallaşmış və gündəliyə salınacaq", - Paşinyan deyib.[8]

Rusiya Prezidenti Vladimir Putinin son Soçi görüşündən sonra mətbuata açıqlamasında "Rusiya sülhməramlılarının Dağlıq Qarabağdakı mandatının uzadılması məsələsi gələcək danışıqlardan asılıdır" - demişdi.

Məlum olduğu kimi, Azərbaycanın irəli sürdüyü 5 prinsipin 5-ci prinsipi kommunikasiyaların, o cümlədən Zəngəzur dəhlizinin açılması məsləhətləşmələrin iqtisadi əsasını təşkil edir. Ermənistan Zəngəzur dəhlizinin açılmasından Azərbaycana siyasi təzyiqlə vasitəsi kimi istifadə edir.

Siyasi ekspertlər Zəngəzur dəhlizinin lokal, regional və beynəlxalq əhəmiyyət kəsb edəcəyindən bəhs edirlər. Zəngəzur dəhlizi keçəcəyi Azərbaycanın cənub-qərb rayonları, Ermənistanın Zəngəzur (Sünik) bölgəsi və Türkiyənin şərq vilayətlərinin lokal inkişafına təkan verə bilər. Siyasi ekspert C. Əhməd xanlı dəhlizin regional əhəmiyyətindən danışarkən onun alternativlik təşkil etməsini xüsusi qeyd edir: "Birincisi və ən əhəmiyyətlisi, Türkiyə və Mərkəzi Asiya arasında yeni marşrutun ortaya çıxmasıdır. Xüsusilə, Türkiyə bu istiqamət üzrə regional rəqibi olan İrandan asılılığın azaldılması və Mərkəzi Asiya ilə bağlantısının daha məqbul ölkələrdən keçməsinə maraqlıdır. Artıq uzun müddətdir ki, Gürcüstan-Azərbaycan vasitəsilə şimal istiqamətdən bunu təmin edən Türkiyə, analoji xəttin Ermənistan-Azərbaycan marşrutu üzrə cənub istiqamətində də əldə etmək məqsədindədir. Digər tərəfdən, yeni dəhliz türk dünyası ölkələrinin Türkiyəyə diqqətinin artmasına gətirib çıxarır. Təbii ki, bu proses həm də Xəzər dənizində gəmi nəqliyyatının artmasında stimullaşdırıcı faktor kimi rol oynayacaq. İkincisi, Zəngəzur dəhlizinin gerçəkləşməsi regional siyasi konfigurasiya çərçivəsində böyük önəm kəsb edən Azərbaycanın əsas ərazisi və Naxçıvan Muxtar Respublikası ilə alternativ keçid yaradacaq ki, bu da İranın Azərbaycan üzərindəki ən vacib rıçaqlarından olan "Naxçıvan tranziti" məsələsinin təsirini azaldacaq. Bundan əlavə, Zəngəzur dəhlizinin Rusiya və Türkiyə arasında Gürcüstandan yan keçən yeni istiqamət təklif etməsi dəhlizin regional müstəvidə başqa bir əhəmiyyətli dəyişikliyədir." [4]

Ekspert Zəngəzur dəhlizinin beynəlxalq qitələrarası əhəmiyyətini isə Çinin son illərdə artan iqtisadi nəqliyyat şəbəkəsinə yeni bir alternativlik təşkil etməsində görür.

"Bu alternativlik Çindən gələn malların Türkiyənin şərq vilayətlərinə, oradan da Aralıq dənizi və ya İstanbul boğazları vasitəsilə Avropaya daşınmasını təklif edir. Beləliklə də, yaxın gələcəkdə Şərq-Qərb nəqliyyat dəhlizinə inteqrasiya edilməsi fonunda Zəngəzur dəhlizi Avropa və Asiya qitələri arasında önəmli ticarət marşrutu kimi çıxış etmək potensialına" [4] malik olacaqdır.

Erməni eksretləri də 2020-ci ildə Qarabağda müharibə və onun nəticələrinin mövcud qərar qəbul etmə sisteminin transformasiyasına gətirib çıxardığını etiraf edirlər. Onlar belə iddia edirlər ki, indi bölgədə gedən proseslərə "Türkiyə açıq şəkildə təsir edir". Guya "Türkiyə Silahlı Qüvvələri Azərbaycanda təmsil olunur". Erməniləri iki ölkənin mütəmadi olaraq birgə hərbi təlimlər keçirməsi çox qıcıqlandırır. Ekspertlər "Ermənistanın yeni reallıqları qəbul etməyə və qonşu dövlətlə əlaqə saxlamağa məcbur olduğunu" da dilə gətirirlər. Onlar iki ölkə - Türkiyə və Azərbaycan liderlərinin Cənubi Qafqazda dialoq qurmağa hazır olduqları barədə bəyanatlarının əhəmiyyətini aşağı salmağa

çalışırlar. Ermənilər bu vəziyyətdə Ankaranın “müharibədə uduzmuş və açıq-aşkar zəifləmiş İrəvandan siyasi baxımdan nə tələb edəcəyi məsələsinə “ çox şübhə ilə yanaşırlar.

Ermənistan iqtidarı istənilən ağırlı məsələni müzakirə etməyə və istənilən liderlə görüşməyə hazır olduğunu bildirir. Ermənilər “nəqliyyat dəhlizi” anlayışının fərqli hüquqi statusa malik olduğunu, çox vaxt dəhlizin çəkildiyi ölkənin nəinki ona nəzarət etmədiyini və tranzit üçün dividend almadığını, həm də bu ərazi üzərində hüququnu itirdiyini düşünürlər. Ona görə də onlar Azərbaycan və Türkiyə liderlərinin daim haqqında danışdıqları “Zəngəzur dəhlizi” həyata keçirilsə, standart tranzit yol olmayacağını iddia edirlər.

Erməni müxalifəti problemi məhz “bədnam dəhlizdə” görür. Müxalifət Türkiyə və Azərbaycanla münasibətlərin qurulması faktına qarşı deyil. Amma onlar əmindir ki, Paşinyan hökuməti ölkənin milli maraqlarına xələl gətirmədən bunu edə bilməz. Müxalifət Türkiyə ilə heç bir ilkin şərt olmadan əlaqələrin qurulmasını dəstəkləyir. “Lakin Türkiyə nəinki Qarabağ məsələsini gündəmdə saxlamır, əksinə, Ermənistanın Zəngəzur (Sünik) bölgəsindən dəhliz təmin etməsi ideyasını irəli sürür. Bu şəraitdə münasibətlərin normallaşması prosesi ölkəmizin milli maraqlarına uyğun gəlmir”, - “Mənim şərəfim var”-deyə müxalifət fraksiyasının deputatı Tiqrən Abramyan bildirib.”[11]

Erməni ekspertləri Cənubi Qafqazda yeni formatda qərarların necə veriləcəyi maraqlandırır. Ohlar 44 günlük müharibədən sonra Ermənistan hakimiyyətinin Azərbaycan və Türkiyəyə “dəhliz”in açılması imkanını daima və qəti şəkildə inkar etdiyini, amma İrəvanın öz mövqeyini müdafiə edə biləcəyinə əminlik olmadığını və buna səbəb kimi regionda qüvvələr nisbətinin dəyişdiyini göstərir.

Türkiyə və Azərbaycanın regional problemlərin həlli üçün irəli sürdükləri “3+3” adlı yeni format bir tərəfdən, Türkiyə, İran və Rusiyanın, digər tərəfdən isə Ermənistan, Azərbaycan və Gürcüstanın iştirakını nəzərdə tutur. Tehran və Moskva bu təşəbbüsə müsbət reaksiyaverdi, çünki Moskva üçün bu, Qərbin iştirakı olmadan Cənubi Qafqazda qərarlar qəbul etmək, Türkiyə üçün beynəlxalq mövqeyini gücləndirməkdirsə, imkanı, İran üçün də ikinci Qarabağ müharibəsindən sonra itirdiyi mövqeləri geri qaytarmağa cəhd kimi “dəyərləndirilir”. Eyni zamanda Azərbaycanın da bu təşəbbüsü dəstəkləməsi, lakin Gürcüstan hakimiyyətinin Rusiyanın olduğu heç bir formatda iştirak etməyəcəyini bəyan etməsi də diqqətə çatdırılır.

Paşinyan bildirib ki, Ermənistan hakimiyyəti regional əməkdaşlıq imkanlarına aid məsələlər maraqlıdır və “3+3” formatı ilə bağlı təşəbbüsə xüsusi diqqət yetirir, lakin bununla belə, ölkə hakimiyyəti “3+3”ə ehtiyatla yanaşır. İrəvan yeni formatda hansı məsələlərin müzakirə olunacağını anlamaq niyyətindədir.

“Bizim mövqeyimiz belədir: mümkün 3+3 formatının gündəliyində elə məsələlər olmamalıdır hansılar ki, biz artıq başqa formatlarda müzakirə edirik. Xüsusilə, regional kommunikasiyaların açılması məsələsi, Dağlıq Qarabağ münacişəsinin həlli məsələsi və s.”[11]

Erməni eksperti Xaçatryan bu barədə belə deyir. “Əgər söhbət konkret addımlardan gedirsə, o zaman Ermənistanın orada iştirak etməmək imkanı olmayacaq.

Regionda yeni qərar qəbul etmə sistemi İrəvan üçün məqbuldurmu? Belə konfigurasiyada Ermənistan öz milli maraqlarını müdafiə edə biləcəkmə? Türko loq Ruben Safrastyan əmindir ki, Türkiyə bununla, nəhayət, Cənubi Qafqaz regionunda möhkəmlənməyə çalışır:

“Bu, Türkiyənin təklifidir, məqsədi Cənubi Qafqazı Rusiya və Türkiyənin təsir dairələrinə bölməkdir. Burada İranın da iştirakı gözlənilir, amma hamımız bunun ikinci dərəcəli olduğunu başa düşürük. Cənubi Qafqazı geosiyasi baxımdan bölmək nə deməkdir? Türkiyə baxımından bu, bir qələbədir. Çünki Türkiyənin bölgədə diktə edən qüvvə kimi, fəaliyyət göstərməyə qanuni haqqı olacaq”.[11]

Ekspertin fikrincə, bu format çərçivəsində Ankara da, Bakı da İrəvana təzyiqlərini davam etdirəcək. Bu prosesin nəticəsi Qarabağ məsələsinin həlli formatının dəyişməsi olacaq:

“Layihənin əsas məqsədlərindən biri Minsk qrupunun formatını sıxışdırıb çıxarmaqdır. Türkiyənin Minsk qrupunun bu vəziyyətdə faydasız olması, bölgədəki prosesləri, o cümlədən Qarabağla bağlı məsələləri Türkiyə və Rusiyanın müəyyən etməli olması barədə açıqlamaları heç də təsadüfi deyil. Safrastyan hesab edir ki, Minsk qrupunun formatının dəyişdirilməsi Ermənistanın maraqlarına uyğun ola bilməz. Müharibədən sonra Ermənistan dəfələrlə bəyan edib ki, Qarabağ

münaqişəsi həll olunmayıb və ATƏT-in Minsk qrupu çərçivəsində danışıqlar prosesini bərpa etmək lazımdır.

Göründüyü kimi, Ermənistan hakimiyyəti, müxalifəti, ekspertləri və ictimaiyyəti müxtəlif cəfəng bəhanələrlə Azərbaycanın irəli sürdüyü təməl prinsirlərin həyata keçməsinə əngəl olmağa çalışırlar.

Ümumi “Qafqaz Evi” konsepsiyası beynəlxalq təcrübə kontekstində

Azərbaycanın Cənubi Qafqazda yaratmaq istədiyi regional əməkdaşlıq formatı, tarixi XIX əsrə gedib çıxan “Ümumi Qafqaz Evi” ideyasının yenidən gündəmə gəlməsinə səbəb oldu. Bu ideya XX əsrin sonlarında Şimali və Cənubi Qafqazda yenidən aktuallaşdı. 1992-ci ilin sentyabr ayında Çeçenistanın ilk prezidenti Cövhər Dudayev “Ümumi Qafqaz Evi” təşkilatı yaratmaq istəsə də, o, forum kimi qeyd olundu. Lakin “Qafqaz evi” ideyası Rusiyanın Çeçenistana hərbi təcavüzü nəticəsində həyata keçmədi. Azərbaycanın Ümummilli lideri Heydər Əliyev Qafqaz ölkələrinin birliyi ideyasını dəfələrlə səsləndirmişdir. Həmin ideya sonralar Türkiyənin mərhum prezidenti Süleyman Dəmirəl və Gürcüstanın sabiq rəhbərləri Eduard Şevardnadze və Mixail Saakaşvili tərəfindən müdafiə olunmuşdur.

1996-cı il martın 8-də ulu öndər Heydər Əliyevin Gürcüstan rəsmi səfəri zamanı 2 dövlət başçısının imzaladığı birgə Bəyannamə “Ümumi Qafqaz Evi” ideyasının həyata keçirilməsi yolunda ilk addım oldu. Lakin Ermənistanın Azərbaycana qarşı hərbi təcavüzü nəticəsində yaranan Qarabağ münaqişəsinin uzun zaman həll edilməməsi “Ümumi Qafqaz Evi” ideyasının həyata keçməsinə əngəl oldu.

“Qafqaz Evi” ideyası Azərbaycan, Gürcüstan və Şimali Qafqaz xalqlarının təhlükəsizlik və əməkdaşlıq forumu hesab olunur.

“Azərbaycan çeçen, gürcü və Dağıstan xalqları ilə tarixi dostluğunu bərpa etmək üçün bu ideyanı mütləq gerçəkləşdirməlidir. İdeyanın gerçəkləşməsinin qarşısını alan Rusiya və Ermənistanıdır. Ermənilər Qarabağ savaşı zamanı Rusiya KİV-lərində məlumat yayırdılar ki, çeçenlər Azərbaycana döyüşçü yardımını edir. Çeçenistan rəhbəri Cövhər Dudayevin Bakıya gəlməsi, daha sonra onun Gürcüstan lideri Eduard Şevardnadze ilə görüşməsi erməni və rusları narahat edirdi. Bu ideyanın gerçəkləşməsində Rusiya öz maraqlarını güdüdü. Bununla da Moskva tərəfindən təklif edilən “3+1” modeli ortaya atıldı. Buna görə Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan və Rusiyanın yanında, Çeçenistan istisna olmaqla, “Qafqaz Evi” yaradılmalı idi. Daha sonra isə “3+3+2”, yəni Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan, həmçinin Rusiya, Türkiyə, İran və ABŞ-AB modeli gündəmə gətirildi. Bu gün də ideyanın reallaşması üçün iki model üzərində təkliflər var. Lakin ortaq məxrəc əldə etmək çətindir. Çünki “Qafqaz Evi” nə daxil olacaq dövlətlərin müxtəlif coğrafi məkanlara və altmədəniyyətlərə aid olmaları problemlər yaradır”.[7]

Bundan sonra bütün dövrlərdə Rusiya və Ermənistan “Qafqaz Evi” ideyasının əleyhinə çıxmışlar.

Buna bənzər ideya beynəlxalq aləmdə Skandinaviya və Cənub-Şərqi Asiya ölkələrində artıq reallaşmışdır və “Qafqaz Evi” ideyası yaradılarkən həmin beynəlxalq təcrübələrdən istifadə olunmalıdır.

“Buna görə də əməkdaşlıq yollarının axtarışı təcrübəsi və xüsusi olaraq Skandinaviya ölkələri üçün regional təşkilat yaratmaq cəhdləri praktiki maraq doğurur. Bunu təhlil edərək regional təşkilatın yaradılmasında müsbət və mənfi cəhətləri, nailiyyətləri və əməkdaşlığın obyektiv sərhədlərini ayırmaq nisbətən asandır, şimal ölkələrinin inteqrasiya prosesinə təsir edən daxili və xarici amilləri təcrid etmək asandır.”[10]

Dünyanın bir çox digər bölgələrindən fərqli olaraq Avropanın şimalı, II Dünya müharibəsindən sonrakı onilliklərdə əhəmiyyətli sabitlik ilə xarakterizə olunan region idi. Soyuq müharibənin ən gərgin illərində belə Şimali Avropa regionu Avropada, vəziyyətin bir neçə dəfə kəskinləşməsinə baxmayaraq, beynəlxalq münaqişələr və ziddiyyətlər sferasından kənarında, sakit və dinc vəziyyətdə qaldı.

“Avropanın şimalında yerləşən ölkələr ilə (Finlandiya, İsveç, Danimarka, Norveç, İslandiya) digər Avropa ölkələri arasındakı, tarixi, mədəni, iqtisadi və ictimai-siyasi amillərdəki, dövlət quruluşundakı fərq coğrafi mövqedən əlavə (üç ölkə konstitusiyalı monarxiya, ikisi isə parlamentli respublikadır) prinsipial əhəmiyyət kəsb etmir. Burada demokratik ənənələr və institutlar inkişaf etmiş, həmkarlar ittifaqı hərəkatı həmişə fəal rol oynamışdır. Avropa ölkələri arasında münasibətlərdə milli ziddiyyətlərə, qarşılıqlı ərazi iddialarına, böyük siyasi və iqtisadi münaqişələrə və ən əsası hərbi

toqquşmalara təsadüf olunmur”[10].Bircə, Cənubi Qafqaz ölkələri Skandinaviya ölkələrindən məhz bu cəhətləri əxz etməlidirlər.

Şimali Avropa ölkələrinin müxtəlif xarici siyasət kursu yeritməsinə, bəzilərinin müxalif bloklardan birinə üzv olmalarına, digərlərinin isə neytrallığı seçməsinə baxmayaraq, onların hamısı sülh işinə sadıqlıqlarını göstərərək, heç bir zaman ərazilərindən aqressiv məqsədlər üçün istifadəyə yol vermirlər.

Əvvəla, bu, Norveç və Danimarka hökumətləri tərəfindən sülh dövründə xarici silahlı qüvvələrə öz ölkələrinin ərazisində hərbi bazaların yerləşdirilməməsi ilə bağlı rəsmən elan edilmiş prinsipdir ki, bu da sonradan nüvə silahının yerləşdirilməməsi ilə bağlı bəyanatla tamamlanır. Digər NATO-ya üzv ölkələrin siyasətində analoqu olmayan, “qeyri-əsas” və “qeyri-nüvə siyasəti” adlandırılı bilən bu prinsiplər müəyyən dərəcədə digər Skandinaviya dövlətlərinin təhlükəsizlik maraqlarını nəzərə almaq istəyindən xəbər verir.

Avropanın müasir siması subregional əməkdaşlığın intensivləşməsi ilə xarakterizə olunur. Bu proses Avropanın qarşılıqlı əməkdaşlığa keçidinin başlanğıcı kontekstində getdikcə nəzərəcarpacaq dərəcədə güclənir, qitənin şərqində cərəyan edən köklü dəyişikliklərin ümumi fonunda inkişaf edir, eyni zamanda Qərbi Avropada inteqrasiya üçün güclü zəmin yaradır.

ASEAN bölgədə tərəfsizliyi, sabitliyi, təhlükəsizliyi təmin etmək və regionda münaqişələrin qarşısını almaq məqsədilə yaradılmışdır.Təşkilat rəsmi olaraq 1967-ci il avqustun 8-də yaradılmışdır.. ASEAN – a ilk olaraq beş ölkə -İndoneziya, Malayziya, Filippin, Tayland və Sinqapur, sonralar Kamboca,Vyetnam, Laos, Myanma, Brunei daxil olmuşdur.

ASEAN-ın əsas məqsədi aşağıdakılardır:

- Bölgədə sabitlik və sülhün təmin edilməsi (BMT prinsiplərinə uyğun olaraq);
- Digər dünya quruluşları ilə qarşılıqlı faydalı əməkdaşlığın yaradılması və saxlanması;
- İştirakçı ölkələrin sosial-iqtisadi və mədəni inkişafının stimullaşdırılması.

Təşkilatın əsas sənədi əslində, onun konstitusiyası hesab edilə bilən ASEAN Xartiyasıdır ki, Birliyin aşağıdakı əsas prinsipləri təsdiqlənmişdir.

1. Təşkilat üzv ölkələrinin suverenliyinə və ərazi bütövlüyünə hörmət və hörmət.
2. Bütün mübahisəli məsələlərə və münaqişələrə sülh və konstruktiv bir həll.
3. İnsan hüquqlarına hörmət.
4. Ticarət sahəsində regional inteqrasiyanın inkişafı.

ASEAN üzvləri öz regionlarında hərbi və siyasi sabitlik məsələlərinə çox vaxt və enerji sərf edirlər. Beləliklə, 1990-cı illərin sonlarında onlar Cənub-Şərqi Asiya ölkələrində nüvə silahına mane olan bir müqavilə qəbul etdilər.”[1]

Beləliklə, Ümumi Qafqaz Evi yaradılarkən beynəlxalq təcrübədən yararlanaraq Cənubi Qafqaz ölkələri sülh işinə sadıq olmalı, ərazilərində xarici bazalar, nüvə silahı yerləşdirməməli, regional əməkdaşlığı intensivləşdirməli, qarşılıqlı əməkdaşlığa keçməli, inteqrasiyanı gücləndirməli, tərəfsizliyi, sabitliyi, təhlükəsizliyi təmin etməli, regionda münaqişələrin qarşısını almalı, sabitliyi və sülhü təmin etməli, qarşılıqlı faydalı əməkdaşlığı, sosial-iqtisadi və mədəni inkişafı stimullaşdırmalıdırlar.

Azərbaycanın iqtisadi potensialı regional inteqrasiyanın təkanverici qüvvəsi kimi

Azərbaycanın iqtisadi potensialı ölkənin makroiqtisadi və maliyyə ehtiyat-larını, davamlı iqtisadi inkişafı, iqtisadiyyatın modernləşməsinə, neft-qaz, qeyri-neft sektorunun, elektrik enerjisi və nəqliyyat şəbəkələrinin inkişafını əhatə edir. Azərbaycan dünyada neft və qaz ölkəsi kimi şöhrət qazanmışdır.Hazırda neft strategiyasının uğurla həyata keçməsilə Azərbaycan dünya iqtisadi sistemində inteqrasiya olunur.

Azərbaycanın Rusiya və Türkiyədən sonra 3- cü ən böyük ticarət tərəfdaşı Gürcüstan hesab olunur. 2022-ci ilin 9 ayı iki ölkə arasında qarşılıqlı ticarət dövriyyəsi bir milyard dollara yaxın olub.

”Əlbəttə ki, Azərbaycanın sərmayəsi ilə həyata keçirilən layihələr bizim əməkdaşlığımızı daha da gücləndirir. Azərbaycan Gürcüstana 3 milyard dollardan çox sərmayə qoyub.”Dövlət başçısı bu sərmayəni hər iki tərəfin maraqlarına cavab verdiyinə görə qarşılıqlı faydalı sərmayə hesab edir.

Azərbaycan Cənubi Qafqazda global enerji layihələri həyata keçirərək bir sıra dünya və Avropa ölkələrini də mavi yanacaq təmin edir.

“Məlum olduğu kimi, ölkəmizi dünyanın potensial qaz ixracatçılarından birinə “Şahdəniz” yatağı çevirmişdir. “Şahdəniz” yatağının ikinci işlənmə mərhələsinin ölkəmiz üçün əhəmiyyəti olduqca böyükdür. Belə ki sözügedən mərhələ çərçivəsində hasil edilən daha böyük miqdarda mavi yanacaq Azərbaycanın ixrac imkanlarını genişləndirməklə yanaşı, “Şahdəniz” qazının alıcılarının sayının da artmasına səbəb olacaq. Bu da ölkəmizin regionda, eləcə də dünyada strateji tərəfdaş kimi mövqeyini bir qədər də möhkəmləndirəcək”. [9, s.8-9]

Azərbaycan Avropa İttifaqı ölkələrində qaz layihələrini reallaşdırmaqla təkcə iqtisadi qüdrətini deyil, dünyadakı siyasi nüfuzunu da artırır, eyni zamanda Avro-panın enerji xəritəsini dəyişdirir. Azərbaycan dünya bazarlarına qaz ixracatını artırmağı planlaşdırır.

Gürcüstana səfəri zamanı dövlət başçısı İlham Əliyev Baş nazir İ.Qaribaşivili ilə Azərbaycanın gələcək enerji siyasəti haqqında geniş fikir mübadiləsi apararaq həyata keçirilmiş layihələrin artıq uğurla fəaliyyətdə olduğunu, yeni layihələrin də hazırlandığını qeyd edib.

“Bu il 22 milyard kubmetr ixracımız olacaq, gələn il daha da artacaq. Bu ilin iyul ayında Avropa Komissiyası ilə Azərbaycan arasında imzalanmış enerji sahəsində strateji tərəfdaşlığa dair Memorandumda göstərilir ki, növbəti 5 ildə Azərbaycan Avropaya qaz ixracını iki dəfə artıracaq. Beləliklə, biz planlaşdırırıq ki, 2027-ci ildə Azərbaycanın təkcə Avropaya qaz ixracatı 20 milyard kubmetrə çatacaq. Eyni zamanda, gələn il Bakı-Tbilisi-Ceyhan neft kəməri xətti ilə ixrac artırılacaq. Biz bununla bərabər hazırda istismarda olmayan Bakı-Supsa neft kəmərinə də istifadə etmək istəyirik.”. [2]

Azərbaycanın planlaşdırdığı digər yeni layihə elektrik enerjisinin dünya bazarlarına ixrac edilməsidir. Məlum olduğu kimi, Azərbaycan bərpa olunan enerji mənbələri üzrə yüksək potensiala malikdir. Bu sahədə hələ 2004-cü ildə dövlət proqramı qəbul olunmuş, dövlət agentliyi, eləcə də qanunvericilik bazası yaradılmışdır. Ölkəmizdə yaşıl enerji məkanı prinsiplərinə əsaslanan bərpa olunan enerjiden, su elektrik stansiyalarından, hidroenerji, bioenerji, külək enerjisi, günəş enerjisindən istifadə olunur. Eyni zamanda işğaldan azad edilmiş ərazilərdə günəş enerjisi layihələri həyata keçirilir. Laçın və Kəlbəcərin dağlıq hissələrində əlverişli külək enerjisi potensialı vardır. İşğaldan azad olmuş ərazilərdəki mövcud geotermal enerjiden elektrik enerjisi istehsalı, istilik enerjisi təminatı həyata keçirilir. Bütün bunlar ölkəmizi elektrik enerjisi ixracatçısına çevirir.

“Əlbəttə, təbii ki, bizim ixrac istiqamətimiz Gürcüstandan keçir. Təkcə azad edilmiş torpaqlarda 10 gıqavatt gücündə bərpaolunan enerji növlərindən istifadə etmək olar. Xəzər dənizində isə bu rəqəm 157 gıqavatta çatır. Yəni, bu, beynəlxalq ekspertlər tərəfindən təsdiq edilmiş rəqəmdir və bu, çox böyük rəqəmdir. Əlbəttə ki, bu enerjini istehsal etmək və ixrac etmək bizim növbəti illərdəki vəzifəmizdir. Burada Gürcüstanla Azərbaycan digər sahələrdə olduğu kimi, bu sahədə də fəal əməkdaşlıq edəcək.” [2]

İ.Əliyev Cənubi Qafqazda iqtisadi potensialı artırmaq üçün enerji resursları ilə yanaşı, nəqliyyat dəhlizlərinin də “gözəl imkanlar” yaratdığını götürür:

“Onu da bildirməliyəm ki, Gürcüstanla Azərbaycan arasında yükdaşımaların həcmi bu il 75 faiz artıb. Mən bildirmək istəyirəm ki, Bakı-Tbilisi-Qars dəmir yolunun ötürmə qabiliyyətini biz 5 milyon tona çatdırmaq fikrindəyik. Eyni zamanda, Gürcüstan limanlarından istifadə edərək Orta Asiyadan və bütövlükdə Asiyadan Qərbi istiqamətinə və əks istiqamətə ötürülən yüklərin həcmi artırılması artıq yeni reallıq yaradır. Biz Bakı Beynəlxalq Dəniz Ticarət Limanının ötürmə qabiliyyətini 15 milyon tondan 25 milyon tona çatdırmaq istəyirik. Ona görə Gürcüstanla Azərbaycan arasında nəqliyyat sahəsində sıx koordinasiya aparılmalıdır. Çünki bizim birgə layihələrimiz eyni vaxtda tamamlanmalıdır. Tranzit ölkə olmaq üçün mütləq qonşularla yaxşı münasibətlərin olmalıdır. Çünki qonşularla bu münasibətlər olmadan heç bir ölkə etibarlı tranzit ölkəyə çevrilə bilməz. Bizim isə Gürcüstanla dostluq, qardaşlıq, tərəfdaşlıq münasibətlərimiz bu imkanları yaradır.” [2] Deməli, Azərbaycanın iqtisadi potensialı təkcə regionda deyil, bütövlükdə dünyada və Avropada böyük inteqrasiyaedici gücə malikdir. İki qardaş ölkə - Gürcüstanla Azərbaycan arasındakı regional əməkdaşlıq Cənubi Qafqazda, Avropada və bütün dünyada iqtisadi kooperasiya üçün təkanverici qüvvə kimi əhəmiyyət kəsb edir.

Nəticə

Beləliklə, Azərbaycanın 44 günlük Vətən müharibəsindən sonra Türkiyə və Azərbaycanın təklif etdiyi “3+3” əməkdaşlıq formatı, Zəngəzur dəhlizi layihələri ən optima variant kimi, Azərbaycan-Gürcüstan-Ermənistan məsləhətləş-məsinin formatı olaraq gerçəkləşə bilər. Formatın həyata keçməsi üçün Ermənistanın da qəbul edəcəyi 5 prinsip əsasında sülh müqaviləsinin imzalanması, sərhədlərin delimitasiyası və demarkasiyası və Zəngəzur dəhlizinin yaradılması zərurətə çevrilmişdir. “3+3” formatı əsasında beynəlxalq təcrübəyə (Skandinaviya və Cənub – Şərqi Asiya ölkələrinin regional formatlarına) əsaslanan “Ümumi Qafqaz Evi” konsepsiyası irəli sürüldü. Bu zaman həmin təcrübənin müsbət cəhətlərindən istifadə olunması zərurəti diqqətə çatdırıldı. Eyni zamanda Azərbaycanın iqtisadi potensialı regional inteqrasiyanın təkanverici qüvvəsi kimi çıxış edir. Prezident İlham Əliyevin Gürcüstanı son səfəri zamanı Baş nazir İrakli Qaribaşvili ilə mətbuat üçün birgə bəyanatında göstərmişdir ki, Azərbaycanla Gürcüstan arasında strateji tərəfdaşlıq, müttəfiqlik əlaqələri iqtisadi sahədə böyük imkanlar yaradır, Cənubi Qafqaz ölkələri arasındakı regional əməkdaşlıq və inteqrasiya modelini möhkəmləndirir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. ASEAN ... ASEAN ölkələri: siyahısı, fəaliyyəti və məqsədi. // <https://az.unansea.com/asean-asean-oelkeleri-siyahisi-felialyati-ve-meqsedi/> // 08.11.2022
2. Azərbaycan Prezidenti və Gürcüstanın Baş naziri mətbuata bəyanatlarla çıxış ediblər: Prezident İlham Əliyevin bəyanatı (Məxeta, 21 oktyabr 2022-ci il) // Nitqləri, çıxışları, bəyanatları, müsahibələri // <https://files.preslib.az/projects/xs/fes2/2022.pdf/23/10/2022>
3. Bayramov Y. Sülh danışıqları Azərbaycanın irəli sürdüyü 5 təməl prinsipinə əsaslanır // <https://xalqgazeti.com/az/news/1103428.11.2022>.
4. Əhmədyanlı C. Zəngəzur dəhlizinin üç müstəvidə əhəmiyyəti. <https://top-center.org/az/eks-pert-reyi/3247/zengezur-dehlizinin-uc-mustevide-ehemiyeti> 2/6 06.11.2022.
5. Əliyev R. “3+3” formatı təkcə siyasi və təhlükəsizlik deyil, həm də iqtisadi baxımdan böyük potensial vəd edir // <https://az.trend.az/azerbaijan/politics/3546179.html>. 26 Yanvar 2022
6. “Qafqaz Evi” ideyası yenidən gündəmə gəlib // <https://sherg.az/arxiv/633522/605.11.2022>.
7. İsmayıl. “Qafqaz Evi” ideyası yenidən gündəmə gəlib // <https://sherg.az/arxiv/6335213.03.2019>
8. Nikol Paşinyanın sülhməramlılarının mandatu ilə bağlı təklifi rədd edilib - BBC News Azərbaycanca // <https://www.bbc.com/azeri/region-63396895> 31.10.2022.
9. Şəkərəliyev Arif, Şəkərəliyev Qoşqar. Azərbaycan iqtisadiyyatı: reallıqlar və perspektivlər. Bakı: «Turxan» NPB, 2016. -536 s.
10. Левакин А.Б. Региональное сотрудничество и проблемы безопасности: опыт скандинавских стран – автореферат диссертации по истории. Москва, 1993 // <https://chelo-veknau-ka.com/regionalnoe-sotrudnichestvo-i-problemy-bezopasnosti-opyt-skandinavskih-stran> .05.11.2022
11. Хачатрян А. 3+3 или 3+2: новый формат решения проблем на Южном Кавказе // <https://jam-news.net/ru33-или-32-новый-формат-решения-проблем-на-южном-кавказе.12.11.2021>

ДИАЛОГ НА ЮЖНОМ КАВКАЗЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ СТАБИЛЬНОСТИ, БЕЗОПАСНОСТИ И РАЗВИТИЯ

Ульвия Гурбанова

Резюме. В статье была исследована платформа сотрудничества в формате 3+3, предложенная Турцией и Азербайджаном для обеспечения стабильности и безопасности на Южном Кавказе. Платформа сотрудничества будет выступать в качестве политической и экономической основы азербайджано-грузино-армянских консультаций, а также способствует подписанию мирного договора между Азербайджаном и Арменией, осуществлению делимитации и демаркации, необходимостью создания Зангезурского коридора. Автор акцентирует внимание на создании концепции «Общего кавказского дома» на основе

международного опыта, обеспечения стабильности и безопасности на Южном Кавказе, энергетических проектов и экономического потенциала Азербайджана. Так же, автор отмечает, что все это имеет решающую роль в интеграции.

Цель: рассмотреть политологический аспект обеспечения мира, спокойствия, безопасности и осуществление регионального сотрудничества на Южном Кавказе, после Второй 44-дневной карабахской войны.

Методология: в статье привлекает внимание ретроспективный анализ объективных факторов становления и развития регионального сотрудничества Азербайджана, выявление и анализ его основных этапов, что позволяет понять логику принятия тех или иных политических решений. Особое значение имеет также, компаративистский метод и принцип контекстного анализа.

Научная новизна: проведен системный анализ стратегических целей Азербайджана и форматов регионального сотрудничества в отношениях с соседними государствами. Выявлены особенности и основные направления развития региональной политики Азербайджана в отношении Грузии, Армении, России, Ирана, Турции. Теоретически обоснован топливно-энергетический комплекс Азербайджана, раскрыт региональный экономический потенциал Азербайджанской Республики, его роль в обеспечении интеграции.

Ключевые слова: Южный Кавказ, формат 3+3, 3+2, Азербайджан, Грузия, Армения, экономический потенциал, Общий Кавказский дом, безопасность

**DIALOGUE IN THE SOUTH CAUCASUS:
PROSPECTS FOR STABILITY, SECURITY AND DEVELOPMENT
Ulviya Qurbanova**

Abstract. In the article, the 3+3 cooperation format offered by Turkey and Azerbaijan to ensure stability and security in the South Caucasus, that format will act as the political and economic basis of Azerbaijan-Georgia-Armenia consultations, the signing of the peace treaty between Azerbaijan and Armenia, the implementation of delimitation and demarcation, the Zangezur corridor the necessity of its creation has been investigated. The author focuses on the establishment of the "General Caucasian House" concept based on international experience in ensuring stability and security in the South Caucasus, energy projects of Azerbaijan's economic potential, energy policy, export of electricity to world markets as a new project, transport corridors, successful use of the transit potential of Georgia and our country. also mentioned that it plays a decisive role in integration.

The goal is to examine the political science aspect of ensuring peace, tranquility, security, and implementation of regional cooperation in the South Caucasus after the 44-day Karabakh war II.

Methodology-In the article, the retrospective analysis of objective factors in the formation and development of regional cooperation of Azerbaijan, the identification and analysis of its main stages attract attention, which allows to understand the logic of making certain political decisions. the systematic method is of particular importance. The comparative method and the context-analysis principle were also used in the work.

Scientific novelty - a systematic analysis of Azerbaijan's strategic goals and regional cooperation formats in relations with neighboring states was carried out, the features of Azerbaijan's regional policy in relation to Georgia, Armenia, Russia, Iran, and Turkey were revealed, the main development directions of Azerbaijan's fuel and energy complex were theoretically justified, the regional economic potential of the Republic of Azerbaijan its role in ensuring integration has been revealed.

Keywords: South Caucasus, 3+3, 3+2 format, Azerbaijan, Georgia, Armenia, economic potential, Common Caucasus house, security

BƏKTAŞİLİYİN AZƏRBAYCANDA TƏŞƏKKÜLÜ VƏ AZƏRBAYCAN BƏKTAŞİLƏRİNİN ƏSAS NÜMAYƏNDƏLƏRİ

Emin Orucov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, dissertant

eminorucov@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0002-0583-5053>

DOI: 10.30546/sw.2022.2.39.150

Xülasə. Türk dünyası ölkələrinin mədəni həyatında dərin iz buraxan Bəktəşilik təriqəti XIII əsrdən bugünədək yayıldığı ərazilərdə əhəmiyyətli dərəcədə təsir dairəsinə malik olmuşdur. Bəktəşiliyin geniş vüsət aldığı ərazilər arasında Anadolu, Mərkəzi Asiya, Şərqi Avropa, Balkan yarımadası və Misiri qeyd etmək olar.

XIV əsrin əvvəllərində Baba Samit adlı dərvişin Azərbaycana gəlməsi bəktəşiliyin bu torpaqlarda yayılmasına rəvac verdi. Bəktəşi ideyaları XIII əsrdə meydana gəlsə də, onun təşəkkül və inkişafı Səfəvilər dövrünə təsadüf edir. Nəticədə, Hacı Bəktəşi Vəlinin düşüncələri Balım Sultan dövründə geniş vüsət alaraq təriqətin əsas ideologiyasına çevrildi.

Məqalədə bəktəşiliyin Azərbaycanda təşəkkülü və onun tanınmış nümayəndələri tədqiq edilmiş, Səfəvi-bəktəşi əlaqələri, bu təriqətin təşəkkül və inkişafında Şah İsmayıl Xətəinin rolu müzakirə obyektinə çevrilmiş, eləcə də hazırda Azərbaycanda yaşayan bəktəşi ailələri haqqında məlumat verilmişdir.

Açar sözlər: Səfəvilər, İslam dini, təriqət, sufi, bəktəşilik, Hacı Bəktəşi Vəli.

Giriş / Introduction

Din – insanları biraraya gətirən, onların sosial inteqrasiyasına yardım edən mühüm təsisatlardan biridir. On dörd əsr bundan əvvəl meydana gələn İslam dini də məhz bu mərəməyə xidmət etmişdir. İslam dininə görə peyğəmbərlərin əsas məqsədi insanlara tək olan Allahı tanımaq, onları İlahi normalar və teosentrik həyat fəlsəfəsi ilə tanış etmək, o cümlədən bu istiqamətdə İlahi mesajı nəzərə alan tövsiyələr verməkdən ibarət olmuşdur. Bu missiyanı peyğəmbərlərin təlimini mənimsəyənlər, o cümlədən müsəlmanlar da davam etdirmişlər. İslam bir tərəfdən fütuhət yolu ilə, digər tərəfdən isə müsəlman mistiklərinin təlim və təbliğatları nəticəsində Şimali Afrika və İspaniyaya qədər yayılmışdır. Bu mənada, İslamın dünyanın müxtəlif yerlərinə yayılmasında sufi təriqətlərinin rolu da danılmazdır.

Türk xalqlarının yaşadıkları ərazilərdə meydana gələn təriqətlərdən biri də bəktəşilikdir. İslamın təsəvvüfi bir açıqlaması kimi qiymətləndirilən bu təriqət yarandığı gündən müasir dövrdə nəşət edərək geniş vüsət aldığı cəmiyyətlərin həyatında önəmli yerə və nüfuza malik olmuşdur. Bəktəşiliyin düşüncə sistemi XIII əsrdə meydana gəlsə də, XVI əsrdə təriqət kimi formalaşmışdır. Təriqət, qurucusu olduğu Hacı Bəktəşi Vəlinin adı ilə bağlıdır. Hacı Bəktəşi Vəli 1209-1270-ci illərdə yaşamış və özündən sonra böyük məktəb qoyub getmişdir. “Hünkar” ləqəbi ilə məşhur olan Hacı Bəktəşi Vəli məşhur türk sufisi Əhməd Yəsəvinin müridi Loğman Pərəndədən dərs almış, dini və mistik elmlərin bütün dərinliklərinə yiyələnmişdir [1, s.30].

Ata tərəfdən əsli Həzrət Əliyə gedib-çıxan Hacı Bəktəşinin həyatı tarixi və yarıməfsanəvi rəvayətlərlə doludur. Bəktəşiliyin qurulması Hacı Bəktəşi Vəlinin adı ilə bağlı olsa da, təriqətin formalaşmış sistemli hala gəlməsi Balım Sultanın (v. 1517) dövrünə təsadüf etmişdir. Belə ki, Balım Sultan təkyələrin qurulması və onların fəaliyyətinə nəzarət edərək bəktəşi ideyalarının yayılmasında müstəsna rol oynamışdır. O, ibadət, inanc, gündəlik ayinlərin hansı formada ediləcəyini yazılı formada biraraya toplamış və sistemli hala gətirmişdir.

Bəktəşilik fəlsəfəsinin əsasını tək olan Allaha, onun göndərdiyi peyğəmbərə, nazil etdiyi Qurana iman təşkil edir. Bəktəşilər Əli ibn Əbu Talibi Allah dostu və ilk imam, Hacı Bəktəşi Vəlini isə təriqətin piri olaraq qəbul edirlər. Bəktəşilərə görə, Allahı sevmənin yolu onun yaratdığı bəndələri sevməkdən keçir.

Bəktəşilik təriqəti, onun təşəkkülü, yayıldığı coğrafiya və nümayəndələri haqqında mühüm məlumat və elmi müzakirələr Fuat Köprülü, Abdulkərim Gökçinarlı, Əhməd Yaşar Ocak, Mehmet Rıhtım, İrina Melikova, Albert Doja, Markus Dressler kimi tədqiqatçıların əsərlərində öz əksini tapır. Bəktəşiliyə dair Azərbaycanda ərsəyə gətirilən əsərlərin müəllifləri arasında isə Zümrüd Quluzadə, Məşədixanım Nemət, Bilal Dədəyev, Füzuli Bayat, Namiq Musalı, Əbülfəz Amanoğlu, Rüşfət Hüseynzadə və Əkrəm Hüseynzadə kimi tədqiqatçı alimlərin adlarını qeyd etmək olar. Lakin adlarını qeyd etdiyimiz müəlliflərin əsərlərində Bəktəşiliyin ümumən Azərbaycanda təşəkkül və inkişafına dair və sözügedən təriqətin əsas nümayəndələri haqqında ətraflı məlumatlara rast gəlmirik. Fikrət Bəktəşi ilə Etimad Bəktəşinin “Keçmişdən günümüzdə Naxçıvan Bəktəşiləri” adlı kitabında isə sadəcə naxçıvanlı bəktəşilər haqqındakı məlumatlara geniş yer verilib. Bütün bunları nəzərə alsaq, bəktəşiliyin Azərbaycanda təşəkkül və inkişafı, o cümlədən onun əsas nümayəndələri haqqında aparılan hər bir tədqiqat işinin költürəl, mədəni və mənəvi irsimizin öyrənilməsi nöqtəyi-nəzərindən böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini qeyd etmək olar.

Məqalənin əsas məqsədi bəktəşiliyin Azərbaycanda təşəkkül və inkişaf tarixini, o cümlədən təriqətin nümayəndələrinin ölkəmizin elmi və ictimai həyatındakı rolunu müəyyənləşdirmək və əsaslandırmaqdır.

Bəktəşiliyin Azərbaycanda təşəkkülü

Bəktəşilik dünyaya Anadoludan yayılmağa başlanmış, Mərkəzi Asiyaya qədər uzanmış və Şərqi Avropa, Balkan yarımadası və Misiri əhatə etmişdir. Bəktəşiliyin yayıldığı ölkələrdən biri də Azərbaycan olmuşdur. Azərbaycan tarixən müxtəlif dinlərin və dini konfessiyaların sülh şəraitində yaşadığı ölkələrdən biri hesab olunur. Dinindən, dilindən, etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, bu torpaqlarda fərqli inanclara sahib olan insanlar qardaş kimi əmin-amanlıqda yaşamışlar. Azərbaycan torpaqlarında müxtəlif dövrlərdə Bütprəstlik, Zərdüştilik, Yəhudilik, Xristianlıq və digər dinlərə etiqad edən qruplar olmuşdur. Sonuncu səmavi din olan İslamın Azərbaycanda yayılması ərəb fütuhəti dövrünə təsadüf etmişdir. İnsana verdiyi dəyər, humanizm, ədalət, tolerantlıq və bu kimi səbəblər bu dinin torpaqlarımızda yayılmasına rəvac vermişdir.

Sufilər X əsrdən başlayaraq İslam dininin yayılmasında sufilərin xüsusi rolu olmuşdur. Özlərində yüksək əxlaqi xüsusiyyətləri təcəssüm etdirən sufilər insanları Allahı sevməyə, Ona ibadət etməyə və haqq yoluna gəlməyə dəvət edirdilər.

Bəktəşiliyin Azərbaycanda yayılması XIV əsrin əvvəllərinə təsadüf edir. Mənbələr Baba Samit adlı sufi bir dərvişin həmin dövrdə Azərbaycana bəktəşiliyi yaymaq üçün gəldiyini qeyd edir. Hacı Bəktəşi Vəlinin oğlu hesab edilən Baba Samit Sabirabadın Şıxlar kəndinə gəlmiş və dini-mənəvi təlimlə məşğul olmuşdur. Şirvan bəylərbəyi olan Abdulla xan Ustaclı tərəfindən inşa etdirilən türbənin kitabəsində Baba Samit ibn Bəktəş ibn Sultan Əli ibn Həzrət Musa Rza yazısının olması Baba Samitin Hacı Bəktəşi Vəlinin oğlu olması ehtimalını artırır. Baba Samit bu bölgəyə gəldikdən sonra bəktəşiliyin yayılması üçün təkyə qurmuş və fəaliyyətini davam etdirmişdir. Mənbələrdə onun qurduğu təkyənin XVIII əsrin əvvəllərində fəaliyyətini davam etdirdiyi qeyd olunur. Ömrünün sonunadək bəktəşiliyi bu bölgədə yaymış Baba Samit Sabirabadda dünyasını dəyişmiş və burada dəfn olunmuşdur [2, s.219].

Şeyx Bəhmənyar Hilli və Şeyx Yaqubi kimi tarixçilər Baba Samitin Azərbaycana gəldikdən sonra Aran və Qarabağ bölgələrindən olan müridləri öz ətrafına topladığını, həmçinin onun kərəmət sahibi və seyid nəslindən olduğunu öz əsərlərində qeyd etmişlər. Baba Samitlə eyni dövrdə yaşayan tarixçi Vaqif Türkü hökmdar sarayında işləmiş və onun haqqında öz qeydlərini bildirmişdir. Şah İsmayıl Xətai dövründə yaşamış yuxarıda adları qeyd olunan tarixçilər kimi, Vaqif Türkü də Baba Samit haqqında çox az məlumat vermişdir. Baba Samitin türbəsinin ətrafı onun Qarabağ, Şuşa və Təbrizdən olan müridlərinin məzarları ilə əhatələnmişdir [3, s.105-106].

Məşədixanım Nemət özünün “Azərbaycanda bəzi sufi cəmiyyətləri haqqında” başlıqlı məqaləsində Baba Samit xanəqahının XVI əsrdə tikildiyini, onun ölkənin ictimai-siyasi həyatında əhəmiyyətli rol oynadığını qeyd etmişdir. Sonuncu Səfəvi hökmdarı olan Şah Hüseynin sufi dərviş cəmiyyətləri haqqında fərmanında Baba Samit xanəqahının da adı qeyd olunmuş, dərğaha xəlifə təyini və xəlifənin səlahiyyətləri məsələləri fərmanda öz əksini tapmışdır [4, s.24].

Belə ki, Bəktəşi ideyalarının Azərbaycanda geniş yayılmasında Səfəvi dövrü xüsusi yer tutur. Şah İsmayıl Xətəinin rəhbərliyi ilə 1501-ci ildə Səfəvilər dövlətinin əsasının qoyulması bölgənin ictimai-siyasi, mədəni və dini həyatına öz təsirini tez bir zamanda göstərmişdir. Həmin mərhələdə Səfəvi-Osmanlı münasibətləri özünü mənəvi sahədə də büruzə verməyə başlamışdır. Osmanlı imperiyasında təriqətləşmənin sürətli bir formada yayıldığı dövrdə Bəktəşilik təriqəti də dərvişlər vasitəsilə Azərbaycanda yayılmışdır.

Səfəvi-bəktəşi əlaqələrini özündə əks etdirən, müəllifi bəlli olmayan “Şah İsmayılın dünyanı bəzəyən tarixi” adlı əsər 1675-1676-cı illərdə yazılmışdır. Bu kitab həmin dövrdə baş verən hadisələri özündə əks etdirən əsərlərdən biri hesab olunur. Əsər fars dilində yazılmış və “Tarixi aləmarayı Şah İsmayıl” adı ilə məşhurlaşmışdır. Əsərdə Səfəvi dövlətinin qurulması, Səfəvilərin bəktəşi dərvişləri ilə münasibətləri və Şah İsmayıl hökmdar olduqdan sonra bəktəşi liderlərindən biri hesab edilən Baba Məhəmmədin onunla münasibət qurmasından bəhs olunur [5, s.117].

Baba Məhəmmədin Şah İsmayıl Xətai ilə münasibətlərini əks etdirən digər bir əsər isə, “Bicən” adlı bir tarixçinin yazdığı ehtimal olunan “Xaqanın dünyanı tutması” əsəri olmuşdur. Həmin əsər də fars dilində qələmə alınmış və “Cahangüşayi Xaqan” adlanır. Bu əsərdə Qızılbaş lideri olan Şahqulu babanın Təbrizə gəlməsindən və Şah İsmayıl Xətaiyə hədiyyə verməsindən də bəhs olunur. Əsərdə, həmçinin Dədə Məhəmmədin Rumelidən olan dərvişlərdən biri olduğu qeyd edilir [6, s.377].

Hacı Bəktəşi Vəlinin ideyalarının Azərbaycanda yayılmasında Şah İsmayıl Xətəinin də rolu olmuşdur. O, yaradıcılığında Hacı Bəktəşi Vəlini mədh etmişdir. Xətəinin “Nəsihətnamə” adlı əsərində bəktəşilik və onun təməl prinsiplərindən bəhs etdiyi ehtimal olunur. O, əsərdə Allahın təkliyini, şərikinin olmadığını, Ona çatmağın yolunun təriqət vasitəsilə olduğunu bildirmişdir. Xətəinin təsəvvüf yönümlü şeirlərində Hacı Bəktəşi Vəlinin dörd qapı və qırx məqam haqqında fikirləri öz əksini tapmışdır [7, s.605].

Azərbaycanın qədim və zəngin tarixə malik olan bölgələrindən biri Naxçıvandır. Tarixi mənbələrə nəzər salsaq, bəktəşiliyin Naxçıvan ərazisində yayılması prosesinin Orta əsrləri əhatə etdiyini görə bilərik. Bölgədə məskunlaşan bəktəşilərin əsas məşğuliyyəti su təsərrüfatı olmuşdur. Naxçıvan bəktəşilərinin ulu babası Canan bəy hesab olunur. Hal-hazırda onun adını daşıyan “Canan bəy çeşməsi” və “Bəktəş arxı” əkin sahələrinin suvarılmasında istifadə olunur. Bu çeşmənin XIV əsrdə Canan bəy tərəfindən tikdirildiyi iddia olunur. Canan bəylə eyni dövrdə yaşayan alim Pir Xəmuşun adını daşıyan Pirqəmiş məscidi də bəktəşilərə aid edilən tarixi abidələrdən biridir. Naxçıvanda yerləşən həmin məscid hal-hazırda fəaliyyətini davam etdirir [8, s.77].

Bəktəşiliyin Naxçıvanda yayılmasını sübut edən faktlardan biri Ordubad şəhərində yerləşən məscid divarına, eləcə də Nehrəm qəsəbəsində olan İmamzadənin daxilində yerləşən otaqlardan birinə bəktəşilərin oxuduqları duanın yazılmasını nümunə göstərmək olar. Bundan başqa, Naxçıvan şəhərinin Zaviyə məhəlləsində Orta əsr memarlıq üslubunda inşa olunmuş bəktəşiliyə aid edilən məscid mövcuddur. Məscid divarlarında ərəb dilində bəktəşiliyə aid yazılar olsa da, məbəd təmir olunduqdan sonra həmin yazılar silinmişdir. Bucaq formasında inşa olunan məscidin bir hissəsi zamanla dağılmış, öz formasını itirmişdir. Məsciddə elmin müxtəlif sahələrinə aid dərslər keçilməklə yanaşı, təlim-tərbiyə işləri ilə də məşğul olmuşlar. Bu məscid hazırda da fəaliyyətini davam etdirir. Bəktəşilərə aid zəngin bir kitabxana mövcud olsa da, Çar Rusiyası dövründə hakim dairələr bu ədəbiyyatı müsadirə etmişlər [9, s.76-80].

Naxçıvanda bəktəşilərin yaşadıkları Bəydaş məhəlləsi mövcuddur. Məhəllənin adı Türkiyənin İqdır şəhərindən olan Rauf Əfəndi Bəktəşin adından götürülmüşdür. “Bəydaş” sözü bəktəş sözündən götürülüb, dost, yoldaş, bəy dostu mənalarını bildirir [10 s. 13].

Bəktəşilik təkcə Sabirabad, Naxçıvan, Şamaxı şəhərlərində deyil, tarixi torpaqlarımız olan Təbriz, Xoy kimi şəhərlərdə də yayılmışdır. Ağqoyunlu hökmdarı olan Uzun Həsənin dövründə dörd min təkyə və zaviyənin inşa edildiyi tarixi mənbələrdə qeyd olunur. Həmin dövrdə Xoy şəhərində Pir Saltuk təkyəsi qurulmuşdur. Təkyənin 1438-1478-ci illərdə inşa olduğu ehtimal edilir. Ərdəbil, Təbriz və Marağadan gəlib Anadolu, Ərzurum istiqamətində gedən ziyarətçilər üçün bir dayanacaq məntəqəsi olan bu təkyədə bəktəşiliyə mənsub olan insanlar bir müddət istirahət etdikdən sonra yollarına davam edərmişlər [11 s. 32].

Övliya Çələbi – XVII əsrin məşhur səyyahlarından biri – “Səyahətnamə” əsərində Azərbaycanda olan bəktəşi təkyələri haqqında məlumat vermişdir. Əsərdə bu təkyələr haqqında ümumi olaraq aşağıdakılar qeyd edilmişdir:

Məhəmməd Şami-Qazan ziyarətgahı. Naxçıvan yaxınlığında yerləşən bu təkyədə üç yüzdən artıq müxtəlif yerlərdən gələn başaçıq və ayaqyalın abdalın olduğu və onların Allaha dua etdiklərini, təkbir (Allahu Əkbər) söylədiklərini qeyd etmişdir.

Həzrət Məhəmməd Şami Qazan ziyarətgahı. Təbrizdə yerləşən bu təkyədə iki yüzdən çox mürid olduğunu və bura hər il minlərlə insanın qurban nəzir etdiyini, burada kəsilən qurban kəllələrindən böyük təpə əmələ gəldiyini bildirmişdir.

Həzrət Pir Dərquh Sultan ziyarətgahı. Şamaxıda yerləşən bu təkyə möhkəm tikilmiş türbədən ibarətdir. Bu təkyədən baxıldıqda Şamaxıda olan bütün evlər görünür, vaxtilə burada yaşayan əhalinin əksəriyyəti Pir Dərquh Sultana inanmış şəxslər olmuşdur.

Pir Mərizat Sultan təkyəsi. Bu təkyə “Pir Mirzə” adı ilə tanınsa da, ona el arasında “Diri baba piri” də deyilir. Şeyx Səfi Ərdəbildən gəlib buranı ziyarət etdikdən sonra piri əsaslı formada inşa etdirmişdir.

Yuxarıda adları qeyd edilən təkyələrdən başqa, **Mir Heydər, Şəms Təbrizi, Uqayl, Zeynəb ağam, Bulduq xan təkyələri**, eləcə də Təbrizin “Rik qapısı” adlanan məhəlləsində yerləşən bəktəşi dərgahlarının adları “Səyahətnamə” əsərində vurğulanır. [12 s. 42, 59, 74, 103]

Azərbaycan Bəktəşilərinin nümayəndələri

Bəktəşilik ideyaları XIV əsrdən etibarən nəsil-dən-nəslə ötürülmüş və bu nəslin Azərbaycanda yaşayan ardıcılıarı müxtəlif sahələrdə öz fəaliyyətlərini davam etdirmişlər. Həmin nəslin nümayəndələri haqqında məlumatlar “Keçmişdən-günümüzdə Naxçıvan Bəktəşiləri” (düşüncə tarixi, hadisələr, xatirələr) adlı kitabda öz əksini tapmışdır. Naxçıvan bəktəşilərinin bəziləri haqqında məlumatlar aşağıdakılardır:

Mirzə Nəsir bəy Bəktəşi – 1810-cu ildə doğulmuş, ilk təhsilini Naxçıvan Ruhani Mədrəsəsində almışdır. Daha sonra Türkiyədə təhsilini davam etdirdikdən sonra Çar imperiyası dövründə Rusiyada hərbi təhsil almışdır. Rus, fars dillərinə bələd olmuş, tərcüməçi və pristav vəzifələrində çalışmışdır. Mirzə Nəsir bəyin bir qızı, yeddi oğlu olmuşdur.

Mirzə Mehdi bəy Bəktəşi – Mirzə Nəsir bəyin böyük oğludur, 1838-ci ildə Naxçıvanda dünyaya göz açmışdır. Tiflis gimnaziyasında təhsil alan Mirzə Mehdi bəy Bəktəşi təriqətinin yayılması ilə məşğul olmuşdur. Ərəb, fars, rus dillərini bildiyindən, mirzəliklə də məşğul olduğu qeyd edilmişdir.

İsmayıl bəy Bəktəşi – Mirzə Nəsir bəyin ikinci oğludur, 1844-cü ildə doğulmuşdur. İlk təhsilini qəza məktəbində almış, Tiflis gimnaziyasında hüquq ixtisası üzrə təhsilini davam etdirmişdir. Naxçıvan polis bölməsində dəftərxana işçisi və tərcüməçi kimi fəaliyyət göstərmişdir.

Əsəd ağa Bəktəşi – Mirzə Nəsir bəyin üçüncü oğludur, 1865-ci ildə Naxçıvanda dünyaya gəlmişdir. Naxçıvanda qazi məktəbində təhsil almış və daha sonralar siyasətlə məşğul olmuşdur. [193, s. 99, 101, 146, 148].

Əşrəf bəy Bəktəşi – Mirzə Nəsir bəyin dördüncü oğludur, 1867-ci ildə doğulmuşdur. İlk təhsilini qəza məktəbində almış, Tiflisdə, daha sonralar Xarkovda hüquq təhsilini davam etdirmişdir. Geri qayıtdıqdan sonra Çar rejiminə qarşı hərəkətin öndəgədən şəxsiyyətlərindən biri olmuşdur. Qaçaq Kərəmlə sıx əlaqəsi olan Əşrəf bəy dəstənin qida, ərzaq və silah-sursat təminatı ilə məşğul olmuş. Qaçaq Kərəmlə əlaqəsinin olduğu üçün həbs edilən Əşrəf bəy günahı sübuta yetirilmədiyindən, iki aydan sonra azadlığa çıxmışdır. 1904-cü ildə vəfat etmişdir.

Mirzə Əli bəy Bəktəşi – Mirzə Nəsir bəyin beşinci oğludur, 1869-cu ildə Naxçıvanda dünyaya gəlmişdir. İlk təhsilini qəza məktəbinin rus bölməsində almışdır. Tiflis gimnaziyasında təhsilini davam etdirən Mirzə Əli bəy su təsərrüfatında çalışmışdır. O, Milli-Azadlıq Hərəkətinin fəallərindən olmuş, Cəlil Məmmədquluzadə, Məmməd Səid Ordubadi, Əliqulu Qəmküsar kimi şəxslərlə yaxın münasibətdə olmuşdur. Mirzə Əli bəy Naxçıvan Muxtar Respublikasının ilk komissarı və Hümmət təşkilatının qurucusu və sədri kimi fəaliyyət göstərmişdir.

Mirzə Cabbar Bəktəşi – Mirzə Nəsir bəyin altıncı oğludur, 1877-ci ildə doğulmuşdur. İlk təhsilini ruhani məktəbində almış, daha sonra İraqın Nəcəf şəhərində fiqh (hüquq) təhsili almış ziyalılardan biri olmuşdur. O, ruhani olmaqla yanaşı, vəkillik fəaliyyəti ilə də məşğul olmuşdur.

Məmməd Bağır bəy Bəktəşi – Mirzə Nəsir bəyin yeddinci oğludur, 1881-ci ildə Naxçıvan şəhərində dünyaya gəlmişdir. Qazi məktəbində təhsil alan Məmməd Bağır bəy daha çox bəktəşilərə məxsus əkin sahələri, dəyirman kimi yerlərin idarəsinə nəzarət etmişdir.

Məmməd Bəktəşi – 1960-1970-ci illərdə Naxçıvan Muxtar Respublikasının maarif naziri işləmiş, təhsilin inkişafında, kadrların yetişdirilməsində müstəsna rolu olmuş dövlət xadimlərindən hesab edilmişdir. O, həmçinin müxtəlif illərdə “Şərq Qapısı” qəzetinin redaktoru, Təkmilləşdirmə İnstitutunun direktoru vəzifələrində də çalışmışdır. [193, s. 148, 149, 152,161,171].

Tofiq Bəktəşi – görkəmli riyaziyyatçı alim, Naxçıvan Dövlət Universiteti və Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi olmuşdur [193, s. 171].

Yuxarıda adları qeyd olunan bəktəşilərdən başqa Məhəmməd bəy, Mirzəcan bəy, Mirzə ağa bəy, Mirzə Əli bəy, İsmayıl bəy, Mirzə Məhəmməd bəy, Mirzə Mehdi bəy və adlarını qeyd etmədiyimiz iyirmi beşdən çox insan alimlik dərəcəsinə yüksələn şəxslər olmuşlar.

Nəticə

Anadoluda yaşayan xalqların türkcülük ideyalarını və İslamı qəbul etməsində müstəsna rola malik olan Hacı Bəktəşi Vəlinin düşüncələri həm öz dövrü üçün, həm də sonrakı dövrlərdə bölgənin dini həyatında mühüm təsir gücünə malik olmuşdur. Onun ideyaları Anadolu sərhədlərini aşaraq, Orta Asiyadan başlayıb Balkan yarımadasına və Azərbaycana yayılmışdır.

Azərbaycanda Səfəvilər dövlətinin qurulması ilə dövlətin əsas ideologiyası olan şiəliyin yayılma prosesinin sürətlənməsi, öz növbəsində, bölgədə bəktəşiliyin təşəkkül və inkişafına da təkan verdi. Çünki Allah, peyğəmbər, həz. Əli və Əhli beytə olan sevgi şiəlik və bəktəşiliyin ortaq qəbul etdiyi məqamlar hesab olunur. Həmin dövrdə ölkənin müxtəlif yerlərində zaviyələrin qurulması Azərbaycan ərazisində bəktəşi düşüncələrinin yayılmasına şərait yaratdı.

Hacı Bəktəşi Vəli tərəfindən əsası qoyulan, Balım Sultan dövründə təriqət kimi formalaşan Bəktəşilik təriqəti tarixin müəyyən dövrlərində Azərbaycanda yayılmış və bu təriqətə mənsub olan bir çox şəxsiyyət yetişmişdir. Təriqətin ideyaları istər Səfəvilərdən əvvəl, istərsə də sonra müəyyən kütlələr tərəfindən mənimsənilmiş, ölkənin müxtəlif şəhərlərində xeyli sayda bəktəşi təkyələri qurulmuşdur. Həmçinin Bəktəşiliyin nümayəndələri ölkənin sosial-ictimai həyatında aktiv rol oynamış, Azərbaycan tarixinə, elminə, mədəniyyətinə böyük töhfələr vermişdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Gümüşoğlu D. Bektəşilər açısından bektəşilik nedir, Geçmişten günümüze Alevilik I. Uluslararası sempozyumu, Bingöl Üniversitesi yayınları, 2013.
2. Dedeyev B. Osmanlı-Azərbaycan sosyo-kültürel ilişkileri bağlamında hurufilik ve bektəşilik, Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi, say 100, İstanbul, 2021.
3. Bayat Fuzuli. Azərbaycanda Baba Samit tekkəsi ve Safevi-Bektəşi ilişkileri bağlamında diğer bektəşilər, Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi, say 101, İstanbul, 2022
4. Nemət Məşədixanım. Azərbaycanda bəzi sufi cəmiyyətlər haqqında. Şərq fəlsəfəsi problemləri, №1-2, Bakı, 2002.
5. Musalı Namiq. Bektəşi təriqətinin Şah İsmayıl Xətayi ilə gizli təmaslarına dair, Dövlət və Din, №6 (26), Bakı, 2011.
6. Musalı Namiq. Anonim bir Safevi kaynağının işığında bektəşi ve alevi tarihine dair bilinmeyen gerçəkler. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu bildiri, Ankara, 2010.
7. Amanoğlu Ebülfez. Şah Hatai ve Bektəşilik. 2. Uluslararası Türk kültür evreninde alevilik ve bektəşilik bilgi şöleni bildiri kitabı, 1.cilt, Ankara, 2007.
8. Hüseyinzadə R. Yəsəvilikdən qaynaqlanan bektəşilik və bektəşilikdə mənəviyyat, III Beynəlxalq Həmzə Nigari Türk dünyası mədəni irsi simpoziumu, Şamaxı, 2017.
9. Bektəşi F., Bektəşi E. Keçmişdən günümüze Naxçıvan Bektəşiləri. Naxçıvan: Əcəmi nəşriyyatı, 2018.
10. Hüseyinzadə Ə. Naxçıvan folklor mətnlərində yaşanan tarix. Bakı: Elm və təhsil, 2016.
11. Bilgili Ali Sinan. İran, Azərbaycan, Ermenistan və Gürcüstanda Osmanlı Vakıfları (XVI-XVIII. Yüzyıllar), Ankara: Vakıflar genel müdürlüğü yayınları, 2011.

12. Rıhtım Mehmet. Evliya Çələbi səyahətnaməsində Azərbaycan, Bakı: Nurlar, 2012.

EVOLVEMENT OF BEKTASHISM IN AZERBAIJAN AND ITS MAIN AZERBAIJANI REPRESENTATIVES

Emin Orujov

Abstract. The Bektashi sect, which left a deep mark on the cultural life of the countries of the Turkic world, had a significant influence in the areas where it spread from the 13th century to the present day. Anatolia, Central Asia, Eastern Europe, the Balkan Peninsula and Egypt can be mentioned among the areas where Bektashism is widespread.

At the beginning of the 14th century, the arrival of a dervish named Baba Samit to Azerbaijan allowed the spread of Bektashism in these lands. Although Bektashi ideas appeared in the 13th century, its formation and development coincided with the Safavid period. As a result, the thoughts of Haji Bektashi Veli expanded further during the reign of Balim Sultan and became the main ideology of the sect.

In the article, the evolvement of Bektashism in Azerbaijan and its main representatives were studied, Safavi-Bektashi relations, the role of Shah Ismail Khatai in the formation and development of this sect became the object of discussion, as well as information about Bektashi families living in Azerbaijan was given.

Keywords: the Safavids, Islam, sect, Sufism, Bektashism, Haji Bektash Veli.

СТАНОВЛЕНИЕ И ПРЕДСТАВИТЕЛИ ОРДЕНА БЕКТАШИ НА ТЕРРИТОРИИ АЗЕРБАЙДЖАНА

Эмин Оруджев

Резюме. Тарикат Бекташи, оставивший глубокий след в культурной жизни стран тюркского мира, начиная с XIII века, оказывал существенное влияние на территориях своего распространения. Среди территорий, где бекташизм получил широкое распространение, можно отметить Анатолию, Центральную Азию, Восточную Европу, Балканский полуостров и Египет.

Приезд в Азербайджан (в начале XIV века) дервиша Баба Самита, способствовал распространению бекташи на этих землях. Хотя суфийский орден бекташи зародился в XIII веке, становление и развитие ордена приходится на период Сефевидов. Как результат мысли Хаджи Бекташи Вели получили еще большее распространение, став основной идеологией тариката при Балым Султане.

В статье было рассмотрено становление бекташизма в Азербайджане, основных представителей этого ордена, отношения Сефевидов и ордена бекташи, роль Шаха Исмаила Хатаи в становлении и развитии тариката, а также представлена информация о семьях бекташи, проживающих в Азербайджане сегодня.

Ключевые слова: Сефевиды, ислам, тарикат, суфизм, бекташи, Хаджи Бекташи Вели

HÜQUQ VƏ ETİKANIN NİSBƏTİ: ƏDALƏT VƏ İNSAF MEYARLARININ FƏLSƏFİ MƏNASI VƏ HÜQUQİ FUNKSIYASI

Əntiqə Paşayeva

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

phashayeva.ph@mail.ru

DOI:10.30546/sw.2022.2.39.156

Xülasə. Qədim yunan fəlsəfəsinin əsas mövzusu olan hüquq və etik dəyərlər zaman keçdikcə müasir filosof və hüquqşünas filosofların da maraq göstərdiyi mövzulardan olmuşdur. Hüquq və etikadan bəhs edərkən ədalət və insafın fəlsəfi mənalı ilə yanaşı, onların qarşılıqlı əlaqəsini, ictimai, hüquqi funksiyalarını da qeyd etmək lazımdır. Çünki ictimai asayişin təmin olunmasında hüquq normaları ilə yanaşı, etik dəyərlərə – ədalət və insafa xüsusi ehtiyac vardır. Etik normalar insanın iradəsi ilə bağlı olan bir meyardır; ədalət və insaf ictimaiyyətdə etik normaların hüquqla birlikdə əsas göstəricisidir. Bunlar elə bir məfhumdur ki, insan daim onun axtarışında olmuş və çalışmışdır ki, hüququn tələb etdiyi normalar əsasında ictimai mühitdə tanınsın və qorunsun. Bundan başqa, ədalət və insaf hüququn prinsiplərin əks etdirir, məhz buna görə də hüququn hədəfi ədalət və insafa riayət edərək nizam-intizamı qorumaqdır. Hüquq ədalət və insaf ilə birlikdə ictimai nizamı qorumaqla yanaşı, həm də tələb olunan haqları təkcə hüquq normaları daxilində deyil, həm də ruhi, psixoloji və mənəvi baxımdan yerinə yetirir. Ədalətdən fərqli olaraq insaf bəzən hüquqdan üstün və irəlidə, bəzən isə hüquqdan fərqli və ziddiyyətli olması ilə də diqqəti çəkir. Bu iki məfhum arasında fərqli xüsusiyyətlərin olmasına baxmayaraq, bunlar hüquqla birlikdə insanların tələb və ehtiyaclarının təmin edilməsində qanuni (*legal*) funksiyaya malikdirlər.

Hazırkı tədqiqatda hüquq və etik dəyərləri əsas götürərək qədim yunanların, müasir filosofların, əxlaqşünas alimlərin (*moralist scientists*) və hüquqşünas filosofların əsərlərinə istinad edərək hüquq və etika, hüquq və ədalət, hüquq və insaf, ədalət və insaf kimi meyarların arasında oşxar və fərqli cəhətlər, bunların fəlsəfi mənası, ictimai, hüquqi funksiyası müqayisəli aspektdə tədqiq və təhlil olunmuşdur.

Açar sözlər: hüquq, etika, fəlsəfi baxış, insan, ədalət, insaf, ictimaiyyət.

Giriş. Hüquq və etikanın nisbətindən bəhs edərkən, ədalət və insaf meyarlarında davranış qaydaları özünü daha çox göstərir. Ədalət və insaf əxlaqla bağlı olan xüsusiyyətdir, əxlaq əməllərin dəyərləndirilməsindən əlavə, həm də yaxşı və pis əməlləri tanımaq qaydalarından ibarətdir. Yaxşı və pis əməlləri tanımaq qaydaları dedikdə, burada hüququn mövcudluğu əsas şərtidir, çünki əxlaq və onun bir çox xüsusiyyətləri hüquqla sıx bağlılıq təşkil edir. Müasir hüquq fəlsəfəsinə əsasən ədalət və insaf barədə tədqiqat apararkən ilk olaraq mühüm bir sualla qarşılaşırıq: hansı xüsusiyyətlər əxlaqa aiddir və bu hansı xüsusiyyətlərdir ki, hüquq hər hansı bir məsələdə məhz bu qaydaları rəhbər tutur? Məlum olduğu kimi, əxlaq normalar məcmuəsindən ibarətdir, insan yaxşı əməllərə malik olması və təkmilləşməsi üçün məhz bu normalara riayət etməlidir, daha aydın desək, əxlaqla bağlı olan normalar qəbul olan (yaxşı) və qəbul olunmayan (pis) əməlləri müəyyənləşdirir. Hüquqla bağlı olan normaları özündə birləşdirən “əxlaq” ərəb sözü olaraq cəm halını bildirir, tək halda “*xulq*” kimi işlənir ki, bu da adət, xasiyyət, mürüvvət, hərəkət və rəftar olaraq mənalandırılır (1, s. 120). “Əxlaq” məfhumunu tərif edərkən məşhur mütəəllim və filosof Əbu Hamid Qəzalinin fikrinə diqqət etmək yerinə düşərdi. O, əxlaqın mövzuda işlənmə mənasını belə izah edir: “Əxlaq nəfsin adətidir və bu adət insan əməllərində baş verərsə, “xulq” adlanır, xulq ola bilər, həm yaxşı və həm də pis olsun” (2, c. 3, s. 99). Məlum olur ki, əxlaq təkcə yaxşı əməlləri ehtiva etmir, burada qəbul olunmayan əməllər də nəzərdə tutulur. Qəbul olunan və qəbul olunmayan əməllər dedikdə, yəni o əməllər ki, qanun daxilindədir, qanunlar bu əməlləri yerinə yetirməkdə müəyyən yollar göstərir və bundan sonra həmin əməllər yaxşı əməllər hesab olunur; ancaq o əməllər ki, qanundankənardır, qanun nəinki onların yerinə yetirilməsini qadağan edir, hətta ona tərəf gedilməməsi üçün əmrlər verir. Qanun baxımından bunlar (qanundankənar əməllər) qəbul

olunmayan əməllər hesab olunur. Şübhəsiz ki, nəinki əxlaqı, hətta hər hansı bir məsələni məna və ya məfhum baxımından təhlil etsək belə, yenə də müəyyən meyar və ölçüyə ehtiyacımız vardır, çünki bu meyar və ölçü olmasa, heç bir məsələ elm əsasında aydınlaşmır; hər bir sözü adi bir məna ilə mənalandırmaq olar, amma onu elmi sübutlar əsasında isbat etmək üçün ölçü və meyar adlandırdığımız müəyyən normativ həddə ehtiyacımız vardır. Nəinki ehtiyacımız var, hətta hər hansı bir terminin təhlili müəyyən ölçü və meyersiz mümkün deyil. Ona görə də deyiləndə ki, hüquq əxlaqa daxildir, bu baxış tam deyil, nisbidir. Bu da doğrudur ki, hüquq etik dəyərləri qoruyur, amma bu o demək deyil ki, hüquq əxlaq olmadan özünü tanıtdıra bilməz, əksinə, hüquq nəinki özünü tanıtdırır, hətta əxlaqın tanınıb qəbul olunmasını reallaşdırır. Fikrimizi əsaslandırmaq üçün deməliyik ki, əgər hüquqi normativlər və dəyərlər olmasa əxlaq söz olaraq qalır. Əxlaqı mənalandıran və onun işlənməsinə və qəbul olunmasına yol açan məhz hüquqdur. Ona görə ki, əxlaqın ən üstün xüsusiyyətləri (ədalət, insaf, vicdan, adət-ənənə, bərabərlik və s.) hüquqla bağlıdır və bu dediyimiz keyfiyyətlərdən ən üstünü ədalət və insafdır ki, hüquqi prinsiplərin təzahürünə çevrilib. Baxmayaraq ki, hüququn bütün prinsipləri əxlaqi dəyərləri əks etdirir, amma bu o demək deyil ki, etik normalar olmadan hüquq qəbul olunmazdır; istər məfhum və istərsə də məna baxımından təhlil etsək görürük ki, etika elə hüququn özüdür ki, müəyyən normativlərə ayrılaraq “əxlaq” adı altında tanınır. Burada sual yaranır: bəzi etik normalar müəyyən hədd və ölçüdən kənarıdır, belə olan halda bunu əxlaq adlandırmaq olarmı? Nəzərdə tutduğumuz müəyyən hədd və ölçü hüquq daxilindədir, baxmayaraq ki, biz bunu məna baxımından deyil, məfhum baxımından təhlil edirik. Amma etik dəyərlərin mənasına varsaq görürük ki, əxlaq hüquqsuz qeyri-mümkündür. Belə olan halda iddia oluna bilməz ki, hüquq əxlaq olmadan mümkün deyil, əksinə, əxlaqı tərif edərkən demək lazımdır ki, normativlər (hüquq) olmadan heç bir etik dəyərlərdən, o cümlədən ədalət, insaf və vicdandan, bunların təhlil və tətbiqindən söhbət gedə bilməz, çünki müəyyən həddi (norma) olmayan etik məsələlər heç bir təsirə malik deyildir. Tədqiqat əsnasında bəzən “hədd”, “norma”, “ölçü”, “xüsusiyyət” və bəzən də “meyar” terminlərini işlədirik ki, bunların da hamısı əxlaq və hüquqda birləşir. Təbii ki, tək-cə müasir hüquq fəlsəfəsində deyil, ümumiyyətlə, hüquq və fəlsəfə arasında olan nisbətdən, hər hansı bir bağlılıqdan danışarkən ədalət və insaf meyarlarının fəlsəfi və hüquqi mənasını təhlil etməzdən əvvəl bunların lüğətdə və mövzuda işlənmə mənalarnı araşdırmalıyıq. Çünki bu meyarların hər birinin mövzuda işlənməsi həmin sözlərin lüğətdə işlənmə mənasına bağlıdır; əvvəlcə terminoloji tərəflər açıqlanmalı, sonra mövzuda işlənmə mənalarnı izah olunmalıdır. Amma yaxşı olar ki, mövzuya keçməzdən əvvəl *əxlaq elminin mövzusu və onun faydalarına* qısa bir nəzər salaq.

1. Etika: mövzusu və faydaları

Etikanın mövzusu və onun faydaları dedikdə, ilk olaraq zehnimizə bu gəlir: etika yaxşılıq etmək, fəzilətli olmaq və kamilliyə çatmaq üçün, ən əsası isə müdrək bir varlıq kimi formalaşmağımızda zəruri olan qaydalar məcmusudur; biz etik dəyərlər vasitəsilə nəyin yaxşı, nəyin pis olduğuna dair meyar əldə edirik. Etika mühakimə, iradə ilə edilən və ağılı diktə etdiyi hərəkətlərə aiddir; yəni instinktiv hərəkətlər əxlaqa əsaslanmır; kiminsə pis iş görmək qabiliyyətinə malik olması, lakin bunu etməməsi mühümdür. Bu barədə Nəsirəddin Tusi yazır: “Etika elə bir elmdir ki, məqsədi insanı pis işlərdən çəkəndirmək və iradə əsasında arzu olunan fəzilətli əməlin yaranmasına səbəb olmaqdır” (3, s. 1). Nəticə etibarilə etika insanın iradəsi ilə bağlı olan bir qüvvədədir və bu elmin mövzusu da məhz insan əməlidir; etika ilə bağlı olan fəzilətli, yaxşı, qəbul olunan və qəbul olunmayan əməllərdir. Psixoloji, fiziki və sağlamlıqla bağlı olan əməllər isə digər elmlərin mövzusu. Təbii ki, etika bunlara da (psixoloji, fiziki və sağlamlıq və b.) işarə edir, ancaq burada əsas məsələ insanın iradəsi, ağılı və əməlidir. İnsanın həyatı özünü yetişdirməkdən və əxlaqi saflaşmadan asılıdır. Məhz buna görə də etika ən şərəfli və faydalı elm hesab olunur, çünki hər bir elmin şərəfli və faydalı olması həmin elmin mövzusunun, məqsədinin şərəfli və ləyaqətli olmasındadır. Etikanın mövzusu insanın varlığı, nəfsi (ruhu) və onun həqiqətləridir. Bu elmin məqsədi isə insanı kamilləşdirmək, onun varlığını ən aşağı mərtəbədə kamilliyin ən yüksək mərtəbəsinə çatdırmaqdır. İnsanın kamilliyə və yüksək mənəviyyətə çatmasında əxlaqın seçilmiş xüsusiyyəti olan *ədalətin* xüsusi yeri vardır, məhz buna görə diqqəti aşığdakı mövzuya yönəldək.

1.1. Əxlaqın seçilmiş xüsusiyyəti: ədalət. Onun lüğətdə və mövzuda işlənmə mənalarnı.

Qeyd etmək lazımdır ki, “ədalət” ərəb sözü olan “ədl” sözündən götürülmüş məsdərdir, mənası “bərabərlik”, “tarazlıq” deməkdir. Bu söz əşyanın müqayisə olunmasında da işlənilir (4, s. 325). Amma bəzi dilçi alimlər “ədl” sözünü “istiqaqət” adlandırmışlar (5, s. 414). Digər dilçilərin nəzərində isə

“ədalət” “hər hansı bir işi düzgün yerinə yetirmək”, “düz yola gətirmək”, “istiqlamətləndirmək”, “düzgün hesab etmək” və digər mənaları ifadə edir (6, s. 1257-1258). “Ədalət” sözünün mövzuda işlənmə mənası isə daha genişdir. Filosoflar “ədalət” sözünün mövzuda işlənmə mənasını belə izah edirlər. İbn Meskəviyyənin (Əbu Əli Əhməd bin Məhəmməd bin Yaqub Meskəviyyə Razi: 326-421 h.q. XI əsrdə yaşamış məşhur filosof, ilahiyatçı, riyaziyyatçı, təbib və təbiətşünas) fikrincə, “ədalət” əsl ideya və qərara alınmış bir üsuldür ki, haqqın mənasını müəyyənləşdirir, ona ehtiram və əməl olunmasını tələb edir. Əgər ədalətin hər hansı bir şeylə bağlılığı olarsa və bu, haqqa uyğun olarsa, onda ədalət “bərabərlik” və “düzgünlük” mənasındadır, əgər şəxslə bağlı olarsa, onda ədalət əsl fəzilətlərdən biridir; əsl fəzilətlər “hikmət”, “şücaət”, “iffət” və “ədalət”dən ibarətdir. “Ədalət” təkcə fəzilət deyil, bəlkə də, fəzilətin əsasıdır (7, s. 34, 53).

2. Ədalət: fəlsəfi mənası və hüquqi funksiyası

Ədalətin fəlsəfi və hüquqi mənası çox geniş mənaya dəlalət edir, ancaq biz çalışmışıq ki, əsas məsələlərə diqqət edək, yəni “ədalət” məfhumunun fəlsəfi mənasını və hüquqi funksiyasını aydınlaşdıraraq. İlk olaraq qeyd etmək lazımdır ki, insan ruhunun ədalətə ehtiyacı vardır və bu elə bir məfhumdur ki, insan onu tanımağa daim can atmışdır. Burada əsas məqsəd hədəfdir və bu hədəfdə müəyyən qayda hökm sürür. Hüquq və ədalət həm praktikada, həm də nəzəriyyədə bir-birini tənzimləyir və bunların ayrı-ayrılıqda mövcudluğu qeyri-mümkündür. Məhz buna görə də müasir filosof və hüquqşünas filosofların gəldiyi nəticə budur ki, hüquqi məsələlər etik dəyərlərə əsasən tədqiq olunmalıdır; çünki hüququn əsasını ədalət təşkil edir, yəni hüququn əsas hədəfi ədaləti bərpa etməkdir (8, s. 91). Baş verən hər nə varsa, təhlil olunursa, son olaraq hüquqa və ədalətə üz tutur; hər hansı bir düzgün qərar hüquq daxilində (ədalətlə) öz həllini tapır. Buna görə də ədalət və hüquq anlayışlarını nəinki fəlsəfi və hüquqi araşdırmaq, həm də ictimaiyyətdə dərəcə və tətbiqini (olan və gərək olsun) daha dərinə öyrənmək və təhlil etmək üçün qədim mütəfəkkirlərin fikirlərinə ehtiyac vardır.

2.1. Qədim təfəkkürdə ədalətin ictimai mənası və prinsipləri. Mövzuya keçməzdən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, ədalət anlayışı əxlaqın digər xüsusiyyətlərindən (insaf, vicdan, adət-ənənə, bərabərlik və s.) fərqli olduğu üçün təhlilinə daha geniş ehtiyac vardır. Burada təkcə ədalətin fəlsəfi və hüquqi mənası deyil, həm də ictimai mənası və prinsipləri izah olunmalıdır. Çünki ədalət hüquq elmi və hüququn bütün sahələri ilə sıx bağlılıq təşkil edir, məhz buna görə də ədalət məfhumunu qədim mütəfəkkirlərin fikirlərinə əsasən təhlil etmək zəruridir. Müasir hüquq fəlsəfəsində ədalət anlayışı nə qədər sivil xarakter daşısa da, yenə qədim dövrün düşüncəsinə, ictimai prinsiplərinə söykənir; ədalət dedikdə, *Platonun, Aristotelin, Siseronun* və digər filosofların fikirləri zehnimizdə canlanır. Qədim yunan dövrünü təhlil edərkən bunun şahidi oluruq ki, o dövrdə ədalət şəxsə mənsub olan xüsusiyyət hesab olunurdu, yəni ədalət digərlərinin haqqına riayət etmək kimi qəbul olunurdu. Əgər insan digərlərinə ehtiramsızlıq edirdisə, ədalət hissi onu vicdan əzabı çəkməyə məcbur edir və insan xəcalət hissi keçirirdi. Platon və Aristotel dövründə yaşayan *Menkius (Mencius ya Meng Ko: 289-372.* Miladdan əvvəl IV əsrdə yaşamış Çin siyasi filosofu) ədaləti iki hissəyə ayıraraq yazırdı: “Ədalət həm icraçıdır, həm də icra olunandır; əgər icraedici ədalət şəxs olarsa, onda onun ölkəsində hər şey ədalətə uyğun olacaqdır” (9, pp. 62 & 63). Menkiusun qeyd etdiyi ədalət, yüksək əxlaqa sahib olmaq, qanunlara tabe olmaq, düzgün və tələb olunanlara riayət etmək deməkdir; ədalət əxlaqi meyar olaraq insanın bütün vəzifələrini əhatə edir, ədalət şəxsi rəftarın ümumi hədəflərini digərlərinə təsir edənə qədər qoruyur. Ancaq Platonun ədalət barədə fikrinə gəldikdə isə o, ədaləti bəzən şəxsiyyətin, bəzən isə ictimaiyyətin vəziyyəti ilə əlaqələndirir. Onun fikrincə, şəxsiyyətə aid olan ədalət şəxsin düzgün əmələ sahib olmasıdır, ancaq *ictimai ədalət* isə cəmiyyətdə tələb olunan nizam-intizamın və bütün məsələlərdə *tarazlığın* qorunmasıdır; (10, p. 36) şəxsi ədalətdə psixoloji tarazlıq (*psychic harmony*), ictimai məsələlərdə isə ictimai tarazlıq (*social harmony*) nəzərdə tutulur. İctimai ədalət o vaxt bərqərar olur ki, hər hansı bir şəxs bacardığı işi yerinə yetirsin və digərlərinin işinə müdaxilə etməkdən çəkinsin. Əgər belə olmazsa, ictimaiyyətdə nizam-intizam pozular və ölkədə nizamsızlıq hökm sürər. Platon ədalətin ictimai mənasını və prinsiplərini fəzilətlə əlaqələndirir, yəni ictimai ədalətin mövcudluğunu ağıllı və elmlə rəhbərdə görür; rəhbərə və onun hakimiyyətinə olunan hər hansı bir təcavüzü hədsiz dərəcədə haqsızlıq hesab edir (11, pp. 1009, 1692). Platonun fikrincə, ədalət elə bir fəzilətdir ki, hər kəs təbii olaraq ona aid olan işi digərlərinin işinə qarışmamaq və mane olmamaq şərti ilə yerinə yetirməlidir; hər hansı bir şəxs müəyyən həddə ona aid olan işi yerinə yetirməlidir.

Qeyd: Ədalət fəzilət olmaqdan əlavə, həm də ideyadır, elə bir ideya ki, təkcə fəlsəfi-hüquqi doktrinalar əsasında buna yiyələnmək mümkündür. İctimai elmlər ədalətin praktiki tərəflərini göstərə bilər, lakin mahiyyətini, onun yaranma (zatını) səbəblərini açıqlaya bilməz, çünki bu məsələlər varlıqlarla bağlı olduğu üçün fəlsəfədə mümkündür. Ümumiyyətlə, hüquq elmi (nəzərə almaq lazımdır ki, burada hüququn fəlsəfi mənasından bəhs olunur, nəinki ictimai hüquq elmindən) əhatəli, saf (pure) və mücərrəd bir elm olaraq, bütün bu məhdudiyətləri sübutlar (proofs) əsasında öyrənir və digər elmləri də (fəlsəfədən başqa) nəzarətdə saxlayır. Hüququn mücərrəd olmasının əsas sübutu odur ki, digər elmlər hər hansı bir meyarda hüquqa ehtiyacı vardır.

Ancaq Aristotelin ədalət barədə olan fikirləri o qədər əhatəlidir ki, hətta ondan sonra gələn filosoflara belə təsir etmişdir. O “Nikomaxusun əxlaqı” (*Nicomachean Ethics*) adlı əsərində ədaləti iki hissəyə ayırır: təbii və qanuni ədalət. *Təbii ədalət* əşyanın təbiəti ilə bağlıdır, şəxsin əqidəsi və ictimaiyyətdə mövcud olan qanunlarla əlaqəsi yoxdur; yəni təbii ədalət ilahi və ideal bir xüsusiyyətə malikdir. Ancaq *qanuni ədalət* isə qanunun əmrlərinə tabedir, müəyyən bir meyarı yoxdur və bu meyarı asanlıqla müəyyənləşdirmək mümkün deyil. Qanuni ədalət qanunla bağlı olaraq, ancaq qanun əsasında nəticəyə gəlir (12, pp. 20-22). Burada hakimə verilən səlahiyyəti də nəzərə almaq lazımdır; hakimə verilən səlahiyyət ədalətin üstünlüyünü və qanunlar toplusunun ədalətə bağlı olduğunu göstərir. Hakim qanunların tətbiqində, hətta qanunların tək-tək insanlar arasında işlənməsində ona həvalə olunan səlahiyyətdən istifadə edərək, həmçinin ədalətli qanunlardan ruhlanaraq, insafa riayət edərək müəyyən hədd əsasında ədalətli qərarı qoruyur və ona riayət edir; yəni hakim ixtiyarında olan qanunu ədalətlə birlikdə qoruyub saxlayır. Qanunların ədalətsiz, daimi və davamlı olması qeyri-mümkündür; əgər hakim istəsə ki, hər hansı bir məsələni tələb olunan formada yerinə yetirsin, ilk növbədə ədaləti, sonra isə qanunu əsas götürməlidir. Əks halda qanun öz qüvvəsini itirər və bunun da nəticəsində hüquqi sistemdə, ictimaiyyətdə, hətta insan mənəviyyatında nizam-intizam pozular. Çünki ədalətin bərpası təkcə insanın cismi ilə deyil, həm də ruhu ilə sıx bağlıdır. İcra olunan hər hansı bir ədalətli qərar insan ruhunun rahatlığı deməkdir. Burada mühüm məsələ odur ki, əgər hakim ədaləti qanundan üstün tutarsa, bu təkcə ictimaiyyətdə nizam-intizamın hökm sürməsinə deyil, həm də şərəfli məsuliyyətə səbəb olur ki, insan azad düşünür, özünə, hərəkətlərinə həm əqli, həm də ruhi baxımdan hakim ola bilər. Hüquqi quruluşların əsas hədəfi ondan ibarətdir ki, insanlar həm özlərinin, həm də digərləri qarşısında vicdan hissini dərk edib, şəxsi və ictimai davranışlarına hakim olsunlar. Çünki insan həm özü, həm də toplum qarşısında məsuliyyət daşıyır. Şəxsi və ictimai davranış dedikdə, mühüm bir məsələyə diqqət etmək lazımdır. Şəxsi davranış insanın özünə verdiyi hesabatdır, ictimai davranış isə özünə və digərləri qarşısında hesabatdan əlavə, həm də çox tələb olunan mühüm və zəruri bir məsuliyyətdir. Hakimin üstünlüyü ondadır ki, ədalət prinsiplərinə əməl etməklə, özünün ideal göstəricilərinə əsaslanaraq şəxsi və ictimai nizamsızlığı, gərginliyi aradan qaldırsın, qanunlara söykənərək əsl individual və ictimai insan nümunəsi yaratsın. Göründüyü kimi, Aristotel ədaləti həm şəxsi, həm də ictimai adlandırır. Onun fikrincə, “ədalət bir əmrdir və ədalətli insan düşünür” (12, p. 23). Şəxsi ədalət ruha bağlı olan bir sifətdir və bu sifət insana xüsusi bir qüvvə bəxş edir ki, insan işlərini düzgün yerinə yetirsin, həm özü üçün, həm də yaşadığı mühit üçün ləyaqətli vətəndaş olsun. Aristotel həm insanla, həm də əxlaqla bağlı olan məsələlərdə ədalətə riayət olunmasını başlıca amil hesab edir. Onun fikrincə, fəzilətin (ədalət) özündə də iki mühüm hədd mövcuddur: ifrat (*excess*) və təfrit (*deficiency*). Bunların arasında müəyyən ölçüyə riayət olunmalıdır və bu ölçü həmin fəzilətin sifətlərindən biri və ən başlıcası hesab olunan ədalətdir. Düzgün olmayan əməl ədalətin meyarı ola bilməz. Ədalət ifrat və təfrit arasında meyar olmaqdan əlavə, həm də nizamlayıcı bir əməldir (13, p. 119). Ancaq ədaləti təkcə nizamlayıcı bir əməl adlandırmaq çox azdır, ədalət həm də ictimai əməlləri qaydaya salan, onu müəyyən struktura tabe edən başlıca meyardır. Ümumiyyətlə, ədalət ictimai üstünlük olmaqla, həm mənəvi, həm də fiziki dəyərdir. Şəxsi ədalət insanın bütün nəfsani (sensual, animal, mental) istəklərini əhatə etməli və bütün işlərdə meyar olmalıdır. Aristotel nəzərində insanın ədalətə malik olması təbiətin və ya digər amillərin istəyi, hökmü ilə deyil. Çünki insan fitrəti zatidir, yəni bəsitdir, amma fəzilət və ədalət isə bəsit deyil, bəlkə də sonradan yaranır; insan təbiəti bunları (ədalət və digər fəzilətləri) öz təbiətinə uyğunlaşdırmaqla, hətta digər sifət və dəyərləri də yarada bilər (12, p. 21). İctimai ədalətlə bağlı əlavə olaraq demək lazımdır ki, ictimai ədalət ədalətin xüsusi mənasını ifadə edir və bütün fəzilətlərə şamil olunur. Çünki hər hansı bir şəxsi insan mənəviyyatına zidd hərəkət edərsə, həm özünə, həm də ətrafdakılara pislilik etmiş olur. Həqiqi səadətə

nail olmaq o deməkdir ki, şəxs fəzilətlərə sahib olsun və ağılın göstərişlərinə əməl etsin. İctimai məsələlərdə mövcud olan *tənasüblük* (*proportionality*), qanun qarşısında *bərabərlik* (*the equality before law*) ədaləti özündə əks etdirir və bunlar ədalət bölgüsünə (*distributive justice*) və ədalətli cəzaya (*retributive justice*) şamil olunur. Ədalət bölgüsü dedikdə, ictimaiyyətdə insanlara verilən dərəcənin, sərvətin, digər mənafe və imtiyazların bölgüsü nəzərdə tutulur, amma ədalətli cəza dedikdə isə bu, hakim tərəfindən cinayətəkarə verilir. Hər iki halda ədalət *mütənasib bərabərlik* (*proportional equality*) deməkdir. Ədalətli cəza hissəsində verilən cəzalar cinayətə uyğun olaraq müəyyənləşməlidir; cəzalar eyni qaydada və tam bərabər şəkildə bütün cinayətkarlara şamil olunmalıdır. Ədalət bölgüsündə hər bir şəxs layiqli bir işi yerinə yetirirsə, onda o, münasib bir hədiyyəyə sahib olur, hətta verilən hədiyyələr də eyni səviyyədə və bərabər olmalıdır (14, p. 179). Qədim təfəkkürə əsasən ədalətin ictimai mənasını və prinsiplərini təhlil edərkən *Siseronun* fikirləri də maraqlıdır. O, ədalət və ağıl arasında fərq qoyaraq, ədalətin insanlıq üçün üstün bir xüsusiyyət olduğunu bildirmişdir: “Ağıl bizi məcbur edir ki, istəklərimizi daha da artıraraq, özümüzə aid olan şəxsi istəkləri (mənfəət, var-dövlət və s.) genişləndirək, insanların böyük əksəriyyətinə başçılıq edək, əyləncələrdən zövq alaıq, bir sözlə, həyatımızı şad və şənlik içərisində keçirək. Amma ədalət isə bizə əmr edir ki, bütün insanları düşdüğü çətinliklərdən xilas edək, bəşər övladının bütün mənafeələrini diqqət mərkəzində saxlayaraq, ləyaqəti olan şəxsə layiq olduğunu verək, ümumi və digərlərinə mənsub olan şəxsi sərvətə yaxınlaşmayaıq” (15, p. 24). *Siseronun* ədalət barədə dediyi fikirlərdə mühüm bir məsələni diqqətdən qaçırmamalıyıq. Onun ümumi və müştərək mənafeyi əhatə edən dəyərlili fikirləri *Aristotelin* əxlaq və ictimai məsələlərlə bağlı olan digər əsərlərində göstərilmişdir; yəni bu fikirləri tam olaraq *Siserona* aid etmək olmaz və bütün bunlar *Siserondan* əvvəl məhz *Aristotel* tərəfindən deyilmişdir. Ancaq insafla demək lazımdır ki, *Roma* hüquqşünasları bu məsələləri daha əhatəli və tam aydın şəkildə bəyan etmişlər.

Təhlil olunan məsələlərdə təkcə ədalətin ictimai mənası və prinsipləri deyil, həm də ədalətin meyarı ilə bağlı bəzi mühüm suallar ortaya çıxır: ədalətin meyarını necə öyrənək? Bunlara necə yiyələnek? Hansı prinsiplərə istinad edək? Təbii ki, burada təkcə qədim yunan və *Roma* təfəkkürü deyil, müasir filosof və hüquqşünasların da fikirləri mühümdür. Diqqət etmək lazımdır ki, bu məsələ barəsində müəyyən bir cavab göstərilməyib və demək olar ki, müasir hüquq fəlsəfəsində ən çox mübahisə doğuran məsələlərdən biri hesab olunur. Bəziləri iddia edirlər ki, ədalətə aid olan meyarlar gərək ağılı, ictimai və ideal məsələlərin vasitəsilə öyrənilsin; yəni burada əşyanın təbiəti, təbiət aləminin ümumi nizamı və yaranış nəzərdə tutulur. Digərləri isə bu məsələdə ağılın öndə olmasını qəbul etməmiş, ədalət meyarlarının öyrənilməsinin təkcə iman və qəlbin nuru vasitəsilə mümkün olduğunu bildirmişlər. Göründüyü kimi, burada əsas amil ilahi hökmü və dini məsələləri önə çəkməkdir. Ancaq nəzərə almaq lazımdır ki, haqsızlıqlar, insana xas olan duyğular qəlbin istəyi nəticəsində baş verir. Bu barədə sosioloq nəzəriyyəsinə də diqqətdən kənar saxlamaq olmaz. Sosioloqların fikrincə, ədalət ümumi vicdandan yaranır; bəziləri ictimaiyyətə aid olan vicdan məfhumunu qəbul etməirlər və bildirirlər ki, ədalətli qayda odur ki, insanların böyük hissəsi onu düzgün hesab etsin. Lakin bəzi müəlliflərin gəldiyi nəticə bundan ibarətdir ki, insanların ədalət haqqında təsəvvürləri onların şəxsi maraq və inanclarına, həmçinin mənsub olduqları cəmiyyətlərin, sosial qrupların xarakterinə görə dəyişir. (16, s. 64). Bu fikirlərin qarşısında duran digər bir qrup isə ədaləti ümumi rəyə tabe olan məfhum hesab etməirlər. Onların fikrincə, təbii qaydaları əksəriyyətin düşüncə və təsirinə əsasən dəyişmək olmaz; ədaləti əksəriyyətin rəyi ilə müəyyən etmək olmaz və bu bir reallıqdır, reallıq isə ümumi fikirlə bağlı deyil (17, s. 165, 626) Burada fransız hüquqşünası *Paul Roubierin* (*Paul Roubier: 1886-1964*) fikri də maraqlıdır; onun fikrincə, ədalətlə bağlı olan meyarları tanımaq üçün ancaq hüquqşünaslara müraciət etmək lazımdır. Çünki hüquqşünaslar bu meyarları təhlil etməkdən əlavə, həm də bunu müqəddəs hesab edirlər. Ümumi adətlər, inanclar, davranışlar və dövlət qanunları ədalətin qayda və meyarlarını müəyyənləşdirə bilməz, elə buna görə də bəzi hallarda hüquq və ədalət arasında ziddiyyətlər ortaya çıxır (17, s. 626, 627). Lakin bu barədə *Hegelin* qanun nəzəriyyəsinə baxsaq görərik ki, *Hegel* və onun ardıcılıları ədalətin meyarlarını və ictimai prinsiplərini dövlətlə əlaqələndirirlər. Onların fikrincə, ədalətin meyarı və ictimai prinsipləri dövlətin tələblərinə bağlıdır, “olan” və “gərək olsun” prinsipləri arasında heç bir fərq yoxdur (18, pp. 43, 48). Göründüyü kimi, həm yunan təfəkküründə, həm də müasir hüquq fəlsəfəsində haqlar ədalətdən fərqli olaraq müəyyən qaydaya tabedir. Ədalət isə qaydaları nizamlayır və müəyyən struktura uyğun olaraq tənzimləyir. Təbii ki, təkcə ədalət deyil, əxlaqın digər

mühüm meyarı olan insafın da hüquqi məsələlərin tətbiqində və funksiyasında mühüm yeri vardır. Burada çox mühüm bir sual qarşımıza çıxır: hüquq və insaf arasında hansı bağlılıqlar mövcuddur? Yaxşı olar ki, diqqəti aşağıdakı mövzulara yönəldək. Ancaq mövzunun tədqiq və təhlilinə keçməzdən əvvəl bu məfhumun terminoloji və mövzuda işlənmə mənasını nəzərdən keçirmək faydalı olardı.

3. İnsaf: lüğətdə və mövzuda işlənmə mənası

İnsaf ərəb sözü olaraq lüğətdə “kömək etmək”, “ədalətli olmaq”, “sədaqət göstərmək”, “haqqı müdafiə etmək” mənalərini bildirir (19, s. 381), amma bir sıra lüğət kitablarında “ədalət”, “doğru danışmaq”, “düz danışmaq” və “bərabərlik” kimi izah olunur (20, s. 211). İngilis dilində isə insaf “equity”, yəni ədalət baxımından hüquq və ədalətin bərabərliyidir ki, bunun da mənası *insafly hökm çıxartmağa imkan vermək* deməkdir (21, p. 423). Latin dilinə gəlcə isə, “ex aequo et bono” insaf mənasında işlənilir və bu kəlmə lüğətdə “ədalət”, “insaf” mənalərini bildirir; bundan başqa, “ədalətli”, “bəyənilən” və “bitərəf” (*fairness*) mənalərini də ifadə edir (22, p. 557). Bəzi mənbələrdə yuxarıda qeyd olunanların əksinə olaraq, “insaf” heç də mənanı tam ifadə edən bir məfhum kimi qəbul olunmur: insaf ümumi anlayışı ifadə etsə də, lakin mənanı tam olaraq açıq formada ifadə edə bilmir, nəticədə qeyri-müəyyən və qapalı qalır (23, p. 403). *Brown* fikrincə, insaf məfhumu barədə mövcud olan müxtəlif fərqli fikirlərin səbəbi bu məfhumun xüsusiyyətlərində olan mürəkkəblikdən və qeyri-müəyyənlikdən irəli gəlir (24, pp. 232-333). Digər mənbələrdə insafın *birinci halda* hüquqi sistemin dəyərlərini təşkil edən bir sıra prinsiplərdən ibarət olduğu göstərilir (25, p. 1), *ikinci halda* isə ədalətli – yəni insafly prinsiplərə əsaslanaraq latın dilində olan “ex aequo et bono” sözünə uyğun olan “qərara gəlmək”, “həll etmək” mənalərini bildirir: qapalı və mübahisəli məsələlərdə və ya digər səbəblər üzündən məsələni həll etmək mümkün olmadıqda insafa əsasən qərar verilir və məsələ həll olunur (26, p. 91). Bəzən insaf tərəflər arasında olan mübahisəli məsələləri onların maraqlarına uyğun olaraq həll edən ədalətli bir məfhum olaraq da tərif olunur (27, p. 76). *Brown*linin fikrincə isə insafa əsasən qərar vermək səlahiyyəti sülh və barışıq məsələlərinə şamil olunur (28, p. 26). “İnsaf” sözünün lüğətdə və mövzuda işlənmə mənalərini bir az da dərinlən araşdırsaq görürük ki, hüquşünas filosoflar insafly hüququn ümumi prinsiplərinə aid edərək, onun iki hissədən ibarət olduğunu bildirmişlər: birincisi, insaf hüququn ümumi prinsiplərində xüsusi təsirə malikdir, yəni hüquqi göstərişlərin bir növ ilhamverici qüvvəsi olaraq hüquqi prinsiplərin cövhərini – əsasını təşkil edir (29, pp. 105-108). İkincisi, insaf müstəqil olaraq hüququn ümumi prinsipi kimi göstərilir və ya tətbiq edilə bilər (30, s. 141). İnsafın lüğətdə və mövzuda işlənmə mənalərini təhlil edərkən belə nəticəyə gəlmək olar ki, müasir hüquq fəlsəfəsinə əsasən insaf üç müxtəlif mənalarda işlənilir: a) insaf tarix baxımından məhkəmə sistemi ilə bağlı olan bir məfhum olaraq tədqiq olunmuş və bu tədqiqat hazırda da davam edir; b) insaf hüququn ümumi prinsiplərindən biri kimi şərh olunur; c) insaf səlahiyyətli bir məfhum, yəni məhkəmə hakimiyyətində geniş səlahiyyətə malik olan, yeni icra zamanəti yaradan bir məfhum olaraq göstərilir (31, p. 353). “İnsaf” sözünün həm lüğəti, həm də mövzuda işlənmə mənalərini onu göstərir ki, insaf təkcə hüququn ümumi prinsipləri ilə deyil, eyni zamanda tarixi bir proses olaraq məhkəmə sistemi ilə də sıx bağlılıq təşkil edir; digər tərəfdən isə insaf ictimaiyyətdə mövcud vəziyyəti tənzimləyir, vicdan əsasında qərara gəlir, həmçinin ictimai fəaliyyəti və faydası olmayan qaydalardan daha çox təsirə malik olduğunu göstərir. İnsafa əsasən ədalətli qərar qəbul etmək, baş verən hər hansı bir mübahisənin və ixtilafly məsələnin ədalətlə və hüquqi prinsiplər əsasında həll olunması ictimai prinsiplərə əməl olunması deməkdir.

3.1. İnsaf: ictimai prinsipləri və səlahiyyəti

İnsaf və onun ictimai prinsip və səlahiyyətlərindən bəhs edərkən demək lazımdır ki, insaf qədim dövrlərdən bəri mövcud olmuşdur. Qərb alimlərinin fikrincə, insaf özünün inkişaf yolunda üç mühüm mərhələni keçmişdir ki, bunlar məhkəmə prosesi (factual), qanuni normativlər (*normative*) və vicdanla bağlı olan (*values*) məsələlərdir ki, hüququn bütün sahələrinə nüfuz etmişdir (32, pp. 1-4). Hüquqşünas alimlərin fikrincə, bu prinsip müasir mənada ilk dəfə alman-Roma hüquqşünasları tərəfindən 1625-ci ildə yazılmışdır. Ancaq Anton Hermanın gəldiyi nəticə budur ki, insaf və onun əsas müddəaları ilk olaraq alman- Roma hüquqşünasları tərəfindən yazılsa da, bunun əsası Aristotelin insaf barədə olan mülahizələri ilə bağlıdır (33, p. 120). Çünki Aristotelə görə, insaf qanunu nizama salır və düz istiqamətə yönəldir (34, p. 39). Digər bir mənbədə isə insaf qədim ingilis hüququ ilə əlaqələndirilir (35, p. 11). *Miqe Jonun* fikrincə isə, insaf ingilis hüququnun ikinci mənbəyi hesab olunur və bu hüququn müstəqil mənasına dəlalət edir. İnsaf İngiltərədə mərhəmət göstərən məhkəmələr (*Court of Chancery*) tərəfindən

icra olunur (36, p. 7). 1896-cı ildən başlayaraq alman hüququnda qanunların şərh edilməsində insafa əməl olunmasına icazə verilmişdir. Bundan əlavə, 1912-ci il İsveçrə Mülki Məcəlləsinin 4-cü maddəsi də hakimlərə hüquq və insafa əsaslanaraq qərar vermələrinə icazə verdi (32, pp. 73-77). XIX əsrin sonlarından başlayaraq Amerika Birləşmiş Ştatlarında Ali Ədalət Məhkəmələri də verdikləri qərarlarda insafi tətbiq etməyə başladılar (37, pp. 41 & 42). İnsafın ictimai prinsipləri və səlahiyyəti dedikdə, bu, məhkəmə və hakimlərin verdiyi qərarlarla, hakimin azad düşüncəsi ilə bağlıdır; hakim tərəflər arasında heç bir fərq qoymadan düzgün qərar qəbul etməli və çıxardığı qərar insafa riayət etməlidir. Ümumiyyətlə, ənənəvi Qərb nəzəriyyəsinə əsasən insafın prinsip və səlahiyyətləri üç əsas hissədən ibarətdir ki, bunlardan birincisi insaf prinsiplərinin hüquqla birlikdə olmasıdır, yəni insaf özünü hüquq daxilində (*infra legem*) göstərir; ikincisi hüquqdan daha geniş – üstün və irəliddə (*praeter legem*) mövcud olur; üçüncüsü isə hüquqdan fərqli olaraq, bəzi hallarda isə hüquqla ziddiyyət (*contra legem*) təşkil edir (38, pp. 7-14). Bu üç əsas şərt insafın ictimai prinsip və səlahiyyətlərini tam olaraq əks etdirir ki, bunlar haqda ayrı ayrılıqda şərhə ehtiyac vardır.

3.1.1. İnsaf: hüquq daxilində (*infra legem*). Lovenin fikrincə, insaf hüquq normaları daxilində qanunları insaf prinsiplərinə riayət etməklə izah edir. İnsafın bu növü o zaman istifadə olunur ki, xüsusi bir şəraitdə qanuni normativlər hüquqi bazanı təyin edə bilmirsə və çətinlik yaranırsa, belə olan halda insafın bu növünə ehtiyac olur. Məhz bu səbəbdən də hüquq daxilində olan insaf elə hüququn özüdür və ondan başqa bir şey deyildir (39, pp. 56 & 57). Diqqət etsək görərik ki, burada insaf qanun və qaydaların izah olunmasında, işlənməsində və tətbiq olunmasında təkcə hakimin vəzifələrini deyil, həm də məhkəmə ilə bağlı olan səlahiyyətləri yerinə yetirir. Bununla yanaşı, bəzi hüquqşünas filosoflar insafın bu növünü fərqli bir formada izah edirlər. Onların fikrincə, insafın bu növü o zaman özünü göstərir ki, qanunvericiliyə əsaslanan hakim yalnız qanunun aliliyi ilə məhdudlaşmır, bəlkə də uzun illər ərzində qaydaların inkişaf mərhələsinə diqqət edərək insafı nəticəyə gəlir (40, p. 84). Əgər qeyd olunan fikirləri oxşar hesab etsək onda hüquq daxilində insafın işlənməsinə ehtiyac qalmır. Bu o deməkdir ki, hakim, ya qazi, vəzifəsini yerinə yetirərkən özünü təkcə qaydaları icra etməklə məhdudlaşdırma bilməz, bəlkə, özünün yaradıcı (hüquqi düşüncə) gücünə söykənməli və haqlı mühakimə yürütməlidir. Burada hakimin sahib olduğu azad fəaliyyəti (səlahiyyəti) də mühümdür; hakim hüquq daxilində insaf prinsiplərinə söykənərək, qanunu və onun görünməyən tərəflərini izah etməklə yanaşı, həm də qanunun üstün cəhətlərini bəyan edir. Hakim insafın bu növünə əsaslanarsa, onda beynəlxalq hüquq normalarına (hüquq çərçivəsində) riayət etməlidir və belə olan halda, tərəflərin də açıq icazəsinə ehtiyac olmur (38, p. 12). Çünki Beynəlxalq Hüquq Təşkilatının 1937-ci ildə təsdiq edilmiş qətnaməsində göstərilir ki, hüquq çərçivəsində insafın işlənməsinə ehtiyac olduğu təqdirdə, hətta tərəflərin açıq icazəsi olmasa belə, bu prinsipin (insafın) tətbiq olmasına icazə verilir (41, pp. 140 & 141). Qətnamədə təsdiq olunan bu müddəa onu göstərir ki, insafın hüquq daxilində olan bu növü (*infra legem*) hakimin səlahiyyətlərini göstərməklə yanaşı, həm də onun hər hansı bir hüquqi məsələlərin həllində müstəqil qərara gəlməsinə imkan verir.

3.1.2. İnsaf: hüquqdan üstün və irəliddə olması (*praeter legem*). İnsafın bu növündən bəhs edərkən demək lazımdır ki, əgər hakim beynəlxalq hüquq normalarında insafa əsasən qərara gəliirsə, bu, insaf prinsiplərinin mövcudluğunu və ictimai funksiyalarını göstərir; yəni hüquq və insaf arasında olan birlik qanunverici orqan üçün səlahiyyətin daha çox olmasına səbəb olur. Lakin bəzi hüquqşünas filosofların gəldiyi nəticə bundan ibarətdir ki, insafın bu növü hüquqdan daha üstün və irəliddir, çünki məhkəmə insaf və hüquqa əsaslanaraq eyni vaxtda qərar vermək səlahiyyətinə malikdir (42, p. 3). İnsaf prinsiplərinin hüquqdan üstün və irəliddə olması dedikdə, yəni insaf hüququn kənarında mövcuddur və hüquq normalarının bir-biri ilə əlaqəsində təkmilləşmiş xarakter daşıyır; daha aydın desək, hər hansı bir məsələni müəyyən olunmuş hallarda həll etmək üçün, hüquqi çatışmazlıqlarla üzləşdikdə, həmçinin prosesin izah olunmasında hər hansı bir normanın olmaması zamanı insaf prinsipləri önə çəkilir, qüsurlar və hüquqi çatışmazlıqlar aradan qaldırılır (32, pp. 132 & 134). Diqqət etsək görərik ki, bu prinsip yeni bir hüquqi metod yaratmadan özünəxas, etibarlı və məlum bir üsulla müəyyən bir əlaqəni birbaşa, müstəqil olaraq tənzimləyir. İnsafın hüquqdan üstün və irəliddə olmasında tərəflər arasında xüsusi bir razılığın olmasına ehtiyac yoxdur dedikdə, bu o demək deyildir ki, təkcə hüquqda ictimai çatışmazlıqların bərpası və təkmilləşməsidir, bəlkə, hakimin hüququn qüsurlarını, görünməyən tərəflərini və qeyri-müəyyənliklərini əqli dəlillər (rasional) əsasında tətbiq etməsidir. Buna misal olaraq

demək olar ki, təzminat məbləğinin təyin edilməsi üçün dəqiq və sabit bir qayda mövcud deyil, belə olan halda məlum boşluqları doldurmaq üçün insafın bu növünə istinad olunur; yəni zərərçəkənə ədalət və insafa əsasən təzminatın müəyyən məbləği təyin olunur. Bu onu göstərir ki, insafın hüquqdan üstün və irəlində olması tərəflərin razılığına ehtiyac olmadan belə, hüququn tam və təkmilləşməsinə səbəb olur.

3.1.3. İnsaf: hüquqdan fərqli və bəzi hallarda ziddiyyətli olması (contra legem). Hakimin insaf əsasında qərar vermək səlahiyyəti, həqiqətən də, insafın hüquqdan fərqli və ziddiyyətli olmasını göstərir. Təbii ki, ədalətin mövcudluğu və möhkəmliyi üçün belə bir ilkin şərtin – insafın olması vacibdir; bu, insafın ictimai prinsiplərini və səlahiyyətlərini göstərən üçüncü növdür. İnsafın hüquqdan fərqli və ziddiyyətli olmasından bəhs edərkən mühüm bir məsələni nəzərdən qaçırmamalıyıq, yəni hüquq prinsiplərinin mövcudluğu və işlənməsi həqiqətən insafın yaranması ilə ziddiyyət təşkil edir. Çünki insafın tətbiq olunması qanunların islah olunmasına səbəb olur. Marqaretin fikrincə, bu mövzuda məsələlərin həlli beynəlxalq məhkəmələr tərəfindən aparılmalıdır (29, p. 110). Bəzi mənbələrin gəlidiyi nəticəni də qeyd etmək yerinə düşərdi. Hüquşünas filosoflar insafın bu növündən bəhs edərkən yazırlar: “Bəzi hallarda hüququn yaranması və işlənməsində mövcud olan ziddiyyətlər aradan gedir və insafın hüquqdan fərqli olması kimi yeni bir məfhum formalaşır. Lakin beynəlxalq hüququn sərhədlərarası anlaşılmasına və iki hüquqi proses arasındakı fərqi qəbul edilməsinə baxmayaraq, insafın bu növünün işlənməsi məhkəmə prosesi ilə bağlı olan bir öhdəlikdir ki, çətinliklə də olsa, hakim tərəfindən qanun müstəvisindən kənarında şərh və tətbiq olunur” (43, pp. 14 & 15). İnsafla bağlı olan ictimai prinsiplərdən bəhs edərkən belə nəticəyə gəlmək olar ki, insaf bütün vəziyyətlərdə tənzimləmə səlahiyyətinə malikdir, yəni vicdan əsasında qərara gəlir və təsiri olmayan qaydalar üzərində üstünlüyə malikdir. Bundan əlavə, mübahisəli məsələlərdə insafa əsaslanan hər hansı bir qərar hüquqi məsələlərin ədalətlə həll olunmasında əsas şərtidir. Bu onu göstərir ki, təkcə ədalət deyil, həmçinin insaf, vicdan və adət-ənənə də hüquqi tənzimləmə səlahiyyətinə malikdir (44, p. 200). Əlbəttə, həm filosoflar, həm də hüquşünas filosoflar insafi qanunun ümumi prinsiplərindən biri kimi qəbul edirlər. Bəzi pozitiv hüquq nəzəriyyəçiləri insafın ictimai prinsip və səlahiyyətindən bəhs edərkən insafın hüquq və əxlaq arasında olan ziddiyyətlərin həll olunmasında mühüm bir vasitə olduğunu yazmışlar (44, p. 19). Digər tərəfdən isə insaf çıxarılan qərarların yumşaq xarakterli olmasına kömək edir; verilən qərarlarda şiddətin azalmasına – məhkuma cəzanın təyin olunmasında cəzanın ağırlığının qarşısını alan, ictimai səlahiyyəti olan bir üsul (prinsip) kimi göstərilir (45, s. 32).

Nəticə. Mövzunu tədqiq edərkən belə nəticəyə gəlmək olar ki, qədim yunan filosoflarından başlayaraq hazırki dövrümüze qədər insan haqları ilə bağlı mövzularda daim diqqət olmuşdur. Bu mövzular içərisində etikanın əsas mövzularından olan ədalət və insafın hüquq normalarına təsiri filosofları xüsusilə düşündürmüşdür. Qədim yunan fəlsəfəsini təhlil edərkən şahidi oluruq ki, ədalət və insaf insanların qarşılıqlı əlaqəsində mühüm təsirə malik olmaqla yanaşı, həm də insan həyatında üstünlüklərə malikdir. Platon ədalətin tələblərini insan əməlləri ilə əlaqələndirir və bildirir ki, ədalətli insanın etdiyi hər hansı bir iş ədalət daxildir, bundan kənarında ola bilməz. Hissləri ağına tabe olan şəxsə məlumdur ki, hansı iş ədalətə uyğun və hansı iş ədalətə uyğun deyildir. Ədalətli olmaq üçün hissə və təcrübəyə əsaslanmaq olmaz, ədalətin meyarını hiss deyil, ağıl müəyyənləşdirir və bundan sonra hissə həvalə olunur. Məsələn, hər hansı bir iş yerinə yetirilməzdən öncə düşünülür, onun mahiyyəti, mənası aydınlaşdırılır və bundan sonra yerinə yetirilməsinə hökm verilir. Burada hiss və praktika ikinci mərhələdə dayanır, buna görə də hüquqa aid olan etik meyarları və digər məsələləri təkcə praktikaya aid etmək hüququn dəyərini məhdudlaşdırmaq deməkdir. Aristotelə gəldikdə isə, o həm insanla, həm də etika ilə bağlı olan məsələlərdə ədalətə riayət olunmasını başlıca amil hesab edir. Onun fikrincə, ədalətdə ifrat və təfritə riayət olunmalıdır, düzgün olmayan əməl ədalətin meyarı ola bilməz. Ədalət ifrat və təfrit arasında həddi müəyyən etməklə yanaşı, həm də nizamlayıcı bir funksiyadır.

Müasir filosof, moralist və hüquşünas filosofların fikrincə isə istər qədim yunan təfəkküründə, istərsə də müasir hüquq fəlsəfəsində olsun, bütün hallarda insan haqları ilə bağlı olan məsələlər müəyyən qaydaya tabedir, ancaq ədalət müəyyən qaydaya tabe deyil; ədalət hüquqa mənsub olan qaydaları nizamlayır və onları struktura uyğun olaraq tənzimləyir. Ədalətin məqsədi ondan ibrətdir ki, hər hansı bir şəxs ağıl və qanun əsasında haqqına sahib olsun; şəxs hüququn qarşısında hüququn tələb etdiyi vəzifələri yerinə yetirməklə, həm də onun meyar və prinsiplərini müqəddəs saymalı, hüquqla bağlı olan hər hansı bir məsələni qəbul etməlidir. Təbii ki, ədalətlə yanaşı, insaf da hüquqi məsələlərin

funksiyasında mühüm yer tutur. İnsaf tək cə beynəlxalq hüququn deyil, daxili hüququn da bir hissəsi olaraq, qanuni məhdudiyyətlər daxilində ədalət prinsiplərinə əsaslanaraq qərar qəbul edir, məhz buna görə də insaf hüquqi bir qayda olaraq göstərilir. Təhlil əsnasında mühüm bir məsələni də nəzərə almaq lazımdır ki, insaf olmadan da hüquq normaları mümkündür; yəni normaların mövcudluğunda insafın olması şərt deyil, həmçinin hüquq normaları olmasa, insafla bağlı olan prinsipləri görmək mümkün deyil. Çünki insaf istər prinsip, istərsə də səlahiyyət baxımından hüquq normalarına əsaslanır, yəni normativlər əsasında təsirini göstərə bilir və bir çox hallarda həmin normativlərin yerində işlənir. İnsaf hüquq normalarının mövcudluğunda deyil, lakin işlənməsində əsas şərt hesab olunur. Çünki insafa əsaslanmayan hüquq normaları heç bir ictimai təsirə malik deyildir. İnsaf istər hüquq daxilində, istər hüquqdan irəlidə, istərsə də hüquqdan fərqli və hətta bəzi hallarda ziddiyyətli olsun, burada əsas hədəf bütün hallarda ictimai tarazlığı qorumaq, haqqı olana haqqını vermək, hər üç tərəf arasında (ictimaiyyət, qanunverici orqan və məhkəmə sistemi) xüsusi səlahiyyətə sahib olduğunu göstərməklə yanaşı, həm də ədalətin də daxil olduğu etik prinsipləri qorumaqdır.

Azərbaycan, ingilis, ərəb və fars dillərində istifadə edilmiş ədəbiyyatlar:

1. Jəmil Səliba Manuçehr Saneyi. Fəlsəfi lüğət. Tehran: Hikmət, h.ş. 1381/2003 m., 708 s.
2. Əbu Hamid Qəzali. Din elmlərinin dirçəlişi. Beyrut: Darul-Qələm, c. 3, h.q. 1395/1975 m., 1963 s.
3. Nasir Katuzian. Əxlaq və hüquq. Tehran: Elm və Texnologiyada Rüblik Etika Jurnalı. İkinci il, № 1 və 2, h.ş. 1386/2007 m., 88-84 s.
4. Raqib İsfahani. Quranda sözlərin izahı. Beyrut: Darul-Qələm, c. 1 və 2, h.ş. 1430/2009 m., 1015 s.
5. Cəmaləddin İbn Mənzur Əl-Ənsari. Ərəbin dili. Beyrut: Darul əl-Fikr, c. 1, 11, h.q. 1414/1993 m., s. 1006 s.
6. Əlbəstani Fəvad Əfram. Ərəbcə-Farsca lüğət kitabı. Tərcümə edən: Məhəmməd Bəndəriqi. Tehran: İslami, c. 2, h.ş. 1382/2003 m., 2272 s.
7. Əbu Əli Əhməd bin Yaqub Meskeviya Razi. Əxlaqın saflaşması. Beyrut: Darul-məktəbətül həyat, h.q. 1411/1991 m., 34, 200 s.
8. Paşayeva Ə. N. Hüququn fəlsəfəsi. Bakı: Avropa, 2019, 154 s.
9. Robert C. Solomon and Mark C. Murphy. What is Justice? Oxford: Oxford University Press, 1990, 350 p.
10. David D. R. Concepts of Justice. Oxford: Oxford University Press, 2001, 256 p.
11. Plato. Complete Works. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper. Hackett Publishing Company: Indianapolis, Cambridge 1997, 1808 p.
12. Aristotle. Nicomachean Ethics. Translated by W. D. Ross. Canada: Kitchener, Batoche Books 1999, 182 p.
13. Hans K. What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Berkeley and Los Angeles. University of California Press. 2013, 397 p.
14. Andrew, Levine. Engaging Political Philosophy. From Hobbes to Rawls, Oxford: Blackwell Publishers, 2001, 288 p.
15. Cicero M. T. Republic. Trans. By Clinton Walker Keyes, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1928, 544 p.
16. Güriz Adnan. Hukuk Felsefesi. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım. 2009, 494 s.
17. Nasir Katuzian. Hüququn fəlsəfəsi: hüququn tərifləri və mahiyyəti. Tehran: Nəşr Səhmdar Cəmiyyəti, c. 1, h.ş. 1388/2009 m., 706 s.
18. Hegel, G. W. F. Philosophy of Right. Translated with notes by T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1967, 330 p.
19. Məhəmməd Moin. Fars lüğəti (orta mərhələ). Tehran: Əmir Kəbir, c. 1, h.ş. 1381/2002 m., 1300 s.
20. Xəlil Carr. Ərəb-fars dilində Laros lüğəti. Fars dilinə tərcümə edən: Seyid Həmid Tabiban. Tehran: Əmir Kəbir, c. 1, h.ş. 1380/2001 m., 2220 s.
21. Hornby A. S. Oxford Advanced Learner's Dictionary. New York: Oxford University Press, 6th Edition. 2004, 1552 p.

22. Henry C. B. Black's Law Dictionary. Sixth ed: West Publishing Company, 1990, 1881 p.
23. Newman, Ralph A. Article. A. Place and Function of Pure Equity in the Structure of Law. The. Hastings Law journal, Vol. 16, I. 3, A. 4. 1965, 401-429 pp.
24. Brown B. F. Article. Jurisprudence, By Ba Wortley. Manchester: Manchester University Press; New York: Oceana Publications, Inc, The American Journal of Jurisprudence, 1967, 232-235 pp.
25. Srivastava Dipit. Article 38 (1) of ICJ and sources of International Law. <http://lex-warrier.in> 2014/09/article-381-icj-sources-international law, 2014, 37-45 pp.
26. Aaron X. Fellmeth and Maurice Horwitz. Oxford Guide to Latin In International Law. 1st ed, New York: Oxford University Press, 2009, 328 p.
27. Mark W. J. Equity in International Law. Encyclopedia Of Public International Law, Edited by Rudolf Bernhardt, North-Holland Amsterdam, New York, Oxford, Vol.7. 1984, 74-78 pp.
28. Brownlie Ian. Principles of Public International Law. Oxford: Oxford University Press, 2008, 784 p.
29. White Margaret. Article. Equity-A General Principale of Law Recognised by Civilized Nations? Queensland Uneversity of Technology Law and Justice Journal, 2004, 103-116 pp.
30. Ansieh Mati və Məsud Əlbarzi Varkı. İnsaf və ədalət prinsiplərinin müqayisəli tədqiqi. Tehran: Müqayisəli hüquq tədqiqatları, c. 22, № 3, h.ş. 1397/2018 m., 137-162.
31. George P. F. American Law in a Global Context the Basics. Edited by Steve Sheppard, New York: Oxford University Press, 2005, 695 p.
32. Falcon Y Tella, Maria Jose. Equity and Law. Translated into English By Peter Muckley, Leiden; Boston: Martinus Nihoff, 2008, 334 p.
33. Anton-Hermann C. Aristotle's Conception of Equity (Epieikeia). Notre Dame Law Review, Vol.18, Issue 2, Article 3, 1942, 119-128 p.
34. Giovanni Iudica. Ex Aequo et Bono. Three Cases of Arbitration and Some Remarks about Equity. Nat'l Italian American Bar Journal, Vol. 21, № 37, 2013, 37-40 p.
35. Alastair Hudson. Equity and Trusts. Eighth ed, London & New York: Routledge, 2015, 1428 p.
36. McGhee John. Snell's Equity. Sweet & Maxwell, London: 2005, 990 p.
37. Howard L. Oleck. Historical Nature of Equity Jurisprudence. Fordham Law Review: Vol.20, Iss.1, 1951, 23-42 pp.
38. Mark W. J. The ambiguity of equity in international law. Brooklyn Journal of International Law, Vol. 9. № 7, 1983, 7-34 pp.
39. Lowe V. The role of equity in international law. Australian Year Book of International Law. 1989, 54-81pp.
40. Schachter Oscar. International Law in Theory and Practice: General Course of Public International Law. Brill, Nijhoff, Leiden: Boston, Vol. 178, 1982, 13-395 pp.
41. Duro Degan V. Justice and International Law in the delimitation of the marine space. Equity and International Law in Maritime Delimitations 2010, 139-157 pp.
42. Maniruzzaman A. F. M. The Arbitrator's Prudence in Lex Mercatoria: Amiable Composition and Ex Aequo et Bono in Decision Making. Mealey's International Arbitration Report, Vol. 182, 2003, 1-12 pp.
43. Andenaes M. & Chiussi, L. General Principles: Cohesion and Expansion of International Law. Centre Universitaire de Norvège à Paris Fondation Maison des Sciences de l'Homme 190, Avenue de France, Paris : 2017, 1-23 pp.
44. Blaszczyk L. & Kolber, J. General Principles of Law and Equity as a Basis for Decision-Making in Arbitration. Comparative Law Review, Vol. 15. 2013, 189-208 pp.
45. Əmini Əzəm. İnsaf və hüquq arasındakı əlaqəni yenidən nəzərdən keçirmək. Xüsusi hüququn təhlili. Tehran: 5-ci il, № 16, h.ş. 1395/2016 m., 31-56 s.

**Соотношение права и этики: философский смысл и юридическая функция
критериев справедливости и беспристрастности
Антига Пашаева**

Резюме. Право и этические ценности, которые являются основными темами древнегреческой философии, интересуют современных философов и философов-правоведов и поныне. Говоря о праве и этике, помимо философского смысла справедливости и беспристрастности, необходимо подчеркнуть о взаимоотношении социальной и правовой функции. Потому как существует особая потребность в этических ценностях — справедливости и беспристрастности, наряду с правовыми нормами, которые обеспечивают общественный порядок. Этические нормы — это сила, связанная с волей человека. Справедливость и беспристрастность, являются главным показателем этических норм в обществе, наряду с правом (обобщение понятия которого люди постоянно искали и над которыми работали, чтобы быть признанными и защищенными в общественной среде на основе норм, требуемых законом). Кроме того, справедливость и беспристрастность отражают принципы права и поэтому целью права является поддержание порядка, путем соблюдения справедливости и беспристрастности. Наряду со справедливостью и беспристрастностью закон защищает общественный строй и реализует требуемые права не только в рамках правовых норм, но и с ментальной, психологической и духовной точки зрения. В отличие от справедливости - беспристрастность иногда превосходит и опережает закон, а иногда отличается от него и противоречит ему. Несмотря на различие между этими двумя понятиями, они несут юридическую функцию в удовлетворении потребностей и запросов людей, совместно с законом. В текущем исследовании (основанном на праве и этических ценностях, ссылаясь на труды древних греков, современных философов, ученых-моралистов и философов-правоведов) сходства и различия между правом и этикой, правом и правосудием, можно найти философский смысл, социальную, правовую функцию, которые изучены и проанализированы в сравнительном аспекте.

Ключевые слова: право, этика, философское мнение, человек, справедливость, беспристрастность, общность

**The ratio of Law and Ethics: the philosophical meaning and legal function of the criteria
of justice and equity
Antiqa Pashaeva**

Abstract. Law and ethical values, which are the main topics of ancient Greek philosophy, have been among the topics of interest of modern philosophers and legal philosophers. When talking about law and ethics, in addition to the philosophical meaning of justice and equity, it is necessary to especially mention the mutual relationship, social and legal function. Because there is a special need for ethical values – justice and equity, along with legal norms to ensure public order. Ethical norms are a force related to human will; justice and equity are the main indicator of ethical norms in society along with law. These are such concepts that people have been constantly searching for and working to be recognized and protected in the public environment based on the norms required by the law. In addition, justice and equity reflect the principles of law, that is why the goal of law is to maintain order by observing justice and equity. Along with justice and equity, the law protects the social order and fulfills the required rights not only within the legal norms, but also from the mental, psychological and spiritual point of view. Unlike justice, equity is sometimes superior and ahead of law, and sometimes it is different and contradictory to law. Despite the difference between these two concepts, they have a legal function in meeting the needs and demands of people together with law.

In the current study, based on law and ethical values, referring to the works of ancient Greeks, modern philosophers, moral scientists and legal philosophers, the similarities and differences between law and ethics, law and justice, law and equity, justice and equity, and their philosophical meaning, social, legal function was studied and analyzed in a comparative aspect.

Keywords: law, ethics, philosophical view, human, justice, equity, society.

**О СОСТОЯНИИ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ
И ПУТЯХ ПОВЫШЕНИЯ ЕГО ЭФФЕКТИВНОСТИ**

Рецензия на монографию «Преподавание современной философии: методология, теория и практика»/науч. ред.: Али Абасов, Абульгасан Аббасов, Нигина Шермухамедова. Баку: Нац. акад. наук Азербайджана; Ин-т философии и социологии, 2021, 786 с.; Miasir fəlsəfənin tədrisi: metodologiya, nəzəriyyə və praktika. Преподавание современной философии: методология, теория и практика. Teaching modern philosophy: methodology, theory and practice.

Рубеж XX–XXI вв. представляет собой переходную историческую эпоху со всеми вытекающими последствиями для человечества. «В такие эпохи, – указывает известный русский историк философии Г. Г. Майоров, – особенно остро ощущается и величие, и хрупкость человеческой цивилизации, ее высокая ценность и в то же время отсутствие твердых гарантий ее дальнейшего сохранения. Подобное ощущение у одних людей порождает панические и эсхатологические настроения, у других, более мужественных и вместе с тем более гуманных, оно вызывает потребность во что бы то ни стало спасти культуру, защитить разум от надвигающегося хаоса, уберечь веру в непреходящее добро от натиска разбушевавшегося зла»¹. Особенно сильно такого рода ощущение у лиц творческих профессий, преимущественно у философов.

Уже в течение более десяти лет в Институте философии и социологии Национальной академии наук Азербайджана реализуется масштабный проект, посвященный теоретическому осмыслению актуальных проблем азербайджанской и мировой философской мысли. В ходе его выполнения издано 12 коллективных монографических работ. Последняя, из этой серии книга охватывает дискуссионную в наши дни тему философского образования².

Прежде всего отметим полиэтнизм авторского коллектива представленной монографии: в ее подготовке приняли участие ученые из Азербайджана, Беларуси, Германии, Грузии, России, США, Турции, Узбекистана, Украины, что позволило вынести на суд читателей довольно целостную картину состояния философии, а также специфики ее преподавания в разных государствах, хотя авторами все же в большей степени уделено внимание постсоветскому интеллектуальному пространству, что вполне объяснимо: философия за последние три десятилетия подверглась столь решительному преобразованию на этом пространстве, как в никаком ином месте на нашей планете.

В качестве одной из позитивных сторон преобразования данной дисциплины на постсоветском пространстве выделена ставшая для философов реальностью возможность избавиться от выполнения идеологической функции, социального заказа, обрести свободу творчества, включиться в освоение тех философских направлений, которые получили развитие в Европе и Америке и которые в советскую эпоху подвергались целенаправленной, но не всегда достаточно аргументированной критике (позитивизм, экзистенциализм, прагматизм, феноменология, герменевтика и другие течения). Прекратилось характерное ранее порицание идеалистических направлений в философии и таким образом фактически снят с повестки дня «основной вопрос философии». Более того, стала допустимой критика материализма, как диалектического, так и исторического, то есть учения К. Маркса и его последователей, чем тут же не преминули воспользоваться многие бывшие его активные пропагандисты. Наряду с «плюрализмом мнений» получила практическую реализацию идея синтеза разработок различных философских школ и течений в одно универсальное философское учение. Не

¹ Майоров Г. Г. Судьба и дело Бозция // Бозций «Утешение философией» и другие трактаты / отв. ред., сост. и авт. ст. д-р филос. наук Г. Г. Майоров. М.: Наука, 1990, стр. 315.

² Преподавание современной философии: методология, теория и практика.

взаимная критика, а, напротив, компромисс и согласие заявлено многими исследователями в качестве кредо современного философствования.

В рецензируемом монографическом издании представлены различные взгляды и подходы к философии, способам ее преподавания и освоения. При этом в нем отражен ряд общих выводов, объединивших исследователей.

Во-первых, это касается обеспокоенности авторов за будущее философии. Большинство из них пришли к заключению о снижении престижа философии. Как отмечает профессор Дагестанского государственного университета Мустафа Билалов, «происходящие в настоящее время в высшей школе реформы оказывают весьма отрицательное воздействие на статус философии как учебной дисциплины в российском образовании... Рациональное философское мышление вытесняется из культурного пространства, вместе с ним уходит престиж философии и науки в целом»¹.

Во-вторых, снижается теоретический уровень философских разработок. Азербайджанский ученый Таги Баширов указывает на схоластичность, пустословие, псевдо научность, оторванность от жизни и практики многих современных философских исследований. Но «если схоластика средних веков имела свое историческое оправдание, а средневековая наука и философия, по меркам своего времени, была на высоком уровне развития, то схоластичность некоторых современных философских исследований является научным анахронизмом»².

Причины сложившейся ситуации с философскими дисциплинами объясняются по-разному. Одни авторы называют личностные факторы, связанные с некомпетентностью преподавателей, в лекционных курсах которых «изложение философии зачастую весьма догматично, слабо связано со специализацией студентов»³, а также с равнодушием чиновников, рассчитывающих лишь «с помощью административных рычагов, в принудительном порядке»⁴ обеспечивать на должном уровне образовательный процесс; другие отмечают разбалансированность общественных устоев.

На наш взгляд, нынешняя ситуация с философией обусловлена не только личностными факторами. Отчасти она связана с запущенной в свое время «сверху» идеологической установкой, нацеленной на радикальное «переформатирование» отечественной философии, на устранение ее «светскости». Это фактически означало устранение самой философии, поскольку предлагалось полностью отказаться от разработок прошлых лет, даже от имевших место фундаментальных трудов в области истории философии, гносеологии, логики, этики и эстетики, и переориентироваться на освоение зарубежного философского опыта. В итоге философам постсоветского пространства пришлось начинать работу чуть ли не с нуля. Здесь обнаруживаются явные отличия: кто-то избрал феноменологию, кто-то – постмодернизм; кто-то – европейский вектор, а кто-то – вектор Азии. Это и понятно – этнический фактор в данном случае играл не последнюю роль.

В книге не только отмечаются имеющие место недостатки в исследовании философской проблематики и преподавании учебных дисциплин. Исходя из собственного опыта, авторы стремятся внести конкретные предложения по улучшению ситуации в области философского сегмента духовной культуры (при этом саму идею необходимости сохранения философии в качестве учебной дисциплины авторы книги не подвергают сомнению).

Выделим имеющиеся в книге отдельные конкретные предложения по дальнейшему развитию философии, как важнейшего сегмента духовной культуры.

Прежде всего, указано на необходимость вернуть философии ее научный статус, который был ею утрачен в 1990-е годы. В этом плане нельзя не согласиться с выводом азербайджанского ученого, профессора Абульгасана Аббасова о том, что «без наличия адекватной эпистемологии, отвечающей требованиям исторического времени, не может идти

¹ Преподавание современной философии: методология, теория и практика. С. 473.

² Там же. С. 536.

³ Там же. С. 492.

⁴ Там же.

речь о какой-то профессиональной философии»¹. Именно поэтому «есть острая потребность в коренной интенсификации разработок в области эпистемологии и философии науки, в совместных системных и последовательных усилиях в этом направлении»². При этом философы обязаны уважительно относиться «к творчеству видных ученых-специалистов в других областях науки», так как это «весьма значимо для философии и философов»³.

Авторы книги обращают внимание на неудовлетворительное состояние понятийно-категориального аппарата современной философии. Порой для придания «научности» своему тексту авторы осознанно нагружают его громоздкой терминологией, становясь на путь «глубокомысленной мимикрии»⁴. Это касается в частности и азербайджанской философии, которая в последнее время насыщается «арабизмами» и «фарсизмами». Вполне естественно, что созданные таким путем громоздкие в лингвистическом плане конструкции не привлекают, а, наоборот, отталкивают студентов. Требуется, к тому же, системный подход к используемому в учебном процессе категориальному аппарату философии, более строгое определение содержания используемых понятий.

Если в советское время учебные курсы по философии выстраивались сугубо на базе материализма (диалектического материализма), то сейчас в качестве их основания, исходного посыла зачастую выступают разнообразные философские системы, причем порой взаимоисключающие. Например, онтология выстраивается на одной философской школе, эпистемология – на другой и т.д. Это не позволяет сформировать в мировоззрении студентов системную картину зарождения и исторического развития философии как дисциплины. Именно поэтому «основная трудность преподавания философии и истории философии в целом в новом социокультурном контексте – это предмет философии как дисциплины, наличие различных и противоречивых взглядов на содержание ее категориального аппарата»⁵, что в результате снижает «побуждение учеников думать, делать выбор и обосновывать свой выбор научными и логическими аргументами»⁶.

Несмотря на обилие разнообразных точек зрения, авторы считают, что при подготовке учебного курса следует стремиться выстроить его в системном виде, а это достигается путем раскрытия логики исторического процесса развития философии. Усвоение студентами объективной логики развития философии будет способствовать формированию у них логического мышления, зарождению интереса «к постижению сущности исследуемого объекта, к поиску объективной истины, к умению получить истину. Но не истину в готовом виде – «полную» и «окончательную». Философия необходима для того, чтобы помочь человеку уяснить логику самого мыслительного процесса. Важно понять, почему именно так, а не иначе, шел мыслительный процесс на уровне индивида, отдельных социальных институтов и общества в целом. И здесь нельзя не сказать о той интеллектуальной миссии, которую способна, и обязана, выполнять диалектика»⁷.

Особого внимания заслуживает учебная литература. «Учебник философии, – отмечают Али Абасов и Таги Баширов, – прежде всего должен учить умению думать, обсуждать, дискутировать, быть толерантным, творчески и критически осмысливать проблемы сегодняшнего дня»⁸. Более того, «сегодня реально существует необходимость в создании синтетического, комплексного учебника, содержащего в себе некий минимум гуманитарных знаний, объединенных системным образом и характеризующийся своей практической направленностью»⁹.

¹ Там же. С. 17.

² Преподавание современной философии: методология, теория и практика. С. 17.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Там же. С. 154.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 367.

⁸ Там же. С. 487.

⁹ Там же.

Авторы не могли обойти своим вниманием Болонскую систему образования, на которую постепенно перешли постсоветские государства. Ей дана неоднозначная оценка. Доктор философских наук, профессор Мустафа Билалов (Дагестан) считает, что «для восстановления бывшего мировоззренческого и методологического статуса философии в российском образовании необходима государственная воля, основанная на концептуально-целостной общественной идеологии. Необходим отказ от технократической Болонской системы и переход к гуманистической культуроцентристской парадигме современного образования, в котором ключевые позиции отводятся преподаванию философии с учетом инновационных методик и практик интерактивного обучения на основе информационных технологий»¹.

В монографии сконцентрировано внимание на самом процессе обучения и получения философской специальности. Своей фундаментальностью выделяется раздел «Современная философия: проблемы и перспективы развития»², авторами которого являются известные азербайджанские ученые – доктор философских наук, профессор Али Абасов и доктор философии, доцент Таги Баширов. В данном разделе решается задача «сравнения традиционных и новых курсов преподавания философии, поднимаются проблемы современного философского образования, выявляются ментальные детерминанты философской исследовательской и преподавательской деятельности, определяются так называемые “идолы” современного философского познания и личностные ограничения философа психологического и мировоззренческого уровня»³.

Поднята проблема приема, а вернее, подбора студентов на философские факультеты. Правомерно уделяется внимание на уникальность философской специальности: не всякий человек в состоянии ею заниматься. Поэтому требуется изменить существующую практику приема студентов: «При приеме на философскую специальность необходимы тесты открытого типа, позволяющие проверять умение абитуриентов самостоятельно, творчески мыслить»⁴. Используемая в настоящее время тестовая система не дает возможности выявить задатки абитуриента к философскому мышлению.

Авторы книги указывают на «деидеологизацию» философии, свободу философского творчества как позитивное достижение перестроечной эпохи. С этим умозаключением нельзя не согласиться. Однако не следует абсолютизировать «деидеологизацию», о которой публично заявляют многие политики, а на практике стремятся максимально утвердить на мировом пространстве в качестве единственно верной и единственно, якобы, гуманной – собственную идеологию (то ли в виде «всеобщих прав», исключающих взаимные обязательства, то ли в виде «всеобщих ценностей», исключающих национальные устои как, по их мнению, архаичные). Думается, вне идеологии развитие современного общества не мыслимо, что, собственно, подтверждается бурными политическими процессами в мире, в первую четверть XXI в. Освобожденную постсоветскими философами нишу «идеологического обеспечения» политических процессов, тут же заняли и успешно культивируют другие специалисты – политологи, социологи и историки. Решительный уход философов от социальной практики, попытка сосредоточиться на собственных дисциплинарных вопросах, а тем более их отказ от признания научного статуса философии, способной, и обязанной, теоретически обеспечивать более или менее устойчивое развитие общества, как раз и стали одной из причин снижения ее престижа. И как не напомнить, в связи с этим, крылатое высказывание Эпикура, в котором приводится простая и в то же время столь мудрая, апробированная самой жизнью мысль: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезней души»⁵. Да и некоторые западноевропейские философы пришли к

¹ Преподавание современной философии: методология, теория и практика. С. 471.

² Там же. С. 486–615.

³ Там же. С. 486.

⁴ Там же. С. 487.

⁵ Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / общ. ред. и вступ. ст. М. А. Дынника, М. : Госполитиздат, 1955. С. 232.

мысли о снижении социального статуса философии по причине ее отрыва от социальной практики, то есть ее пассивности. Так, во всяком случае, считает французский философ Ж. Бенуа¹. Определенное место в книге занимает анализ философских оснований систем образования, сформировавшихся в государствах дальнего зарубежья. В частности, доктор философских наук, профессор В. В. Зинченко (Украина) раскрывает сущность философии образования в США. Отмечено, что американская модель системы образования, с одной стороны, базируется на идеях бихевиоризма и необихевиоризма и ориентирована в основном на подготовку качественных исполнителей, аналитическое мышление которым вовсе не обязательно. С другой стороны, система образования США базируется на платформе философии прагматизма и неопрагматизма. Здесь уже задачи образования видятся «в количественном росте способностей, качеств (прежде всего интеллектуальных) и индивидуального опыта личности как главного условия самореализации»². «Выдвигая достижение успеха как главную цель человеческой жизни, – указывает автор, – сторонники прагматической концепции философии образования сводят успех только к индивидуальным рамкам человеческой жизни, освобождая человека от необходимости ставить высокую цель, стремиться к социальному идеалу. Согласно ей, в каждой конкретной ситуации человек стремится к достижению своей индивидуальной цели, а потому нужно, исходя из способностей, довольствоваться достигнутым положением. Напротив, неопрагматики считают, что помимо этого образовательный процесс предполагает также развитие творческих способностей человека, что требует умелой организации человеческой деятельности (качественного управления образованием)»³.

В заключение отметим следующее. В предисловии книги ее научный редактор доктор философских наук, профессор Али Абасов сетует на то, что не всё из намеченного проекта удалось реализовать. Но нельзя не считаться с тем фактом, что сам проект был задуман чрезмерно масштабным, предполагавшим охватить предельно широкий круг проблемных вопросов, начиная от анализа опыта постсоветского периода преподавания философии с его методологией и методикой, и заканчивая вопросами философского обеспечения современной политики и геополитики. Конечно, даже при всем желании, реализовать его в одной книге не представлялось возможным. Поэтому при оценке итогов своего труда редколлегия, думается, изрядно скромничает: и ею, и авторами проделана огромная работа по осмыслению состояния современной философской мысли. Издание дает целостную панорамную картину функционирующей философии, то есть философии культуры на современном этапе ее исторического развития, и, несомненно, послужит хорошим импульсом к дальнейшему обсуждению ее проблематики, станет подспорьем для исследователей и педагогов в их профессиональной работе. Наконец, представленная монография заостряет внимание на том, что древнейшую дисциплину, названную «философия», следует не столько критиковать, сколько всячески поддерживать. Она того заслужила своей непростой многовековой историей и той особой ролью, которую она сыграла в формировании интеллектуального потенциала человечества.

Тадеуш Иванович Адуло, доктор философских наук, профессор, заведующий Отделом социально-философских и антропологических исследований Института философии Национальной академии наук Беларуси

¹ Benoist J. Quelques réflexions sur comment penser le monde aujourd’hui. Réponses a Jing Xie // Phàsis: European Journal of Philosophy. 2018. № 5. P. 139.

² Преподавание современной философии: методология, теория и практика. С. 401.

³ Преподавание современной философии: методология, теория и практика. – С. 401–402

**Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının
dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər qarşısında
məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər**

Məqalələr Azərbaycan, rus, türk və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 10-12 səhifə, xülasələrin 5-8 sətir olması tövsiyə olunur.

Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.

Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətndə rast gəlinəndi ardıcılıqla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətnə başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.

Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 12 şrifti ilə 1 intervalla yığılmalıdır.

Məqalələr antiplagiat proqramı ilə yoxlanıldıqdan, rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.

Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.

Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, elmi dərəcəsi və elmi adı (əgər varsa), müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalar və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.

Jurnalda müvafiq elm sahəsində qabaqcıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.

Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей, отражающих основное содержание диссертации

Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуется представлять статьи объемом 10-12 страниц, а резюме 5-8 строчек.

Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точки зрения.

Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи, должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как, например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.

Статья должна быть обсуждена на кафедре или в отделе, где работает автор, а выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.

Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом, на русском языке – кириллицей, на английском языке – английским алфавитом (США), Times New Roman – 12 шрифтом, 1 интервала.

Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.

В конце статьи автор должен сказать о цели, методологии, научной новизне работы, ее прикладном значении и экономической пользе, соответствующей характеру статьи.

В каждой статье должны быть даны индексы типа УДК и PACS, а также ключевые слова на трех языках.

В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, его место работы, адрес и электронная почта.

В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние 5-10 лет.

В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.

Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются редакционным советом.

Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific editions recommended for publication

Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 10-12 page articles and summary in 5-8 lines.

Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.

There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.

Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.

Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 12 font, 1 line spaced.

Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.

In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.

In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.

In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.

In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last 5-10 years.

In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.

The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.

ELMİ ƏSƏRLƏR
Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal
№ 2(39) 2022

Redaktorlar:

Xuraman Turabova
Rəhilə Həsənova
Elnarə Əliyeva
Hafizə İmanova

Kompüter tərtibatı və dizayn:

Aytəkin Sadıqova
Oktay Yusifov

Texniki redaktor:

Adil Həşimov

SCIENTIFIC WORKS
The international scientific and theoretical journal
№ 2(39) 2022

Editors:

Khuraman Turabova
Rahila Hasanova
Elnara Alieva
Hafiza İmanova

Printing and design:

Aytekin Sadigova
Oktay Yusifov

Technical editor:

Adil Hashimov

Yığılmağa verilmişdir: 12.12. 2022

Çapa imzalanmışdır: 22.12.2022

Kağız formatı: 60x84 16/1.

Çap vərəqi: 10,9. Tirajı 200.

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
İnformasiya və Nəşriyyat şöbəsində nəşr olunmuşdur.

Şöbə müdiri: fəlsəfə doktoru Adil Həşimov

Tel.: (050) 337 74 33 Ünvan: H.Cavid pr-ti 117.

Tel.: (99412) 539-28-74

E-mail: elmieserler@gmail.com

Submitted to collection: 12.12.2022

Sent to the press: 22.12.2022

Paper format: 60x84 16/1

Print sheet: 10,9. Copies: 200

Published in the Information and Publishing department
of IPS of ANAS, department chief: doctor of philosophy
Adil Hashimov

Phone: (050) 337-74-33 Address: H.Javid ave.117.

Phone: (99412) 539-28-74

E-mail: elmieserler@gmail.com