

**ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ
PROBLEMLƏRİ**

**ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

**PROBLEMS OF ORIENTAL
PHILOSOPHY**

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

№ 30, 2024

"Elm və təhsil"

Bakı-2024

REDAKSIYA ŞURASI:

FƏLSƏFƏ ELMLƏRİ ÜZRƏ

Abasov Əli	(Azərbaycan)
Abbasov Əbülhəsən	(Azərbaycan)
Axundova Nərgiz	(Azərbaycan)
Apezova Dilarə	(Qırğızıstan)
Bayraktar Mehmet	(Türkiyə)
Çumakov Aleksey	(Rusiya)
Erdem Haluk	(Türkiyə)
Əsədov Adil	(Azərbaycan)
Gözəlov Ariz	(Rusiya)
Gürsoy Kenan	(Türkiyə)
Xəlifə Leyla	(İordaniya)
Xənşələvi Zaim	(Əlcəzair)
Kurmanqaliyeva Qaliya	(Qazaxıstan)
Qurbanov Füzuli	(Azərbaycan)
Lazar Marius	(Rumıniya)
Leo Raso	(Fransa)
Mahmud Heydər	(Livan)
Maxamatov Timur	(Rusiya)
Məmmədov Nizami	(Rusiya)
Məmmədzadə İlham	(Azərbaycan)
Süleymanov Oljas	(Qazaxstan)
Şermuxametova Niginaxon	(Özbəkistan)
Uiza Qallez	(Əlcəzair)

SOSIOLOGIYA ELMLƏRİ ÜZRƏ

Əzimova Rəfiqə.	(Azərbaycan)
Faryar Əkbər.	(İran)
Məmmədova Səadət	(Azərbaycan)

REDAKSIYA HEYƏTİ: F.e.d. prof. İ. Məmmədzadə (baş redaktor), f.e.d., prof. Ə. Abasov (baş redaktorun müavini), E. Quliyev (məsul katib), f.e.d. F. Qurbanov, f.e.d., prof. R. Əhmədli, f.e.d. prof. R.Mirzəzadə, f.e.d., dos. A.Hacıyeva, f.ü.f.d., dos. H.Hüseynov, f.ü.f.d. M.Cəbrayıllov, f.ü.f.d. Z.Əliyeva, f.ü.f.d., dos. R.Əsgərov, f.ü.f.d. G.Süleymanov, f.ü.f.d. S.Dadaşova, Q.Camalov, L.Əliyeva.

Ünvan: BAKI-AZ1143, Azərbaycan, Hüseyn Cavid pr., 115. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Tel: (99412) 510-15-11, Faks: (99412) 437-11-39

E-mail: journalorientalphilosophyaku@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

PRINT ISSN 2219-7370;

ONLINE ISSN 2791-2345

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

Jurnal Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tərəfindən Azərbaycan Respublikasında məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlər siyahısına daxil edilmişdir. (www.aak.gov.az).

“Şərq fəlsəfəsi problemləri” jurnalı 1996-cı ildən 2021-ci ilə kimi fəlsəfə elmləri doktoru, professor Zümrüd Quluzadənin baş redaktorluğu ilə çap edilmişdir.

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
ПО ФИЛОСОФСКИМ НАУКАМ**

Абасов Али	(Азербайджан)
Апезова Дилара	(Киргизия)
Асадов Адиль	(Азербайджан)
Ахундова Наргиз	(Азербайджан)
Байрактар Мехмет	(Турция)
Гёзалов Ариз	(Россия)
Гюрсой Кенан	(Турция)
Курбанов Физули	(Азербайджан)
Курмангалиева Галина	(Казахстан)
Лазар Мариус	(Румыния)
Мамедзаде Ильгам	(Азербайджан)
Мамедов Низами	(Россия)
Махаматов Тимур	(Россия)
Махмуд Гейдар	(Ливан)
Расо Лео	(Франция)
Сулейменов Олжанс	(Казахстан)
Уиза Галлез	(Алжир)
Халифа Лейла	(Иордания)
Хеншелави Заим	(Алжир)
Чумаков Алексей	(Россия)
Шермухамедова Нигинахон	(Узбекистан)
Эрдем Халук	(Турция)

ПО СОЦИОЛОГИЧЕСКИМ НАУКАМ

Азимова Рафига	(Азербайджан)
Мамедова Саадат	(Азербайджан)
Фарьяр Акбер	(Иран)

РЕДКОЛЛЕГИЯ: Д.ф.н.,проф. И.Мамедзаде (главный редактор), д.ф.н.,проф. А.Абасов (зам. гл. ред.), Э.Кулиев (ответ. секретарь), д.ф.н. Ф.Курбанов, д.ф.н.,проф. Р.Ахмедли, д.ф.н., проф. Р.Мирзазаде, д.ф.н. А.Гаджиева, д.ф. по филос., доц. Г.Гусейнов, д.ф. по филос. М.Джабраилов, д.ф. по филос., доц. З.Алиева, д.ф. по филос., доц. Р.Аскеров, д.ф. по филос. Г.Сулейманов, д.ф. по филос. С.Дадашова, Г.Джамалов, Л.Алиева.

Адрес редакции: БАКУ-AZ1143, Азербайджан, пр. Гусейна Джавида, 115.
Институт Философии и Социологии НАНА.

Тел: (99412) 510-15-11, Факс: (99412) 437-11-39

E-mail: journalorientalphilosophybaku@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

PRINT ISSN 2219-7370;

ONLINE ISSN 2791-2345

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

Журнал включен Высшей аттестационной комиссией при Президенте Азербайджанской Республики в список периодических научных изданий, рекомендованных для публикации статей в Азербайджанской Республике. (www.aak.gov.az).

В период с 1996 по 2021 гг. журнал «Проблемы восточной философии» издавался под редакцией доктора философских наук, профессора Зумруд Кулузаде.

**EDITORIAL BOARD:
ON PHILOSOPHICAL SCIENCES**

Abasov Ali.	(Azerbaijan)
Akhundova Nargiz	(Azerbaijan)
Apezova Dilara	(Kyrgyzstan)
Asadov Adil	(Azerbaijan)
Bayraktar Mehmet.	(Turkiye)
Chymakov Alexsey.	(Russia)
Erdem Khaluk	(Turkiye)
Gozalov Ariz	(Russia)
Gursoy Kanan	(Turkiye)
Khalifa Leyla	(Jordan)
Khenshelaovi Zaim	(Algeria)
Kyrbangaliyeva Qaliya	(Kazakhstan)
Qurbanov Fizuli	(Azerbaijan)
Lazar Marius	(Romania)
Leo Raso	(France)
Makhamatov Timur	(Russia)
Makhmud Haydar	(Lebanon)
Mammadov Nizami	(Russia)
Mammadzada Ilham	(Azerbaijan)
Shermukhammetova Niginakhon	(Uzbekistan)
Suleymanov Oljans	(Kazakhstan)
Uiza Qalleze	(Algeria)

ON SOCIAL SCIENCES

Azimova Raphiga	(Azerbaijan)
Faryar Akbar	(Iran)
Mammadova Saadat	(Azerbaijan)

EDITORIAL STAFF: DSc., prof. I. Mammadzada (chief editor), DSc., prof. A. Abasov (deputy chief editor), E. Guliyev (responsible secretary), DSc F. Gurbanov DSc., prof. R. Ahmadli, DSc., prof. R. Mirzazada, DSc., assos.prof. A. Hajiyeve, Phd., assos.prof G. Huseynov, Phd M.Jabrailov, Phd., assos.prof. Z.Aliyeva, Phd., assos.prof. R.Askarov, Phd. G.Suleymanov, PhD S.Dadashova, G.Jamalov, L.Aliyeva.

Address: BAKU-AZ1143, Azerbaijan, H. Javid Ave., 115.

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS.

Tel: (+99412) 510-15-11, Fax: (+99412) 437-11-39

Tel: (+99412) 510-15-11, Fax: (+99412) 437-11-39

E-mail: journalorientalphilosophybaku@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

PRINT ISSN 2219-7370;

ONLINE ISSN 2791-2345

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

The journal is included to the list of scientific periodical recommended for publication of articles in the Republic of Azerbaijan by the Supreme Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan. (www.aak.gov.az).

The journal "Problems of Oriental Philosophy" was published from 1996 to 2021 under the editorship of DSc., Prof. Zুমруд Guluzada.

MÜNDƏRİCAT

I. İDRAK, ELM VƏ TEXNALOGİYA FƏLSƏFƏSİ

İlham Məmmədşad. Kollektiv yaddaş, identiklik və alim etikas epistemologiya kontekstində.....	8
Əbülhəsən Abbasov. Milli ideologiya: şərtlər-tələblər, ideya-ideallar, prinsiplər	18
Rövşən Hacıyev. “Qanun” anlayışının məzmununa dair	33
Fərid Mahmudşad. Fənlərarası tədqiqatın təşkili: bir sıra epistemoloji problemlər.....	39
Fəxriyyə Məmmədşad. Suni intellekt, iş etikas və etik mühit	50

II. FƏLSƏFƏ TARİXİ VƏ İSLAM FƏLSƏFƏSİ

Əli Abasov. Məhəmməd Füzuli və İslam sivilizasiyası	59
Rafail Əhmədli. XIX əsrdə Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında Abbasqulu Ağa Bakıxanovun fəlsəfi ideyalarının rolu.....	79
Faiq Ələkbərli. Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin fəlsəfəsində azərbaycançılıq və türkçülük	86

III. SOSİOLOGİYA, İNFORMASIYA CƏMİYYƏTİ VƏ SİYASƏTİN FƏLSƏFƏSİ

Salih Çift. Modern psixoloji bilimi və təsəvvüf.....	103
Şahin Bağirov. Siyasətin digər sosial və humanitar elmlərdə öyrənilməsi	113
Elnur Mustafayev. İslamda dinlərarası dialoqa fəlsəfi-siyasi münasibət	125
Anar Bağirov. Legitimlikdə ideologiya.....	133

TABLE OF CONTENTS

I. PHILOSOPHY OF KNOWLEDGE OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

İlham Mammadzada. Collective memory, identity and scientist ethics in the context of epistemology	8
Abulhasan Abbasov. National ideology: conditions-requirements, ideas-ideals, principles	18
Rovshan Hajiyeu. On the issue of the content of the concept “Law”	33
Farid Mahmudzada. Organization of interdisciplinary research: some epistemological problems	39
Fakhriya Mammadzada. Artificial intelligence, business ethics and the ethical Environment.....	50

II. HISTORY OF PHILOSOPHY AND ISLAMIC PHILOSOPHY

Ali Abasov. Muhammad Fuzuli and İslamic civilization.....	59
Rafail Ahmadli. The role of Abbasgulu Agha Bakikhanov's philosophical thoughts in the formation of national consciousness in Azerbaijan in the 19th century	79
Faig Alakbarli. In the philosophy of Muhammad Amin Rasulzada Azerbaijanism and Turkism	86

III. SOCIOLOGY, INFORMATION SOCIETY AND PHILOSOPHY OF POLITICS

Salih Chift. Modern science of psychology and Sufism.....	103
Shahin Bagirov. The study of politics in other social sciences and humanities.....	113
Elnur Mustafayev. Philosophical-political attitude to interreligious dialogue in Islam	125
Anar Baghirov. Ideology in legitimacy.....	133

СОДЕРЖАНИЕ

I. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ, НАУКИ И ТЕХНОЛОГИИ

Ильгам Мамедзаде. Коллективная память, идентичность и ученая этика в контексте эпистемологии	8
Абульгасан Аббасов. Национальная идеология: условия-требования, идеи-идеалы, принципы	18
Ровшан Гаджиев. К вопросу содержания понятия «Закон»	33
Фарид Махмудзаде. Организация междисциплинарных исследований: некоторые эпистемологические проблемы	39
Фахрия Мамедзаде. Искусственный интеллект, деловая этика и этическая среда	50

II. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Али Абасов. Мухаммед Физули и Исламская цивилизация	59
Рафаил Ахмедли. Роль философских идей Аббасгулу Аги Бакиханова в формировании национального самосознания в Азербайджане XIX века	79
Фаиг Алекберли. О философии Мухаммада Амина Расулзаде Азербайджанизм и Тюркизм	86

III. СОЦИОЛОГИЯ, ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ

Салех Чифт. Современная психология и суфизм	103
Шахин Багиров. Изучение политики в других социальных и гуманитарных науках	113
Эльнур Мустафаев. Философско-политическое отношение к межрелигиозному диалогу в исламе	125
Анар Багиров. Идеология в легитимности	133

UOT 165

Səh. (8-17)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.8>

KOLLEKTİV YADDAŞ, İDENTİKLİK VƏ ALİM ETİKASI EPISTEMOLOGİYA KONTEKSTİNDƏ

Məmmədzadə İlham.

F.e.d., prof., AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun direktoru

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Xülasə

Fikrimizcə, tarixi-mədəni epistemologiyaya aid əsərlərdə kollektiv yaddaş və alim etikasını mövzusu ən aktual mövzulardan biri olmuşdur. İlk baxışdan elə düşünmək olardı ki, süni intellekt və rəqəmsal hafizənin inkişafı əsrində tədqiqatçıların bu məsələyə marağı azalmalı idi, lakin bunun əksi baş verdi. Yeri gəlmişkən, həmin mövzu Qərb fəlsəfəsində, bizcə, artıq XX əsrdə, M. Haydegger, A. Berqson, M. Halbvaks, M. Fuco kimi filosofların ona müraciət etdiyi zaman aktual idi və bu gün də alimlərin diqqətini cəlb edir. Məsələn, P. Hattonun “Tarix yaddaş sənəti kimi” və A. Meqillin “Tarixi epistemologiya” kitablarını qeyd etmək olar. Həmin marağı totalitar ideologiyaların apogey dövrü şüurla manipulyasiya və bəzi Avropa mədəniyyətləri üçün kollektiv yaddaşın əhəmiyyəti və ya digər qeyri-Avropa cəmiyyətlərinin müstəmləkə keçmişi və başqalarına çatmaq cəhdiylə bağlı inkişafı ilə izah etmək təbii görünə bilər. Fikrimizcə, məsələ yalnız bu izahlarda deyil, həm də kollektiv hafizənin, mentallığın həqiqətən də yaddaşa, fərdi hafizəyə, o cümlədən, insanın seçiminin, alim etikasının və s. yaddaşa təsirinə yanaşma və onların tədqiqi metodu ilə son dərəcə özünəməxsus, birmənalı olmayan münasibətlərdə bulunan mühüm araşdırma obyektindədir.

Açar sözlər: apogey, kimlik, alim etikasını, kollektiv yaddaş, süni intellekt, epistemologiya

COLLECTIVE MEMORY, IDENTITY AND SCIENTIST ETHICS IN THE CONTEXT OF EPISTEMOLOGY

Mammadzada İlham.

DSc, professor, Director of the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Summary

In our opinion, the topic of collective memory, identity and ethics of a scientist has become one of the most relevant with regard to historical and cultural epistemology. It would seem that in the era of the development of artificial intelligence and digital memory, this issue might have lost interest on the part of researchers, but the opposite happened. At the same time, it was relevant in Western philosophy, perhaps, in the twentieth century, when such philosophers as M. Heidegger, A. Bergson, M. Halbwachs, M. Foucault turned to it, and still attracts the attention of scientists. Let us note, for instance, the book by P. Hutton “History as the Art of Memory” and A. Megill “Historical Epistemology”. Naturally, this interest could be explained by the heyday of totalitarian ideologies, the manipulation of consciousness and the significance of collective memory for some European cultures or the colonial past and the catching-up development of other non-European communities. But, we believe that the point is not only in these explanations, but also in the fact that collective memory, mentality and in fact an important object of study, which has a very peculiar, ambiguous

relationship with what is called the method and approach to memory, individual memory including the influence of a person's choice, the ethics of a scientist on memory, etc.

Keywords: apogee, identification, scientist ethics, collective memory, artificial intelligence, epistemology

КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И УЧЕНАЯ ЭТИКА В КОНТЕКСТЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

Мамедзаде Ильгам.

д.ф.н., проф., директор Института Философии и Социологии НАНА

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Аннотация

Тема коллективной памяти, идентичности и этики ученого, стала одной из самых актуальных в историко-культурной эпистемологии. Казалось бы, в эпоху развития искусственного интеллекта и цифровой памяти вопрос этот мог потерять интерес со стороны исследователей, но получилось наоборот. В западной философии актуальной она была, пожалуй, уже в XX веке, когда такие философы как М.Хайдеггер, А.Бергсон, М.Хальбвакс, М. Фуко обращались к ней. Надо отметить, что привлекает она внимание ученых до сих пор (книги П.Хаттона «История как искусство памяти», А.Мегилла «Историческая эпистемология»). Естественно было бы этот интерес объяснить периодом расцвета тоталитарных идеологий, манипулированием, сознанием и значимостью для некоторых европейских культур коллективной памяти, либо колониальным прошлым и догоняющим развитием других неевропейских общностей. Вместе с тем, мы считаем, что дело не только в этих объяснениях, но и в том, что коллективная память, ментальность и на самом деле важные объекты исследования, имеющие весьма своеобразные, неоднозначные отношения.

Ключевые слова: апогей, идентичность, этика ученого, коллективная память, искусственный интеллект, эпистемология

Giriş

Müasir müharibələrdə kollektiv yaddaş xüsusi yer tutmuşdur. Bir tərəfin onun kollektiv şüurunu indi də məst edən minillik keçmişin əsətlərini zor və təcavüz yolu ilə gerçəkləşdirməyə çalışdığı yenidən həll etdiyimiz Ermənistan-Azərbaycan münaqişəsini xatırlamaq olmaz. Bu zaman siyasətçilər, görünür, bəzi səbəblərdən unudurlar ki, əsətlər heç də fəaliyyətə, qisas almağa, ədalətin bərpasına və s. yönəlik deyil, yalnız fəlsəfi, məntiqi və hər hansı digər elmi, ədəbi və estetik təhlil tələb edən istiafədir. Ukrayna ilə Rusiya arasın-

dakı münaqişə də fərqli hafizə toqquşmasının bütün çalarlarını ehtiva edir, hərçəndki, bizim halda da olduğu kimi, heç də hər şey yaddaşla bağlı deyil. Həmin münaqişələri postsovet məkanını, başqalarına çatmaq cəhdi ilə səciyyələnmənin inkişaf növü, suverenliyi gec qazanma, qloballaşmağa əksüləmə ilə əlaqələndirmək olardı. Fəqət ABŞ və Aİ-də nələrin baş verdiyinə diqqət yetirsək, F.Fukuyama və S.Hantingtonun əsərlərini yada salsaq, məsələnin təkcə bizim məkanla bağlı olmadığını etiraf etməli olacağıq. ABŞ-ın apardığı indiki mühari-

bələrdə yaddaş da xüsusi və ya mühüm yer tutur, birqütblü dünya bir tarix və hafizə iddiasında olduğu üçün hamıya bir sivilizasiya, bir tarix və yaddaş sırtıdır.

Aydındır ki, bu və ya digər toplumun kollektiv yaddaşına müraciət edərkən ilk növbədə, qeyd etmək lazımdır ki, o, fərdi hafizədən fərqlənir, hərçənd əksəriyyət tərəfindən qavranılır və ya qavranıla bilər, elə buna görə də kollektiv yaddaşdır. Daha sonra qeyd etmək gərəkdir ki, kollektiv yaddaş dəyişir və bu təbəddülatlar, bir tərəfdən, kollektiv təcrübə, şüur, ənənələr və miflərə bağlıdır. Fəqət, digər tərəfdən, onun elmlə də, tarixlə də, amma, düşünə biləcəyimiz kimi, təkcə onlarla deyil, həm də yaddaşı tədqiq edənlərlə, onların yanaşmaları, etikas, gəldikləri nəticələri yoxlamağa və müdafiə etməyə, həmçinin kollektiv şüurun alimin fikrini nəzərə almağa nə dərəcədə hazır olduqları ilə əlaqəsi vardır. Burada keçmiş haqqında biliklərin və ya narrativlərin tarixi yaddaşın bir hissəsinə çevirilməsi də əhəmiyyət daşıyır. Məsələn, Birləşmiş Ştatlarda ABŞ-dan əvvəl onların ölkəsində nələrin baş verdiyini xatırlamağı sevmirlər, bəzi Asiya və Avropa ölkələrində isə, keçmiş minillik sanki indi başa çatmış kimi, tarixi narrativ bu günü müəyyən edir. Bu, o deməkdir ki, tarix elm və bilik və ya hekayət ola bilər. Tarixin bu iki növünü bir-birindən çox şey fərqləndirir, amma ilk növbədə, bu – tədqiq edilənə yanaşma metodologiyası, o cümlədən, kollektiv yaddaşa münasibətdir. Həmin münasibətlər alim etikasını da şərtləndirir. Bundan başqa, öz keçmişinə aid əsətləri kollektiv şüur və yaddaş sifətində qəbul edən və ictimai elmin və o cümlədən, tarixin dəqiq bilik (elm) olmadığını güman edən və buna görə də ona laqeydlik göstərməyi mümkün sayan cəmiyyətlər də vardır. Bu haqda çox əsərlər yazılıb, yeni yazıların arasında D.Y. Nikolaevin “Elmi rəşonallıq tiplərinin psixoloji konsepsiyası. 1-ci hissə (4) və İdeal obyektlər və rəşonallıq tipləri” (6) adlı məqaləsini qeyd etmək istərdik. Həmin məqalədə D.Y. Nikolayev yazır ki, “...riyaziyyat cansız təbiətdə baş verən hadisələri son dərəcə dəqiq təsvir etməyə və qabaqcadan bildirməyə imkan verir”. Daha sonra: “Elmiliyin meyarları kimi araşdırma nəticələ-

rinin ölçülə və təkrarlana bilənliyi çıxış edir” (6). Fəqət Nikolayevə və onun öz məqaləsində istinad etdiyi simalara müqabil olaraq deyə bilərik ki, bu, heç də riyaziyyatın sosio-humanitar elmlərdə tətbiqinin prinsipial surətdə səmərəsiz olduğu demək deyil. Burada riyaziyyat fəlsəfə, epistemologiya və s. ilə birlikdə fərqli şəkildə istifadə olunmalıdır. Həm də ki, idrak nəzəriyyəsi olaraq fəlsəfə ondan nəinki bu, digər məsələlərdə də istifadə olunmasını öyrənmək üçün müəyyən bir yol keçməlidir. Dəqiq və qeyri-dəqiq elmlər arasında fərqlər çoxdur, fəqət bu, ictimai elmlərin, ilk növbədə, özünün yəqin ki, nisbi meyarları, nisbi həqiqəti (səlis və qeyri-səlis məntiqi) olan fəlsəfənin bir növ obyektivlik və həqiqiliyə yönəldiyini danmaq üçün vəsilə deyil. Bu haqda biz A. Büniyatovla həmmüəllif olduğumuz “Milliliyin, milli özünüdərkən qeyri-səlis məntiq kontekstində epistemoloji xüsusiyyətləri” kitabımızda yazmışıq (3).

Tarixi-mədəni

epistemologiya və kollektiv yaddaş

Fəlsəfədə kollektiv yaddaşa maraq göstərilməsinin öz öncə tarixi vardır. Haydegger zənn edirdi ki, hafizəyə maraq ontologiya ilə, varlıq haqqında məsələ ilə bağlıdır. Qloballaşma və postmodern dövründə hafizəni müasirlik əvəz edir və bir çox insanlar üçün keçmiş artıq maraq kəsb etmir. Bodriyar keçmişini indidə olan izlər hesab edirdi. Amma indi, əksinə, həm keçmişdə olmuş, həm hazırda olan, həm də gələcəkdə olacaq şeylər də maraq kəsb edir. Başqa sözlə, keçmiş, indini və gələcəyi necə öyrənmək gərəkdir, bu halda alimin obyektə münasibəti necə olmalıdır, bu zaman obyektə münasibət nə dərəcədə oxşar və fərqli olur. Bu sualları aydınlaşdırmaq təkcə tədqiqatın məntiqini dərk etmək deyil, həm də onun dəyişmə anını, nisbiliyini anlamaq deməkdir. Burada yalnız tədqiqat obyektini deyil, həm də alimin yanaşması və öz yanaşmasının, metodunun, məntiqinin məhdudiyyətini başa düşməsi əhəmiyyət kəsb edir. Həmin məsələləri görkəmli rus filosofları V.M.Rozin, Q.P.Şedrovitski, V.S.Şviryov və eləcə də məşhur fransız filosofları R.Aron, J.Delöz araşdırmışlar. Məsələn, V.M.Rozin, Platon və Aristotel, De-

kart və F.Bekondan tutmuş müasirlərimizin məntiq və metoduna qədər mövcud metodologiya və məntiq məsələlərini araşdıraraq, həm metodların, təfəkkür və məntiqin nə ilə fərqləndiyini də, həm də onların arasında həm keçmişə, həm də indiyə tətbiqən “kreativ” və konseptual təfəkkür və münasibəti qeyd etməyi lazım bilir (8).

Fikrimizcə, yaddaş bu gün və gələcəklə, kollektiv yaddaş isə həm identikliklə, həm də alim əxlaqı ilə bağlı olan keçmişdir. O, bəzən fəaliyyət üçün təlimata çevirilir. Bu səbəbdən yaxın keçmişdə yazıldığı kimi, artıq “yaddaş hərbləri” deyil, dünyanın, hakimiyyətin yenisindən bölüşdürülməsi uğrunda əsl müharibələr aparılır. Buna görə də, o, oxucunun keçmiş haqda təsəvvürlərini dərinləşdirmək, genişləndirmək məqsədi ilə tarixi ölçüdə tədqiq edilə bilər və bu kontekstdə keçmişin bu və ya digər dövrü barədə müasir biliklərimiz daha dolğun olur. Fəqət keçmişə başqa bir yanaşma da vardır: bu zaman müasir müəlliflərin məhz bu konkret keçmişə müraciət etməsinin səbəbləri nəzərdən keçirilir, burada əsas diqqət keçmişlə, o cümlədən, yalnız müəllifin, alimin şüur və təfəkkürünə deyil, həm də toplumun mentallığı və hətta onun tələbatları ilə maraqlanan indiki zamana yetirilir.

Yaddaş barəsində düşünərkən, təbii ki, biz tarixi və onun çoxlu anlayışlarının olduğunu xatırlayırıq, fəqət bunlardan biri elmdir, özü də bu, tarix deyil, müəyyən bir anlayışın mənalarını və əhəmiyyətini aşkar etməklə məşğul olan və bu kontekstdə kollektiv yaddaş və identiklik məfhumlarından istifadə edən fəlsəfədir, epistemologiyadır. Prinsipcə, tarix elmində də olduğu kimi, lakin onunla çox vaxt böyük ölçüdə inam və daha az dərəcədə bilik kimi qəbul edilən nəsnəni ifadə edir. Başqa sözlə, fəlsəfə, epistemologiya, ilk növbədə, ona əsaslanır ki, yaddaş cəmiyyətin onlara şərik olduğu miflərdən, adət-ənənələrdən, keçmiş haqqında təsəvvürlərdən ibarətdir və buna görə də identiklik yalnız yaddaşla münasibətdədir.

Hafizəyə seçicilik xasdır, o, əksər hallarda təfərrüatları unudaraq ən vacib olanı özündə saxlayır, bəzən isə detalları yaddaşda saxlayır və əhəmiyyətli olana etinasızlıq göstərir.

Filosoflar kollektiv mentallıq məfhumundan da istifadə edirlər, ona görə də bu anlayışların bir-biri ilə qarşılıqlı bağlılığından danışmaq olar. Burada əsas məsələ bundan ibarətdir: nəyin və nə üçün cəmiyyət tərəfindən qəbul edildiyinin elmi davamlılıq baxımından yoxlamaq lazımdır və metodologiya, məntiq və alim etikasının kəsişmə nöqtəsində formalaşan yoxlama mexanizmini işləyib hazırlamaq gərəkdirmi (lazımdır)? Burada tarix, kulturologiya, antropologiya və psixologiyanın qovuşduğu fənlərarası tədqiqatların aparılmasının zəruri və metodologiya və epistemologiyasının, tarixi bilik nəzəriyyəsinin və s. əhəmiyyətinin dərk edildiyi təqdirdə də mümkün olduğunun etiraf edilməsi öz rolunu oynayır.

Tarix elmində keçmişdə dünyada nələrin baş verdiyi, keçmişin nəyə keçməsinin perspektivləri, gələcəkdə dünyanı nələr gözlədiyi barədə sualların qoyulduğu “böyük tarix” və ya dünya tarixi anlayışından istifadə olunur. Bu, F.Fukuyamanın “tarixin sonu” adlandırdığı sferadır: bu zaman bütün dünyanın tarixin indi ABŞ-dan translyasiya edilən bir variantını qəbul etməli olduğu nəzərdə tutulur, amma burada vaxtilə dünyanı Avropanın idarə etdiyinin, Maarifçilik dövrünün və s. şərhinə dalmaq. Tarixin sonu isə tarixin artıq başa çatdığı və daha olmayacağı demək deyildi, o, birqütblü dünyanın eyni dəyərlərinin, yaddaşın da eyni təfsirlərinin mövcudluğunu nəzərdə tuturdu, hərçənd bölgənin, şəhərin və kəndin və s. yaddaşının əleyhinə deyildi. Qeyd edək ki, o zaman xeyli müharibə, mədəniyyət və sivilizasiyaların toqquşması yer almışdı. Yada salaq: Avropanın hökm sürdüyü XX əsrdə iki Dünya müharibəsi baş vermişdi, onların ikincisində isə iki dünya düzəni toqquşdu, belə bir toqquşma təhlükəsi, açıq olmasa da, üstüörtülü şəkildə dünyanı təhdid etdi, əslində isə o zaman da onlar bir tarix və bir tarixi həqiqət uğrunda mübarizə aparırdılar.

Həmin dövrdə filosoflar mütləq həqiqət ideyasına, kollektiv yaddaşın mütləq olduğuna şübhə ilə yanaşmağa başladılar; ona alternativ kimi, məsələn, unutmama ideyası qəbul edildi. Bütün hər şeyi yadda saxlamağın mütləq gərək olması məsələsi birmənalı məsələ deyil, çünki bəzi şəraitlərdə hafizə inkişafa mane də ola bi-

lər, o, bunun yeganə resursu deyil. Daha sonra mədəni ənənə və metodoloji yanaşmaların yaddaş və mədəniyyəti dərk etmək üçün zəruri olduğu dərk edildi. Bu məqalədə marksizmin həmin məsələyə yanaşmalarına toxunmaq istəmirik, yəqin ki, nəzəri cəhətdən onlar maraqlıdır, lakin indi bizim üçün aktuallıq kəsb etmir. Bizim üçün belə bir məqamı vurğulamaq vacibdir: mədəniyyət, tarix və yaddaş bir-biri ilə əlaqəlidir, lakin onlar həm də onların bir-biri ilə necə rəbitəli olduğunu, yaddaşın, tarixin keçmişdəki nə isə vacib bir şeyi unudub-unutmadığını yoxlayan epistemologiya ilə, idrak nəzəriyyəsi ilə bağlıdır. Əlbəttə, kollektiv yaddaş əlçatan olmalıdır, zira o, şəxsi hafizəyə nüfuz edir, o, emosionaldır, lakin o, həm də təsdiqlənmiş, məntiqi, yəqin ki, dialektik olmalıdır, çünki başqa xalqların, onların yaddaşı, tarixi və mədəniyyəti əhatəsində yerləşir. Qeyd edək ki, iri dövlətlərin tarixi, yaddaşı və mədəniyyəti (qonşularda da bu cür olur), adətən, onları əhatə edənlərin, onlarla birgə yaşadıklarının tarix və yaddaşını nəzərə almır, bu isə çox vaxt müharibələrə, dünya sistemlərinin, imperiyaların, ittifaqların süqutuna səbəb olur.

Sonuncu qeyd ona görə vacibdir ki, o, kollektiv yaddaşın mürəkkəb, elmi dərk üçün fəlsəfi-epistemoloji oriyentirin əhəmiyyətini izah edir, yəni, bir tərəfdən, o, kütlə üçün sadə, digər tərəfdən isə mürəkkəb olmalıdır. Bu haqda düşündükdə başa düşəcəyik ki, bu, bir çox ictimai və humanitar fənlər üçün tələbdir, çünki yaddaş təkcə şair və alimlərdən deyil, həm də ayrı-ayrı fərdlərin şəxslərin, “politiyaların” təəssüratlarından, beynəlxalq münasibətlərdən və s. “asılıdır”. Ona görə də bu fenomen həm insan cəmiyyətinin spesifik xüsusiyyətlərini, rejimlərin tipini, həm də elmi yanaşmanın tələblərini nəzərə almaqla dərk edilməlidir.

Yaddaş – birgə təcrübədir, şüurda ümumi olandır (mentallıq), yeri gəlmişkən, cəmiyyətin digər üzvləri ilə, həm də qonşularla dinc və ya düşmənçəsinə yanaşıyaşma təcrübəsidir. Başqa sözlə, bu, nə və necə baş verdiyi barədə təşəkkül tapmış bir təsəvvürdür. Bu, əlbəttə ki, şübhə altına alın və alınmaya da bilər. Və burada yaddaşa, tarixlə, mədəniyyətlə özü-

nəməxsus əlaqəsinin olduğu milli ideya və ideologiya mövzusu meydana gəlir. Biz bu məsələyə 90-cı illərdə də, sonralar da müraciət etmişik, məsələn, «О философии. Современные подходы, тенденции и перспективы» (Баку, 2011)–“Fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar, tendensiyalar və perspektivlər” (Bakı, 2011) əsərimizi xatırlamaq olar, fəqət bu məqaləmizin kontekstində, bircə, epistemologiya, yaddaş, tarix və mədəniyyət arasındakı əlaqələrə xüsusi diqqət yetirmək gərəkdir. Bu, məsələlərin ən mürəkkəb, lakin öz araşdırılmasını tələb edən düyündür. Qeyd lazımdır ki, biz burada bir çox yalnız bizim deyil, başqa filosofların da Qərb dövlətlərinin və elə həmin F. Fukuyamanın təzyiqi altında, məsələn, uzun müddət ideologiya və ideyalar dövrünün bitdiyini iddia edir və bu nəticələrini totalitarizmin tənqidi ilə tamamlayırdılar. Lakin aydındır ki, ideyalar totalitar ola da, lakin olmaya da bilər, cəmiyyətin birləşməsi bütün zamanlarda, xüsusən də müasir dövrümüzdə, sözün müəyyən mənasında zəruridir. Bu kontekstdə F.Fukuyamanın «Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия», М. «Альпина Паблишер», 2019 – “İdentriklik: tanınma səyi və qəbul etməmə siyasəti”, М. “Alpina Publisher”, 2019, əsərini də qeyd edək: bu kitabda o, əvvəlki əsərlərinin, o cümlədən “Tarixin sonu və sonuncu insan” işinin ideyalarını inkişaf etdirir. Başqa sözlə, onun üçün tarix liberalizm ideyalarının üstünlük təşkil etdiyi xətti proses, identiklik isə bütün digər hallarda dağınıqlıq və fraqmentarlıq deməkdir. Aydındır ki, o, başqa tarix, başqa yaddaş və birləşmə görmək istəmir. Ləyaqət siyasəti haqqında düşünərkən o, yazır ki, “...bizə insan ruhunun daha keyfiyyətli nəzəriyyəsi lazımdır” (1). Bununla razılaşaraq, qeyd edək ki, təkcə ABŞ deyil, bizə və hamıya daha keyfiyyətli kollektiv identiklik fəlsəfəsi və kollektiv yaddaşa eynilə bu cür münasibət lazımdır ki, o, ehkama çevirilməsin.

Azərbaycanda milli ideya məsələsinin aktual olduğuna əsaslanaraq qeyd edək ki, əgər identikliyin formalaşmasında, təşəkkülündə, toplumun birləşməsində, milli və etnik həmrəyliyin müxtəlif formalarının inkişaf prosesində yaranmasında yaddaşın, tarixi-mədə-

ni epistemologiyanın rolu nəzərə alınmasa, bu məsələnin təhlili konseptual ola bilməz. Epistemologiya və onun yaddaşa, bu və ya digər toplumun xatirində qalanlara və unutulduqlarına münasibəti fəlsəfi məsələdir və onun təkcə identikliyin təşəkkülündə deyil, tarix və mədəniyyət fəlsəfəsinin formalaşmasında ifadə olunan öz vəzifəsi vardır. Cəmiyyətin tarixi-mədəni ənənəsinin formalaşması və ona öyrəşmə qoşulma təlim, müxtəlif ünsiyyət formaları vasitəsi ilə gerçəkləşir, lakin o, həm də alimlər tərəfindən, ilk növbədə, tarixi yaddaş və kollektiv identikliyin necə bitkinləşdiyi, yoxlanıldığı və dəqiqləşdirildiyinə müəyyən epistemoloji yanaşma və münasibət etikasına əsaslanır. Əlbəttə, mədəniyyət və kollektiv identikliklərin tipologiyası çox genişdir, lakin onların hamısı sabitliyə, dayanıqlığa və müəyyən qədər qapalılığa (təhlükəsizliyə), həmçinin inkişafa meyli edir. Görünür, yaddaş bu meyarlara zidd olmamalıdır.

Milli ideya və identikliyimizin perspektivləri

Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev yerli telekanallara milli ideya mövzusunda müsahibə verib, bunu ardınca seçkilərdən sonra keçirilmiş inauqurasiya mərasimində söylədiyi nitqində milli ideologiya, dəyərlər, süni intellekt və təhsil problemlərinə toxunub, həmin məsələlər onun Münhen konfransında etdiyi çıxışlar və görüşlərdə də müzakirə olunub. Xatırladaq ki, müsahibəsində Prezident alimləri, ölkə ziyalılarını milli ideya və ölkənin gələcəyi barədə diskussiyalara dəvət etdi və vurğuladı ki, yeni ideyalar, yanaşmalar axtarır tapmaq lazımdır, təkcə tarixə qapılmaq olmaz, zira Qələbədən sonra yeni inkişaf mərhələsi başlayır. Prinsipcə, AMEA-da, ölkənin bəzi elm mərkəzlərində həmin mövzu üzrə artıq bir neçə maraqlı müzakirə keçirilib, daha sonra isə məqalələr, kitablar yazılacaq. Artıq müəyyən materiallar toplanıb və bizcə, onları işləyib anlamaq, dərk etmək lazımdır. İlk növbədə, araşdırmaların aşağıdakı məcrələrdə aparıldığı artıq nəzərə çarpır: milli ideya və ideologiyanın gerçək nisbəti necədir, hansı ideya milli Azərbaycan ideyasının əsasını təşkil edə bilər, Qələbə cəmiyyəti necə dəyişdirir və yeni məq-

sədlərə necə yönəldir, milli ideya Cənubi Qafqazın yeni geosiyasəti və Türk Dövlətləri Təşkilatı ilə necə bağlıdır və s.

Lakin əvvəlcə milli ideyanın özlüyündə toplumun idarə edilməsi, təsir və tətbiq nəzəriyyəsi və təcrübəsi (praktikası) olduğu barədə. Heç də hər şey hökmən nəzəriyyədən başlamalı, sonra isə təcrübə və tətbiqə keçilməli deyil. Əlbəttə ki, idarəetmə realiyalarının və çağırışları cavablandırma zərurətinin şərtləndirdiyi tələblərlə bağlı məsələlər vardır və onlar öz həllini gözləyir. Əslində, Azərbaycan Prezidenti Qələbə çalmış bir ölkənin Lideridir və o, millətin, toplumun hansı istiqamətdə inkişaf etməli olduğunu çox gözəl bilir və bunu həm cəmiyyətə, həm də bu istiqamətlə maraqlananlara, öz tərəf-müqabillərinə, müttəfiqlərinə bəyan edib, həmin istiqamətlər onun rəqiblərinə də məlumdur. Bundan çıxış edərək, biz milli ideyanı şərti olaraq daxili və xarici sahələrə ayıra bilərik. Fəqət onların hər ikisi müəyyən bir vəhdət təşkil edir, sanki qarşılıqlı surətdə bir-birini müəyyənləşdirir, identikliyin inkişafında sonrakı qərarların qəbul edilməsinə təsir göstərir.

Milli ideya həm də cəmiyyətin şüurudur, bu, həm də onun xasiyyətinin ən müsbət cəhətlərindən faydalanaraq və artıq tükənmiş cəhətləri məhdudlaşdıraraq, onu necə uğurla idarə etmək barədə bilikdir (bəlkə də əməli bilik). Söhbət azərbaycanlıların kollektiv şüurundan, mentalitetindən, xasiyyətindən gedir. Son illərin tarixi göstərir ki, ölkə onun lideri olanda uğur qazanır. Bu, Heydər Əliyevin dövründə də belə idi, indi də belədir. Bunun bütün ölkələrdə bu cür olduğunu iddia edə bilmərik. Amma Avropa və ABŞ-ın cari problemləri müasir cəmiyyətlərdə liderlik məsələsinin həllində qüsurların olduğundan xəbər verir. Beləliklə, milli ideya güclü liderin, güclü dövlətin idarəetmə təcrübəsində təşəkkül tapa bilər. Liderin zəif olduğu halda, görünür, ölkə problemlərinin həllində əsas yük kollektivin, partiyaların, aparatın, “dərindən dövlət”in, elitanın üzərinə düşür. Başqa sözlə, lider güclü olanda, dövlət də qüvvətli olur. Hərçənd, biz başqa ölkələrin tarixindən bilirik ki, zəif liderlərin hökm sürdüyü dövrlər də olur. O zaman, əlbəttə, çox şey siyasi qurumların bu çağırışa etiraz etmək, mü-

qavimət göstəmək bacarığından asılıdır. Bizdə keçən əsrin 80-ci illərinin sonu - 90-cı illərinin əvvəllərində belə bir dövr olub və o zaman xalqımız Heydər Əliyevi hakimiyyətə çağırdı və biz bu yolla həmin dövrün çağırışlarına cavab verə bildik. Bu cür kontekstdə aydındır ki, milli ideya nəzəriyyəsinin, vətəndaşların onun müzakirəsinə cəlb edilməsinin və nəhayət, onu izah edəcək və onun bütün əhali, o cümlədən, siyasətçilər, gənclər və gənc nəsillər və s. tərəfindən başa düşülməsinə nail olacaq ideologiyanın mövcud olması labüddür.

Milli ideya bu və ya digər toplumun tarixi və yaddaşından, insanların kollektiv və fərdi yaddaşından, ölkənin geosiyasi mövqeyindən asılı olaraq müxtəlif təsir bağışlayan və fərqli surətdə anlaşılan ideyadır, o, cəmiyyətin şüurundan asılıdır və buna görə də təhsil, elm, mədəniyyət, ailə, iqtisadi və siyasi sahədə fəaliyyətlə vahid sistemdə birləşmişdir. Kimsə deyə bilər ki, bu, bizim həyatımızı təşkil edir. Görünür, bu, həqiqətdən də belədir, ancaq həmin ideya tənəzzülə deyil, tərəqqiyə gətirib çıxardığı təqdirdə. İnkişaf – rəqəmlər, yüksək həyat səviyyəsidir, hərçənd həm də necə inkişaf etmək, hansı dəyərləri seçmək və s. lazım olduğunun dərk edildiyi deməkdir. Bəzi Avropa ölkələri çox yaxşı yaşayır, fəqət Aİ tərkibində millətlər özgünlüyünü, mentallıq keyfiyyətini, yəni onları keçmişdə fərqləndirən xüsusiyyətlərini itirir. O zamanlar onların Hegel və Kantı, Şopenhauer və Nitşesi var idi. Bəs indiki Almanıyanın filosofları kimdir? Onun siyasi həyatında sağçılar güvvətlənir, islamofobiya ("İslam qorxusu") xeyli artıb, çoxları ailədə baş verənlərdən, adət-ənənələrin, ailə dəyərlərinin və bir çox şeylərin itirilməsindən narazıdır. Bəzi buna oxşar proseslər Fransada da gedir.

Fikrimizcə, Avropa ölkələri, hər halda, onların bəziləri, milli identikliyin itirilməsi və ya nə isə yeni bir Avropa kimliyinin formalaşması ilə üzləşmişdir. Bu, əsasən, Aİ-nin təşəkkülü ilə bağlıdır, lakin təkcə bununla deyil. Zənn edirik ki, integrasiya həmişə milli identikliyə təhlükə və təhdidlər yaradır, fəqət onun itirilməsi təkcə müəyyən səhv qərarlar qəbul edildikdə gerçəkləşir. Birləşmiş Avropanın yeni dövlət formasının, yeni bürokratiyanın ya-

ranması milli bürokratiya, milli mədəniyyət və s. keyfiyyətinin zəifləməsi ilə nəticələndi. Biz icə, bu prosesdə ABŞ da öz rolunu oynayıb. Diqqət yetirək ki, F. Fukuyama «Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия» (2019) kitabında liberal Amerika düzənini layiqli identiklik hesab edir, onun fikrincə, başqalarında isə o, saxta və zərərli, xəterlidir, zira insan hüquqlarına əsaslanmır. Qeyd edək ki, bütün özgünlüyünə rəğmən, milli identikliyə can atmağımızı boğa bilməyən sovet integrasiyası hələ xatirimizdədir. Onu da vurğulayaq ki, Ümummilli Liderimiz Heydər Əliyev hələ ilk sovet dövründə də milli inkişafa, iqtisadiyyata, ziyalılara və s. hər cür imkan yaradır, kömək göstərirdi.

Burada fəlsəfə və şüur nəzəriyyəsinin milli ideya və ideologiyanın inkişafında hansı rolu oynadığına diqqət yetirmək vacibdir. Söhbət ondan gedir ki, Fukuyama və bir çox Qərb sosioloqları kollektiv şüurun cəmiyyətin hər bir üzvünün şüuru olduğundan çıxış edirlər, fəqət buna başqa bir yanaşma da vardır və ona əsasən, kollektiv şüurla yanaşı, fərdi şüur da mövcuddur, onların arasındakı münasibətlər isə heç də birmənalı deyil və hər bir mədəniyyət çağırışlara, kollektiv və fərdi şüur arasındakı qarşılıqlı münasibətlərə öz cavabını verir. Belə olan halda, tarixi yaddaşın və mifologiyanın erməniləri, onların əsil taleyini, məğlubiyyətini və bu fəlakətdən qurtuluş axtarışının çətinliklərini müəyyən etmiş təcavüzə təhrik edərək, hayların şüurunu özünə necə tabe etdiyi aydın olur.

Bəziləri əmindir ki, ideya – gənclərdə, keyfiyyətli təhsildə, yeni tipli universitetlərin, məktəblərin lazım olmasındadır. Elədir ki, var, bəli, Prezidentimiz Qarabağda Universitet yaradılması təşəbbüsünü irəli sürüb. Amma məsələ yalnız Universitet açmaqda, elmi inqilab etməyə istiqamət almaqda, süni intellektin inkişafında deyil, onların bilik və dəyərləri, vətənpərvərlik və vətəndaşlığı özündə necə ehtiva etməli olmasıdır. Axı bu gün dünyada tamamilə fərqli nəsnə üstünlük təşkil edir. Keyfiyyətli təhsil almaq, sonra ABŞ-da, Avropada iş tapmaq. Yeri gəlmişkən, burada süni intellekt və bu sahədə tədqiqatların insan intellekti, dəyərləri, seçim azadlığı, etika və s. ilə necə əla-

qəli olduğunu xatırlamağın məqamıdır. Prinsipcə, həmin sahəyə aid biliklər bizə öz intellektimizi dərk etməyə, müasir biliyin və bir çox başqa şeylərin inkişaf yollarını müəyyən etməyə və s. kömək göstərir. Biz anlamalıyıq ki, bu sahədə geri qalma subyektivliyimizin və gələcəyə olan perspektivlərimizin itirilməsinə səbəb ola bilər.

Etiraf etmək gərəkdir ki, ölkəmizin dünya üçün əhəmiyyət kəsb etməsi, bir tərəfdən, onların bizim imkanlarımıza marağını şərtləndirir, amma, digər tərəfdən, ola bilsin ki, onlar dövlətimizin zəifləməsinə istərdilər ki, zəngin ehtiyatlarımıza yiyələnsinlər. Prezidentimiz və Qələbəmiz, əslində, bizim birlikdə ümid bəslədiyimizi bizə bəxş etdi. Bax elə məhz bu, yeni ideyanı dərk etmə vasitəsidir. Bizə suverenlik, tərəqqimiz üçün böyük qayıdış lazımdır.

Və nəhayət, indi nəyin yeni və ya bizim onlara hələ alışmadığımız olduğunu qeyd etmək istərdik. Hazırda Azərbaycan-Ermənistan münasibətləri nə isə əlahiddə bir şey deyil, ümumi inkişaf prosesimizin tərkib hissəsidir. Təbii ki, buna görə də çoxları bizi zəiflətmək istərdi, məsələn, Fransa rəsmilərinin Azərbaycanofobiyası əndazədən çıxmağa başlayıb, yəni Qafqazda yaranmış yeni vəziyyət onlara əl vermir, bizi isə qane edir. Ehtimal ki, biz yeni şəraitdə yaşamağa hazırlaşmalıyıq, ona görə də türk dövlətlərinin birliyindən, uğurlu tərəqqimizdən, qüvvətli, möhkəm birliyimizdən çox şey asılıdır. Prezident İlham Əliyev bu haqda danışır: o, 14 fevralda andıçmə mərasimində çıxış edərkən Türk Dövlətləri Təşkilatını nəzərdə tutaraq “Bu, bizim üçün əsas beynəlxalq təşkilatdır, çünki bu, bizim ailəmizdir. Bizim başqa ailəmiz yoxdur. Bizim ailəmiz Türk dünyasıdır” demiş və bununla “Türk Dövlətləri ailəsi” ifadəsini dövrüyyəyə daxil etmişdir. Düşünürük ki, bu istiqamət Azərbaycan Prezidentinin çox düzgün strateji resursudur və onu davam və inkişaf etdirmək gərəkdir. Burada qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Qələbədən sonra milli ideya, gördüyümüz kimi, çox mürəkkəb konstruktudur və onu anlatmaq, izah etmək, bəlkə də onun xüsusunda müəyyən yenilikləri üzə çıxarmaq, ən yaxın gələcəyi proqnozlaşdırmaq üçün alimlər səy göstərməlidirlər. Bundan başqa, Prezidentimiz kommunikasiyaların açıl-

ması ilə bərabər “yaşıl energetika”-nı, IV elmi inqilaba aparan prioritet iqtisadi layihə və əlaqələri də inkişaf etdirməyin gərək olduğunu bildirmişdir ki, bunun arxasında artıq V elmi inqilabın cizgi və ümumi şəkli görünür.

Bunu da vurğulayaq ki, milli ideyamız köhnə dünyadan yenisinə keçid şəraitində təşəkkül tapır və bu səbəbdən biz onun köməyi ilə fənalari aradan qaldırmalıyıq və bunun rəhni suverenliyimiz, güclü Liderimiz və onun həm yaxın, həm də uzaq gələcəkdə həll ediləli olan vəzifələri aydın dərk etməsidir.

Alim etikasının epistemoloji əsasları haqqında

Kollektiv yaddaş və fərdi hafizə arasında qarşılıqlı təsir və əlaqə məsələsi toplumun kollektiv yaddaşı, mentallığı və şüurunun necə dəyişdiyini başa düşmək üçün əhəmiyyət kəsb edir. Elm, tarix və fəlsəfənin yaddaşa necə təsir göstərdiyinin təhlilinə müraciət etsək, onda yalnız tarixi-mədəni epistemologiya məsələlərinə deyil, həm də alim etikasına diqqət yetirmək lazım gələcək. Bir çox alimlər hələ də alim etikasını müəyyən növ fəaliyyətin icrasının əxlaqi prinsipləri, peşə etikasına və s. kimi başa düşürlər, sanki söhbət alimin əmək fəaliyyətinin pozulması ilə bağlı olanlardan gedir. Bəziləri plagiatdan, məqalə və kitabların düzgün tərtibatından, müasir kommunikasiyalardan istifadə etməkdən bəhs edir. Şübhəsiz ki, müasir dövrdə bu məsələlər xüsusi əhəmiyyət kəsb edib. Lakin bununla belə, alimin etika sahəsinə, həmçinin onun həqiqətə, yalnız başqasının biliyini deyil, həm də özünün mövzuya yanaşmasını, metodologiyaya münasibətini necə yoxladığına müəyyən, sözün tam mənasında müasir, yəni indiki bilik səviyyəsinə uyğun münasibətin olması da daxildir. Vaxtı ilə M.Fuko “Maarifçilik nədir” məqaləsində tarixi epistemologiyanın öz elmi mövqeyinə yenidən baxılmasını mümkün hesab edən subyektivdən bəhs edirdi. Bu isə artıq tamam başqa alim etikasındır. Hərçənd, təbii ki, burada bunun üçün öz yanaşmamızın yenidən müəyyənləşdirilməsi, kökündən dəyişdirilməsi üçün ciddi əsaslar olmalıdır. Fəqət bu əsasları epistemologiyaya təmin edir. Həm də nəzərə almaq lazımdır ki, Fukonun daha sonrakı davamçıları

L.Daston, P.Qalison bunları aydınlaşdırmağı lazım sayırdılar ki, birincisi, söhbət təkcə ictimai deyil, bütövlükdə elmdən, ikincisi isə bilik nəzəriyyəsinin paradiqmal əsaslarının transformasiyasından gedir (*Lorraine Daston and Peter Galison* (2010) *Objectivity*, Zone Books, New York).

Məsələn, yaddaş təkcə mənəvi dəyər və kommunikasiya deyil, problemdir. Fəqət onun bioloji, tarixi, siyasi, elmi və fəlsəfi kontekst və aspektləri vardır. Hafizə haqqında mütləq bilik ola bilməz, lakin onun tədqiqatçılarının əksəriyyəti, məsələn, tarixçilər onu tarixi yaddaş, tarixin obyekt kimi başa düşürlər. Lakin o, tarixçinin tədqiqat obyektı olduqda tarixi biliklərlə məhdudlaşa bilmir, mədəniyyət fenomenini kimi o, bir çox başqa aspektlərə malikdir və bu, hər şeydən əvvəl, universal mədəni, siyasi, fəlsəfi gerçəklikdir ki, onsuz o, səmərəli surətdə tədqiq edilə bilməz. Belə olduqda, onun öyrənilməsi üçün vahid, bütöv və eyni zamanda obyektiv yanaşma zəruri olur. Problemin araşdırılmasının tamlığını keçmişlə yaddaşın necə əlaqələndirilmiş və alimin yanaşmasının nə dərəcədə obyektiv və effektiv, proqnozlaşdırıla bilən olması, yaddaş və keçmiş haqqında biliklərin nə cür tamamlanması, bu biliklərin necə yoxlanılması və şüur və praktikaya nə cür təsir göstərməsi barədə suallara cavab verən mədəni-tarixi epistemologiya təmin edir. Axı keçmiş barədə əsatirin yaddaşın üçün əsas kimi qəbul edərək toqquşmanı, münaqişəni proqnozlaşdırmaq olar, onların həllini isə yox.

Bu məsələlər son dövrdə yazdığımız bəzi kitab və məqalələrimizdə təhlil olunur və onların arasında «Философия о современности, истории и культуре (О контурах историко-культурной эпистемологии)», Баку, 2020 – «Fəlsəfə müasirlik, tarix və mədəniyyət haqqında (tarixi və mədəni epistemologiyanın konturları barəsində, Bakı, 2020) kitabı və «Pandemiya dövründə fəlsəfə və Lütfulzadənin qeyri-səlis məntiqi» (Bakı, 2021) kollektiv monoqrafiyasını qeyd etmək istərdik. Aydındır ki, həmin əsərlərdə biz onu kollektiv yaddaş və identikliyin təhlilinə tətbiq edərək onun inkişaf etdirilməsi, təkrar yoxlanılması və dərinləşdirilməsinin zəruri olduğu mədəni-

tarixi epistemologiyanın yalnız müəyyən məsələləri dairəsini ümumi şəkildə təsvir edirik.

Beləliklə, yaddaş kollektiv identikliklə bağlı olan mövzu və problemdir, indi isə süni intellektlə də əlaqələndirilmişdir və onun bu kontekst və aspektlərini müəyyən və tədqiq etməsək, bu haqda düşüncələrimiz məhdud olacaqdır. Koqnitiv elmlərə aid biliklər əlavə olaraq fəlsəfə və epistemologiyaya yaddaş haqqında yeni məlumatları, ictimai anlayış və araşdırmalarda beyin, intellekt, şüur və yaddaşın əlaqələri barəsində biliklərin xüsusiyyətləri ilə bağlı olanların təzahürünün spesifikasiyasını üzə çıxaran istiqamətləri cəlb edir. Onu da nəzərə almaq gərəkdir ki, yaddaşın bəsitləşdirilmiş təfsiri alim etikasının mahiyyətinin, onun necə fəaliyyət göstərdiyinin və nə üçün təkcə prinsipləri deyil, həm də fəaliyyət növünə yanaşmalarını dəyişdirməli olduğunun təhlilini çətinləşdirir. Alim etikasına o cümlədən – varlığının bizim istədiyimiz kimi olan deyil, ölçülən və mövcud olan, bütün ziddiyyət və yanlışlıqları ilə birlikdə varlıqda bulunandır. Buna görə də hazırkı şəraitdə dəqiq elmlərin nümayəndəsinin tarix, fəlsəfə və mədəniyyətə aid bilikləri mütləq nəzərə almalı olduğu kimi, ictimai elmlərdə alim etikasını yalnız bu elmlərlə məhdudlaşa bilməz. Müasir elm yalnız tədqiqat deyil, həm də təsir və idarəetmədir (7).

Epistemologiya yaddaş, keçmiş haqqında fərqli bilik və təsəvvürlərin toqquşması və keçmişin kollektiv şüurda rolu haqqındakı problemləri araşdırarkən, belə deyək, daha dolğun bilik əldə etmək üçün, öz növbəsində, riyazi, qeyri-səlis məntiqdən istifadəni nəzərdə tutan fənlərarası tədqiqatlardan istifadə etməyə bəslənir. Başa sözlərlə, tarixdə, tarixi idrakda məntiqdən istifadə etmək zəruridir. Lakin burada biz Azərbaycan fəlsəfəsində amerikalı alim həmyerlimiz Lütfulzadənin qeyri-səlis məntiqindən ictimai proseslərin təhlilində istifadə etdiyimiz zaman rastlaşdığımız bir problem meydana çıxır. Bizim mütəxəssisləri onun tətbiqi deyil, məntiqin özü maraqlandırır. İndiki şəraitdə yaddaş tədqiqatlarının tətbiqi xarakteri hər hansı digər yanaşmalardan daha vacibdir.

Keçmişə dərk etmək üçün tarixi mədəniyyətin bir hissəsi, özü də fəlsəfənin obyektı ki-

mi başa düşmək və tədqiq etmək lazımdır, çünki fəlsəfəsiz mədəniyyət tam və natamam, tolerant və dözümsüz və s. ola biləcək təfəkkür və şüur tipləri, kültür haqqında biliklər dəsti deyil, adətən, din, dil və adət-ənənələrin yığını kimi qavranılır. İdentiklik mədəniyyətimiz və onun haqqındakı təsəvvürlərimiz bir-birindən fərqlənə bilər, eyni ilə başqa xalqların, məsələn, yaxın və uzaq qonşularımızın kimliyi və keçmişi biliklərə yox, yanlış təsəvvürlərə və əsətlərə əsaslanmış ola bilər. Burada “yaddaş müharibələri”nə və ya hətta əsl müharibələr və təcavüzlərə gətirib çıxara bilən və ya biləcək bir çox problemlər meydana çıxır.

Tarix, keçmiş və yaddaş, adətən, çoxları yalnız siyasətlə bağlı bir sfera kimi başa düşür. Bu təqdirdə o, reduksiya olunur, bəsitləşdirilir, maraqların, iradələrin, sivilizasiyaların və mədəniyyətlərin toqquşmasına müncər edilir. Əlbəttə, hər bir həqiqi sivilizasiyanın həm

də mədəniyyət və mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir tarixi olduğunu nəzərə almayaraq mədəniyyətlərin bütöv tarixini toqquşmalar kimi qələmə vermək olmaz. Bizcə, mədəni-tarixi epistemologiya yaddaşın ayrı-ayrı hadisələrə, tarixi faktlara reduksiya edilməsinin, keçmişin elmi izahının əvəz olunmasının və tarixi-mədəni yaddaşla bəsitləşdirilmiş yanaşmaların səbəblərini başa düşməyə imkan verir. Bizim fikrimizcə, yaddaşın, keçmişin tədqiqi və dərki üçün sənədlərin, arxivlərin, materialların və kitabxanaların bütün əhəmiyyətinə rəğmən, tarix və mədəniyyətə bütöv, vahid yanaşma, həqiqətin nisbiliyinin və təfəkkür paradigmalарının, tiplərini dəyişməsi mövcudluğunun dərkinin – bunlar alim tərəfindən kollektiv yaddaşla konseptual yanaşmanın mümkünlüyünü müəyyən edir – təsdiqi kimi epistemologiya heç də bundan az əhəmiyyət kəsb etmir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Fukuyama F. “İdentiklik: tanınma səyi və qəbul etməmə siyasəti”, M. “Alpina Publisher”, 2019, səh.35
2. Məmmədzadə İ.R. “Fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar, tendensiyalar və perspektivlər” Bakı, 2011
3. Məmmədzadə İ.R., A.A.Büniyətov “Milliliyin, milli özünüdərk qeyri-səlis məntiq kontekstində epistemoloji xüsusiyyətləri”, Bakı, “Elm və Təhsil”, 2023-cü il
4. Nikolaev D.Y. Elmi rasionallıq tiplərinin psixoloji konsepsiyası. 1-ci hissə Fəlsəfə məsələləri, № 10, 2022
5. Nikolayev D.Y. İdeal obyektlər və rasionallıq tipləri Fəlsəfə məsələləri, № 10, 2022
6. Yenə orada, «Вопросы философии», № 10, 2022. səh.124
7. Пирожкова С.В. «Образ будущего и сценарии развития науки как культурного феномена» // «Вопросы философии», №6, 2022, с. 87- S.V. Pirojkova. “Gələcəyin obrazı və elmin inkişaf ssenariləri mədəni fenomen kimi”// “Fəlsəfə məsələləri”, No 6, 2022, səh. 87.
8. Розин В.М. «Методология: историческое понимание и новый старт»// «Вопросы философии», №12, 2023, с.103 – Rozin V.M. “Metodologiya: tarixi anlayış və yeni start”//“Fəlsəfə məsələləri”, No 12, 2023, səh. 103.

Rəyçi:

**Fəlsəfə eləmləri doktoru
Dilarə Müslümsadə**

Göndərilib: 07.03.2024

Qəbul edilib: 13.03.2024

UOT- 321.01

Səh. (18-32)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.18>

MİLLİ İDEOLOGİYA: ŞƏRTLƏR-TƏLƏBLƏR, İDEYA-İDEALLAR, PRİNSİPLƏR

Əbülhəsən Abbasov

fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya
İnstitutunun baş elmi işçisi
abulhasan.abbasov@mail.ru

Xülasə

Məqalədə milli ideologiya fenomeni onun Azərbaycan dövlətçiliyinin və vətəndaş cəmiyyətinin inkişafındakı rolu araşdırılır. İlk dəfə olaraq milli dövlətçilik ideologiyasının mühüm şərtləri, aparıcı ideya-idealları və prinsipləri bütöv bir sistem halında oxuculara təqdim edilir. Millətləşmə, türkçülük, azərbaycançılıq, suverenlik, respublikaçılıq problemlərinə xüsusi diqqət yetirilir, müasir dövrdə bu məfhumlara postneoklassik fəlsəfə və epistemologiya mövqeyindən yanaşılmanın zəruriliyi əsaslandırılır. Tədqiqatın kateqorial aparatını, gnoseoloji zəminlərini, metodoloji yanaşma və üsullarını, aksioloji dəyərlər sistemini, əsasən, müəllifin son onilliklər ərzində işləyib hazırladığı və postneoklassik epistemologiyanın məzmun-mahiyyətində aparıcı yer tutan idraki arsenal, təhlil və ümumiləşdirmə prinsipləri təşkil edir. Sistemli yanaşma, sinergizm, müqayisəli təhlil, tarixi konkretlik, səbəbiyyət, yumşaq hesablamalar, ehtimallıq və emergentlik kimi prinsiplərə, gələcəklə bağlı ideya və çağırışlara xüsusi önəm verilir.

Açar sözlər: milli ideologiya, dövlətçilik, suverenlik, respublikaçılıq, türkçülük, azərbaycançılıq, sinergizm, modernləşmə, konstruktivizm.

NATIONAL IDEOLOGY: CONDITIONS-REQUIREMENTS, IDEAS-IDEALS, PRINCIPLES

Abulhasan Abbasov

DSc., Professor,
abulhasan.abbasov@mail.ru

Summary

The article explores the phenomenon of national ideology, its role in the development of statehood and civil society. For the first time, the defining conditions-requirements, leading ideas-ideals and principles of the national state ideology are presented to the readers as a holistic system. Special attention is paid to the problems of national construction, Turkism, Azerbaijanism, sovereignty, republicanism. The necessity of approaching and analyzing these concepts from the positions of post-neoclassical philosophy and epistemology is substantiated. The categorical apparatus, gnoseological foundations, methodological approaches and techniques, the system of axiological values of the research constitute, mainly, the cognitive arsenal, the principles of analysis and generalization, deve-

loped by the author and occupying a leading place in the essence-content of post-neoclassical epistemology. Special priority is given to such principles and methods as systemic approach, synergetics, comparative analysis, historical concreteness, causality, soft computing, probability and emergence, as well as ideas and challenges related to views into the future.

Keywords: national ideology, statehood, sovereignty, republicanism, Turkism, Azerbaijanism, synergetics, modernization, constructivism.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ: УСЛОВИЯ-ТРЕБОВАНИЯ, ИДЕИ-ИДЕАЛЫ, ПРИНЦИПЫ

Абульгасан Аббасов

доктор философских наук, профессор,
abulhasan.abbasov@mail.ru

Аннотация

В статье рассматриваются вопросы, связанные с необходимостью разработки национальной идеологии, её роль в развитии государственности и гражданского общества. Обосновывается необходимость формирования национальной идеологии в качестве ведущей мотивационной установки единства государства, единства нации и культуры как основы государственной целостности. Особое внимание уделяется проблемам национального строительства, тюркизма, азербайджанства, суверенитета, республиканизма. Подход и анализ этих понятий обосновывается с позиции постнеоклассической философии и эпистемологии. Особую приоритетность автор придает таким принципам и методам как: системный подход, синергизм, сравнительный анализ, историческая конкретность, причинность, мягкие вычисления, вероятностность и эмерджентность.

Ключевые слова: национальная идеология, государственная идеология, суверенитет, республиканизм, тюркизм, азербайджанство, синергизм, модернизация, конструктивизм

Giriş

Hər bir dövlət üçün dövrün çağırışlarını qarşılaya bilən, ölkənin və xalqın etibarlı gələcəyinin qərarlaşmasında xüsusi yeri və rolu olan milli strategiyanın müstəsna əhəmiyyəti danılmazdır. Yaxın, orta və uzaq perspektivlər, aparıcı istiqamət və vəzifələr, prioritet təşkil edən məsələlər məhz dövlətin milli strategiyasında öz ifadəsini tapır. Milli strategiyanın kamilliyi, məntiqi olaraq ictimai meqatrendin optimallığını şərtləndirir. Sual olunur, milli strategiyanın necəliyini determinə edən başlıca fenomen nədir? Bu, milli ideologiyadır. Məzmun-mahiyyətindən və təyinatından çıxış edərək onu milli-dövlətçilik ideologiyası da adlandıra bilərik. Söhbət elə bir siyasi dövlət ideo-

logiyasından gedir ki, realistliyi ilə, mükəmməl elmi-nəzəri təminatı və aşladığı fəaliyyət fəlsəfəsi ilə (praksiologiyası ilə) zamanənin tələb və çağırışlarını qarşılaya bilir, ümummill konsolidasiya zəminində milli maraqların gerçəkləşməsinə dəstək verir və vahid ölkə daxilində etnomilli, dini, mədəni müxtəlifliyi dəyərləndirməklə ondan xoşməramlı qurucu, sağlamlaşdırıcı istiqamətdə istifadəyə münbit şərait yaradır, ifrat millətçiliyin, şovinizmin, patogen təriqətçiliyin, böyüməkdə olan yeni nəslin təfəkkür və həyat tərzini pozmağa yönəlmiş “subkultural” axın və meyllərin qarşısını alır. İctimai meqatrendin başlıca siyasi-mənəvi təminatçısı olan bu ideologiya özünün

müsbət rolunu, əhəmiyyətini tarixən etibar qazanmış milli-mədəni adət-ənənə və dəyərləri müasirləşmə adı ilə mənfur (daxili və xarici) qüvvələr tərəfindən cəmiyyətə sırıdılan, hopdurulan zövq və dəblərin bədına vermir, tarixin mürəkkəb, drammatizmlərlə dolu inkişaf mərhələlərində, necə dəyərlər, sərt dövənlərdə xalqın, millətin, cəmiyyət və dövlətin vahidliyini və bütövlüyünü, qarşılıqlı fayda verən daxili sinergetik ocaqlarını, birgəyaşayış mədəniyyətini və gücünü saxlamaqda xüsusi önəm, missiya daşıyır (1). Milli ideologiya, gələcəyə baxış kontekstində dəyərləndirdikdə bir ideya-ideallar sistemidir. (yaradıcı inkişafda varisliklə novatorluğu üzvi surətdə uzlaşdırən sistemdir.) Tarixi və sosial zamanla hesablaşma, ümumbəşəri inkişafda şərtlənmə, invariantlıqla yanaşı variativliklə səciyyələnmə bu sistemin mövcudluq üsuludur. Sözsüz ki, biz dövlətin milli ideologiyasını birləşdirici-bütövləşdirici bir fenomen, varlıq kimi də dəyərləndirə bilərik (2).

Milli dövlətçilik ideologiyasının yuxarıda qabartdığım bu funksional əlamətlər, əslində dövlət siyasətinin əsaslarını, mahiyyətini, səciyyəvi xüsusiyyətlərini xarakterizə edir. Bu əlamətlər sistemi dövlət siyasətinin və idarəetmənin aparıcı prinsiplərində, praktiki fəlsəfəsində ifadə olunur və gerçəkləşir. Ümumiyyətlə, konkret ideya və prinsiplər, vahid üzvi sistem halında götürdükdə ideologiyanın həlledici məzmununu və mahiyyətini təşkil edir. Təbii ki, mahiyyətə mütərəqqi olan ideya və prinsiplər mütərəqqi siyasət və idarəetmə fəlsəfəsinin mövcudluğunu şərtləndirir, dövlətçiliyin etibarlı inkişafını təmin edir, onun həyatverici kamilliyini artırır. Mükəmməl ideoloji sistem sayəsində siyasət və idarəetmə fəlsəfəsi, bütün maneələrə, təhdid və çoxsaylı problemlərin ağır yükünə baxmayaraq öz bəhrəsini verir. Əminliklə deyə bilərik ki, müasir Azərbaycanın ərəzi bütövlüyünün və suverenliyinin, konstitusiya quruluşunun bərpa olunmasında və möhkəmlənməsində, ölkəmizin daxili və xarici təhlükəsizlik mühitinin yaxşılaşmasında, strateji, iqtisadi və hərbi gücünün artmasında dəyişən qlobal və regional şəraitdə dövlətin uğurlu fəaliyyət göstərə bilməsində və milli maraqlarımızın layiqincə qorunmasında

məhz həmin fəaliyyət fəlsəfəsi müstəsna rol oynamışdır. Həm nəzəri, həm praktiki müstəvidə ciddi pozitivlərin generasiyasına qadir belə siyasi fəlsəfə, gələcəyə baxış bucağından onu dəyərləndirsək müstəsna əhəmiyyət daşıyır. O, bu kontekstdə cəmiyyət və dövlətin, milli varlığın perspektiv tələbatlarının ödənilməsi istiqamətində mühüm amilə, hətta dəyərdim, determinanta çevirilir.

Milli dövlətçilik ideologiyası ilə determinə olunan siyasət və idarəetmə fəlsəfəsinin təqdirəlayiq bir mühüm səciyyəsi, necə dəyərlər, bir gözəlliyi də ondan ibarətdir ki, zaman axınında sadəcə, bir invariant praksioloji sistem kimi özünü mütləq mənada təkrarlamır. O, daşdığı məzmun-mahiyyətin gələcəyə kopiylanmış bəsit transferi deyil – yaradıcı, evristik, innovasiyalı davamıdır! Bu keyfiyyət idarəetmə fəlsəfəsinin mütərəqqi dinamikasını və yaşarlığını təmin edir. Gələcəyə aparan yolda onun əzamətli, məhsuldar, çevik olmasını şərtləndirir. Dövlətçiliyin, onun nəzəriyyə və praktikasının özəl keyfiyyətlərindən biri, bəlkə də, ən vacibi elə budur! Bu xüsusiyyətin olması zamanla ilə ayaqlaşan, bəşəri çağırışları qarşılaya bilən, özündə yeniləşmə və konstruktivləşmə çeşmələri, “TAM” naminə qarşılıqlı fayda verən sinergetik ocaqları gücləndirən siyasət və idarəetmə fəlsəfəsinin mövcudluğu deməkdir. Elə bir fəlsəfənin ki, ictimai praktikada möhtəşəmliyini, məhsuldar novatorçuluğunu, həqiqi orijinallığını sübut edə bilir, mükəmməl siyasi mədəniyyət və təcrübə sistemi kimi fəaliyyət göstərir, uğur və nailiyyətlərə yol açır. Belə sistem, bir zəngin mənbə olaraq ölkə əhalisi və dünya xalqları tərəfindən təqdir edilir, cazibədar və sövqedici olur. Həm indiki, həm də gələcək nəsillər üçün ruhverici mənbəyə, ibrət bulağına çevirilir.

Dövlətin idarəetmə fəlsəfəsi, həm də bir mədəniyyət sistemi kimi qeyd olunmalıdır. Və təkcə ona görə yox ki, dövlət idarəetmə strukturları mədəniyyət sahəsində böyük işlərə imza atıb, təqdirəlayiq nəticələr ortaya qoyurlar. Bu səpkidə bizim bir çox dəyərlı alimlərimiz aktual problem və vəzifələri göstərməklə müvafiq yazılarla obyektiv mənzərəni işıqlandırmışlar, mədəniyyət sahəsində son onilliklər ərzində görülmə işlər haqqında oxuculara ətraflı məlu-

mat çatdırmışlar (3, 4). Qabartmaq istədiyim başqa şeydir. Əsas sual budur: müasir Azərbaycanca mədəni inkişafın aparıcı özləri, məna və məzmun daşıyıcıları nə olmuşdur? Mahiyyətverici integrativ gücün keyfiyyət elementləri, onların səciyyəsi nədən ibarətdir? Məncə, bu tip suallar prinsipial əhəmiyyətlidir və onların cavablandırılması zəruridir. Dərin və ətraflı fəlsəfi təhlil göstərir ki, bu aparıcı özlül və elementlər bir mühüm mənəvi-mədəni fəza daxilində integrallaşmış, fəaliyyət göstərmiş və bu gün də funksionallıqlarını saxlamaqdadır. Bəs, söhbət hansı mənəvi-mədəni fəzadan gedir, onun məgzi nə kimi fenomenlər hesabına təşkilatlanır, strukturlaşır və formalaşır? Həmin fenomenlər bunlardır: xalqçılıq və ümumxalq mənafeyi, millət və milli maraqlar, dövlət və dövlətçiliyin tərəqqisi, yurdsevərlik və doğma torpaq məhəbbəti, vahid Vətən və onun ərazi bütövlüyü, suverenliyi. Ona görə də Azərbaycan dövləti üçün müstəqillik dövründə milli təəssüb və milli qürur hissinin yüksək tutulması, müasir sivilizasiya inkişafda milli müəyyənələşmənin, zəruri xətt kimi daha intensiv surətdə davam etdirilməsi və bu əsasda azərbaycançılıq məfkurəsinin inkişafına, zənginləşməsinə, ümumi vətəndaşlıq və türkçülük "Tam"ında onun üzvi özünəməxsusluq gücünün artmasına, pərvazlanıb tərəvətlənməsinə daha çox önəm verilməsi prioritet vəzifə, mənəvi-mədəni, əqli-ruhi vektor olmuşdur. Elə bir ideya-ideallar vektoru ki, təbii və qanunauyğun olaraq Azərbaycan silahlı qüvvələrinin, ümumən, güc strukturlarının müasir tələblər səviyyəsində qurulmasını, intensiv inkişafını şərtləndirmiş və stimullaşdırmışdır. Habelə, bununla həmahəng olaraq həmin vektor böyüməkdə olan nəslin, gənclərin Vətən, doğma Yurd, Torpaq sevgisinin qidalanmasını, Azərbaycanın ərazi bütövlüyü və suverenliyi uğrunda Vətən müharibəsinə hazır olmasını, misilsiz rəşadət göstərməsini təmin etmişdir. Müstəsna əhəmiyyətli bu əqli-mənəvi ideya-ideallar sisteminin mükəmməl formalaşması bizim gələcək mövcudluğumuzu da daha etibarlı və dayanıqlı edir.

Biz 20 sentyabr 2023-cü il tarixindən tam yeni bir varlıq içində yaşayırıq. Qürur hissi keçiririk, duyğularımız, emosiyalarımız bə-

zən aşır-daşır, lakin məntiqimiz, idraki təfəkkür sistemimiz sanki lapdan hasil olmuş fəvqəlinqilabi varlığı hərtərəfli, dərinə dərk edib anlamaqda çətinlik çəkir. Epistemoloji təhlil gücümüz, düşüncə arsenalımız, hətta leksika və ifadə üslubumuz heç də həmişə adekvat səviyyədə olmur. Yaranmış varlığı, ona gətirib çıxaran yolun, prosesin mahiyyətini, nəhayət, bu varlıq nələri doğura bilər kimi məsələləri çözməkdə indiyə qədər işlədiyimiz və sahib olduğumuz idraki alətlərin, vasitələrin özü, yəqin ki, daha da elmləşməklə yeniləşməlidir. Ədəbiyyatçılar, tarixçilər, iqtisadçılar, sənət adamları və ümumən, başqa sahələrin təmsilçiləri üçün bu iş daha asan başa gələn kimi görünsün. Lakin, meqabilik statusunda çıxış edən fəlsəfənin təyinatı və tələbləri səviyyəsindən yanaşdıqda məsələ xeyli dərəcə başqa cür anlaşılmalıdır, çünki söhbət məna-mahiyyət axtarışından gedir. Filosoflardan daha artıq zəhmət, fədakarlıq və xüsusi yaradıcılıq tələb olunur. Bunu fəlsəfənin üzərinə düşən fərqli missiya şərtləndirir.

Yeni ictimai və bəşəri varlığın hasil olmasında bizim bir xalq, ölkə kimi belə möhtəşəm hədəflərə çatmağımızda, şübhəsiz, Ali Baş Komandanın məharətli rəhbərliyi ilə formalaşmış, yüksək peşəkarlıq və şücaət göstərmiş Qəhrəman Ordumuzun, canını-qanını doğma Vətən-Torpaq yolunda vermiş rəşadətli, cəsur, mərd oğullarımızın rolu misilsiz təqdirdə layiqdir. Qəhrəman oğullarımızın qarşısında baş əyərək, şəhidlərimizə qəni-qəni rəhmət, qazilərimizə şəfa diləyirəm. Düşünürəm ki, biz alim-filosoflar şərəfli oğullarımızın göstərdikləri yüksək mərdlik, qəhrəmanlıq səviyyəsində öz işimizi qurmalı, vəzifə borcumuzu yerinə yetirməli və var gücümüzlə ölkəmizin çiçəklənməsinə, dövlətimizin möhkəmlənməsinə çalışmalıyıq. Yalnız bu yolla əziz şəhidlərimizin ruhunu şad edə bilərik. Fəaliyyətimiz, elmi araşdırmalarımız və əldə etdiyimiz nailiyyətlər onların adına, möhürlərini vurduqları Zirvəyə layiq olmalıdır. Buna qadir olsaq yeni-yeni Zirvələrə yol açaraq xoşbəxt gələcəyimizi təmin edib ən güclü, nüfuzlu ölkələr sırasında qərarlaşırıq. Bu perspektivə mənəm tam inamlıyam! Vacibdir ki, uğurların möhtəşəmliyindən "baş gicəlləndirməsi" keçirməyə və xəyalpə-

rəstliyə, yaxud arxayınçılığa vararaq yerimizdə saymayaq. Mütləqdir ki, yaradıcı fəallığımızı, dinamikliyimizi və düşünülmüş çevikliyimizi daha da artıraraq illərlə həllini gözləyən problemlərin üzərinə gedək, optimal üsul, forma və mexanizmlər axtaraq, lazımdırsa, yeni işlək sistemlər quraq.

Milli quruculuqda, ümumən, millətləşmə prosesində və dövlətçiliyin inkişafında müstəsna əhəmiyyətə malik “ideologiya” dedikdə, mən o ideya-ideallar və prinsiplər sistemini nəzərdə tuturam ki, onun varlığının məğzini geniş və dərin məna daşıyan **ictimai mənafə** təşkil edir. Belə ki, bu ideologiya yalnız ayrı-ayrı sosial qrup və təbəqələrin maraqlarını deyil, dövlətin ərazisində yaşayan bütün sosial, etnik, dini qrup, icma və birliklərin mənafeyini ifadə edir, təməldən birgəyaşayış mədəniyyətinə, qarşılıqlı fayda verən əməkdaşlığa və milli bütövləşməyə xidmət edir, sağlamlaşdırıcı ruh aşılrayır.

Ümumi şəkildə deyə bilərik ki, milli dövlətçilik ideologiyası cəmiyyətin iqtisadi, siyasi, sosial və mədəni fəaliyyət sahələrində, habelə, beynəlxalq aləmlə dövlətin münasibətlərində məfkurə əsasları kimi qəbul olunan və rəhbər tutulan ideya və prinsiplərin, müddəa və şərtlərin cəmini ifadə edir. Bu ideologiyanın mühüm təyinatı ondan ibarətdir ki, cəmiyyətin müxtəlif həyat sahələrinin təşkili və idarə olunması ölkənin bütün spesifik (coğrafi, etno-milli, dini-konfessional, demoqrafik, intellektual, geosiyasi və s.) cəhətləri nəzərə alınmaqla özünü doğrultmuş bəşəri dəyərlər, ideya və prinsiplər əsasında, rəşadət üsul və metodlarla həyata keçirilsin. O, fərdlər, qrup və təbəqələr arasında tarazlığa, maraqların uzlaşmasına, sosial ədalətin və nizamın qərarlaşmasına xidmət etməli, insan-cəmiyyət, vətəndaş-dövlət münasibətlərini optimal tərzdə tənzimləməli, ümumi rifahın və cəmiyyətdaxili sosial həmrəyliyin, harmoniyanın təntənəsini bir məqsəd kimi qarşıya qoymalıdır. İnsanların şüurunda işlərin gedişini səliqə-sahmana salmağa, ictimai inkişafın optimal istiqamətlərini aydınlaşdırmağa, onların sosial düşüncə, ictimai fikir prinsiplərini, qərar qəbul etmə meyarlarını müəyyənləşdirməyə, milli prioritetləri dəqiqləşdirməyə yönəlmiş belə ideologiya ümumbəşəri tarixi

təkamül tələblərinə, zaman-məkan şərtlərinə, elmi-idraki determinantlara cavab verməli, milli-tarixi, genetik-irsi və bəşəri dəyərlərə söykənməli, reallıqdan pöhrələnən **İDEAL**ın gerçəkləşməsi naminə öz fəaliyyətini qurmalıdır. Söhbət mövcud reallığın rəşadət davamı kimi çıxış edən o **İDEAL**dan gedir ki, gələcək vəziyyətin ruhlandırıcı təsviri, sövqedici məramnaməsi olmaq etibarilə, subyektiv və xəyalpərəst mülahizələrdən uzaq durmağı üstün tutur və vacib bilir. Bəşər tarixinin təbii məhsulu, indinin konstruktiv davamı olan bu **İDEAL**ın qayəsi **zəruri və ədalətli** olan uğrunda mübarizədə rəşadət yolları və vasitələri bilməkdən, imkan sərhədlərini tanımaqdan ibarətdir.

Milli ideologiya, bütövlükdə, cəmiyyətin həyat və fəaliyyətini, ictimai münasibətləri zəruri olan istiqamətdə və məzmununda təşkil etmək, milli maraqların həyata keçirilməsini gerçəkləşdirmək üçün praktiki vəzifələrin həll edilməsinə yönəldilmiş biliklərin üzvi sintezi, ideya-ideallar və prinsiplər sistemidir. Yalnız ümummilli mənafeyə, milli birlik, sosial ədalət və ictimai tərəqqi tələblərinə cavab verdikdə tarixi və sosial zamanın cərəyanı daxilində öz yaradıcılıq qabiliyyətini saxladıqda milli ideologiya öz missiyasını daşımağa qadir olur. Məhz bu mahiyyətdə və statusda milli ideologiya, həqiqi mənada, hakim ideologiya səviyyəsinə yüksəlir, bir sosial qrupun və yaxud da ayrıca bir siyasi partiyanın deyil, bütöv xalqın maraqlarını ifadə və müdafiə edir. Elə bu səbəbdən də “demokratik dövlətlərdə hakim ideologiya ola bilməz” fikri heç də mütləq həqiqət kimi qəbul oluna bilməz. Əksinə, cəmiyyət və dövlət nə dərəcədə etibarlı və davamlı mövcudluğa, nizamlı yaşayışa qadırdısa bir o qədər də yararlı düşüncəyə, təsəvvürlər sistemə, təbii olaraq hakim kəsilmiş kamil ideologiyaya borcludur. Xüsusilə, mürəkkəb, ziddiyyətli transformasiyalar, sətir dönəmlər dövründə. Necə deyirlər, “istiqamətini bilməyən gəmi üçün heç bir külək səmt küləyi ola bilməz!”. Mükəmməl ideologiya olmadan hətta başlıca hədəfləri bir sistem halında konkret müəyyənləşdirmək mümkün deyil.

Milli ideologiyanın ümumi təyinatına və təbiətinə dair yuxarıda dediklərimizi nəzərə al-

maqla bu ideologiyanın özəyini təşkil edən ideya və prinsipləri müəyyənləşdirməyə çalışaq. Onlar hansılardır, yaxud nədən ibarətdir? Qoyulan sualı cavablandırmaq məqsədi ilə bəzi fikir və mülahizələrimi açıqlamaq istərdim.

Məsələyə münasibətdə ən əvvəl mərhum filosofumuz Məqsəd Səttarovun bir fikrini xatırlatmaq istərdim: “prinsiplərin müəyyən edilməsi çox ciddi yaradıcılıq işidir” və “burada şablonçuluğa, süni quraşdırmalara, başqa ölkələrin ideoloji prinsiplərindən mexaniki qayda-da istifadəyə yol vermək olmaz”.⁽⁵⁾ Problemə məntiqlə yanaşdıqda aydın olur ki, prinsiplərin müəyyənləşdirilməsinin özü konkret şərtlərin ödənilməsindən keçir. Bu şərtlər sisteminin məğzini isə mənim təqdimatımda, aşağıdakılar təşkil edir:

- konkret tarixi səciyyə daşıyan təkcə, xüsusi və ümumi xarakterli göstəricilərin, imkan və zərurətlərin nəzərə alınması, başqa sözlə desək, real gercəkliyə adekvat münasibətin gözlənilməsi;

- ölkənin və dünyanın keçdiyi tarixi təkamül yolunun hər bir mərhələsinə sayğılı və dözümlü münasibətin göstərilməsi;

- etnik birliklərin, xalqların və millətlərin tarixinə, özünəməxsus varlığına, mənəvi-mədəni irsinə həssaslıq;

- ümumidövləti və milli maraqların ödənilməsindən qaynaqlanan insan ləyaqətinə və şəxsiyyət suverenliyinə hörmət hissinin yüksək tutulması;

- yaradıcı zəka suverenliyinin dəstəklənməsi və yüksək tutulması, intellekt potensialından səmərəli və məhsuldar istifadə;

- birgəyaşayış və birgəfəaliyyət mədəniyyətinin mahiyyətindən irəli gələn tələblərin, ölçü və meyarların təmin olunması;

- elmi rasionallıq, məntiq tələblərinin ödənilməsi, innovation zəka gücündən istifadə, etibarlı elmi idrak fəzasının formalaşdırılması;

- mühüm fenomenlərin şərhində sinergetik yanaşmanın, ümumən, postneoklassik epistemologiyanın zəruriliyi;

- millət fenomenini inkişafda olan çoxşaxəli və çoxsəviyyəli bir mürəkkəblilik kimi dərk və təhlil etmək;

Beləliklə, mənim təqdimatımda, milli dövlətçilik ideologiyasının mühüm tərkib hissələri, mahiyyət daşıyıcıları kimi qeyd olunmasını vacib bildiyim prinsiplər bunlardır:

1. Suverenlik prinsipi.

Konstitusiya hüququnda suverenliyin üç növünü fərqləndirirlər – **dövləti suverenlik**, **milli suverenlik** və **xalq suverenliyi**. Bunların hər biri dığərlərinin tam və dolğun mövcudluğu üçün vacibdir. Bu suverenlik növləri bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqə və təsiretmə nisbətindədirlər. Dövləti suverenliyin mənası dövlət hakimiyyətinin ölkə daxilində aliliyində və xarici aləmlə münasibətlərində müstəqilliyindədir. Bu, hər hansı xarici hakimiyyəti öz ərazisində istisna edən dövlətə məxsus qanunverici, icraedici və məhkəmə hakimiyyətlərinin tamlığı və xarici ölkələrin hakimiyyətlərinə dövlətin tabe olmaması deməkdir. Millətin isə tamhakimiyyətliyə, siyasi azadlığa, öz həyatını müəyyənləşdirmək üçün real imkana malik olması milli suverenlik anlayışı vasitəsi ilə ifadə edilir. Milli ehtiyacların, mənafə və məqsədlərin təmin olunması milli suverenliyin ilkin şərtidir. Hər hansı imtiyazlı şəxsin və ya qrupun, sosial təbəqə və ya siyasi qüvvənin mənafeyi milli mənafə kimi irəli sürülə bilməz. Xalq suverenliyi dedikdə isə xalqın cəmiyyət və dövlət işlərinin təşkilində, idarə olunmasında fəal iştirakını təminatlandıran siyasi, sosial-iqtisadi və mənəvi-mədəni vasitələrə yiyələnməsi nəzərdə tutulur. Xalqın öz hakimiyyətini seçməyə, təşkil etməyə və dəyişməyə hüququ vardır. O, dövlət hakimiyyətinin yeganə mənbəyidir. Bu müddəə Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında da təsbit olunmuşdur.

Bir məqamı, xüsusilə, vurğulamaq istərdim: xalqın və millətin suverenliyi təmin olunmadığı halda dövləti suverenliyinin tam mənada reallaşmasından danışmaq əbəsdir. Xalqın və millətin iradəsi həyata keçmirsə, deməli, cəmiyyətin bütün həyat sahələrində neqativ halların hökmranlığına yol açılır, ölkənin taleyi təhlükə altına alınır, onun get-gedə aparıcı əcnəbi dövlətlərdən, xarici güc mərkəzlərindən asılılığı artır və həqiqi müstəqillik zəminləri ciddi sarsıntıya məruz qalır. Aydındır ki, belə gedişətdə milli sərvətlər (maddi və mənəvi)

destruktiv, qeyri-rasional münasibətlə üzləşir, get-gedə daha çox tükənir, insani intellektual ehtiyatlar amansızcasına məhvə məhkum olunur, sosial-mədəni dəyərlər güclü aşınmaya məruz qalır, mənəvi tənəzzül baş verir. Fərdlər, sosial qruplar və bütöv cəmiyyət səviyyəsində elə bir deqradasiya, mənəvi-psixoloji diskomfort, total miqyaslı “sarsılmış şüur”, “psixi kollaps” sindromu özünü göstərir ki, qarşısını almaq çox çətin olur. Dünya dövlətlərinin tarixi təcrübəsi bu həqiqətləri dəfələrlə sübut etmişdir.

Əlbəttə ki, bu üç növ suverenitetlər ierarxiyasında dövlət suverenliyi həlledici rol daşıyır, xüsusən də mürəkkəb keçid dövrlərində. O, yoxdursa və yaxud tam deyilsə, xalq və millət suverenlikləri də mütləq kəsirdə qalır, natamam qalır. Belə ki, dövləti suverenlik bütün ölkə ərazisində konstitutsiya quruluşunun təmin olunması deməkdir. Məsələn, əgər ərazi bütövlüyü zədələnsə, müəyyən torpaqlar işğal altındadırsa dövlətin suverenliyi, istər-istəməz, gövrək olur, tam həcmdə və mənada təmin olunmur. Aydınır ki, bu halda xalqın və millətin suverenliyi həmin faktorla məhdudlaşmış olur. Və bu mühüm qanunauyğunluq dövlətin idarə olunmasında mütləq nəzərə alınmalıdır. Burada məsələyə abstrakt demokratiya mövqeyindən yanaşmaq ölkəni, xalqı və milləti olduqca çətin vəziyyətə sala bilər. Problemə məhz bu mövqedən yanaşdıqda, Ümummilli Lider Heydər Əliyevin və Prezident İlham Əliyevin xidmətlərini daha adekvat və layiqincə qiymətləndirə bilərik.

2. Birincinin məntiqi davamı olaraq ikinci mühüm prinsip kimi **demokratiya prinsipi**ni göstərə bilərik ki, o, cəmiyyətin təşkilində, fəaliyyətində və idarə olunmasında vətəndaşların iradəsinin, istək və arzularının həyata keçməsinin təmin edir, dövlət aparatı və siyasi hakimiyyət üzərində ictimai nəzarəti gerçəkləşdirir. Bu prinsipin fəaliyyət göstərdiyi cəmiyyətlərdə dəqiq müəyyənlanmış və hamı tərəfindən etiraf olunan qaydalara uyğun hər bir şəxsin maneəsiz öz mövqeyini, maraqlarını ifadə etmək imkanları olur; dövləti funksiyaların daşıyıcıları da qanunla müəyyən edilmiş qaydada və müddətlərdə seçilir, öz seçiciləri, xalq qarşısında məsuliyyət daşıyırlar. Seçicilərsə öz

məqsədlərinə çatmaq üçün müstəqil hərəkət etmək, yaxud da siyasi partiyalarda, ictimai təşkilatlarda azad birləşmək və birgə fəaliyyət göstərmək imkanında olurlar. Cəmiyyətdə söz, vicdan, əqidə, mətbuat azadlığı təmin edilir, ictimai həyatın bütün sahələrinə dair informasiya əldə etmək imkanı qazanılır, sucsuz təqiblərə yol verilmir. Demokratiya–bütün cəmiyyətdaxili “vahid”lərin etirafı və harmoniyası, hər bir alternativə hörmət deməkdir. Ayrıca götürülmüş “imtiyazlı hissə”yə mütləq və daimi istinad demokratiya ilə bir araya sığışmır. Demokratiya – “başqası”na mənəvi ehtiyaclıqdır, mədəni təfəkkürün və davranışın tələbidir. O, elə açıqlığı tələb edən varlıqdır ki, təfəkkür və davranış öz sərhədlərini bilir, ictimai həyat isə ölçü nisbətlərinin gözlənilməsi zəminində cərəyan edir.

3. Dövlət və demokratiya məfhumlarını mükəmməl tərzdə ahəngləşdirən, irqindən, dinindən, cinsindən, dilindən, siyasi əqidəsindən, milli və sosial mənşəyindən, əmlak, silki, yaxud digər vəziyyətindən asılı olmayaraq dövlət quruculuğu və idarəçiliyində vətəndaşların bərabərhüquqlu iştirakını nəzərdə tutan **respublikaçılıq prinsipi**. Respublika – rəşadətli zəminlər üzərində təşkil edilmiş azad quruluşdan ibarət olan dövlət idarəçilik formasıdır. Burada hakimiyyət qolları Konstitusiyaya, qanunlara, hüquqa və onların barəsində formalaşmış ictimai rəyə bağlı olur. Respublika idarəçilik formasında fərdi hüquq və şəxsi-subyektiv istəklər əsasında dövlət hakimiyyətinə yiyələnməyə yol verilmir: dövlət orqanları vətəndaş azadlıqlarının ciddi qorunması əsasında və azad seçkilər vasitəsi ilə formalaşdırılır; dövlət hakimiyyəti qanun və hüquq, vətəndaşların idarəçilikdə bərabərhüquqlu iştirakının və şəxsi ləyaqətinin təmin edilməsi əsasında həyata keçirilir. Respublika idarəçilik formasında demokratiya mücərrəd və total azadlığa çağırış deyil, səhmana salınmış azadlığın qorunması və xalq iradəsinin tənətidir. Xüsusi vurğulamaq istədim ki, saxta demokratiya və oxlokratik azadlıq hərc-mərcliyindən, yaxud da ki, məmur özbaşınalığından, imtiyazlı şəxslərin sui-istifadələrindən cana doymuş Azərbaycanda ölkəmizin ehtiyaclarına, spesifikliyinə və tarixi zamanın zərurətlərinə cavab verən bu tip idarə-

etmə fəlsəfəsinin qərarlaşmasına böyük ehtiyac vardır.

4. Ədalət prinsipi. Cəmiyyətin və şəxsiyyətin mütərəqqi inkişafının, ictimai əmin-amanlığın zəruri şərti kimi rəhbər tutulan bu prinsip hər bir şəxsin sosial vəziyyətinin cəmiyyətə, insanlara verdiyi faydadan asılılığını, ayrı-seçkiliyə son qoyulmasını, nomenklatura vəzifələrinə hər hansı imtiyazların verilməməsini, bütün vətəndaşların məhkəmə və qanun qarşısında həqiqi bərabərliyini, cinayətə görə cəzanın labüdlüyünü, cəmiyyətdə bütün maraqlı tərəflərlə razılaşdırılmış qərarların qəbul edilməsini tələb edir. Ədalətlik – insan və cəmiyyət üçün mənəvi-əxlaqi oriyentir. Ədalət – haqlının haqqını vermək, haqsıza həddini göstərməkdir. O, insanların söylərinə və məsrəflərinə cəmiyyət və onun qurumları, üzvləri tərəfindən mükafat, həvəsləndirmə, yaxud məzəmmət şəklində verilən cavabın uyğunluğunun ölçüsüdür. Bu prinsip tələb edir ki, insanların əməyi ilə məvacibləri, qanuni gəlirləri ilə həyat təzləri, xidmətləri ilə mükafatları, qəbahətləri ilə məzəmmətləri, cinayətləri ilə cəzaları arasında müvafiqlik gözlənilsin. Ədalət prinsipi gözlənilmirsə nə ictimai tərəqqi, nə şəxsiyyət azadlığı, nə də hamının inkişafı üçün şərait və imkanlar ola bilməz. Ədalət hər bir xalqın və dövlətin gücü, qüdrətidir!

5. Millilik (millətləşmə) prinsipi. Əvvəla, onu deyim ki, bir siyasətçi, mütəfəkkir kimi M.Ə. Rəsulzadənin həmişə öndə tutduğu bu prinsip ən dolaşq, ziddiyətli anlaşılan, mübahisə doğuran prinsiplərdən biridir. Fikrimcə, “millilik” anlayışı ilə “millətçilik” anlayışı çox hallarda qarışdırılır, yumşaq desək, ixtiyari sürətdə istifadə edilir. “Millətçilik” anlayışı bir milləti onun keyfiyyətlərini şübhəyə salmaq, nöqsanlarına isə göz yummaq yolu ilə digər millətlərə, o cümlədən dövlətin ərazisində yaşayan millətlərə qarşı qoymaqlırsa, “millilik” anlayışı millətin öz milli məniyyətinin, milli şüurunun, mədəniyyətinin, dininin, tarixinin, adət-ənənəsinin, mənəvi-əxlaqi dəyərlərinin layiqincə qiymətləndirilməsini, bununla yanaşı, digər millətlərə də hörmət və ləyaqətlə yanaşılmasını ifadə edir. Burada hörmətli oxucuların diqqətini istedadlı, nümunəvi mərifət sahibi olan bizim bir tədqiqatçının – Kamran Məmmədov

vun əsərlərinə, o cümlədən onun “Millət və millətçilik” adlı olduqca maraqlı və dəyərli kitabına yönəltmək istərdim (6).

Millilik heç də başqa xalqlara qarşı yönəldilmiş bir ideoloji prinsip deyildir. O, məxsusi millətləşmə prosesində aparıcı və struktur-yaradıcı etnosun (Azərbaycan türklərinin) rolunu etiraf və qəbul etməklə yanaşı, ölkəmizdə yaşayan bütün etnosların Azərbaycana bağlılığını, onun bu gününə və gələcəyinə birgə məsuliyyətini nəzərdə tutur, vahid Azərbaycan ideyası əsasında millətləşməni tələb edir. Qeyd edirəm ki, bəşər sivilizasiyasının (ilk öncə Qərbi dünyasının) əldə etdiyi bir çox nailiyyətlər məhz millətləşmə hesabına mümkün olmuşdur. Biz də bu yolu ardıcıl olaraq – ağılla, yaradıcı münasibətlə, təmkinlə keçməliyik! Hazırda Konstitusiyamızda vacibliyi vurğulanan və insanlar tərəfindən möhkəmləndirilməsi arzulanan **hüquqi dövlət** də elə eyni vaxtda yalnız **milli dövlət** ola bilər. Ərazi tamlığını və millətin siyasi bütövlüyünü müdafiə edən, milli sosial-iqtisadi inkişafın və milli mədəniyyətin, mənəvi-əxlaqi özüllərin qorunub saxlanmasının qarantı olan bir dövlət! Milli dövlət ideyasının təbliğatçılarından olan görkəmli alman filosofu İ.Q. Fiqte vaxtı ilə göstərirdi ki, dövlət ayrı-ayrı xüsusi maraqların deyil, millətin maraqlarına, onun birləşməsinə və vahidləşməsinə xidmət etməli, daşıyıcısı xalq olan mənəviyyətin müdafiəsində durmalıdır. Onun fikrincə, təkcə hüququn mövcudluğu insanı həqiqi mənada azad edə bilməz. İlk növbədə mənəvi-əxlaqi vəziyyətin (fərdi və ümumi mənada) səviyyəsindən, “millətin ruhu”na mənsubluqdan asılı olaraq insan azad ola bilər (7). Razılaşaq ki, Fiqtenin bu mülahizələrində həqiqət heç də az deyil, xüsusən də Azərbaycan cəmiyyətinin indiki vəziyyətindən çıxış edərək onun baxışlarını düzgün qiymətləndirsək.

Obyektiv olaraq açıq-aşkar desək, bugünkü “mədəniyyətimiz” və “mənəviyyətimiz” nəinki insan azadlığını və şəxsiyyət suverenliyini dəstəkləyir, insanın öz mövcudluğunu belə təhlükə altına almışdır. Bu sahələrdə baş verən deqradasiya, destruktiv tendensiya, bayağılıq və qeyri-professionalıq, yalan və riyakarlıq göz qabağındadır. Bazar fundamentalizmi, kapital (pul-gəlir) ideologiyası, kommersi-

yaçılıq, şoumençilik, ifrat fərdiyyətçilik, ekzestə özgüləşmə mədəniyyəti və mənəviyyəti içindən çürütməkdədir. Belə olan vəziyyətdə Ana Torpaq, Doğma Vətən, “Ümumi İş” təəs-sübkeşliyindən, xalqın marağından, milli mə-nafədən danışmaq, həqiqətən, bəziləri üçün çox arxaik, yersiz görünür. Onların “özlə ide-allar”ı ümumi olanı, birgə-bahəm mənfəət və fayda götürmək cəhdini qəbul etmir.

Hüquqi dövlətə yol millətləşmədən, de-məli, ümumi statuslu məfhumlara (Vətənə, Torpağa, Xalqa, Millətə, Dövlətə, Dinə, Dilə və s.) dərin məhəbbət və həssaslıqdan, **TAMA** qayğılı münasibətdən keçir. Və bu, heç də in-sanı fərdi hüquq və azadlıqlardan məhrum et-mir, əksinə, onları təminatlandırır və gücləndi-rir. **Millətləşmə**, hər şeydən əlavə, **siyasi və hüquqi şüur səviyyəsində yüksək tarixi-mə-dəni birlik formasının mövcudluq üsuludur**. Dünyanın digər ölkələri ilə müqayisədə Qərbi Avropa dövlətlərinin, Yaponiya, Çin, Sinqa-pur, Tayvan, Cənubi Koreya və Yeni Zelandi-yanın ümumi inkişaf baxımından önə keçmələ-ri və istərsə ictimai həyatın təşkili və idarə olunması, istərsə də elm, texnika və texnologi-ya sahəsində böyük uğurlar qazanmaları, fik-rimcə, məhz əsaslı millətləşmə ilə bağlıdır.

Millətləşmə milli dövlətin və dövlətçilik ənənələrinin bərqərar olub davamlı fəaliyyət göstərməsini, siyasi-hüquqi, mənəvi-mədəni cəhətdən xalqın, etnik qrupların ümumi səviy-ədə vahidləşməsini, xalq və mlli suverenliyin öz təyinatına uyğun məzmun-mahiyyət daşı-masını, cəmiyyətin təşkilində və idarə olunma-sında effektiv, bilavastə subyektiv amillərdən asılı olmayan norma və prinsiplərin, forma və modellərin rəhbər tutulmasını, milli mənlə və milli qürur hissinin nizamlı tərzdə ifadəsini, fərdi istək və arzuların ümumxalq maraqları çərçivəsində reallaşmasını, ümumi mənafe-lərin tənzimləyici və istiqamətverici status daşı-masını, ictimai və fərdi həyatın bütün istiqamətləri üzrə hüquqi müəyyənələşmənin mövcudluğunu ehtiva edir. O, insanların milli məfkurə zəmi-nində nizamlı birliyini, millətin bu gününə və gələcəyinə birgə məsuliyyətini nəzərdə tutur. **Millətləşmə - etnik müəyyənələşməni siyasi və hüquqi müəyyənələşmə səviyyəsində, milli bütövlük dərəcəsinə yüksəldən prosesdir.**

Millətləşmə - əqli-intellektual, ruhi və fiziki gümrəhləşmə, intibaha qovuşma yoludur. Bu intibah isə M.Ə. Rəsulzadəyə görə, millətin hüquq və şərəfini müdafiə etməyə qadir güc-dür, dünyaya məhəbbətdir. “Millət” olmaq mərhələsi və statusu yalnız milli dirçəliş, vahid dövlətçiliyə, siyasi və hüquqi mədəniyyətə mənsubluq vasitəsi ilə mümkündür ki, bu da hər şeydən öncə milli müstəqillik və suveren-lik zəminində gerçəkləşə bilər.

6. Azərbaycançılıq prinsipi. XX əsrin 90-cı illərində mərhum Prezident Heydər Əli-yev tərəfindən böyük inam və inadla yenidən irəli sürülmüş **azərbaycançılıq**, əvvəlki bənd-də şərh etdiyimiz millətləşmənin həm aparıcı tərkib hissəsi, həm də konkret ifadə və reallaş-ma formasıdır. Millətləşmə o dərəcədə (təyina-tına uyğun) gerçəkləşə bilər ki, Azərbaycan ideyası yüksək tutulsun, azərbaycançılıq isti-qamətverici və rəhbər prinsipə, ictimai prakti-kaya çevirilsin. Azərbaycançılıq əsrlər boyu eyni bir ərazidə (Azərbaycanda) yaşayan, çar-pazlaşan və bir-biri ilə uzlaşan psixoloji cəhətlərə malik, bir-birini bəhrələndirən oxşar so-siomədəni dəyərlərin daşıyıcısı olan xalqların, etnik birliklərin tarixi müəyyənələşmə formasıdır. Onun hədəfi Azərbaycanda yaşayan bütün əhali qrupları arasında həmrəyliyin və qarşılıq-lı fayda verən əməkdaşlığın möhkəmləndiril-məsindən, vahid Vətən ruhunun müdafiəsindən ibarətdir. O, etniklər, dini icmalararası to-lerantlığın, milli həyat harmoniyasının əsasıdır. Real müstəqillik, demokratik normalara söykənən sabillik və ictimai tərəqqi bu prin-sipdən və onu rəhbər tutan ictimai praktikadan, həyat tərzindən kənarda mümkün deyil.

Tarixi ədalət nəminə vurğulamaq istər-dim: azərbaycançılıq məfkurəsinin vaxtı ilə in-tişar tapmasında və formalaşmasında iki gör-kəmli şəxsiyyətin – M.Ə. Rəsulzadə və İ.V. Stalinin rolu danılmazdır. M.Ə.Rəsulzadənin elmi-nəzəri irsi ilə yaxından tanışlıq göstərir ki, bu böyük vətənpərvərin, siyasi mütəfəkki-rin yaradıcılığında türk millətçiliyindən və is-lam hümmətçiliyindən azərbaycançılığa doğru ciddi transformasiya var **(8)**. Hətta, deyərdim ki, bu üç ideya və prinsipin (türkçülük, islam-çılıq və azərbaycançılığın) **sinergetik möv-cudluğuna** onun tərəfindən dərin ümid bəslə-

nilmişdir. Ümumiyyətlə, solidarizm, müasir elmi müstəvidə və daha geniş-dərin mənada ifadə etsək, sinergizm M.Ə.Rəsulzadənin ideyanəzəri irsinin, onun təfəkkür tərzinin səciyyəvi xüsusiyyətlərindən idi. Təəssüflər olsun ki, bu məqamlar onun ideya varisləri tərəfindən bu günə kimi ictimaiyyətin diqqətinə qaneedici həcmdə və keyfiyyətdə çatdırılmamışdır. Hər halda xələflik missiyasını üzərlərinə götürmüş cənablar bu barədə hamıdan çox düşünməlidirlər.

Akademik Ramiz Mehdiyevin “XXI əsrdə milli dövlətçilik” əsərində göstərdiyi kimi azərbaycançılıq mühüm funksional elementlərlə zəngindir, onların məğzi – ölkəni mənəvi və fiziki cəhətdən zəiflətmək cəhdindən qorumaqdır. İdeya-siyasi, dünyagörüşü zəmini, düşüncə və əməl vektorunun aparıcı tərkib hissəsi olaraq, azərbaycançılıq Azərbaycanın unitar, hüquqi, demokratik dövlət kimi möhkəmlənməsinə və inkişafına yönəlmişir (9).

Azərbaycançılıq yüksək milli nizam-intizamın, dövləti şüurun, birgəyaşayış və birgə fəaliyyət mədəniyyətinin həm səbəbi, həm də nəticəsidir. O, fikrimcə, hər bir azərbaycanlının şüurunda, həyat tərzində, əmək fəaliyyətində aparıcı mövqe tutmalı və daim təbliğ olunmalıdır. Ona yalnız bu günün ideya-siyasi baxışlar sistemini modernləşdirən prinsip kimi yanaşmaq düzgün olmazdı. Azərbaycançılığın əhəmiyyətli, habelə, perspektiv təfəkkürün, gələcəyə baxış sisteminin və həyat tərzinin formalaşdırılmasındadır. Və burada özünəməxsusluqla beynəlmiləçiliyin üzvi vəhdətinin nəzərə alınması ümdə əhəmiyyət daşıyır. Belə ki, azərbaycançılıq heç də bəsit mənada özünə qapalı, dünyadan təcrid olma deyil. O, cəmiyyət üzvlərini, sosial qrup və təbəqələri, etnik icmaları bir millət kimi konsolidasiyaya və bütövlüyə gətirməklə yanaşı, onların dünyaya açıqlığını da təmin etməli, faydalı ünsiyyət, mübadilə və əlaqəni qidalandırmalıdır. Hesab edirəm ki, millətin ümumi maraqlarının formalaşmasında, bu maraqlardan irəli gələn məqsədlərin müəyyənəlməsi və reallaşması prosesinə ifrat subyektivlik mövqeyidən müdaxilənin qarşısının alınmasında azərbaycançılıq prinsipi xüsusi yer tutmalıdır. Bununla belə, etiraf edək ki, milli dövlətçilik və vətəndaşlıq

müstəvisində yeni şəxsiyyətin formalaşmasının əsaslarından biri kimi azərbaycançılıq bir ideoloji konsept və ictimai praktika olaraq daha da dərinlən və ətraflı öyrənilməlidir.

7. Müxtəliflik vasitəsi ilə birliyə (vahidliyə) cəhdetmə prinsipi. Etnik, coğrafi, ideya-siyasi, dini baxımdan öz rəngarəngliyi, müxtəlifliyi ilə fərqlənən ölkəmiz üçün bu prinsipin rəhbər tutulması olduqca vacibdir. O, necə deyirlər, bizim siyasi mədəniyyətimizin kodu, aparıcı özüllərindən biri olmalıdır. Öz daxili mahiyyətinin reallaşması nöqtəyi-nəzərdən bu prinsip bir-birini üzvi surətdə təsirləndirən və doğuran iki yanaşmanın vəhdətini tələb edir.

Birinci yanaşmanın məğzi ümumdövləti və milli maraqlardan qaynaqlanan müxtəlifliyin üstünlüyünü nəzərdə tutan **plüralizmdən** ibarətdir. Belə ki, plüralizm cəmiyyətin hər bir üzvünə, qrupuna özünüifadə və özünü təsdiq üçün bərabər imkanlar verməklə ictimai inkişaf və tərəqqinin mənbəyi kimi çıxış edir. Bu ideya sosial, siyasi, mənəvi və iqtisadi sahələrdə qarşılıqlı fayda verən əməkdaşlıqda, hamının qanun qarşısında bərabərliyində, azad rəqabətdə və sivil yarışda öz ifadəsini tapır. Həm qarşılıqlı surətdə əməkdaşlıq edən, həm də ziddiyyətli münasibətlərdə olan tərəflərin, qüvvələrin plüralizm şəraitində siyasətdə, cəmiyyət işlərində iştirakı dövlətin qanun çərçivəsində fəaliyyətinə müsbət təsir göstərir.

İkinci yanaşma isə bu mövqeni ifadə edir: nəzəri və əməli fəaliyyətdə müxtəlifliyə, alternativliyə cəhd vacibdir, lakin müxtəliflik vasitəsi ilə birliyə (vahidliyə) yiyələnmək, hansısa konkret və müsbət nəticə əldə etmək daha vacibdir. Bu nəticə yoxdursa, ümumiyyətlə, maraqlar tarazlığını ortaya qoyan **konsensusdan** danışmaq əbəsdir. Konsensus yaratmaq qabiliyyəti isə milli-dövlətçilik ideologiyasının başlıca əlaməti, keyfiyyət xüsusiyyəti olmalıdır. Həqiqət və insanlar üzərində diktatdan, kor-koranə təbəçilikdən deyil, əksliklərin bir-birini anlamasından və tamamlamasından, məntiq və zəka gücündən, ədalət və haqq istəyindən doğan konsensus və bunun nəticəsi olaraq yaranan **birlik (vahidlik)** layiqli mövcudluğun və tərəqqinin müqəddəs şərtidir.

8. Tolerantlıq prinsipi. Dözümlülük, sülhün və bütün xalqların sosial-iqtisadi inkişafının zəruri şərti olmaqla, dünyamızın zəngin, rəngarəng mədəniyyətlərinin, insan fəaliyyətinin özünüifadə etmə və büruzə vermə formalarının qəbulu, düzgün dərk və onlara hörmət deməkdir. Bu məqsədlərə isə biliklilik, aşkarlıq, ünsiyyət və fikir, vicdan və məslək azadlığı xidmət edir. Dözümlülük təkcə mənəvi borc deyil, həm də siyasi və hüquqi tələbatdır. Məhz bu səbəbdən də tolerantlıq prinsipi dövlət siyasətində ədalətli və qərəzsiz qanunvericilik, qayda-qanuna riayət, məhkəmə-prosessual və inzibati normalar, habelə, ayrı-seçkilik qoymadan hər bir insana iqtisadi, mənəvi və sosial inkişafı üçün şərait yaradılmasını tələb edir. Bu gün tolerantlıq yalnız bir ideya kimi deyil, əməli-praktiki tələb kimi dünya dövlətləri qarşısında qoyulur. Tolerantlıq məsələsi, sadəcə olaraq ölkədaxili problem, hansısa dövlət məmurunun öz xalqına bəxşeyişi, səxavəti kimi anlaşılmamalıdır. Problemin düzgün həlli - dövlətlər və dövlət xadimləri üçün bir vəzifə, bərcədur. Başqa sözlə, tolerantlıq cəmiyyəti idarə edənlər və idarə etmək istəyənlər üçün məcburi xarakter daşıyır. Təsədüfi deyildir ki, BMT-nin 1995-ci il tarixli “Dözümlülük prinsipləri haqqında bəyannamə”sinin 2-ci maddəsində dövlətlər qarşısında belə bir tələb qoyulur: “Dövlətlər insan hüquqları haqqındakı beynəlxalq konvensiyaları təsdiq etməli, əgər lazım gələrsə, cəmiyyətdəki bütün qruplar və ayrı-ayrı şəxslər üçün bərabərhüquqlu yanaşmanı, imkanların bərabərliyini təmin etmək məqsədi ilə yeni qanunvericilik işləyib hazırlamalıdırlar” (10). Bu tələbin məntiqi yönümündə düşünərkən bəzi dövlət məmurlarının “heç kim bizə demokratiya ixrac etməsin!” deməsi, insan hüquq və azadlıqlarına bir növ səxavətli atanın öz qızına cəhiz verməsi kimi baxması açıq-aşkar surətdə ayrı-seçkilik siyasəti yeritməsi, cəmiyyətdə qarşıdurma, bir-birinə nifrət hissini alovlandırması ədalət istəyində, axtarışında olan şəxslərə qarşı zorakı üsullara, təqib və təzyiqlərə əl atması heç cür anlaşılan və qəbul olunan deyil. İctimai əmin-amanlığın zəruri şərtlərindən biri məhz konstruktivlik, obyektivlik və ədalətlik tələbləri ilə şərtlənən tole-

rantlıqdır, “başqalar”a, onların əqidə, fikir və mövqelərinə hörmətdir.

9. Cəmiyyətdaxili münasibətlərdə, təbiət-cəmiyyət əlaqələrində, dünya ilə təmasda və başqa ölkələrlə hansısa birgə fəaliyyətdə qarşılıqlı fayda verən əməkdaşlığı və harmoniyanı təminatlandıran sinergizm prinsipi.

Bu prinsip ictimai sistemin sahə və səviyyələri üzrə enerji və güc daşıyıcılarının mü-tərəqqi təşkilatlanmasına və özünüidarəsinə, birgəyaşayış və birgəfəaliyyət mədəniyyətinin tərəqqisinə, maddi və mənəvi ehtiyatların artmasına və pozitiv istiqamətdə istifadəsinə, insanların yaradıcı səylər birliyinə, ölkəmizin beynəlxalq münasibətlərdə bərabərhüquqlu iştirakına zəmin yaradır. Sinergizm, əksliklərin effektiv mükəlliməsi və mübadiləsi, ictimai ziddiyyət və münaqişələrin optimal həlli üçün mühüm şərtidir.

Eyni zamanda, sinergizm direktiv, yaxud hansısa subyektiv hökmdən doğan səfərbəyliyi deyil, azad insanların maraq və ehtiyaclarının sərbəst uzlaşması əsasında sistemli fəallığı və kogerent fəaliyyəti nəzərdə tutur. O fəaliyyəti ki, cəmiyyətin prioritet maraqlarına qarşı çıx-mır, əksinə, onların təmin olunmasının ən optimal və təbii forması kimi həyata keçirilir. Cəmiyyətdaxili sabillik isə sərt determinantlar, zorakı üsullar hesabına yox, ictimai proseslərin sərbəst cərəyanı zəminində, özünütəşkil və özünüidarə vasitəsi ilə gerçəkləşir. Sinergizm müasir elmin nailiyyətlərindən bəhrələnen və çağdaş dünyanın inkişaf dinamikasına cavab verən yeni (postneoklassik) **rasionallıq** tipi ortaya qoyur. Elə bir rəşionallıq ki, bizim hər hansı obyekt haqqında biliklərimiz yalnız idraki vasitələrə müvafiqliklə kifayətlənmir, fəaliyyətin dəyər-məqsəd strukturuna və təbiətinə təsir göstərir, hətta ona xüsusi önəm verir. Söhbət elə rəşionallıqdan gedir ki, subyektin obyekt haqqında danışması ilə yanaşı, obyektin özünün danışmasına üstünlük verir (M.Haydegger cəhdi!) və bu istiqamətdə obyektə yardımçı olur. Rəşionallığın belə tipi isə aydındır ki, daxilən qayğıkeş, həssas, tolerant və dialoqa həvəsli təfəkkür axarında mümkündür. Həmçinin, bu təfəkkür özü-özünə tənqidi yanaşan və məsuliyyətlidir. Məhz, ilk növbədə, özü-özünə münasibətdə və öz qarşısında

tənqidi olan təfəkkür! Belə təfəkkürü mən, mahiyyətindən çıxış edərək, **tənqidi-sinergetik təfəkkür** adlandırıram. Hesab edirəm ki, öz qabarıq fundamentalistliyi, qəddarlığı və təcavüzkarlığı ilə fərqlənən totalitar-avtoritar tənqiddən xilasolma prosesində onun faydası çox ola bilər.

10. Dövlət strategiyasının düzgün müəyyənləşməsi və milli təhlükəsizlik amillərinin möhkəmlənməsində, sosial münasibətlərin ahəngdarlığının və sağlam-mənəvi psixoloji mühitin qorunmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edən (xüsusən də indiki mürəkkəb dövrdə) zəruri məhdudiyyət (qadağa) prinsipi. Ən ali qanunlar, konseptual və praktiki bağlantılar səviyyəsində fəaliyyət göstərməli olan bu prinsip rəhbər tutulmazsa cəmiyyətimizin necə dəyərlər, nə sağlam fiziologiyası, nə də normal psixologiyası mümkün deyildir.

Hər bir cəmiyyət mürəkkəb bir sistem kimi dünya ölkələri sistemində qlobal ictimai həyatın destruktiv entropiyasına məruz qalır. Bu entropiyanın müxtəlif istiqamətlər üzrə (madi-iqtisadi, sosio-mədəni, mənəvi-psixoloji, elmi, siyasi) cəmiyyətimizə idxalı olduqca təhlükəlidir. Açıq cəmiyyət tipinə keçid dövründə bu entropiyadan mühafizə xüsusən vacibdir. Biz çalışmalıyıq ki, əksinə, cəmiyyətimiz “açıq qapı”lar vasitəsi ilə öz daxili entropiyasından azad ola bilsin. Həyatımızın “ictimai istehsal tullantıları” olan, qeyri-müəyyənlik, nizamsızlıq, özbaşnalıq, destruktivlik və əxlaqsızlıq simptomları kimi təzahür edən entropiyanın azlığı, minimum həddə saxlanması cəmiyyətimizin nizam-sahmanlı həyatının şərtidir.

Nizamsızlığın, hədsiz qeyri-müəyyənliyin, dolaşıqlıq və xaosun, pozğunluq və deqradasiyanın daşıyıcısı olan sosial entropiya qadağa prinsipinin yoxluğu və yaxud fəaliyyətsizliyi şəraitində açıqlığa və demokratiyaya can atan cəmiyyətin pozitiv inkişaf perspektivini əlindən alır. Dünyada sürətlə gərginləşən vəziyyəti, turbulentliyin artığını və şiddətləndiyini nəzərə alsaq, bu təhlükənin böyüklüyünü daha yaxşı anlamaq olar. Müasir dünyanın özü hər bir zəif, özünü mühafizə edə bilməyən cəmiyyət üçün qlobal entropiya mənbəyidir. Mövcud qlobal durum ciddi təhlükə göstərməkdədir və bu barədə çoxlu misallar, “yenilik

nümunələri”ni qeyd etmək olar. Məsələn, istifadəyə yararsız ərzağın, vaxtı keçmiş və yaxud saxta “dərman”ların idxalı, **monstr-mədəniyyətin** məhsulu olan filmlərin, serialların ekspansiyası, çeşidli “tok-şou”ların, bayağı verilişlərin çoxluğu və təntənəsi buna əyani sübutdur.

Etiraf edək ki, bir çoxlarının hələ də “kütləvi mədəniyyət” adlandırdığı “monstr-mədəniyyət”in istilası nəticəsində mədəni adət-ənənələrimiz, mənəvi-ruhi aləmimiz, ictimai-tarixi dəyərlərimiz müdafiəsiz qalmışdır. Bu gün ibtidai, bəsit stereotiplərin, instinktlərin aqressiyası, telekanallar və internet şəbəkələri vasitəsi ilə tirajlanan, yayımlanan abırsızlıq, bayağı nümunələri göz qabağındadır. Bütün bunlar mənəvi həyatımızı fəth etməkdədir. Belə vəziyyətə dözümlülük göstərmək, tolerant olmaq heç də doğru münasibət deyil. Milli özünüifadədən, intellektin mənəvi-əxlaqi gücündən, ruhlandırıcı enerjiden, məsuliyyət və vicdan hissindən xali monstr-mədəniyyətin qarşısı birmənalı olaraq və qəti surətdə alınmalıdır. Milli ideologiya ruhun zəhərlənməsini, çirkabda boğulmasını və sönməsini yox, onun gümrəhləşməsini və alovlanmasını tələb edir. Yalnız, bu halda milli ideologiyanın obyektiv əsaslarını təşkil edən milli maraqların gerçəkləşməsi mümkündür.

11. Olduqca vacib bildiyim bir prinsipin – ictimai həyatın təşkili və optimallaşdırılmasında sosial rekonstruksiya yolu və vasitələri ilə daimi yeniləşmə (modernləşmə) prinsipinin əhəmiyyətini vurğulamaq istərdim. Məhz mütəmadi ictimai rekonstruksiyaların cəmiyyətlərin mövcudluğu və tərəqqisi üçün zəruri, faydalı olduğunu bir sıra böyük öndərlərin, görkəmli dövlət xadimlərinin təmsalında (Mustafa Kamal Atatürk, Franklin Ruzvelt, Konrad Adenauer, Den Syaopin, Cəvahir-İl Nehru, Marqaret Tetçer, Aqusto Pinoçet, Li Kuan Yu və b.) bəşər tarixinin özü sübut etmiş və etməkdədir. Bu gün müsbət nümunə qismində adını çəkdiyimiz, ictimai həyatın bütün sahələrində, o cümlədən elm və təhsil, texnika və texnologiya, iqtisadiyyat və sosial rifah, hüquqi dövlət və demokratiya sahələrində danılmaz nailiyyətlər əldə etmiş qabaqcıl ölkələr mümkün olan tərəqqiyə məhz sosial rekonstruksiya-

lar hesabına çatmışlar. Bu ölkələrdə son yüzilliklər boyunca qazanılmış uğurlar əsasən və başlıca olaraq ağıllı, ardıcıl və məqsədyönlü islahatlar sayəsində mümkün olmuşdur. İctimai tərəqqi baxımından öndə gedən ölkələr üçün belə bir paradigma səciyyəvi olmuşdur: cəmiyyətin təbi-tarixi təkamül dinamikası həmişə yeniləşmə zərurətini ortaya qoyur ki, bunun da ən məqbul və səmərəli həlli vacib islahatların vaxtında (längimədən) reallaşmasını nəzərdə tutan ictimai rekonstruksiyadır. Böyük maddi və mənəvi itkilərə, ziyanlı qarşıdurmalara və insan tələfatına, uzunmüddətli hərc-mərcliyə, xaosa yol açan sosial inqilablardan fərqli olaraq ardıcıl islahatlar yolu solumun bütün maraqlı tərəf və kateqoriyalarına, konstruktiv yeniləşmə arzusunda olan hər bir sosial-siyasi aktora ümumi prosesdə iştirak və fəallıq imkanı verir, qarşılıqlı anlaşmanı və müştərək fayda götürmək ehtimalını gücləndirir. Beləliklə, bir qayda olaraq ictimai inqilab və partlayışları müşayiət edən xoşagəlməz hadisə və meyllərdən, düşmənçilik, qisasçılıq, nifrət, dağdıcılıq, qəddarlıq və talançılıq psixozundan, kütləvi məsuliyyətsizliyə və vicdansızlığa, bir sözlə, hər cür vəhşiliyə yol açan durumdan sığortalanmaq mümkün olur. Qırğın-qiyamətlərlə, cəmiyyətin şakıalanması, ifrat parçalanması hesabına başa gələn inqilablar milli birliyə birbaşa ən ağır zərbələr endirdikləri halda, ictimai rekonstruksiyalar, əksinə, həmrəyliyə, milli konsolidasiyaya güclü stimulye və təkan verir. Elə bu əsasda da demokratik konsolidasiya üçün daha geniş və real imkanlar yaranır, demokratiyanın, deməli, hüquqi dövlətin norma və prinsipləri etibarlı və sistemli statusda özlərini ifadə edə bilirlər.

12. Modernləşmənin konstruktivizmlə uzlaşması prinsipi. Cəmiyyət və dövlətin taleyində xüsusi əhəmiyyətə malik bu prinsip hər bir ictimai rekonstruksiyanın, köklü islahatların mühüm şərti və tələbidir. Onun təmin edilməsi, ilk növbədə, aparılacaq islahatların adekvat elmi-nəzəri təminatından, evristik fəlsəfi nüvəsindən, optimallıq tələblərini ödəyən epistemologiyasından asılıdır. Bunların ödənilməsi, məntiqi olaraq müvafiq işlək və məhsuldar fəaliyyət fəlsəfəsinə, yəni, praksiologiyaya sahiblənmək deməkdir. Hər bir qurucu-reforma-

tor, məsələn, Mustafa Kamal Atatürk kimi, bu yüksək səviyyədə özünü göstərən şərt və tələbləri ödəmək qüdrətində olmur. Bu, nadir intellekt, elmlik, kamil şəxsiyyət məsələsidir. Tarixi və sosial zamanın determinə etdiyi və ictimai meydana çıxartdığı alicənab, nəhəng şəxsiyyət məsələsi! Söhbət güclü və iti ağılı, sərrast elmi düşüncəsi, böyük məsuliyyət və vicdan hissi olan, milli ruhdan qidalanıb nəfəs alan, xalqa tükənməz məhəbbəti, vürğunluğu ilə seçilib-fərqlənən, ədalətliliyi və obyektivliyi, həyat tarixçəsi şübhə doğurmayan şəxsiyyətdən!

13. Məhz yuxarıda deyilənlər növbəti bir mühüm prinsipin vacibliyini səbəbləndirir – İlahi Qüvvənin yetişdirib ortaya çıxartdığı tarixi şəxsiyyətin zəruriliyi prinsipi. Yeni cəmiyyət quruculuğuna, reformalara iddialılar, ambisiyalarını cəmiyyətə sırayanlar tarixən saysız-hesabsız olub, lakin onların fəaliyyətlərinin nəticədə ölkə tənəzzülə uğrayıb, ictimai sütunlar, institutlar ciddi sarsıntıya məruz qalıb, sanki, öndərlik etdikləri dövlət tarixdən silinmişdir. Belə bir deyim var: gücün çatmayan daşı qaldırmağa çalışma, altında qalarsan! Əfsuslar olsun ki, daşın altında qalan təkcə özü olmur, xalq-cəmiyyət-dövlət də güdaza gedir, kimlərsə əsassız ambisiyalarının qurbanına çevirilir.

Bu prinsip yalnız o vaxt ödənilir ki, qurucu-reformatorun özü mükəmməl ideoloji sistemə malik olur. Özü bu sistemin elmi-nəzəri cəhətdən yaradıcısı, müəllifi kimi fəaliyyət göstərir. Məsələn, Atatürk, Den Syaopin, Li Kuan Yu kimi! Necə deyirlər, quyunun dibinə su tökməklə bulaq-mənbə alınmır. Xatırladım ki, böyük Atatürk öz ideoloji sistemini hazırlayarkən üzərində olan bütün ağır yükə baxmayaraq yalnız Ziya Göyöl kimi dəyərli türk aydınlarının yaradıcılığı ilə kifayətlənməmiş, Hegel, Emil Dürkheyim kimi mütəfəkkirlərdən bəhrələnmişdir (11).

14. Dövlət idarəetmə məfkurəsində əksliklər gərginliyindən, affektiv tərəddüdlərdən azad olmaq prinsipi. Düşünürəm ki, bu prinsipin ödənilməsi də ilk növbədə rəhbər şəxsin və onun aparıcı kadrlarının keyfiyyət göstəricilərindən, elmi-nəzəri və peşəkarlıq səviyyəsindən bilavasitə asılıdır. Dövlətin idarə olunmasında nəzəri qərarlılıq, qeyri-müəy-

yənlik, davamlı tərəddüdlər qaçılmaz surətdə işlərin gedişinə mənfi təsir göstərir, hətta ağır nəticələrlə sonuclanan hərcmərcliyə, qarşısı alınmaz ictimai xaos vəziyyətinə gətirib çıxara bilər.

İdarəetmə insanlar üçün onların vasitəsi ilə və iştirakı ilə həyata keçirilir. Əgər idarəetmə sisteminin aparıcı “nöqtə”sində qərarlılıq, davamlı tərəddüdlər, barışmaz ideya-siyasi ziddiyyətlər, bir-birini mütləq təkzib edən fəaliyyət əsasları hökmranlıq edirsə deməli, bütövlükdə cəmiyyət, insanlar, sosial qrup və təbəqələr xoşagəlməz durumla üzləşir. Qeyri-müəyyənlik və qeyri-dəqiqlik qarşısında qalan insanlar hətta ciddi diskomfort, psixoloji sarsıntı yaşamalı olur. İdarəetmə üçün müfəssəl ideoloji təminat elə ona görə vacibdir ki, insanların fəaliyyət fəlsəfəsində kövrəklik, şübhə və qərarlılıq yaradan məqamlar olmasın.

15. Milli enerjiyə və resurslara qənaət prinsipi. Maksimum dərəcədə dövlətin və millətin enerjisiindən səmərəli istifadə etmək, bu enerjiyi başqa məqsədlər üçün xərcləməmək, qaşınmayan yeri qaşıyıb qan çıxartmaq vərdişini kənara atmaq, onsuz da bizsiz cərəyan edən prosesin gedişi üçün milli enerjiyi yancağa çevirməmək xüsusən köklü və genişmiqyaslı transformasiyalar dövründə olduqca böyük əhəmiyyət kəsb edir. Həm ölkənin öz daxili durumu, həm də şiddətləşən geopolitik vəziyyətin dəyişməsi baxımından həmin prinsip ödənilməzsə ölkə ciddi çoxçeşidli problemlərlə üzləşə bilər.

16. Vətəndaşlıq və dövlətçilik amillərinin üstün tutulması prinsipi. Milli quruculuq və dövlətçiliyin inkişafı prosesində etnik və din müxtəlifliyi nəzərə alınmalı, dərindən və ardıcıl olaraq öyrənilməli, dəyərləndirilməli; rəngarəngliyin tarixi və ictimai potensialı Azərbaycanda milli dövlətin qərarlaşmasına və tərəqqisinə yönəlməlidir. Etnik, dini, mədəni rəngarəngliyin daşıyıcısı olan hər bir vətəndaş Azərbaycan dövlətinin inşasında, təkmilləşmə-

sində və inkişafında bərabərhüquqlu iştirakçılığa sahibdir. Bu dövlətin taleyi barədə məsuliyyət də hər bir vətəndaşın, sosial qrup və dini-mədəni icmaların, siyasi və ictimai təşkilatın üzərindədir.

17. Nəhayət, dövlət hakimiyyətinin vahidliyi prinsipi. Bu prinsipin zəruriliyini və müstəsna əhəmiyyət daşıdığını yuxarıda göstərdiyim, açıqlamasını verdim prinsiplərin ümumi məzmun-mahiyyəti determinə edir. Habelə, onun nə qədər vacib olduğunu bəşər tarixinin özü ayrı-ayrı dövlətlərin təmsalında dəfələrlə sübuta yetirmişdir. Dövlət hakimiyyətinin vahidliyi bir ideya, konsepsiya və prinsip kimi ən ciddi təqdimatda Hegel tərəfindən irəli sürülüb və şərh edilmişdir. Heç də təsadüfi deyildir ki, M.K. Atatürk ideoloji baxışlar sistemini müəyyənləşdirərkən ilk növbədə, məhz Hegelin nəzəri irsinə müraciət etmişdir. Onun əsas altı prinsiplərindən biri Hegelin siyasi fəlsəfəsində müfəssəl işlənmiş etatizm prinsipi olmuşdur. 1937-ci ildə etatizm bir prinsip olaraq Türkiyə Cümhuriyyətinin konstitutsiyasına salınmışdır. Bəzi ultra demokratlar və liberallar indinin özündə də prinsipin daşıdığı mənanı, məzmun-tutumu təhrif edərək onun labüdsuz, hətta ziyanlı olduğunu, guya, avtoritarizm və totalitarizmə yol açdığını söyləyirlər.

Vurğulamaq istədim ki, məhz Hegelin təqdimatında mahiyyəti açıqlanmış və Atatürkün siyasi fəaliyyətində xüsusi əhəmiyyətini təsdiqləmiş etatizm, doğru-düzgün rəhbər tutularsa, həm dövlətçiliyin, həm də cəmiyyətin bütün sahələrinin inkişafı baxımından olduqca böyük fayda verə bilər. Habelə, həqiqi hüquqi dövlətin və sinergetik idarəetmənin formalaşması istiqamətində ciddi dəstək olar. Bu prinsipin gücü və qüdrəti istifadə edilən fəaliyyət fəlsəfəsinin epistemoloji əsaslarından, düşüncə sisteminin zamanəyə adekvatlığından bilavasitə asılıdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Ətraflı bax.: Ə. F. Abbasov. Dövlətçiliyin inkişafı və siyasi islahatlar: meqatrend müəyyənliyi problemi // Siyasi islahatlar fəlsəfəsi: dövlətçiliyin inkişafı və cəmiyyətin siyasi həyatı. Bakı: "OPTİMİST" nəşriyyatı. 2023, s. 329-370.
2. Abbasov Ə.F. Milli ideologiya birləşdirici məna-simvol kimi // Milli strategiyalar, ideologiyalar və beynəlxalq münasibətlər: tarix, nəzəriyyə və müasir praktikalar. Bakı: "Elm". 2012, s. 182-193.
3. Məsələn, bax.: Ильхам Мамедзаде. Феномен президента: Лидерство Ильхама Алиева составляет эпицентр понимания, объяснения и решения проблем, стоящих перед страной // Газета «Наука», 24 декабря 2021 года, с. 14-15.
4. Elnarə Akimova. Azərbaycanın gücü – İlham Əliyev // "Elm" qəzeti, 24 dekabr 2021-ci il, s. 14.
5. Səttarov M.M. İnsan və cəmiyyət haqqında düşüncələr. Bakı, 2000, 73.
6. Məmmədov K.A. Millət və millətçilik. Bakı, 2008.
7. Фихте И. Г. Сочинения. М., 1995, s. 476.
8. Məsələn, bax: Расул-заде. О пантуранизме. В связи с кавказской проблемой / С предисловием Н. Жордания. Париж: Издание К.Н.К. 1930.
9. Мехтиев Р. Национальная идеология Азербайджана в контексте глобализации // Mehdiyev R. XXI əsrdə milli dövlətçilik. Bakı. 2003, s. 205.
10. Dözümlülük prinsipləri haqqında bəyannamə. Bakı. 1999, s. 11.
11. Prof. Dr. İsmet Giritli. Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Sayı: 37, Cilt: XIII, Mart 1997.

Rəyçi:

**Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əli Abasov**

Göndərilib: 30.01.2024

Qəbul edilib: 05.02.2024

UOT 165.0

Səh. (33-38)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.33>

“QANUN” ANLAYIŞININ MƏZMUNUNA DAİR

Rövşən Hacıyev

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
aparıcı elmi işçisi
vinodelrovshan1@rambler.ru

Xülasə

Məqalədə öncə “qanun” anlayışının meydana gəlməsi, bu məfhumun məzmununa dair əhəmiyyətli əlamətlərin araşdırılması kimi məsələlər nəzərdən keçirilmişdir. Daha sonra elmin qeyri-klassik və post qeyri-klassik mərhələlərində “qanun” anlayışının məzmununa dair fərqli yanaşmaların meydana gəlməsi məsələləri araşdırılmışdır. Araşdırmalar nəticəsində məlum olmuşdur ki, qanun anlayışının məzmununa xas olan klassik meyarlar artıq post qeyri-klassik dövrün paradigmaları baxımından yararlı ola bilmir. Ona görə də müasir dövrdə “qanun” anlayışının məzmununu yeni əhəmiyyətli əlamətlər və xüsusiyyətlərlə səciyyələnməkdədir. Odur ki, məqalə məhz bu səpgili məsələlərin araşdırılması işinə həsr olunmuşdur.

Açar sözlər: qanun, sabit və təkrarlanan əlaqələr, zamanın biristiqamətliliyi, klassik dövr, qeyri-klassik dövr, postqeyri-klassik dövr

ON THE ISSUE OF THE CONTENT OF THE CONCEPT “LAW”

Rovshan Hajiyev

PhD, assoc. professor
Leading researcher of the
Institute of Philosophy and Sociology of ANAS
vinodelrovshan1@rambler.ru

Summary

Firstly, the article examines the issue of the emergence of the concept of “law” and its essential features. Then the issues of different approaches regarding understanding the content of this concept in the era of non-classical and post non-classical science are explored. It indicates that the criteria of classical science regarding the essential features of this concept become unacceptable in the era of non-classical and post non-classical science. Therefore, in the modern era, the content of the concept of “law” acquires new essential features that meet the criteria of non-classical and post non-classical science. In general, the article is devoted to the study of the above issues.

Key words: law, stable and repeating connections, unidirectionality of time, classical period, nonclassical period, post non-classical period.

К ВОПРОСУ СОДЕРЖАНИЯ ПОНЯТИЯ «ЗАКОН»

Ровшан Гаджиев

PhD, ведущий научный сотрудник
Института философии и социологии НАНА
vinodelrovshan1@rambler.ru

Аннотация

В статье исследуется становление понятия «закон» и его основные признаки. Так же анализируются вопросы всевозможных подходов понимания закона в эпоху неклассической и постнеклассической науки. Показывается, что в вопросе существенных признаков этого понятия, критерии классической науки становятся не приемлемыми в эпоху неклассической и постнеклассической науки. В современную эпоху содержание понятия «закон» приобретает новые признаки, соответствующие критериям неклассической и постнеклассической науки. В целом статья посвящена исследованию вышеизложенных вопросов.

Ключевые слова: закон, устойчивые и повторяющиеся связи, однонаправленность времени, классический период, неклассический период, постнеклассический период

Giriş

“Qanun” anlayışının formalaşması Avropa Yeni Dövr filosoflarının elmi səyi və məqsədyönlü fəaliyyəti sayəsində mümkün olmuşdur. Eyni zamanda, Yeni dövrdən indiyə qədər təbiətşünaslıq elmlərində əldə edilən inqilabi nailiyyətlər bu anlayışın məzmununa yanaşmada yeni baxışların ortaya çıxmasına yol açmışdır. Daha dəqiq desək, bu yeniliklərin meydana gəlməsi elmin qeyri-klassik və xüsusilə də postqeyri-klassik dövrlərdə klassik elmi paradigmanın dəyişməsi nəticəsində əldə edilən yeni baxış və ideyalarla bağlıdır. Yuxarıda söylənilən fikirlərə əsaslanaraq mövzunun daha geniş şəkildə işıqlandırılmasına səy göstərək.

“Qanun” anlayışının yaranması və onun məzmununda baş verən dəyişikliklər

“Qanun” anlayışı fəlsəfi idrakın mühüm kateqoriyalarından biridir ifadəsini işlətsək yanılmarıq. Ümumən fəlsəfədə “qanun” anlayışının məzmunu ilə bağlı mütəxəssislər arasında artıq qərarlaşmış müəyyən baxışlar mövcud olmaqdadır. Konkret misallara nəzər yetirək. Öncə tanınmış fəlsəfi lü-

ğətlərdə “qanun” anlayışına verilmiş tərifə diqqət yetirilməsi məqsədəuyğun olardı. Görkəmli sovet filosofu, akademik İ.T.Frolovun redaktəsi ilə çap edilmiş fəlsəfi lüğətdə deyilir: “Qanun – hadisələrin nizamlı dəyişməsini şərtləndirən daxili, əhəmiyyətli və sabit əlaqələrdir” (8, s.147). Fəlsəfəyə dair dərsliklərdə yuxarıda göstərilən tərifin məzmunca oxşar variantlarına təsadüf olunur: “Qanun hadisələr arasındakı zəruri, ümumi və sabit əlaqələrdir” (7, s.30).

“Qanun” anlayışının fəlsəfinin mühüm kateqoriyası kimi formalaşması hadisəsi klassik elmin formalaşdığı dövrdə, yəni fəlsəfə tarixində ayırd etdiyimiz Yeni Dövrün filosofları tərəfindən həyata keçirilmişdir. “Qanun” anlayışının ilk elmi analizini verən və onu təbiətşünaslıq elmlərinə aid edən sosiologiyanın banisi O.Kontun fikrincə, qanun müşahidə edilən hadisələr arasındakı mütəmadi təkrar olunan, sabit və dəyişməz əlaqələrdir (3, s. 12). Hadisələrin təkrarlanması amilinə diqqət yetirən Kont göstərir ki, qanunların gələcəkdə baş verəcək hadisələri öngörmə xüsusiyyəti də vardır (3, s.15). Həqiqətən də, hələ keçmiş

dövlərdə alimlər tərəfindən təbiət hadisələrinin, o cümlədən göy cisimlərinin qanunauyğun hərəkətlərinin öyrənilməsi sayəsində onların gələcəkdə nə vaxt bir daha təzahür etməsini qabaqcadan müəyyən etmək praktikasını elmdə məlum bir gerçəklik olmuşdur. Təbii ki, bu prosesləri nəzərə alan Kont qanunların öngörmə xüsusiyyətinə böyük əhəmiyyət vermişdir. Digər tərəfdən, materializmin banisi K.Marks qanunu hadisələrin daxili və zəruri əlaqələri kimi müəyyən etmişdir (4, s.246). Yuxarıdakı fikirlərdən belə qənaətə gəlmək olar ki, klassik elmdə formalaşan “qanun” anlayışı ətraf aləmdə daim müşahidə edilən təbii hadisələr arasındakı universal, sabit, zəruri, əhəmiyyətli və təkrarlanan əlaqələrin ümumiləşdirilmiş nəzəri ifadəsi olub, izah etmə və öngörmə funksiyaları ilə səciyyələnir. Bu kontekstdə professor N.V.Bryanik göstərir ki, klassik elmdə “qanun” anlayışı elmi tədqiqat üçün mühüm əhəmiyyətə malik fəlsəfi kateqoriyadır (1, s.7). Müasir rus tədqiqatçısı professor C.İ.Qonçaruk isə qanunun aşağıdakı tərifini verir: “Qanun hadisələrdə sabit, ümumi, əhəmiyyətli, zəruri və təkrarlanan əlaqələri müəyyən edən fəlsəfi kateqoriyadır” (2, s.171).

Həmçinin, qanun anlayışının meydana gəlməsi ilk növbədə və əsas etibarilə təbiətşünaslıq elmləri və onların inkişafı ilə əlaqədar olmuşdur. Sosiohumanitar elmlərdə qanun axtarırları təbiətşünaslıq elmlərindən sonra və onlara nəzərən həyata keçirilmişdir. Şübhəsiz, təbiətşünaslığın qanunları deyiləndə ilk növbədə fizika və astronomiya sahəsində əldə edilən elmi nailiyyətlər nəzərdə tutulur. Bu zaman hafizəmizdə böyük ingilis alimi İ.Nyutonun hələ məktəb illərində öyrəndiyimiz məşhur qanunları canlanır.

Bizi əhatə edən müxtəlif və saysız-hesabsız təbiət hadisələri ilk növbədə öz fərqliliyi, təkrarsızlığı ilə səciyyələnir. Digər tərəfdən, belə bir təbii xüsusiyyət alimlərə təbiət hadisələrinin öyrənilməsi prosesində bu olaylar arasındakı sabit, zəruri, mühüm əlaqələrin üzə çıxarılması və beləliklə də, təbiətşünaslığın qanunlarının müəyyən edilməsi işinə mane olmamışdır. Bu qanunlar obyektivdir və eyni tipli hadisələr çoxluğu üçün

ümumi əhəmiyyət daşıyır, dəqiq təyin edilmiş şəraitdə zəruri şəkildə və təkrarən meydana gəlməsi reallığını müəyyən edir.

Təbiətşünaslıq elmləri sırasında fizikanın qanunları ənənəvi olaraq daha fundamental hesab edilir. Lakin burada diqqət yetirilməsi mühüm məqam vardır. Məsələ burasındadır ki, fizika elmi real mövcud olan predmet və hadisələr üzərində deyil, onların ideal modeli əsasında qanunların üzə çıxarılmasına nail olur. Bu abstrakt modellər təsvir etdikləri real obyektlərin bütün xassələrini deyil, yalnız ölçülə bilən, cihazlar vasitəsi ilə müəyyən edilə bilən mühüm xüsusiyyətlərini ehtiva edir. Məhz belə modellər üzərində aparılan tədqiqatlar hesabına təbiətşünaslığın qanunları üzə çıxarılır. Qanunların bu qaydada üzə çıxarılması xüsusiyyəti demək olar ki, fizika ilə yanaşı digər təbiətşünaslıq elmləri üçün də səciyyəvi bir haldır.

Müasir elm belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki, kainatın təşkil olunduğu materiya onun bütün cəhətlərində eynidir. Məsələn, artıq müəyyən edilmişdir ki, bizim planetin təşkil olunduğu materiya ulduzların tərkibini təşkil edən maddi əsasdan fərqlənir. Ulduzların əks etdirdiyi işığın xüsusiyyətinin öyrənilməsi bir həqiqəti ortaya çıxarmışdır ki, onları təşkil edən atomlarla planetimizin atomları eynidir. Digər tərəfdən, həm qeyri-üzvi, həm də üzvi təbiət eyni atomlardan təşkil olunmuşdur. Məlumdur ki, atomlar hər yerdə eyni struktura malikdirlər – onlar mərkəzdə nüvədən və onun ətrafında hərəkət edən elektronlardan ibarətdir. Dünyanın təşkil olunduğu elementar hissəciklər də eynidir – elektronlar, fotonlar, protonlar, neytronlar, neytrinolar, qravitonlar və s. Yuxarıda sadalanan elementar hissəciklər vasitəsi ilə dünyanın hər tərəfində baş verən prosesləri izah etmək mümkündür. Məhz bu səbəbdən təbiətşünaslıq və xüsusən də fizikanın qanunları universal səciyyə daşıyır və dünyanın istənilən təbii hadisəsinə tətbiq edilə bilər. Bundan əlavə, əgər qanunlar düzgün müəyyən edilmişdirsə onların vasitəsi ilə digər qanunların da üzə çıxarılması mümkün olur. Bu həqiqəti çoxsaylı elmi tədqiqatlar sübut edir. Təbiətşünaslıq qanun-

larının universallığı ümumən kainatın vahidliyi prinsipini müəyyən edir.

Təbiətşünaslıq elmi səbəb-nəticə əlaqələrinin iki əsas tipini və müvafiq olaraq qanunların da iki növünü müəyyən etmişdir – determinist və statistik (və ya ehtimali, təsadüfi, stoxastik) qanunlar. Determinist qanun (bu tip qanunlara *dinamik qanunlar* da deyilir, lakin hesab edirik ki, determinist kəlməsi bu tip qanunların məzmununu daha adekvat ifadə edir) individual obyektin hərəkətini və bu prosesdə onun istənilən andakı vəziyyətini birmənalı şəkildə müəyyən edir. Statistik qanun çoxsaylı obyektlər toplusunun hərəkətini müəyyən etməyə xidmət edir və bu zaman əsasən birmənalı olmayan cavabların alınması mümkün olur. Başqa sözlə, determinist (dinamik) qanunlar dəqiq və birmənalı cavabların alınmasını təmin etdiyi halda, statistik qanunlar yalnız ehtimali, qeyri-dəqiq nəticələrin alınmasını mümkün edir. Bu halda təbii olaraq belə bir sual yaranır – bu qanunlardan hansıları daha fundamentaldir?

Əvvəllər belə hesab olunurdu ki, məhz determinist qanunlar daha ilkin və fundamentaldir. Statistik qanunların qeyri-dəqiqliyi və onların tətbiqindən alınan nəticələrin ehtimali səciyyə daşması alimlərin biliklərinin natamam olması ilə izah edilirdi. Statistik qanunlar arxasında determinist qanunlar dayanır və sadəcə yeni biliklərin əldə edilməsi ilə birincilərin də ikincilərə çevirilməsi mümkün olacaqdır. Digər tərəfdən, determinist qanunlara birmənalı şəkildə səbəb-nəticə əlaqələri xas olduğu halda, statistik qanunlara təsadüfi əlaqələrin xas olması fikri qəbul edilirdi. Lakin sonralar kvant mexanikasında əldə edilən nəticələr bu yanaşmanın yanlış olduğunu üzə çıxardı. Məlum oldu ki, təsadüfi, ehtimali hərəkətlər ayrıca götürülmüş mikroobyektə də xas olan bir haldır. Bununla da statistik qanunlara olan münasibət dəyişməyə başladı.

Müasir elm artıq bu qənaətə gəlmişdir ki, statistik qanunlar daha fundamentaldir, sadəcə determinist qanunlardan fərqli olaraq onlara həm səbəb-nəticə, həm də təsadüfi əlaqələr xasdır. Statistik qanunlar ona görə fundamentaldir ki, səbəb-nəticə əlaqələrini

daha dərinləndirən və daha dolğun ifadə edə bilir. Doğrudur, statistik qanunlar gələcəyi birmənalı şəkildə müəyyən edə bilmir, yalnız ehtimali nəticələr səviyyəsində işləyir, lakin bununla yanaşı, səbəb-nəticə əlaqələrini də ehtiva edir və onlar haqqında daha dolğun təsəvvürlərin əldə edilməsinə imkan yaradır. Müasir dövrümüzdə elmin qanunları ilə bağlı aşağıdakı fikir formalaşmaqdadır: determinist qanunlar ətraf aləmin dərk edilməsinin başlanğıc pilləsini təşkil edir; statistik qanunlar isə təbiətdəki obyektiv əlaqələri daha dolğun üzə çıxarmağa imkan verir və bu baxımdan elmi idrakın daha yüksək pilləsini təşkil edir. Bu isə o deməkdir ki, təbiət hadisələrinin ehtimal səviyyəsində təsvir olunması bizim biliksizliyimizdən qaynaqlanmır, sadəcə onların daha mürəkkəb xarakterə malik olmasından xəbər verir. Başqa cür ifadə etsək, təbiət hadisələrinin izahında determinist qanunlar yalnız səbəb-nəticə əlaqələrindən qaynaqlanırsa, statistik qanunlar bununla yanaşı həm də indeterminist, yəni təsadüflərin, ehtimalların nəzərə alındığı bir yanaşmadan irəli gəlir.

Determinist qanunların mütləq bilik verməsi mövqeyi fransız alimi P.Laplasın adı ilə bağlıdır. Buna elmi mühitdə “laplas determinizmi” də deyilir. Statistik qanunların üzə çıxarılması isə ingilis alimi C.Maksvellin tədqiqatları əsasında mümkün olmuşdur. Fizika sahəsində “ehtimal” anlayışını ilk dəfə m Maksvell 1859-cu ildə elmi dövriyyəyə daxil etmişdir. O apardığı tədqiqatları sayəsində belə nəticəyə gəlmişdir ki, çoxlu sayda zərrəciklərin olduğu sistemlərə Nyuton mexanikasıdan fərqli qaydada yanaşmaq lazımdır. O göstərir ki, bu cür sistemlərdə zərrəciklərin (məsələn qaz molekullarının hərəkəti) impulsları və koordnatları üçün ehtimali göstəricilərin verilməsi olduqca təbiidir və bu vəziyyət obyektiv xarakter daşıyır. Bu zaman fiziki kəmiyyətlərin orta statistik göstəricilərdən istifadə edilir. Əslində, fiziki kəmiyyətlərin orta statistik göstəricilərinin müəyyən edilməsi bütün stoxastik nəzəriyyələrin əsas məsələsi hesab edilir.

Statistik və ya ehtimali qanunların fundamental səciyyə daşması xüsusən özünü genetika sahəsində göstərir. Genetika – prinsipi-

al olaraq statistik nəzəriyyələrdən biridir və bu baxımdan böyük ingilis alimi Maksvell Ç.Darvinin növlərin yaranması və təkamülü nəzəriyyəsinin elmi əsaslandırılmasına imkan yaratmış, bioloji əlamətlərin irsi keçməsinin ciddi elmi izahını vermişdir. Məlumdur ki, canlı təbiətdə baş verən proseslərin əvvəlcədən necə olacağını proqnozlaşdırmaq mümkün deyil, çünki burada cərəyan edən hadisələr təsadüfi səciyyə daşıyır. Belə ki, hansısa bioloji növü məhv etmək və ya daha yenisini yaratmaq mümkündür, lakin artıq ömrünü başa vurmuş bioloji növü bərpa etmək mümkün deyil. Bu baxımdan hazırda mövcud olan istənilən bioloji növ unikaldır, təkrarolunmazdır. Genetika elmi və təkamül nəzəriyyəsi ehtimali qanunauyğunluqların nə dərəcədə fundamental əhəmiyyət daşımasını aydın şəkildə göstərir və bioloji növlərin yaranması və inkişafında təsadüflərin nə qədər böyük rol oynamasını parlaq şəkildə üzə çıxarır. Bizim mənsub olduğumuz bioloji növün özü (yəni homo sapiens) də təsadüflər zəncirinin nəticəsi kimi ortaya çıxmışdır.

Müasir dövrdə alimlər elmin inkişaf mərhələlərinə uyğun olaraq qanunların 3 tipini ayırd edirlər: klassik, qeyri-klassik və postqeyri-klassik dövrün qanunları. Əslində biz, yuxarıda determinist qanunların xüsusiyyətlərindən danışarkən, faktiki olaraq onların meydana gəldiyi klassik dövr elminə aid qanunların mühüm cəhətlərini səciyyələndirdik. Digər tərəfdən, yuxarıda haqqında danışdığımız statistik qanunlar elmin XIX əsrin ikinci yarısından başlayan qeyri-klassik dövrünün məhsulu kimi ortaya çıxmışdır. Bu dövrün əsas səciyyəvi xüsusiyyəti həm də onunla müəyyənləşir ki, artıq qanunların yaranması prosesində subyektin təsiri (E.Maxın tədqiqatları) və onların koordinat sistemindən asılı olması (A.Eynşteynin ehtimal nəzəriyyəsi) məsələləri mühüm əhəmiyyət kəsb etməyə başlamışdır. Bu məqamları nəzərə alaraq aşağıda postqeyri-klassik dövrün qanunlarının səciyyəvi xüsusiyyətləri haqqında söhbət aparacağıq.

Postqeyri-klassik dövrdə “qanun” anlayışının məzmununa qoyulan tələb baxımından bu istiqamətdə çox ciddi dəyişiklik baş

verdi. Həm klassik, həm də qeyri-klassik dövrün qanunlarından keifyyətə fərqlənən bu dəyişiklik ona görə baş verdi ki, artıq geriye dönməyən zaman amili və ya zaman vektoru nəzərə alınmağa başlandı. Məlum olduğu kimi əvvəlki iki dövrün qanunlarında zaman geriye dönmə xüsusiyyəti ilə səciyyələnirdi. Məhz bu səbəbdən uzun illər qanun anlayışına verilən təriflərin məzmununda təkrarlanma xüsusiyyəti əhəmiyyətli əlamət kimi vacib rol oynamışdır. Lakin termodinamikanın ikinci qanununun nəzərə alınması və tanınmış ingilis alimi A.Eddinqtonun “zamanın bir istiqamətliyi” anlayışını elmi dövriyyəyə daxil etməsi onunla nəticələndi ki, sinergetikanın əsaslarını yaradan İ. Priqojin qanunların irəli sürülməsi işində üçüncü mərhələnin, yəni postqeyri-klassik dövrün başlamasını şərtləndirən mühüm xüsusiyyətin əhəmiyyətini ortaya qoya bildi. Proseslərin geriye dönməzliyi amilinin əhəmiyyətini Priqojin aşağıdakı kimi təqdim etmişdir: “Geriye dönməzlik özü ilə gözlənilməz xüsusiyyətlər gətirir. Bu məsələnin doğru anlaşılması varlıqdan (mövcud olandan) təşəkkül edənə (yaranana) keçidin açarını verir” (6, s.18).

Priqojinin dəyərləndirməsinə görə, elmin qeyri-klassik dövründə zamanın subyektiv şərhı yer alır, yəni bu zaman müşahidəçiyə indiki zamandan həm keçmişə, həm də gələcəyə baxışı həyata keçirən aktiv bir rol verilir. Priqojin proseslərin “daxili zamanı” anlayışını elmi dövriyyəyə daxil etməklə qanunların irəli sürülməsi məsələsində qeyri-klassik elmdən keifyyətə fərqlənən yeni bir yanaşma sərgiləyə bildi. O, bu yanaşmanı belə təqdim etmişdir: “...məkan-zaman kontiniumunda baş verən geriye dönməz hərəkət struktur dəyişikliyinə gətirir. Məkan və zamanın statik kontiniumu əvəzinə daha dinamik olan “zamanlaşmış” məkan kontiniumu ortaya çıxır” (6, s.253). Bu ifadəni Priqojindən gətirdiyimiz əvvəlki sitatın dili ilə ifadə etsək o zaman belə bir şərh verə bilərik: əgər mövcud olan (və ya varlıq) “məkanlaşdırılmış” zamanla əlaqədirdisə, o halda yaranan (və ya təşəkkül edən) artıq “zamanlaşmış” məkanla bağlıdır ki, buna, əslində, Priqojinin haqqında danışdığımız daxili zaman deyilir. Daxili zaman konsepsiyası

siyası faktiki olaraq zamanın asimmetriyası məsələsini ortaya çıxarır ki, bu da qanunların anlaşılmasında gözlənilməz nəticələrə yol açır. Priqojinin dediyinə görə, əvvəllər tədqiqatçılar hesab edirdilər ki, “klassik nöqteyi-nəzərdən (kvant mexanikası da daxil olmaqla) hadisələrin axarı zaman baxımından simmetrik olduğu üçün onların inkişafını ifadə edən qanunlar da zaman simmetriyası xüsusiyyətini əks etdirir. Biz isə elə vəziyyətlərin araşdırılması ilə məşğul oluruq ki, onlara zaman simmetriyasının pozulması cəhəti xasdır və müvafiq olaraq onları ifadə edən qanunlara da eyni xüsusiyyət səciyyəvidir” (5, s. 250). Bu ifadələrə bir qədər aydınlıq gətirməyə çalışaq. Zamanın simmetrikliyi onu bildirir ki, klassik və qeyri-klassik dövrün qanunları hadisələrin həm keçmişini, həm də gələcəyini görməyə imkan verir. Zamanın asimmetriyası isə keçmiş ilə gələcəyin bağlılığını birmənalı şəkildə ifadə edən qanunayüğunluğu aradan qaldırır. Bu isə Qərb elminin klassik ənənələrinə uyğun gəlmir, çünki təbiətşünaslıq qanunlarındakı sabitlik, təkrarlanma xüsusiyyətlərini ortadan qaldırmış olur. Əgər bu ifadələri ümumiləşdirsək, o

halda deyə bilərik ki, postqeyri-klassik elmin qanunları hadisələrə təkamül xüsusiyyətinin xas olması cəhəti ilə fərqlənir. Bu isə əslində, belə deməyə əsas verir ki, bizim klassik mənada qanun adlandırdığımız bir anlayış elmin postqeyri-klassik inkişaf mərhələsində keyfiyyətə fərqli məzmun kəsb etmiş olur.

Nəticə

Tədqiqat prosesində aydınlaşdırma bildik ki, klassik elmin formalaşdırma bildiyi “qanun” anlayışının məzmunu qeyri-klassik və xüsusən də postqeyri-klassik elmin ortaya çıxardığı inqilabi nailiyyətlər nəticəsində keyfiyyətə yeni əhəmiyyətli əlamətlər əldə etmişdir. Xüsusən zamanın yeni əsaslarda şərh edilməsi qanun anlayışının məzmununa dair keyfiyyətə fərqli yanaşmaların meydana gəlməsinə yol açmışdır. Zamanın geriyə dönməzliyi prinsipinin və hadisələrdə təkamül xüsusiyyətinin nəzərə alınması “qanun” anlayışının məzmununda təkrarlanma, geriyə dönmə kimi əhəmiyyətli əlamətlərə keyfiyyətə yeni və fərqli elmi prizmadan yanaşılmasına səbəb olmuşdur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Бряник Н.В. Сравнительный анализ эпистемологических особенностей закона в классической, неклассической и постнеклассической науке // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 48. С. 5-14.
2. Гончарук С.И. Объективные законы и их отражение в философии и в конкретных науках // Философия и общество. 1999. № 3. С. 168-181.
3. Конт О. Дух позитивной философии: слово о положительном мышлении (пер. с фр. И.А. Шапиро). М.: Либроком, 2012. 76 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат. Т. 26; Ч. 1. 1962. XXVI, 476 с.
5. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. Введение (пер. с англ. В.Ф. Пастушенко). М.: Наука, 1977. 342 с.
6. Пригожин И. От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках (пер. с англ. Ю.А. Данилова). М.: Наука, 1985. 327 с.
7. Рустамов Ю. Основы философии (курс лекций), Баку: Азербайджан, 2004. 475 с.
8. Философский словарь (под ред. И.Т.Фролова), М.: Политиздат, 1986.

Rəyçi:

Fəlsəfə elmləri doktoru
Füzuli Qurbanov

Göndərilib: 05.02.2024

Qəbul edilib: 16.02.2024

UOT: (165.1)

Səh. (39-49)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.39>

FƏNLƏRARASI TƏDQIQATIN TƏŞKİLİ: BİR SIRA EPİSTEMOLOJİ PROBLEMLƏR

Mahmudzadə Fərid

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun doktorantı

fmahmudzade@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7384-2960>

Xülasə

Məqalədə interdisiplinar tədqiqatların təşkilinin bir sıra fəlsəfi və epistemoloji xüsusiyyətləri təhlil edilmişdir. Göstərilmişdir ki, baxılan elmi problem mürəkkəb təbiətə və ierarxik koqnitiv struktura malikdir. Fənlərarası tədqiqatın bu cür təbiətdə olmasının koqnitiv kontekstdə mənbəyində postqeyri-klassik rəsonallıq dayanır. Bununla yanaşı, məqalədə fənlərarası tədqiqatın təşkilinin sosial-mədəni və texnoloji aspekti təhlil edilmişdir. Məsələnin bu aspektinin koqnitiv aspektlə sıx əlaqəsi araşdırılmışdır. Göstərilmişdir ki, hər bir elmi-idraki situasiyada bu aspektlər arasında vəhdət mövcud olur. Fənlərarası biliyin məzmununa və struktur-funksional xüsusiyyətlərinə həmin özəllik ciddi təsir edir.

Bununla aydın olur ki, məqalədə elmi tədqiqatın başlıca məqsədi müasir mərhələdə fənlərarası araşdırmaların təşkili ilə interdisiplinar biliyin məzmun, struktur və funksiyaları arasında əlaqələrin fəlsəfi-epistemoloji xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmaqdan ibarətdir. Həmin məqsədə çatmaq üçün fənlərarası yanaşmadan istifadə olunmuşdur. Bunun üçün isə fənlərarası metodologiyanın sistemlilik, intersubektivlik və koqnitiv sistemlərin açıqlığı prinsipləri seçilmişdir.

Metod kimi özünü yaradan koqnitiv sistemlərin inteqrasiyasına üstünlük verilmişdir.

Elmi yenilik “müasir mərhələdə interdisiplinar biliyin məzmun və struktur-funksional özəlliklərinin elmi tədqiqatın təşkili üsulundan qaynaqlandığı” tezisindən ibarətdir

Açar sözlər: intersubektivlik, mürəkkəb koqnitiv sistemlər, qeyri-xətti qarşılıqlı əlaqələr, sosial epistemologiya, interdisiplinarlıq, koqnitiv-sosial mühit vəhdəti, postqeyri-klassik rəsonallıq, yaradıcı əməkdaşlıq

ORGANIZATION OF INTERDISCIPLINARY RESEARCH: SOME EPISTEMOLOGICAL PROBLEMS

Mahmudzada Farid,

ANAS, doctoral student

fmahmudzade@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7384-2960>

Summary

The article analyzes a number of philosophical and epistemological features of the organization of interdisciplinary research.

It indicates that the scientific problem under consideration has a complex nature and a hierarchical cognitive structure. Post non-classical rationality underlies this nature of interdisciplinary research in a cognitive context.

In addition, the article analyzes the sociocultural and technological aspects of organizing interdisciplinary research. The close connection of this aspect of the problem with the cognitive aspect has been studied. It indicates that in every scientific and cognitive situation there is a unity of these aspects. This feature has a serious impact on the content and structural and functional characteristics of interdisciplinary knowledge.

At the same time, it becomes clear that the main goal of the scientific research in the article is to clarify the philosophical and epistemological features of the relationship between the organization of interdisciplinary research and the content, structure and functions of interdisciplinary knowledge at the present stage. To achieve this goal, an interdisciplinary approach was used.

For this purpose, the principles of consistency, intersubjectivity and openness of cognitive systems of interdisciplinary methodology were chosen.

As a method, preference was given to the integration of self-generating cognitive systems.

Scientific novelty lies in the statement that “the content and structural and functional features of interdisciplinary knowledge at the present stage originate from the way of organizing scientific research.”

Keywords: intersubjectivity, complex cognitive systems, nonlinear interactions, social epistemology, interdisciplinarity, unity of the cognitive-social environment, post-non-classical rationality, creative cooperation.

ОРГАНИЗАЦИЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: НЕКОТОРЫЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Фарид Махмудзаде,

докторант Института

Философии и Социологии НАНА

fmahmudzade@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7384-2960>

Аннотация

В статье анализируется ряд философско-гносеологических особенностей организации междисциплинарных исследований. Показано, что рассматриваемая научная проблема имеет сложный характер и иерархическую когнитивную структуру. Проанализированы социокультурные и технологические аспекты организации междисциплинарных исследований, тесная связь этого аспекта, проблемы с когнитивным аспектом. Доказанно, что в каждой научно-познавательной ситуации существует единство этих аспектов, которое оказывает серьезное влияние на содержание и структурно-функциональные характеристики междисциплинарных знаний. Основной целью научного исследования в статье является выяснение философско-гносеологических особенностей отношений между организацией междисциплинарных исследований и содержанием, структурой и функциями междисциплинарного знания и междисциплинарного подхода на современном этапе. Для этого были выбраны принципы системности, intersubjectivity и открытости когнитивных систем междисциплинарной методологии.

Методология: в качестве метода было отдано предпочтение интеграции самогенерирующихся когнитивных систем.

Научная новизна: содержание и структурно-функциональные особенности междисциплинарного знания на современном этапе берут свое начало из способа организации научных исследований.

Ключевые слова: интересубъективность, сложные когнитивные системы, нелинейные взаимодействия, социальная эпистемология, междисциплинарность, единство когнитивно-социальной среды, постнеклассическая рациональность, творческое сотрудничество

Введение

В настоящее время во всех областях науки доминируют интердисциплинарные исследования. На нынешнем этапе научные поиски фактически представлены исследованиями в области совместных изысканий различных дисциплин в естествознании и социогуманитарной сфере. Ныне бытует мнение, что в условиях формирования технонауки данный процесс восходит на новый этап. Взаимодействие техники и науки здесь понимается в широком смысле. Говоря конкретнее, термин «техника», будучи крупным, объединяет в себе технологии, информативность, оцифровку и средства коммуникации. С этой точки зрения технонаука выражает доминирующие гносеологические, методологические и мировоззренческие аспекты междисциплинарного (интердисциплинарного) исследования в единстве, в рамках философско-научного познания.

При подходе к эволюции научного познания в подчеркнутом контексте возникает ряд философских, эпистемологических и методологических проблем, в решение которых есть насущная потребность. Среди них философы отмечают актуальность философских и эпистемологических особенностей организации, собственно междисциплинарных (интердисциплинарных) исследований. Хотелось бы отметить присущие этому процессу две важные для нас тенденции. Во-первых, изыскания, проводимые в конкретной дисциплинарной научной сфере, основаны на аналогичных когнитивных принципах на эпистемологическом уровне. Это обстоятельство, в целом, дает основание для рассмотрения междисциплинарного знания с точки зрения универсальных общенаучных кри-

териев. Во-вторых, наличие первого фактора актуализирует вопрос об эпистемологии междисциплинарных исследований в целом. Причем, несмотря на то что, разные исследовательские коллективы изучают проблему с несходных сторон, выявляются общие для них эпистемологические вопросы. В этом ряду важное место занимает взаимосвязь научных и педагогических аспектов интердисциплинарной деятельности. В этом контексте мы можем рассмотреть три примера.

Первый из них касается специфики осуществляемых в России в последние несколько лет изысканий. В частности, в рамках социологических конференций «Продолжая Грушина» исследуются различные особенности междисциплинарного подхода в целом в контексте тесной взаимосвязи интердисциплинарных исследований с творчеством. В философско-научном масштабе интерес представляет то, что, несмотря на рассмотрение проблемы в рамках социологии, полученные выводы связаны с эпистемологическими атрибутами общенаучного, по сути, характера. Так, в рамках упомянутых конференций проводятся интердисциплинарные изыскания в аспекте философского и эпистемологического осмысления научного творчества. Здесь, как было отмечено выше, несмотря на то, что рассматриваются конкретные социологические исследования, полученные результаты, можно отнести к эпистемологии междисциплинарных исследований в целом. Небезынтересно, что в процессе данного изыскания серьезное место занимают проблемы, поставленные в созданной в 2022 году лаборатории «Информацион-

ный дизайн». И, кроме того, уделяется внимание проблеме «поддержания баланса» в обществе в условиях оцифровки в контексте интердисциплинарности, мультидисциплинарности, трансдисциплинарности и кроссдисциплинарности. В этой связи, в свете исследований, осуществляемых в рамках «Информационного дизайна», изучение творчества, как характеристики личности в условиях неопределенности, приводит к интересным эпистемологическим положениям. В аспекте научной цели настоящей статьи актуально и заключение о том, что более адекватные выводы получаются в рамках междисциплинарного подхода [см.: Исакова и др., 2023, с. 311-315].

Два других примера изысканий относятся к работам, выполняемым западными исследователями, в том числе учеными из разных регионов мира. Так, Р.Моирано, М.А.Санчес и Л.Степанек проанализировали 61 (!) статью, входящую в базу междисциплинарных исследований «Скопуса» за период 2017-2012 гг., и пришли к представляющим интерес выводам об организации междисциплинарной кооперации в сфере творчества. В частности, они старались определить, каким направлениям в основном отдается предпочтение в междисциплинарных исследованиях в контексте научного творчества. Заключение было следующее – междисциплинарный подход в целом расширяет творческие возможности субъектов и одновременно выявляет новые с организационной точки зрения проблемы научного, учебного и управленческого характера [Moirano и др., 2020].

Третий пример связан с работой М. С. Барретт, А. Крича и К. Жукова, с интригующим названием «Творческое сотрудничество и совместное творчество: систематический обзор литературы»...! И хотя они работают в области медицины, их изыскание относится к сфере музыки. Но философские и эпистемологические выводы, к которым они приходят, выйдя за рамки музыки, в целом могут быть от-

несены к эпистемологии современных междисциплинарных исследований. По мнению авторов, изучение творчества в рамках психологии культуры и социальной психологии представляет собой «вызов индивидуальным концепциям творчества» и подтверждает, что «социальные взаимосвязи, общение и сотрудничество являются ключевыми элементами творчества» [Барретт, 2021]. Тем самым, эти ученые подчеркивают, что эпистемологический подход к методу междисциплинарного исследования с позиции взаимосвязи когнитивных, социопсихологических и социокультурных аспектов в целом приобретает особую актуальность.

Приведенные примеры изысканий подтверждают, что в целом вопрос организации междисциплинарных исследований имеет большое значение. Поэтому необходимость более масштабной разработки этой темы сохраняется. В данной статье мы постараемся осветить только лишь ряд эпистемологических аспектов этого вопроса, пользуясь междисциплинарным подходом. При этом предпочтение отдано методологическим принципам, системности, интересубъектности, нелинейности и открытости когнитивных систем, и соответствующему им методу интеграции самогенерирующихся когнитивных систем.

1. Междисциплинарные исследования: в ракурсе различных подходов

В данной работе организация междисциплинарных исследований изучается в контексте взаимодействия когнитивных и социальных факторов в целом. Здесь, наряду с общим эпистемологическим анализом различных подходов, конкретно исследуется вопрос о влиянии постнеклассической научной рациональности на междисциплинарные изыскания.

Как правило, в целом представители постнеклассической эпистемологии рассматривают современное научное познание через синтез социальных и гуманитарных аспектов. При этом учитывается сущест-

венное влияние на научное познание социальных, исторических, культурных и личностных факторов различного характера. А на рациональном уровне, наряду с теоретическим, подчеркивается значимость экспериментальной (эмпирической) информации, полученной при исследовании того или иного объекта. Наряду с этим, данный подход осуществляется в двух вариантах. Во-первых, социокультурный анализ динамики научного знания, во-вторых, гуманитарная парадигма функционирования научного знания [Лебедев, 2013, с. 70-82]. Не углубляясь в эпистемологические подробности этих подходов, кратко рассмотрим ряд моментов в контексте цели исследования данной работы.

В рамках социокультурного анализа динамики научного познания основными считаются положения, согласно которым субъект научного познания принципиально носит коллективный характер, а научный консенсус имеет решающее значение при принятии фундаментальных решений в науке. Сюда входит и вопрос о том, истинны или ложны научные концепции и теории [см., например, Лебедев, 2013, с. 72].

Здесь выражены три характерные для междисциплинарных исследований важные когнитивные и социальные особенности. Во-первых, в междисциплинарных изысканиях знание вырабатывается вследствие в результате собственно intersubjectной, то есть коллективной познавательной деятельности, что выдвигает вопрос организации междисциплинарных исследований на передний план. Гносеологические, методологические, познавательные аспекты совместной деятельности исследователей из различных областей науки могут обрести актуальность во взаимодействии как друг с другом, так и с социальными факторами. Здесь, естественно, все условия, обеспечивающие эффективность коллективной научной деятельности (конкретно, в частности, познавательной деятельности), должны соблюдаться. Стало быть, организация междисциплинарных исследований изначально должна в комплексе

включать гносеологические, методологические, мировоззренческие и организационные аспекты «под сенью» взаимосвязи когнитивных и социальных факторов. К этой стороне вопроса мы вернемся чуть позже, а теперь остановимся на втором из выделенных выше положений.

Второй фактор связан с тем, что принятие основных решений в науке является следствием коллективных действий – научного консенсуса. Следовательно, если междисциплинарные исследования являются «продуктом» коллективной познавательной деятельности, то оценка полученных окончательных решений также связана с коллективной деятельностью. На основе проведенных анализов, полученных выводов и сделанных прогнозов научный консенсус определяет дальнейшее направление и характер междисциплинарных исследований. На этой основе изыскания продолжаются. Но здесь актуализируется одно положение, всегда имеющее первостепенное значение для научного познания и играющее роль «познавательного компаса» в полном смысле слова — вопрос о критерии истинности полученных знаний. Это обстоятельство делает третий фактор злободневным, с точки зрения организации междисциплинарных исследований.

Третий момент также связан с коллективной деятельностью. То есть, истинность знаний, полученных в результате междисциплинарных исследований, сформировавшихся при этом теорий или концепций, определяется коллективной экспертной верификацией. Также становится ясно, что научное «измерение» единицы знания и теории или концепции, которые в междисциплинарных исследованиях можно рассматривать как систему (или сеть) знаний, подчиняется одному и тому же механизму. И это, по сути, является одной из основных особенностей междисциплинарной научной деятельности на нынешнем современном этапе.

Общая особенность этих трех выделенных факторов состоит в том, что в каждом из них научная деятельность

является коллективной. Междисциплинарное исследование представляет собой интересубъективное познание; оценка полученных знаний носит коллективный характер, а соответствие исследования, в целом, научным критериям также связано с коллективной деятельностью.

Философы дают философское и эпистемологическое объяснение этим особенностям междисциплинарных исследований. Для иллюстрации сказанного можно привести ряд исследований последних лет. В интервью журналу «Логос» в 2018 году С. Фуллер, говоря о сути изменений, которые он намерен произвести в эпистемологии, лаконично выразил это так: «Для нынешней современной науки эпистемология должна выполнять «познавательно-нормативную» функцию как «наука о принятии решений». Сюда входят: ведение каких типов исследования более аутентично, особенности организации междисциплинарного обучения в образовании, верификация полученных знаний и т. д.» Вывод, к которому С. Фуллер приходит на основе подобной постановки вопроса, состоит в том, что при организации междисциплинарных исследований строго должны учитываться социокультурные и технологические факторы, например, информационные технологии. А в целом это выражает такой новый нормативный подход, в котором «эпистемология использует ресурсы социальных и гуманитарных наук, чтобы ... предложить новый нормативный подход, в котором эпистемология станет, скорее, наукой о принятии решений (какого типа исследования стоит проводить...) и будет иметь практическую ориентацию, хотя и останется нормативной» [Фуллер, 2018, с. 1-4].

Позже Стив Фуллер, развивая свои идеи, еще более расширил свою позицию в двух аспектах. В 2021 г. в статье, написанной о гносеологических взглядах Ф. Бэкона, он подчеркивает, что знание нельзя понимать только в «контекстуализме» исторического периода его возникновения, следует учесть также его гносеологическую

«трансценденцию» в будущее как критерий. В этом смысле стоит поразмышлять о таком коммуникативном феномене, как «разговор человечества». Исходя из этих идей, С. Фуллер приходит к следующему философскому положению: «Знание – это продукт процесса, который в значительной степени осуществляется людьми над людьми». Выражение «процесс, который осуществляется людьми над людьми» понимается как то, что субъекты определяют содержание и цель процесса постижения истины, как и другие инструменты познания, в интересубъектной форме. Например, технологии познания и интересубъектная научная деятельность в одинаковой мере связаны с производством знаний [Фуллер, 2021, с. 78-79].

С. Фуллер в монографии «Пост-правда» (знание как борьба за власть), написанной в контексте эпистемологии знания в связи с понятием «постистины», исходит из мысли о том, что для современного научного познания объективная истина уже находится на втором плане. Он пишет, что в эпоху постправды добиться строго научного понимания различий между реальностью и видимостью невозможно (по крайней мере, пока). Поэтому основным моментом научной деятельности должно стать «определение более выгодного направления» в существующих условиях. Выходит, знание может быть осмыслено и как форма «борьбы за власть». И С. Фуллер метафорически, в духе Макиавелли, представляет знание как войну между образами «львов» и «лисиц» [Фуллер, 2021, с. 11-24].

Из подхода Стива Фуллера становится ясно, что вопрос об организации междисциплинарных исследований столь же значим, сколь и когнитивный аспект непосредственного производства знания, и влияет на получаемые результаты. В том числе, формирование в науке в конкретном контексте борьбы «львов» и «лисиц», на первый план выходят метод и уровень организации исследования. Это обстоятельство показывает, что в процессе

формирования междисциплинарного знания в социальной гносеологии задействуется тесная взаимосвязь между организацией научной деятельности и когнитивной особенностью конкретных изысканий. Именно с этой точки зрения и необходимо говорить о «постижине» больше, чем об «объективной истине».

В отмеченном аспекте интерес представляют взгляды И.Т.Касавина. Рассматривая научное творчество как социальный феномен, он приходит к выводу, что научное творчество необходимо исследовать, поместив его в «пространство между уникальностью творческой личности и механизмами общественного признания. Это, в свою очередь, требует переосмысления онтологического содержания творчества...». В этом контексте для более глубокого понимания социальной базы творчества должна быть разработана «новая стратегия взаимодействия научного сообщества с внепарадигмальными группами и маргинализированными личностями» [Касавин, 2022, с. 19]. Отсюда ясно, что для И. Т. Касавина важен аспект организации междисциплинарных исследований. Даже для адекватной верификации научных знаний необходимо выстраивать новые, переосмысленные отношения с официальным научным сообществом и исследовательскими кругами, находящимися вне действующей парадигмы (ученые, работающие самостоятельно или проводящие исследования на основе временного контракта).

Перейдя к весьма интересным в аспекте организации современных научных исследований идеям Ю. А. Гаврилиной, отметим, что данный вопрос она рассматривает через призму «редукции человеческой агентности» в научной деятельности в технологическом контексте. В плане эпистемологии в этом подходе есть два важных момента. Во-первых, философ в качестве исходного тезиса принимает единство технологической среды с субъектом (как интересубъектом) в научных исследованиях. Во-вторых, автор фикси-

рует, что в этом процессе человек как субъект научной деятельности «трансформирует» себя в различные креативные ситуации, «перемещает в когнитивном смысле», и при этом сохраняется правило фрактальности. В качестве примера Ю. А. Гаврилина приводит организацию STS-изысканий (Science and Technology Studies или Science - Technology - Society Studies - исследований общества, науки и технологий), связанных с исследованием взаимодействия технического и социального, развитие которых началось к концу XX века [Гаврилина, 2022, с. 109-119].

Организация междисциплинарного знания изучается и в рамках подхода, названного «уровневой методологией науки», основной тезис которой состоит в том, что большинство научных методов современных дисциплин отнюдь не носят универсальный характер, и их применение реально «зависит от структуры научного знания конкретной науки» [Губин, Лебедев, 2021, с. 1]. Понимание знаний в такой форме произвольно актуализирует вопрос «разделения труда» в научной деятельности. То есть, фактически, в контексте методологии вопрос организации научных исследований выдвигается на передний план, что позволяет философам фиксировать понятие «методологического кластера уровней научного знания». Методологический кластер предполагает наличие комплекса методов, соответствующих каждому уровню знания. Тем самым, вопрос о месте и роли методологии в организации научной деятельности приобретает философско-научную актуальность. Наряду с этим, один из вытекающих из этого основных выводов состоит в том, что «природа научной истины и ее критерии» должны быть переосмыслены [Губин, Лебедев, 2021, с. 4-8].

Два других выделенных нами во введении подхода ныне относятся к серьезно обсуждаемым позициям. В работах Р. Моирано, М.А. Санчеса и Л. Степанека, наряду с когнитивным аспектом становления междисциплинарного знания,

рассматривается эффективное единство педагогического и научного сторон междисциплинарных исследований на фоне научно-образовательных взаимодействий в целях усиления творческих способностей молодежи. Обстоятельные исследования показали, что значительную роль в данном процессе играет философия организации междисциплинарных исследований. Так, например, известно, что относительно уяснения для себя гносеологического смысла производства междисциплинарного знания молодежь испытывает ряд трудностей, эффективное устранение которых тесно связано с проблемой организации междисциплинарных исследований [Moirano et al., 2020. с. 2-12].

Для исследования проблемы авторы исходят из имеющихся в ряду изысканий основных тезисов. В их числе положения о том, что «междисциплинарные методы являют собой подспорье для коллективного творчества» [Parjanen, S., Нууриä, М., с. 26-34] и что междисциплинарность является все более «влиятельной когнитивной стратегией» [Edmondson, Harvey, 2018, р. 346-348] занимают особое место [см.: Моирано и др., 2020. с. 2].

Итак, несколько подходов к организации междисциплинарных исследований в целом показывают, что эта научная проблема сложна и поэтапна. Обобщая итоги этих изысканий, можно прийти к выводу, что содержание, сущность и функциональные характеристики междисциплинарного знания тесно связаны с особенностями организации научных исследований. Это – основной тезис статьи. Эта эпистемологическая связь между организацией междисциплинарного знания и его содержанием, сущностью и функциональными характеристиками зиждется на специфике постнеклассической рациональности. Исходя из данного положения, рассмотрим ряд философско-эпистемологических аспектов влияния современной научной рациональности на организацию междисциплинарного знания.

2. Организация междисциплинарных исследований: в контексте постнеклассической рациональности

Прежде всего, отметим, что основополагающие принципы постнеклассической рациональности играют направляющую роль в организации междисциплинарных исследований, ибо на нынешнем этапе задействование гносеологических, эпистемологических и методологических связей между различными дисциплинами всегда представляет собой сложный и многогранный процесс. И когнитивный аспект, этой процессуальности, обусловлен условиями постнеклассической рациональности. На сегодня в научном познании нет иной философии понимания. Стало быть, постнеклассическая рациональность теоретически и методологически выполняет функцию теоретического, логического и методологического «конструкта» отношений между различными дисциплинами. По этой причине подход ряда философов к анализу междисциплинарных исследований в философско-эпистемологическом и методологическом аспектах, в основном, с точки зрения постнеклассической рациональности, вполне обоснован. Рассмотрим в этом плане некоторые общетеоретические моменты.

Проанализированные примеры философско-эпистемологических исследований свидетельствуют о том, что для современной науки имеется «новая нормативность» (Стив Фуллер). Кроме этого, ведется также и исследование социально-технологической обусловленности. Но если речь идет о науке, то необходимо учитывать решающее влияние рациональности на этот процесс. Ибо во всех случаях исследователь рассматривает объект познания сквозь «когнитивное окно», и принятая рациональность произвольно, участвует в его подходе. Поэтому при философском осмыслении организации междисциплинарных исследований необходимо учитывать особенности современной научной рациональности.

ности — постнеклассической рациональности.

Согласно подходу С.А. Лебедева, большую роль в возникновении постнеклассической рациональности в становлении постнеклассической эпистемологии, в целом, сыграли несколько теорий. Это суть социологии научного познания, теория научной коммуникации, анархистская методология научного познания, парадигматическая теория развития научного знания, постструктурализм и постмодернизм [Лебедев, 2020, с. 15-16]. Примимы этот тезис, можем сделать вывод, что эпистемологические, социальные, культурные и методологические источники постнеклассической рациональности многообразны. Они охватывают социальную среду, коммуникативные факторы, методологические подходы, гносеологически-парадигмальные концепции развития научного знания, цивилизационного характера изменения человечества в целом. Поэтому постнеклассическая рациональность, а также постнеклассическая эпистемология по когнитивной и социокультурной структуре многофакторны, а функционально — сложны.

Это обстоятельство говорит о том, что философы правы, когда подчеркивают, что «концептуальное ядро» современной постнеклассической эпистемологии определяют 14 особенных идей и принципов. С. А. Лебедев сгруппировал их следующим образом:

1. Научное знание по своей структуре неоднородно. Система научных знаний в целом является очень сложной плюралистической системой (или сетью). Сюда входят различные знания гносеологического, методологического и организационного уровней [см., напр., Лебедев, 2020, с. 16-17; Лебедев, Коськов, 2021, с. 2-12].

2. Плюрализм научных методов. Каждая область (дисциплина) научного знания отличается от других своими как гносеологическими, так и методологическими особенностями. В рамках постнеклассической рациональности эта разность считается нормой.

3. Плюрализм научных истин, в том числе сосуществование альтернативных концепций, теорий и исследовательских программ.

4. Плюрализм критериев подлинности научного знания, то есть в современной науке нет единственного универсального критерия истины. На современном этапе научные истины даже можно разделить на качественно разные типы. Наряду с этим, можно говорить об очень характерных для междисциплинарных исследований особенностей. Одна из них состоит в «многокомпонентности» научного знания. Другая — во «включенности в состав научного знания одного из необходимых элементов консенсуального компонента» [Лебедев, 2020, с. 16].

5. Каждая научная истина имеет субъектно-объектную природу и носит конструктивный характер.

6. Научно-исследовательская деятельность ученых имеет в целом общественный характер.

7. Основным субъектом научного познания является дисциплинарное научное сообщество.

8. Коммуникативный и познавательный аспекты процесса научного познания имеют равное фундаментальное значение. В связи с этим, одним из важных составляющих организации научных исследований является эффективное управление научными изысканиями.

9. Научные революции — это естественный и необходимый этап развития научных знаний.

10. Сменяющие друг друга фундаментальные теории только лишь до определенной степени могут «соизмеряться» друг с другом. Выбор между ними осуществляется познавательной волей и научным консенсусом научного сообщества.

11. Несмотря на свою многокомпонентность и гетерогенность в целом, знания состоят из внутренне взаимодействующих друг с другом элементов.

12. С другой стороны, научное знание является синтезом познавательного и социального.

13. Современная постнеклассическая методология возникает в результате синтеза «рациональных ядер», имеющих в различных областях науки и отвечающих современным научным требованиям.

14. Все дихотомии научной методологии на общем уровне являются «чисто относительными» [Лебедев, 2020, с. 16-17].

Выделенные выше 14 эпистемологических и рациональных характеристик придают ясность всем моментам в контексте организации междисциплинарных исследований на нынешнем этапе. Прежде всего, выявляется тесная связь между методом организации междисциплинарных исследований и содержанием производимых научных знаний. Так, то, какие конкретные формы и содержания получит научное знание непосредственно зависит от особенностей организации научного исследования. Данный тезис вытекает из вышевыделенных пунктов, связанных с постнеклассической рациональностью, и особенно – из пунктов 5–11. Интересно, что динамической связи между организацией научного исследования и содержанием научного знания также присуща переменная темпоральность (внутренний ритм). Здесь основным условием является наличие большей научной перспективы у той или иной формы знания. Под «научной перспективой» имеется в виду наличие у знания таких свойств, как максимально большее соответствие знания поставленной в конкретном исследовании научной цели и новизны инновативного, для современной науки в целом, характера.

Из выделенных выше положений можно сделать ряд философских выводов.

Заключение

На современном этапе существует тесная связь между методом организации научных исследований и содержанием, структурно-функциональными свойствами научного знания. Сегодня эта связанность фактически является ведущей. Так, формирование междисциплинарного (или интердисциплинарного) знания непосредственно обусловлено философией организации исследования. На нынешнем этапе философы и методологи исследуют эту проблему преимущественно в двух аспектах.

Во-первых, исследование организации междисциплинарных изысканий и формирования знания в когнитивном контексте в разных аспектах. Сюда входят как особенности организации научной деятельности, так и различные аспекты практического применения знания.

Во-вторых, в последние годы связи между организацией междисциплинарных исследований и формированием знаний все больше рассматриваются в контексте единства науки и образования. При этом исследование научного творчества и инновационности в их взаимосвязи считается одним из приоритетных направлений. В этой связи философы и педагоги изучают философско-эпистемологические особенности влияния междисциплинарного подхода на творческий потенциал молодежи.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. Исакова И.А., Петрова, И.Э., Ситникова, И.В. Интердисциплинарность VS междисциплинарность: возможности изучения креативности // –Москва. Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2023, – № 1, – с. 310–322. DOI: <https://doi.org/10.14515/monitoring.2023.1.2260>.
2. Moirano, R., Sánchez, M.A., Štěpánek, L. Creative Interdisciplinary Collaboration: A Systematic Literature Review: [Electronic resource] // Thinking Skills and Creativity. – 2020, – vol. 35, – pp.1-14. URL: <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/5082>. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2019.100626>. ISSN: 1871-1871. Müraciət tarixi 11.02.2024.
3. Barrett, M.S., Creech, A., Zhukov, K. Creative Collaboration and Collaborative Creativity: A Systematic Literature Review: [Electronic resource] // NIH, National Library of Medicine, PubMed Central, – 2021. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8380918/> DOI: 10.3389/fpsyg.2021.713445. Müraciət tarixi 11.02.2024.
4. Лебедев С.А. Постнеклассическая эпистемология: основные концепции // – Москва, «Философские науки». – 2013, – № 4, – с. 69-83. ISSN 2618-8961 (Online).
5. Фуллер С. От социальной эпистемологии к Humanity 2.0. Интервью // Философско-литературный журнал «Логос». – 2018, – т.28, – №5, – с. 1-30.
6. Fuller, S. The prophetic bacon: response to Garber // Epistemology & Philosophy of Science. – 2021, – vol.58, – №.3, – pp.78–86. DOI: <https://doi.org/10.5840/eps202158345>.
7. Фуллер С.В. Постправда: Знание как борьба за власть // Фуллер, С.В. Постправда: Знание как борьба за власть / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Смирнова. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики. – 2021, – 368 с. ISBN978-5-7598-2190-8.
8. Касавин И.Т. Научное творчество как социальный феномен // Эпистемология и философия науки. – 2022, – т.59, – № 3, – с.19–29. УДК 167.7. DOI: <https://doi.org/10.5840/eps202259336>
9. Гаврилина Е.А. Редукция человеческой агентности в технологическом контексте // Философия науки и техники – 2022, – т. 27, – № 2, – с. 108–120 УДК 304.2. DOI: 10.21146/2413-9084-2022-27-2-108-120.
10. Лебедев, С.А. Постнеклассическая эпистемология: сущность и основные принципы // - Москва, «Журнал философских исследований». - 2020, - т.6, - № 1, - с.13-18.
11. Лебедев С.А., Коськов, С.Н. Плюрализм уровней научного знания // - Москва, Журнал «Гуманитарный вестник». – 2021, – № 3, – с. 1-13. УДК 007. DOI: 10.18698/2306-8477-2021-3-719.
12. Лебедев С.А., Губанов. Н.Н. Уровневая методология науки и ее сущность // – Москва. Гуманитарный вестник – 2021, – № 2, – с. 1-14. DOI: 10.18698/2306-8477-2021-2-708
13. Parjanen, S., & Huupiä, M. Innotin game supporting collective creativity in innovation activities. Journal of Business Research, – 2019, – № 96, – pp. 26–34. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2018.10.056>.
14. Edmondson, A. C., Harvey, J. Cross-boundary teaming for innovation: Integrating research on teams and knowledge in organizations. Human Resource Management Review, – 2018, – № 28(4), – pp. 347–360. <https://doi.org/10.1016/j.hrmr.2017.03.002>.

Rəyçi:

**Fəlsəfə elmləri doktoru
Füzuli Qurbanov**

Göndərilib: 18.03.2024

Qəbul edilib: 24.03.2024

UOT 101.01

Səh. (50-58)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.50>

SUNİ İNTELLEKT, İŞ ETİKASI VƏ ETİK MÜHİT

Fəxriyyə Məmmədzada

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun

Etika şöbəsinin elmi işçisi

E-mail: fakhriya.mamedzade@gmail.com

Xülasə

Məqalədə qeyd olunur ki, informasiya etikasının, yəni suni intellektin iş etikasına ilə sıx bağlılığının fəlsəfi araşdırılması olduqca aktuallaşmışdır. Müəllif tədqiqat işində yeni informasiya texnologiyalarının (suni intellektin) geniş tətbiq edilməsi ilə iş mühiti keyfiyyətə yeniləşməsinə, kollektiv daxilində fərqli kommunikasiya və təşkilati şəraitin formalaşmasını vurğulamışdır. Bu da təbii olaraq öncəki dövrlərdən fərqli mənəvi-etik mühitin yaranmasına səbəb olur. Bununla iş etikasının daha obyektiv analizi üçün fərqli yanaşmalar, şərtlər və parametrlərdən istifadə etməyə ehtiyac meydana gəlir. Bu səbəbdəndir ki, XXI əsrdə insan-texnika və texnologiya münasibətlərinin ziddiyyətsiz və etik qaydalar çərçivəsində qurulması və s. kimi yeni məzmunlu məsələlər daha da aktuallaşmaqdadır.

Açar sözlər: suni intellekt, iş etikasına, etik mühit, sosial məsuliyyət, şərəf və ləyaqət kateqoriyaları, təşkilatlartarası kommunikasiya

ARTIFICIAL INTELLIGENCE, BUSINESS ETHICS AND THE ETHICAL ENVIRONMENT

Fakhriya Mammadzada

ANAS Institute of Philosophy and Sociology

Researcher of the Department of Ethics

E-mail: fakhriya.mamedzade@gmail.com

Summary

It is noted in the article that the philosophical investigation of information ethics, that is the close connection of artificial intelligence with business ethics has become very relevant. In his research work, the author emphasized the qualitative renewal of the work environment with the wide application of new information technologies (artificial intelligence), the formation of different communication and organizational conditions within the team. This naturally leads to the creation of a moral and ethical environment different from previous times. There is a need to use different approaches, conditions and parameters for a more objective analysis of work ethics. It is for this reason that the establishment of human-technical and technology relations within the framework of non-contradictory and ethical rules, etc. issues with new content are becoming more relevant in the 21st century.

Keywords: artificial intelligence, business ethics, ethical environment, social responsibility, categories of honor and dignity, inter-organizational communication

ИСККУСТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ, ДЕЛОВАЯ ЭТИКА И ЭТИЧЕСКАЯ СРЕДА

Фахрия Мамедзаде

Научный сотрудник,

Института Философии и Социологии, НАНА

E-mail: fakhriya.mamedzade@gmail.com

Аннотация

В статье отмечается, что философское исследование информационной этики, то есть тесной связи искусственного интеллекта с этикой бизнеса, стало весьма актуальным. В своей исследовательской работе автор акцентировал внимание на качественном обновлении рабочей среды с широким применением новых информационных технологий (искусственного интеллекта), формировании различных коммуникативных и организационных условий внутри коллектива. Это, естественно, приводит к созданию морально-этической среды, отличной от прежних времен. При этом возникает необходимость использования разных подходов, условий и параметров для более объективного анализа трудовой этики. Именно по этой причине в XXI веке налаживание человеко-технических и технологических отношений в рамках непротиворечивых и этических правил и т.д., вопросы с новым контентом становятся все более актуальными.

Ключевые слова: искусственный интеллект, деловая этика, этическая среда, социальная ответственность, категории чести и достоинства, межорганизационные коммуникации

Giriş

Xüsusiylə, yeni informasiya texnologiyalarının, yəni süni intellektin geniş tətbiq edilməsi ilə iş mühiti keyfiyyətcə yeniləşir, kollektiv daxilində fərqli kommunikasiya və təşkilati şərait formalaşır. Bu da təbii olaraq öncəki dövrlərdən fərqli mənəvi-etik mühitin yaranmasına səbəb olur. Burada etik mühitin yaranmasında xarici təsirləri ayrıca vurğulamaq lazımdır. İstənilən təşkilat həm başqa təşkilatlarla əhatə olunur, həm onlarla qarşılıqlı əlaqədə olur, həm də onlara özü təsir edir. Bu cür mürəkkəb kommunikativ mühit son halında etik mühitin məzmununu müəyyən edir. Belə çıxır ki, istənilən təşkilatın daxili etik mühitini onun struktur-funksional, substantiv-kommunikativ özəllikləri formalaşdırır. Bununla yanaşı, iş etikasına onu əhatə edən digər təşkilatların etik mühiti də təsir göstərir. Bu iki fərqli kommunikativ kanallar sintez halında təşkilatın etikasını və onun vasitəsi ilə iş etikasını mühitini əmələ gətirirlər. Həmin prosesdə təşkilati psixologi-

yanın əhəmiyyətini dərk etmək gərəkdir. Məsələnin bu tərəfi kifayət qədər mürəkkəb xarakter daşıyır. Əsas məqam ondan ibarətdir ki, hər bir təşkilatda fərqli psixologiyaya malik fərdlər çalışır. Eyni zamanda, kollektiv səviyyədə psixoloji mühitin formalaşmasının qanunauyğunluqlarını müəyyən etmək də çətindir. Bir sıra filosofların fikrinə görə, burada təhtəlsüz faktorlu həlledici rol oynayır. O halda hansı məntiqlə kollektiv səviyyədə psixoloji əhənglik yaratmaq mümkündür? Bunun fəlsəfi-etik kriteriyalarını müəyyən etmək mümkündürmü?

Digər tərəfdən, fəlsəfə və elm üçün ənənəvi olaraq əhəmiyyəti yüksək olan rəşadətliyin burada yeri və rolu nədən ibarətdir? Bu suallara iş etikasını şərh edərkən cavab axtarmaq vacibdir. Bununla yanaşı, təşkilati etikanın iş etikasını kontekstində səmərəliliyi baxımından təşkilati davranışla təşkilati psixologiyanın ziddiyyət təşkil etməməsi vacibdir. Görünür,

bu baxımdan təşkilatda psixoloqların daim araşdırma aparması zəruridir. Dinamik sosial-psixoloji “ölçmə” ilə təşkilatda psixoloji əhval-ruhiyyəni istiqamətləndirmək mümkündür. Xüsusilə müasir mərhələdə yeni informasiya texnologiyalarının geniş tətbiq edilməsi problemin bu tərəfini daha da aktuallaşdırır.

İş etikas və müasir yanaşmalar

P.Druker XXI əsrdə menecmentliyin təkamül dinamikasını araşdırarkən bu kimi məsələlərə aydınlıq gətirməyə çalışıb. O yazırdı ki, hər bir təşkilatın hansısa qurulma və fəaliyyət göstərmə prinsipləri olur. Onların üçünü göstərirdi. Birinci, “təşkilat şəffaf olmalıdır”. İkinci, təşkilatda elə bir kadr olmalıdır ki, son qərarı verə bilsin. Üçüncü, işçilərə ancaq biri rəhbərlik etməlidir. Çox rəhbərlər kollektivdə intriqalara və idarəetmədə qarışıqlığa səbəb olur. Sonuncu prinsipi P.Druker bir informasiya qanunu ilə əsaslandırır: “hər bir əlavə həlqə yayınmanı ikiqat artırır və informasiyanın qiymətini ikiqat azaldır” [1, s. 8].

Bu cür yanaşma müasir mərhələdə təşkilatlarda idarəetmə ilə təşkilatdaxili sosial-psixoloji mühiti arasında sıx bağlılığı görməyə imkan verir. P.Drukerin 3 təşkilatlanma prinsipi faktiki olaraq məhz həmin tezisnin təsdiqidir. Birinci prinsip təşkilatdaxili mühitin şəffaf yardımını göstərsə, ikinci prinsip onu uğurlu idarə etmənin başlıca qaydasına aiddir və nəhayət, üçüncü prinsip təşkilatda psixoloji mühitin formalaşdırılmasını əks etdirir. Onlar kompleks halında isə müasir təşkilatlarda işin təşkili və daxili etik mühitin yaradılmasının ümumi qaydalarını müəyyən edirlər.

Digər Qərb tədqiqatçıları da P.Drukerin toxunduğu məsələlərə yaradıcılıqlarında böyük yer ayırmışlar. Həmin sırada C.Hibson, D.İvançeviç və C.Donellinin (kiçik) fikirləri maraqlıdır. Məsələn, bu üç müəllifin xeyli əvvəl bir yerdə yazdıqları “Təşkilatlar: davranış, struktur, proseslər” adlı monoqrafiyada P.Drukerin də ciddi fikir verdiyi təşkilatların öyrənilməsi, kollektiv davranış və qruplararası davranış və münasibətlərin idarəedilməsi kimi məsələləri analiz etmişlər [bax: 2, s. 2-19, s. 278-303 və s. 303-336]. Müəlliflər fərdi, qrupvari

və təşkilati fəaliyyətin daha effektiv olmasının elmi analizini əhatə edən geniş məsələlərə diqqət göstərmişlər. Fərd və qrup halında təşkilatda davranışın sosiologiyası, qruplararası davranışın təşkilatın maraqları baxımından özəllikləri, münasibətlərin idarəedilməsi, təşkilatda liderliyin təmin edilməsi, kommunikasiya və qərarların qəbul edilməsi prosesləri və başqa məqamlar analiz edilmişdir. Maraqlıdır ki, həmin müəlliflərin təşkilatın etik aspektinə olan baxışları ilə P.Drukerin yanaşması arasında müəyyən oxşarlıq mövcuddur. Bir sıra məqamlardakı fərqləri nəzərə almasaq, onların təşkilatda münasibətlərin idarəedilməsində qərarın bir nəfər tərəfindən son söz olaraq verməsinin ciddi əhəmiyyətini vurğulayırlar [2, s. 310-330].

Ümumiyyətlə götürdükdə iş etikasnda təşkilatda çoxlu sayda davranış növünün olduğu tezis kimi qəbul edilir. Müxtəlif təşkilati mühitdə müxtəlif insanlar qarşılıqlı əlaqədə olurlar. Bu da uyğun şəraitdə onların əhəmiyyətli dərəcədə fərqli davranış variantlarına gətirib çıxarır. Deməli, iş etikas üçün əhəmiyyətli məqamlardan biri əm əkdəşlərin şəxsi psixoloji, fiziki, emosional, motivasiya keyfiyyətlərinə malik olduqlarını anlatmaq və onların təşkilatda öz funksiyalarını səmərəli yerinə yetirmələri üçün mexanizmlər işə salmaq vacibdir. Bundan başqa da məqamlar mövcuddur. Başqa sözlə, müasir təşkilatların əməkdaşları və xüsusilə rəhbərlər yüksək sosial-psixoloji mədəniyyətə malik olmalıdırlar.

Fəlsəfi-etik kontekstdə burada üç əhəmiyyətli məqamı vurğulamaq lazımdır. Onlardan birincisi hər bir kollektiv üzvünün özünü dərk etməsidir, ikincisi, başqa insanları və onların birləşməsinə dərk etməsi və üçüncüsü, insanlarla ünsiyyət qurmaq bacarığı və birgə fəaliyyətdə öz davranışını tənzimləmək qabiliyyətidir [3]. Bu üç faktorun birgə təsiri ona görə önəmlidir ki, istənilən təşkilatda fərdi davranış həm çoxlu sayda faktorun təsiri ilə formalaşır, həm də fərdin davranışı digər üzvlərə ciddi təsir edir.

Sosial psixoloqların apardıqları eksperimental araşdırmalara görə, təşkilatın üzvlərinin davranışları, aldıqları qərarlar o dərəcədə sistemli və ardıcıl olur ki, az sayda insanın hərəkətini və aldıqları qərarları başqaları qeyri-şüuri təkrar edirlər. Futbol oyunlarında minlərlə

lə insanın kütləvi davranışı bununla izah olunur. Ayrıca psixoloqlar eksperiment olaraq öncədən informasiya verilmiş insanların digərlərinə təsiri nəticəsində kollektiv olaraq sifarişli rəy almağın mümkünlüyünü sübut etmişlər.

Buradan belə nəticə çıxarmaq olar ki, təşkilatda fərdin özünüdərk çox vacibdir. Əgər bu özünüdərk fərdin özünün gəldiyi qənaətlər əsasında olursa, onun kollektivdə fəaliyyəti bir cür, kənar təsirlər nəticəsində olursa, tamam başqa cür ola bilər. İkinci faktor da çox əhəmiyyətlidir. Belə ki, kollektivdə fərdin başqa insanların birliyinə münasibəti ilə bağlıdır. Əgər bu münasibətdə xoş niyyət və məsuliyyət üstünlük təşkil edirsə, fərdin kollektivdən təcrid olunması ehtimalı minimum olur. Əks halda, fərd özünü kollektivdən kənarlaşmış hiss edə bilər və bu da onun davranışlarına kollektivin maraqları baxımından mənfi təsir edir. Bu cür üzvün iş etikasında məsuliyyəti laqeydlik, ünsiyyətcilliyi özünə qapanma, kollektivçiliyi fərdiyyətçilik əvəz edə bilər. Təbii ki, bu da təşkilat etikasının düzgün qurulmadığının əlamətlərindən biridir.

Nəhayət, üçüncü faktor birinci və ikinci faktorların yekun nəticəsi kimi dərk edilə bilər. Burada həm fərdin özünün davranışını tənzimləməsini, həm də insanlarla ünsiyyət qurmaq bacarığını inkişaf etdirməsini nəzərə almaq lazımdır. Bu iki faktor kollektiv miqyasda bir-biri ilə sıx bağlıdır. Onun həm sosial-etik, həm də psixoloji aspekti vardır.

Bizi maraqlandıran problem baxımından burada bir suala cavab axtarmağa ehtiyac yaranır. İş etikasının formalaşması kontekstində insanın özünü dərkənin, başqalarını dərk etməsinin və birgə fəaliyyətdə davranışı tənzimləməsinin vəhdətinin etik interpretasiyası necə ola bilər? İş etikasına hər şeydən öncə mənəvi tələblərin cəmidir. O, dürüstlüyə, açıqlığa və sədaqətə əsaslanır ki, “fəaliyyətdə olan qanunvericiliyə, qoyulan qaydalara və ənənələrə uyğun olaraq effektiv funksionallaşmaq qabiliyyətidir” [4, s. 70].

Bu tərifdən çıxış edərək tədqiqatçılar vurğulayırlar ki, həmin tələblərə əməl edilməsi, dürüstlük və tərəfdaşa hörmət iki mühüm nəticə verə bilər. Onlardan biri iş adamının nüfuzunu yüksəldir və möhkəmləndirir, digəri isə

onun fəaliyyət imkanlarını genişləndirir. Belə ki, iş etikasında etibarlı tərəfdaş imicini qazandırmışlar hətta şifahi razılaşmalardan istifadə edə bilərlər. Deməli, iş adamının etibarı, inamı, dürüstlüyü birbaşa onun fəaliyyətinin səmərəliliyinə təsir edir. İş etikasına isə özəlliyinin xüsusiyyətləri ilə müəyyən olunur. Burada əldə edilən razılaşmaların sirrini saxlamaq ciddi yer tutur. Bu şərti pozanların iş etikasına əməl etmədiyi birmənalı qəbul olunur. Məhz buna görədir ki, iş etikasında fərdin özünüdərk, onu əhatə edən insanlarla kommunikasiya qurmaq qabiliyyəti və onların əsasında davranışlarını tənzimləməsi prinsipial əhəmiyyət daşıyır. Bütün bunlar iş etikasına ləyaqəti, ədaləti, dürüstlüyü və mənəvi dəyərləri gözləməyin böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərir.

Müasir mərhələdə iş etikasının başqa bir aspekti təşkilatın sosial məsuliyyəti ilə əlaqələndir. Sosial məsuliyyəti iş etikasına kontekstində belə tərif edirlər: “təşkilatın məsuliyyəti qəbul etdiyi qərarların və fəaliyyətin şəffaf və etik davranışlar vasitəsi ilə cəmiyyətə və ətraf mühitə etdiyi təsirlərə görə daşdığı məsuliyyətdir” [5, s. 4]. Tədqiqatçılar vurğulayırlar ki, əslində cəmiyyət iş kollektivlərindən sosial aktivlik və məsuliyyət gözləyirlər. Bu səbəbdən sahibkarlıq fəaliyyəti etik ilə yanaşı hüquqi meyarlar və normalar, davranış qaydaları prizmasında araşdırılır. Göstərilir ki, bu şərtlərə əməl etməyən təşkilatları mənfi nəticələr gözləyə bilər [bax: məs., 6, s.1].

İş etikasının yuxarıda vurğulanan bir sıra özəllikləri fəlsəfi ümumiləşdirmələr aparmağa imkan verir. Aydın görünür ki, müasir mərhələdə iş etikasına kifayət qədər mürəkkəb və ierarxik mənəvi-əxlaqi, hüquqi, təşkilati və kommunikativ özəlliklərə malikdir. Burada bütövlükdə müasir etika üçün aktual sayılan elementlər yer almışdır. Eyni zamanda, kollektivdə (təşkilatda) fərdi ilə kollektivin etik davranışının qarşılıqlı əlaqəsinin harmoniya şəklində özünü təsdiq etməsi əhəmiyyətlidir.

İş etikasının müasir mərhələdə informasiya etikasına və təşkilat etikasına ilə ortaq tədqiqat sahəsində “ədalət”, “şərəf və ləyaqət” və “qarşılıqlı etimad” kimi etik kateqoriyalar üzrə analizlərin aktuallığının çoxaldığı yuxarıdakı analizdən aydın görünür.

Ədalət anlayışı iş etikasını çərçivəsində üç səviyyədə - təşkilatdaxili, təşkilatlararası və global miqyasda əhəmiyyət kəsb edir. Təşkilatdaxili mühitdə ədalətli olmaq həm idarəetmədə əməkdaşların hüquqlarını təmin etmək, onları gözləmək, həm də əməkdaşların bir-birinə münasibətdə konkret normalara əməl etmək aspektlərində özünü təsdiq edir.

Təşkilatlararası səviyyədə konkret kommunikasiya mühitində hər bir təşkilatın digərlərinin hüquqlarını gözləməsi, bərabərlik prinsipinə əməl etməsi ədalət anlayışı ilə sıx bağlıdır. Burada çox müxtəlif situasiyalar meydana gələ bilər. Adətən ziddiyyət yaradan və ədalətsiz görünən situasiyalarda münasibətləri hüquqi normalalarla tənzimləyirlər. Bununla yanaşı, təşkilatlararası kommunikasiyada tərəflərin ədalətli davranması bir çox ziddiyyətin qarşısını alır. Məhz buna görədir ki, hətta informasiya texnologiyalarının sürətlə inkişaf etdiyi bir dövərdə ədalətli davranmaq prinsipli əhəmiyyət daşıyır.

Burada başqa etik anlayışların – şərəf və ləyaqətin rolunu unutmamaq olmaz. Fəlsəfi-etik aspektdə iş prosesində kollektiv və fərdi səviyələrdə şərəf və ləyaqət vacib faktorlardan hesab olunur. Şərəf mənəvi-əxlaqi şüura aid olan anlayışdır. Geniş anlamda o, fərdin öz ictimai qiymətini bilməsini və cəmiyyət tərəfindən bunun etiraf edilməsini dərk etməsi məqamını ifadə edir. Yəni fərdin özünün ictimai yerini, rolunu bilməsi ilə yanaşı, cəmiyyətin də bunu etiraf etməsi şərtdir. Şərəf bu mənada sosial-ictimai faktordur. Söhbət konkret kollektivdən (təşkilatdan, şirkətdən və s.) gedirsə, prinsipli olaraq şərəfin anlamında bir keyfiyyət dəyişikliyi olmur. Belə ki, təşkilatda da şərəf fərdin özünün təşkilatdakı yeri və rolunu bilməsi ilə yanaşı, bunun kollektiv tərəfindən etiraf olunması da şərtdir.

Deməli, şərəf fərdin kollektivə, kollektivin də fərdə olan münasibətlərinin konkret mənada ölçüsüdür. Fərd özü ilə onu əhatə edən mühit arasında bir uyğunluq yarada bilirsə, onu şərəfli sayırlar. Həmin sırada peşə şərəfi önəmli yer tutur. Məsələn, jurnalistin peşə şərəfi müasir mərhələdə KİV-in qiymətləndirilməsində ciddi rol oynayır. Və yaxud kəşfiyyatçı şərəfi təhlükəsizlik sisteminə böyük əhəmiyyət daşıyır.

Buradan aydın olur ki, şərəf kateqoriyası iş etikasında əhəmiyyəti böyük olan etik faktordur. Onu dürüstlüyün, vicdanlılığın və xeyirxahlığın yüksək dərəcəsi kimi də xarakterizə edirlər. Şərəf təşkilatın nüfuzu və reputasiyasıdır. Həmin aspektdə şərəflə ləyaqətin sıx qarışılıqlı əlaqəsini tədqiqatçılar vurğulayırlar.

Ləyaqəti etikada insana anadan olandan məxsus olan qeyri-maddi keyfiyyət kimi tərif edirlər. Ləyaqət nə alınır, nə də təcrid olunur. Müsbət mənəvi dəyərlərə sahib olan insan öz gözündə və başqalarının gözündə dəyərli olur. Bu əsasda insanın özünüdərk baş verir və o, identiklik modelini müəyyən edir. Mənəvi dəyərlər insanın daxili aləminə nə qədər nüfuz edərsə, o, bir o qədər ləyaqətli olur.

Hər bir insan mənəvi nüfuza malik olmağı arzulayır. Onunla hesablaşılmasını arzulayır, fikrinə diqqət yetirilməsini istəyir. Ancaq hər bir adam buna nail ola bilmir. Mənəvi nüfuz ruhani hakimiyyətdir. O, insanın onu əhatə edənlərə təsirinə, onların təqdir etmə və etibar etmə dərəcəsinə aiddir. Ləyaqət insanın statusundan, xidmətlərindən, maddi imkanlarından asılı deyil. Ləyaqət insanın ayrılmaz keyfiyyətidir. Ləyaqətin alçaldılması hüquqi cəhətdən cəzalandırılır. Təsədüfi deyil ki, bir sıra Şərq ölkələrində mənəvi simanı itirmək ölümə bərabər sayılır.

Aydındır ki, iş etikasında şərəf və ləyaqət çox əhəmiyyətli mənəvi keyfiyyətlər kimi qəbul edilir. Həm bir kollektiv tərkibində fəaliyyət zamanı, həm də digər təşkilatlarla kommunikativ təmaslar vaxtı şərəf və ləyaqətin gözlənilməsi mütləqdir. Buradan o da aydın olur ki, şərəf və ləyaqət bir çox mənalarda sosial məsuliyyətlə sıx bağlıdır. İş etikasında sosial məsuliyyət fərdi və kollektiv miqyasda şərəf və ləyaqətdən birbaşa asılıdır. Təşkilatlararası kommunikativ münasibətlərdə də eyni vəziyyətdir. Bəs təşkilatdaxili və təşkilatlararası miqyaslarda sosial məsuliyyət, şərəf və ləyaqət arasında qarşılıqlı bağlılığı təmin edən mənəvi-əxlaqi mexanizm mövcuddurmu?

Mövcuddür və o, qarşılıqlı etimaddır. Bütövlükdə qarşılıqlı etimad iş etikasında ciddi rol oynayır. Qarşılıqlı etimad təşkilatlararası münasibətlərin formalaşmasında bağlaca təkanverici və müəyyən mərhələdən sonra təmin edici rol oynayır. Təşkilatlar ortaq iş prosesi-

nə daxil olanda qarşılıqlı etimad təkanverici rol oynayır, prosesin reallaşma mərhələsində isə təminedicisi funksiya önə çıxır. Həmin səbəbdən, istənilən situasiyada qarşılıqlı etimad iş etikasında mühüm yer tutur.

İş etikasına və etik mühit

Tədqiqatçılar məsələnin başqa bir maraqlı tərəfinə diqqət yetirirlər. Onlar ətraf mühitdə xüsusi vəziyyətin yaranması zamanı qarşılıqlı etimadın gözlənilməsi zərurətini vurğulayırlar. Məsələn, pandemiya dövründə alimlər cəmiyyət, təşkilat daxilində və təşkilatlararası münasibətlərdə qarşılıqlı etimadın itirilməsini ağırlıq kimi qiymətləndirdilər. Bununla bağlı aparılan araşdırmalar göstərdi ki, qarşılıqlı etimadın azalması iş prosesinin səmərəliliyinə mənfi cəhətdən böyük təsir edir. Məsələn, yardımlaşmaq, paylaşmaq və humanitarlaşmaq kimi vacib faktorların təsiri azalır.

Elmi araşdırmalar göstərmişdir ki, bu kimi kəskinləşmiş vəziyyətlərdə təşkilatlararası kommunikasiyanı təmin edən qruplararası ünsiyyət mexanizminin yaradılması səmərə verir. Məsələn, F.Antoldi və D.Serrato yazırlar ki, formal və qeyri-formal qrupvari mexanizmlər qarşılıqlı əlaqədə olan tərəfdaşların azad informasiya mübadiləsi aparmaları prosesində onlar arasında etibarlılıq dərəcəsini yüksəldir. Bu cür mexanizmlər həm təşkilatlar arasında fikir ayrılığını azaldır, həm də hər birinin iş keyfiyyətini artırır [7, s. 18-73].

Bir sıra araşdırmaçı isə təşkilatlararası qruplar mexanizmini fəaliyyətin sinxronlaşdırılması vasitəsi kimi təqdim edir. Həmin bağlılıqda S.Kozlowski və B.Bell vurğulayırlar ki, bu zaman problemlər qarşılıqlı surətdə anlaşılır və təşkilatın konkret sərmayələrə sadıq olduğu təşviq edilir. Bu da öz növbəsində ümumi məqsədə çatmaq üçün informasiya mübadiləsindən səmərəli istifadəyə geniş imkanlar yaradır [8, s. 320-370].

Pandemiya kimi mürəkkəb bir mərhələdə iş etikasına baxımından təşkilatlararası əlaqələrdə əhəmiyyəti olan başqa bir məqam birgə planlaşdırma və problemlərin birgə həllidir. Həmin məqamı G.Kumar, R.Banerjee, P.Meena və K. Ganguly birgə yazdıqları məqalədə

ifadə etmişlər [bax:9, s.46-55]. Məlumdur ki, birgə planlaşdırma və problemləri birgə həll etmə təşkilatlar arasında iş mühitinin daha etibarlı səviyyəyə yüksəlməsinə, qarşılıqlı etimadın artmasına təkan verir. Bu tezisə əsaslanaraq V.Hagemann və A.Kluge belə bir qənaətə gəlirlər: qarşılıqlı əlaqədə olan təşkilatlar arasında qrupvari mexanizmlərin mövcudluğu sabit və etibarlı münasibətlər yaradır ki, bu da həmin mexanizmin təşkilatlararası kommunikasiyanın əsası olduğunu göstərir [10, s. 19-29].

Alimlər bu istiqamətdə məsələyə daha geniş aspektdən yanaşaraq, problemin iş etikasına kontekstində fərqli parametrlərindən bəhs edirlər. Birincisi, belə qənaətə gəlirlər ki, təşkilatlararası əlaqələrdə iş etikasına informasiyanın səmərəli mübadiləsi və alınması zamanı daha yüksək səviyyədə məzmunlaşır. O cümlədən, Fu, Zanini və Migueles qarşılıqlı əlaqələrin keyfiyyəti ilə qrupvari münasibətlər mexanizmi arasında müsbət qarşılıqlı əlaqə görürlər [bax: 11, s. 67-69 və 12, s. 77-87].

Bütün bunların fonunda J.Turner, R.Baker və M.Morrisin çıxardıqları bir nəticə iş etikasına baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Onlar yazırlar ki, qrupvari mexanizmlər qarşılıqlı əlaqədə olan təşkilatlar etibarlı və ədalətli olanda, bir-birindən öz məqsədləri üçün süni istifadə etməyəndə, qarşılıqlı öhdəliklərə sadıq qalanda inkişaf edirlər [13].

Nəhayət, bir sıra tədqiqatçılar təşkilatlararası qruplar mexanizmlərini və onların üstün cəhətlərini iş etikasına kontekstində nəzəri ilə yanaşı, praktiki aspektdə də müəyyən etməyin mümkünlüyünü vurğulayırlar [bax: 14, s. 692-701].

İş etikasına ilə bağlı olan bu son araşdırmaların başlıca məqamları işığında təşkilatlararası kommunikasiyada etik aspekt müasir mərhələdə çox ciddi yer tutur. Buradan yardımlaşma, paylaşma, qarşılıqlı fayda verən əlaqələr yaratmaqda, kollektiv ədalət, dürüstlük, sadıqlıq, informasiya mübadiləsinin səmərəli təşkili arasında böyük və dərin əlaqələrin olduğu qənaətinə əsaslanaraq.

Bu prosesin fəlsəfi-etik aspekti olduqca əhəmiyyətlidir. Araşdırmalardan belə nəticə çıxır ki, indiki mərhələdə təşkilatlararası münasibətlərdə etik aspekti də əhatə edən mexanizmlərin hazırlanmasına ciddi maraq göstəri-

lir. Xüsusilə, yeni sosial-mədəni şəraitdə təşkilatlararası kommunikasiyanın səmərəli təşkili modelləri yenilənir. Həmin sırada kommunikasiyada qrupvari mexanizmlər önəmli yer tutmağa başlayır. İndi belə demək mümkündür ki, bu cür qarşılıqlı əlaqə mexanizmi təşkilatlararası kommunikasiyanın aparıcı tərəfini təşkil edir. Çünki müasir mərhələdə sabit və etibarlı münasibətləri kollektiv miqyasda səmərəli qarşılıqlı əlaqələr mexanizmi vasitəsi ilə təmin etmək mümkündür (V.Hagemann və A.Kluge).

Burada fəlsəfi-etik baxımdan Y.Fu, M.Zanini və C.Miguelesin qrupvari münasibətlər mexanizminin qarşılıqlı əlaqələrin keyfiyyətinə müsbət təsir etməsi haqqındakı tezisi maraq doğurur. Çünki məhz qrupvari münasibətlər mexanizminə (fərdi münasibətlər mexanizminə deyil) üstünlük verilməsi diqqəti çəkir. Məsələ ondan ibarətdir ki, qrupvari münasibətlər mexanizmi qloballaşma dövrünün özəlliklərinə uyğundur. Təşkilatların qrupvari mübadilə və münasibətlər sistemin vasitəsi ilə daha geniş fəaliyyət imkanı və qarşılıqlı etimad mühiti yarada bilirlər. Bu mexanizm yardımlaşma, paylaşma və humanitarlaşma kimi əhəmiyyəti olan fəaliyyət növünü yeni səviyyəyə yüksəltməyə imkan verir.

Buradan qlobal miqyasda iş etikasının indiki mərhələdə daha aktual məzmun kəsb etməsi nəticəsini çıxara bilərik. Qlobal miqyas yalnız əhatə dairəsində regional, yerli və təşkilatlararası münasibətlər miqyasından fərqlənir. Burada qarşılıqlı təsirlərin keyfiyyəti də önəm daşıyır. Qarşılıqlı əlaqələrdə keyfiyyət məsələsi isə birbaşa əlaqələrin məzmunu ilə bağlıdır.

Məsələn, pandemiya mərhələsində iş etikasında yardımlaşma, paylaşılma və humanitarlaşma daha çox aktuallıq kəsb etmişdir. Bu üç faktorun etik aspekti bütün dünya üçün xeyli önəmli olmuşdur. Xüsusilə, COVID-19 peyvəndlərinin paylaşılması, güclü ölkələrin yardımlar göstərməsi və bütövlükdə dünyada mühitin humanitarlaşması çox aktual hala gəlmişdir.

Bu məsələləri araşdıran tədqiqatçılar belə qənaətə gəlmişlər ki, pandemiya dövründə hər üçün faktor üzrə böyük qüsurlar özünü göstərmişdir. Peyvəndlərin paylanması ədalətsizliklər meydana gəlmişdir. Bir sıra güclü dövlətlər ehtiyaclarından bir neçə dəfə çox miq-

darda peyvənd əldə etmişlər. Lakin Afrikada və Asiyada elə ölkələr olmuşdur ki, peyvəndə olan ehtiyaclarının heç yarısını belə ödəyə bilməmişlər. Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı bu vəziyyəti son dərəcə ədalətsiz adlandırmışdır. Avrop İttifaqına dəfə-dəfə olan ölkələrin də bir qismi öz etirazlarını bildirmişlər.

Yardımlaşma və humanitarlaşmada olan bu cür qüsurların aradan qaldırılmasında məhz qrupvari münasibətlər mexanizminin faydalı olduğu təsdiqini tapmışdır. Bunun üçün bütövlükdə əlaqələrdə humanitarlaşmaya daha çox diqqət yetirmək zərurəti dərk edilmişdir. Bu tezisi beynəlxalq təşkilatlar çərçivəsində humanitarlaşma prosesinin gedişinə nəzər salmaqla təsdiq etmək mümkündür.

Öncə onu vurğulayaq ki, biz yardımlaşma, paylaşma və humanitarlaşma məsələsinə sırf müasir mərhələdə BMT-nin 2030-cu il əsas hədəfləri və iş etikasının özəllikləri çərçivəsində baxırıq. Öncə, siyasətdə və biznesdə humanitarlaşma prosesinin məzmunu üzərində qısa dayanaq.

Dünya siyasətinin humanitarlaşması keçən əsrin ikinci yarısından başlamışdır və XXI əsrdə sürətlə inkişaf etdirilir. Tədqiqatçılar onun mahiyyətini dövlətlərin xarici siyasətində və dövlətlərarası münasibətlərdə sosial və humanitar sferaların intensiv inkişaf etdirilməsi ilə izah edirlər. Sosial-humanitar element dünya siyasətinin bütün sahələrinə daxil olur. O cümlədən, onun daha çox təsiri şirkətlərarası və dövlətlərarası iqtisadi, biznes və başqa istiqamətlərdə gətirdikcə aparıcı faktora çevrilir. Tədqiqatçılar bunun başlıca səbəbinin insan faktoru olduğunu vurğulayırlar. Bu zaman iki tendensiya özünü göstərir. Birincisi, XXI əsrdə sırf iqtisadi komponent arxa plana keçir – iqtisadi fəaliyyətin ekoloji, etik, sosial-mədəni aspekti önə çıxır. İkincisi, cəmiyyətin fəaliyyət sahələrinin bütün istiqamətləri bir-biri ilə daha sıx əlaqədə olurlar. Bu da bütövlükdə cəmiyyət üçün, xüsusilə iş sahəsində etik faktorun aparıcı rol oynamasını şərtləndirir. Çünki müxtəlif sahələr üçün ortaq müsbət nəticənin alınması birbaşa işin məqsədi, onun cəmiyyətə ola biləcək faydası məsələsi daha aktual hala gəlir [14, s. 77-85].

Bu prosesdə “ korporativ sosial məsuliyyət” adlanan bir faktorun rolu daha da aktual-

laşır. Lakin bu anlayışın klassik mənada işləndiyi məzmunu müasir iş etikasına prizmasında yeni məzmun çalarları kəsb edir. Məsələnin də məhz bu tərəfi bizim üçün maraqlıdır. Məlumdur ki, həmin anlayışı keçən əsrin 50-ci illərində amerikalı alim Hovard Bouen daxil etmişdir. Onun verdiyi tərifə görə, korporativ sosial məsuliyyət cəmiyyətin məqsədi və dyərləri üçün arzu edilən xəttin yeridilməsi ilə bağlıdır [15]. XXI əsrdə isə konkret bir cəmiyyətin maraqları sərhədini aşan və dünya miqyasında etik mənası olan xəttin yeridilməsi aktuallaşmışdır. O cümlədən, beynəlxalq miqyasda biznesin müxtəlif sahələri üzrə əməkdaşlığın etik tərəfi son dərəcə əhəmiyyətli olmuşdur. Bununla bağlı fəlsəfi-elmi tədqiqatlar da çoxalmışdır [bax: məs., 16, s. 17-34].

Nəticə

Qeyd edilən fikirlərdən bir daha aydın olur ki, hansı səbəblərdən bütün dünya pande-

miyanın ən çox şokunu məhz biznes və bütövlükdə iş sahəsində hiss etdi. Məsələnin bu tərəfi də birbaşa etik aspektə bağlı olaraq izah edildi. Tədqiqatçılar pandemiya zamanı biznes sahəsindəki şoku birbaşa fəaliyyətin etik aspekti ilə əlaqələndirdilər. Bir sıra araşdırmalarda pandemiyanın insanların sosial-psixoloji vəziyyətlərinə ciddi təsiri əsasında hətta beynəlxalq miqyasda özünü göstərən ədalətsizlik, humanitarlaşmada, yardımlaşmada və paylaşmada yaşanan sıxıntılar izah edilir [bax: məs., 17, s. 5-16].

Buradan bizim mövzu baxımından əhəmiyyətli olan bir nəticə çıxır: müasir mərhələdə iş etikasına bir dövlətin və cəmiyyətin maraqları sərhədini aşaraq dünya miqyasında məzmun kəsb etməyə başlamışdır. Bu o deməkdir ki, XXI əsrə qədər iş etikasına dünya üçün bütövlükdə əhəmiyyəti olmayan fenomen olmuşdur. XXI əsrə qədərki mərhələlərdən fərqləndirən cəhət iş fəaliyyətində etik aspektin yerli-regional-qlobal səviyyələr zəncirində eyni dərəcədə əhəmiyyət daşımasından ibarətdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Друкер, П. Задачи менеджмента в XXI веке / Пер. с англ. — М.: Изд. дом «Вильямс», 2004. — 272 с.
2. Гибсон, Дж., Иванцевич, Д., Донелли, Дж. Х.-мл. Организации: поведение, структура, процессы. — М.: ИНФРА-М, 2000. — 662 с.
3. Теория организации и организационное поведение/под ред. Г. Р. Латфуллина, О. Н. Громовой, А. В. Райченко. — М.: Издательство Юрайт, 2014. — 471 с.
4. Иванов, А.С. Этика бизнеса // Российский внешнеэкономический бизнес. 2008, №7, с. 70-73.
5. ISO 26000:2010. Руководство по социальной ответственности. Пер. с англ. М.: Стандартинформ, - 2014, - XI+125 с.
6. Горшенина Е.В., Вицелярова К.Н. Социальная ответственность и культура предпринимательства // Экономические исследования, 2017, с.1-7.
7. Антольди, Ф., Серрато, Д. Доверие, контроль и создание ценности в стратегических сетях МСП. Устойчивость. — 2020, Т.12 (5), - с. 18-73.
8. Kozlowski, S.W.J, Bell, B.S Work groups and teams in organizations. In W.C. Borman, D.R. Ilgen, & R.J. Klimoski (Eds.) // Handbook of psychology: - 2003, Wiley, London, vol. 12. Ind Organ Psychol, -2003, pp. 333–375.
9. Kumar, G., Banerjee, R.N., Meena, P.L, Ganguly, K.K. Joint planning and problem solving roles in supply chain collaboration. IIMB Manag Rev, -2017, v. 29(1), - pp.45–57.
10. Hagemann, V, Kluge, A. Complex problem-solving in teams: the impact of collective orientation on team process demands // Front Psychol, -2017, v.8, - pp. 17-30.
11. Fu, Y., Ye, G, Tang, X, Liu, Q. Theoretical framework for informal groups of construction workers: a grounded theory study // Sustainability. — 2019, v. 11(23), - pp.67-69.

12. Zanini, M, Migueles, C. Trust as an element of informal coordination and its relationship with organizational performance. *Economia*, - 2013, v.14(2), - pp. 77–87.
13. Turner, J., Baker, R, Morris, M. Complex adaptive systems: adapting and managing teams and team conflict: [Electronic resource] // *Organ Conflict*. -2018. UR[https://doi.org/10.5772 /intechopen.72344](https://doi.org/10.5772/intechopen.72344). Müraciət tarixi 23.08. 2022.
14. Лебедева, М.М. Гуманитаризация мировой политики // *Полис. Политические исследования* – 2021, № 4, с. 76-87.
15. Bowen, H. R. *Social Responsibilities of the Businessman*. Harper & Row: N. Y., -1953, xii+276 pp.
16. Благов, Ю.Е. Концепция корпоративной социальной ответственности и стратегическое управление // *Российский журнал менеджмента*. – 2004, № 3, – с.17–34.
17. Дынкин, А.А., Телегина, Е.А. Шок пандемии и посткризисный мир // *Журнал «Мировая экономика и международные отношения»*, - 2020, т. 64, № 8, - с. 5-16.

Rəyçi:

**Fəlsəfə elmləri doktoru
Füzuli Qurbanov**

Göndərib: 02.04.2024

Qəbul edilib: 08.04.2024

УДК-141.2

Сəh. (59-78)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.59>

MƏHƏMMƏD FÜZULİ VƏ İSLAM SİVİLİZASIYASI

Əli Abasov

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
"Müasir fəlsəfənin problemləri" şöbəsinin müdiri
kila50@mail.ru

Xülasə

.XVI əsr - Məhəmməd Füzulinin yaradıcılığının çiçəklənmə dövrü - Osmanlı İmperiyası tərəfindən təmsil olunan ərəb-müsəlman sivilizasiyasının son əhəmiyyətli fəthləri və daha sonra Qərbin yüksələn gücü fonunda dərin sosial-iqtisadi və siyasi böhranla sona çatan tənəzzülün başlanğıcı. Avropadakı İntibah dünyəvi prinsipin din üzərində qələbəsinə və etnik-milli kimliyin formalaşmasına səbəb oldu. Bu zaman müsəlman Şərqi bu proseslər gecikirdi.

Müsəlman xalqlarının etnik və linqvistik fərqliliyində ərəb, fars, Türk fəlsəfi düşüncə və poeziyasının integrasiyasına töhfə verən dahi mütəfəkkir və şair Məhəmməd ibn Süleyman Füzuli görkəmli rol oynamışdır.

Açar sözlər: Füzuli, islam, poeziya, ruh, sevgi, bilik, simvol

MUHAMMAD FUZULI AND ISLAMIC CIVILIZATION

Ali Abasov

Doctor of Philosophy, Professor
Head of the Department of "Problems of Modern
Philosophy" of the Institute of Philosophy
and Sociology of ANAS
kila50@mail.ru

Summary

The XVI century was the heyday of Muhammad Fuzuli's work – the time of the last significant conquests of the Arab-Muslim civilization represented by the Ottoman Empire, then the beginning of its decline, which ended in a deep socio-economic and political crisis against the background of the rising power of the West.

The Renaissance in Europe led to the victory of the secular over the religious principle and the formation of an ethno-national identity. In the Muslim East these processes began to be delayed.

The brilliant thinker and poet Muhammad ibn Suleiman Fuzuli, who contributed to the integration of Arabic, Persian and Turkic philosophical thought and poetry, played an outstanding role in the ethnic and linguistic differentiation of Muslim peoples.

Keywords: Fuzuli, Islam, poetry, soul, love, knowledge, symbol

МУХАММЕД ФИЗУЛИ И ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Али Абасов

доктор философских наук, профессор
зав. отделом «Проблемы современной
философии» Института Философии
и Социологии НАНА
kila50@mail.ru

Аннотация

XVI век – период расцвета творчества Мухаммеда Физули - время последних значительных завоеваний арабо-мусульманской цивилизации в лице Османской империи, а затем и начала ее упадка, завершившегося глубоким социально-экономическим и политическим кризисом на фоне восходящего могущества Запада.

Эпоха Возрождения в Европе привела к победе светского начала над религиозным и становлению этно-национальной идентичности. В это время на мусульманском Востоке эти процессы стали опаздывать.

В этнической и лингвистической дифференциации мусульманских народов выдающуюся роль сыграл гениальный мыслитель и поэт Мухаммед ибн Сулейман Физули, способствовавший интеграции арабской, персидской и тюркской философской мысли, и поэзии.

Ключевые слова: Физули, ислам, поэзия, душа, любовь, знание, символы

*«Поэзия Физули - дверь в Коран, открывающаяся на трех языках»
Мухаммед Шахрияр*

Введение

XVI век – период расцвета творчества Мухаммеда Физули - время последних значительных завоеваний арабо-мусульманской цивилизации в лице Османской империи, а затем и начала ее упадка, завершившегося глубоким социально-экономическим и политическим кризисом на фоне восходящего могущества Запада. Соревнование двух цивилизаций было проиграно той из них, которая не решилась продолжить развитие оппозиционных, ортодоксальному религиозному канону, идейно-философских парадигм, что негативно отразилось на социально-экономическом и культурном развитии (7). В итоге эпоха Возрождения в Европе привела к победе

светского начала над религиозным, что стало «мощным стимулом процессов развития различных форм неконфессиональной идентичности – этнической, гражданской, гендерной и других», а в этот период на Востоке «аналогичные процессы опоздали на несколько столетий, обусловив господство исламских догм во всех сферах государственной и общественной жизни, в том числе в самосознании мусульманских народов» (9, с.11).

Нам уже приходилось писать ранее о срединной, медиативной роли средневековой исламской цивилизации между дальневосточной и европейской цивилизациями, стилями мышления и мировоззре-

ния. Здесь же мы должны констатировать, что, начиная со второй трети XVI века исламская духовная и когнитивная традиции стали вновь смыкаться с дальневосточными цивилизационными характеристиками в ущерб европейским нормам. На исламском Востоке главенствующая роль религии в самоидентификации привело к доминированию конфессиональной характеристики в самосознании мусульманских народов.

Вместе с тем неумолимый ход социокультурных и политических изменений вел к, пусть и ущербной, влиятельной этнической и лингвистической дифференциации мусульманских народов. В этом процессе четко прослеживается исторически важная роль отдельных личностей, одной из которых, вне всяких сомнений, является Мухаммед ибн Сулейман Физули.

Проблемы даты рождения, этнической и конфессиональной идентификации Физули

«Как они могут говорить: В раю нет мук?»
«Если горе приносит радость, мне это тоже не нужно»

Если придерживаться одной из многочисленных версий даты рождения гениального тюркского поэта, ученого и философа-мыслителя, Физули в 2024 году исполняется 530 лет. Юбилей более чем условный. Но это не столь важно, гораздо важнее возможность вновь обратиться к многогранному и предельно сложному творчеству Физули, породившему целое направление в восточной и мировой литературе, достойно обрамленное его философским осмыслением.

Гражданин трех империй (Ак-Коюнлу, Сефевиды, Османская Турция), носитель двух пророческих коранических имен Мухаммад ибн Сулейман, известный в мире под литературным псевдонимом (тахаллусом) Физули, родился на территории, ныне относящейся к Ираку и, прожив там безвыездно, умер в 1556 году во время эпидемии чумы. Наиболее полное

обсуждение вероятных дат рождения и смерти Физули предоставляет Гамид Араслы в своих многочисленных исследованиях, посвященных творчеству поэта (6, см. прим.1). Это, пожалуй, все, что мы можем утверждать более или менее точно об этой личности, опираясь на ее собственные свидетельства или подтвержденные данные историков и комментаторов творчества Физули. Весьма удивительный факт, поскольку мы обладаем гораздо большими биографическими сведениями о Низами Гянджеви (1141–1203), жившего примерно три с половиной столетий до Физули.

Этническая идентификация поэта увязывается одними биографами с огузским племенем баят, другими - с туркоманами Ак-Коюнлу. Вместе с тем, некоторые литераторы считают, что поэт мог иметь курдское или иранское происхождение, однако турецкая исследовательница Хамида Демирель отмечает, что никто из них не обосновывает свои утверждения. Как бы то ни было, этнические корни Физули нередко определяются предисловием его тюркского дивана, в котором он отмечает о решении составить его по настоянию друга, который сказал: *«Среди арабов и персов главенство в Царстве Слова постепенно перешло к тебе, в то время как среди тюрков много достойных людей, но нет ни одного, который подобно тебе владел бы всеми языками... Не приведи Господь, чтобы тюркский народ был лишён собственного бутона дивана из цветника поэзии изящного духа»* (см. 27).

По вероисповеданию Физули скорее всего был шиитом и по одной из версий долгое время служил в Наджафе при гробнице имама Али, которому посвятил многочисленные стихотворения. Однако, и по этому вопросу существует значительное разночтение: некоторые исследователи считали, что Физули был суннитом, ряд других делали предположения, что поэт был хуруфитом, алевитом, или даже принадлежал к секте Бекташи (Прим.2). По авторитетному мнению, специалиста по-

тюркской литературе, физиуливеда Абдулкадыра Карахана, в целом творчество поэта свидетельствует о том, что в своих религиозных воззрениях «он был выше сектантства и различных течений в своем суфийском подходе» (см. 21). Исследуя мировоззрение Физиули, эту оценку следует постоянно иметь в виду. Скорее всего, образование Физиули начал получать в Кербале и затем продолжил учебу в Багдаде, где изучал медицину, широкий спектр естественных наук (физику, астрономию, математику), а также мировоззренческие дисциплины (логику, древнегреческую философию и восточные философские направления). Судя по его философским произведениям, Физиули был близко знаком с трудами Аристотеля и Платона и доступными его времени учениями целого ряда древнегреческих философов. Тексты его художественного творчества указывают на глубокое погружение Физиули в творчество своих азербайджанских предшественников Хагани, Низами, Насими, Хабиби (см. 28).

Избрание Физиули своего псевдонима свидетельствует о глубокой укорененности его личностного начала, четкой я-идентификации поэта. Необычный для его времени многозначный тахаллус «физиули» на фарси сводится к эпитетам «дерзкий», «нахальный». В предисловии к своему персидскому дивану Физиули объясняет свой выбор повышенным чувством индивидуальности, стремлением выбрать для себя уникальное имя, которое никому бы не захотелось повторить: *«Чтобы преодолеть сходство с другими поэтами выбрал псевдоним «Физиули» и спасся от преследований коллег за этим прозвищем. Во-первых, я хочу видеть себя единственным среди современников. Это обеспечил мне мой псевдоним. Труд моего "я", моего индивида избавился от соучастия других. Во-вторых, я старался быть человеком, вобравшим в себя все науки и знания, и нашел псевдоним, выражающий это. Ибо «физиули» в словаре обозначает также совокупность «фазл»а -*

наук и знаний, в народе слово «физиули» обозначает оппозицию, противостояние нормам поведения, принятым правилам, традициям» (см. 27).

Начальное литературное образование Физиули освоил под руководством поэта Хабиби, который при дворе шаха Исмаила Хатаи носил титул «царя поэтов» и продолжил тюркские языковые и художественные традиции, скрепив азербайджанскую поэзию по линии Насими – Физиули, ставшую будущей основой поэтической и прозаической литературы Азербайджана. На сегодняшний день известно 16 произведений поэта на азербайджанском (тюркском), персидском и арабском языках. Полученный, в 1961 году, Азиатским музеем экземпляр куллията Физиули содержит ряд его произведений, бывших ранее неизвестными (см.10). Среди различных характеристик творчества Физиули можно встретить системообразующие определения: его стиль — «интенсивное выражение чувств» и использование мистических метафор и символов; его творчество — примирение азербайджанских, персидских и арабских литературных практик, сближение между последователями двух ветвей ислама шиитами и суннитами. Абдулкадир Карахан, исследователь средневековой тюркской литературы, отмечает, что Физиули отличался «искренностью, энтузиазмом, простотой, чувствительностью и силой выражения». Алиреза Асгарзаде, академик, изучающий иранскую и азербайджанскую культуру, описывает поэзию Физиули как «проявившую дух глубокого гуманизма». Исследователь литературы Мухсин Маджит описал его стихи как имеющие «многослойную структуру» из-за его «умелого использования метафор и мистических символов» (27). Характеристики творчества М. Физиули в различные исторические периоды собраны Г. Алиевой (см.2).

В контексте избранного в статье осмысления философско-мистического творчества Физиули для нас наибольший интерес представляют: написанная на тюркском поэма «Лейли и Меджнун», пер-

сидская маснави поэта - «Шихат ва Мараз» (букв. «Здоровье и болезнь», также называемая «Хусн ва «Ишк», букв. «Красота и любовь»), философско-мистический трактат «Матлаул-етигад» («Истоки убеждений») на арабском языке (прим.3).

Начало мусульманской цивилизации и ее поздняя динамика. Предтечи Физули

«Если ты дашь мне рай в обмен на послушание, это будет платой; где твоя щедрость?»

Если попытаться ответить на вопрос, что легло в основание духовной культуры арабо-мусульманской цивилизации, следует признать, что это текст Корана и предшествующая ему арабская поэзия: «С языком арабов пришла их поэзия в виде своего классического образца и мир встроенных в нее идей – конкретных, а не абстрактных, хотя часто тонких и аллюзивных; чаще риторических и декламационных, чем интимных и личных; речитативных и прерывистых, а не эпичных и медленных; литература, где воздействие слов и формы часто значило больше, чем передача идей» (11, с. 153).

Особым периодом в истории арабо-мусульманской цивилизации следует признать период примерно в сто лет, от второго халифа Аббасидов ал-Мансура до ал-Ватика (775-861), определивший деление познания на божественное и земное. «Это было также время двух видов научных знаний: тех, которые связаны с Кораном и исламской культурой (включая литературу), и тех, которые происходят «извне» (философия, естественные и физические науки, а также медицина). В свете всей этой интеллектуальной активности становится понятным, почему преобладала проза. Литературная проза развивалась и совершенствовалась благодаря возрастающей учености и более широкому контакту с богатством других культур, особенно Персии. Тем не менее, она не смогла заменить доисламскую литературу. Напротив, поэзия по-прежнему пользо-

валась большим уважением, а поэты прилежно изучали ее «чистые» и «классические» черты». (7, с. 159).

Территориальное расширение ислама привело к небывалому росту духовных начал поэзии и философии. «С философской точки зрения, прежде всего иранское влияние обеспечило столь необходимую дополнительную перспективу «инога мира» и привнесло в арабскую поэзию, по словам Николсона, «изящество слов, глубину и нежность чувств, а также богатый запас идей» (7, с. 56). Мы привыкли говорить о переводе древнегреческих произведений на сирийский и затем арабский языки, но в то же самое время переводы в массовом порядке осуществлялись с ассирийского, персидского и санскрита, что, кроме всего прочего, свидетельствует о глубоком влиянии на первоначально семитическое мышление арабов ментальности ариев и превращении арабского языка в мировой язык науки и философии. «До эпохи Возрождения и периода Реформации, - отмечает Б. Льюис, - ...арабский был, вероятно, самым переводимым языком в мире. Чаще всего перевод осуществлялся на латынь» (цит. по 7, с. 296). Переводы с арабского на европейские языки, а также огромные знания, полученные Западом от мусульман, будь то доработка или передача древнегреческих и восточных наук, «были важным вкладом в эпоху Возрождения и развитие современной западной цивилизации» (7, с.302-303). Мы часто говорим о трех волнах исламской цивилизации: арабской, персидской и тюркской, но в политическом плане наиболее значительными были ранняя арабская и поздняя тюркская государственность, благодаря которым ислам расширил ареал своего, в том числе культурного влияния.

Так, одержанная турками в 1517 году победа над мамлюками, ввела на четыреста лет арабские территории Сирии и Египта в состав Османской империи. «Вскоре государства средиземноморского побережья Северной Африки вплоть до границы Марокко признали сюзереном Османов, и после

того, как в 1534 году они отвоевали Ирак у Ирана, почти весь арабоязычный мир находился под властью Османской империи» (11, с. 186-187). Находясь в прямой коммуникационной связи со странами Европы, Турция периодически опережала своих соседей в темпах и характере исторического развития. Так, «В течение какого-то времени в XVI веке Османская Турция была близка к тому, чтобы сделать решительный шаг в том же направлении, что и европейское Возрождение, находившееся тогда на начальной стадии. Фатих Мехмед, завоеватель Константинополя, неоднократно демонстрировал свой нетрадиционный дух и научное любопытство, окружая себя учеными, в том числе греческого происхождения» (7, с. 43).

Как известно, мусульманский Ренессанс предшествовал европейскому, но если последний проложил путь к Реформации, Просвещению и Новому времени, то на Востоке парадоксальным образом осуществилось возвращение к Средневековью. Причем, более суровому чем первоначальное средневековье на мусульманском Востоке. Наверно, самое очевидное подтверждение – сравнение эпох и творчества Низами и Физули (см. 10) – оптимистического и пессимистического. Низами – певец радостного мусульманского Ренессанса, основанного на концепции совершенного, точнее постоянно совершенствующегося человека и принципе гуманизма. Физули – певец любви и красоты, верит в бессмертие души, однако затронут меланхолией жития в мире, продвигающейся к тому безрадостному ожиданию конца света и бесконечного страдания (смерть для поэта отвратительный призрак, уносящий в небытие мечты и чаяния, дух и плоть своей жертвы).

Но почему так произошло? От чего вдруг в испуге отвернулась восточная цивилизация? Может быть, увидела чудовищные последствия прогресса и торжества материального мира с позитивистским отношением к морали и нравственным нормам? Несмотря на множество «убедитель-

ных» объяснений, это резкое торможение исторического оптимистического развития остается тайной, хотя очевидно, что в мировой динамике должна была быть сохранена вторая противоречивая составляющая диалектического развития, способствующая полноценному историческому процессу двуединого развития. Как бы то ни было, с начала XVI века начинают складываться новые отношения между мусульманским Востоком и Западом. Запад, достигший больших экономических и технических успехов, предпринял мировое завоевание. «Европейская экспансия в начале XVI века была экспансией нового типа. Она началась с переговоров французам с османами с целью заключения союза против общего врага. Искусная дипломатия трансформировала этот союз в торговый пакт, дав определенные права и привилегии французским торговцам на османских территориях. Эти права были закреплены в так называемых Капитуляциях 1537 года, гарантировавших французским торговцам безопасность людей и имущества, свободу вероисповедания и т. д. Фактически это была частичная экстерриториальность» ... Затем последовали новые «капитуляции», с англичанами (1580), голландцами (1612) и другими державами» - (11, с. 193).

Характеризуя ситуацию, сложившуюся в средневековом Азербайджане, М-Э. Расулзаде отмечал, что элита того времени – аристократия и духовенство - «получала образование на персидском языке, воспитывалась по-персидски, мыслила, как персы и прямо-таки считала себя персами... В результате образовался странный народ: говорящий на одном, а пишущий на другом языке» (15, с.24). Писатель Анар, обращаясь к пионерам тюркской словесности, отмечает: «Если в XIII-XIV веках мы можем насчитать только несколько поэтов, писавших на азербайджанском языке (Гасан оглу, Насими, Кази Бурханеддин), то в XV веке мы видим уже целую плеяду талантливых поэтов, творящих на родном языке. Среди них

такие блистательные имена: Хабиби, провозглашенный царем поэтов, Хамиди, Халили, Кишвери, Сурури и многие, многие другие. На азербайджанском языке появились большие лирические и эпические поэмы на традиционные сюжеты восточной литературы, такие как «Юсиф и Зюлейха», «Лейли и Меджнун» и т. д. Самым выдающимся представителем азербайджанской поэзии XV века был сам Шах Исмаил I, писавший стихи под псевдонимом Хатаи. И все же окончательное утверждение азербайджанского и тюркского языка в качестве третьего основного языка исламской цивилизации справедливо связывается с Физули» (см.5).

Историк азербайджанской литературы Ф. Кочарли и выдающийся политический деятель М-Э. Расулзаде отмечали, что ни один поэт не оказывал на азербайджанскую литературу и в целом на языки других тюркоязычных народов такого влияния, какое оказал Физули. «На этом пути оказал глубокое влияние один из гениальных поэтов не только Азербайджана, но и всего тюркского мира: это был Физули, получивший у азербайджанцев имя отца поэзии... Достаточно сказать только то, что эволюция азербайджанской литературы в точности похожа на литературную жизнь Физули. Физули начал писать по-персидски, потом - по-тюркски; и при этом он раньше писал на азербайджанском наречии, с переходом же Багдада в руки османов язык Физули постепенно османизировался, и, отойдя от восточного наречия, он приблизился к наречию западному. Такова и азербайджанская литература: азербайджанцы сначала писали по-персидски, потом Физули и его единомышленники-поэты стали писать на чисто местном, азербайджанском наречии, тем самым, открыв весьма продолжительный период... Наконец, наступил третий период: азербайджанская литература, подпавшая под влияние жизни и мыслей запада и вдохновленная турецкой литературой, стала употреблять современный литературный тюркский язык. Поэты этого периода... находились

под воздействием, с одной стороны, русской литературы, а с другой – турецкой» (15, с.25-26). При этом языком высокой ментальной деятельности оставался арабский язык.

Происхождение азербайджанской литературы прослеживается до знаменитого эпоса «Деде Коркут Китаби» («Книга Деде Коркуда»), возникшего в устной форме на доисламском Кавказе и странах Центральной Азии. Иранский исследователь Алиреза Асгарзаде выделяет мистика и поэта Насими, оставившего неизгладимый след в азербайджанской философии, литературе и культуре, родоначальника особого языка и литературы, уникальных для Азербайджана. Параллельно с азербайджанской письменной литературой в этот период также развивались различные формы народной и устной литературы. В азербайджанскую народную литературу вошли многочисленные формы сказок, пословиц и поговорок, свойственных Азербайджану, такие как баяти, саяджи и дузги. XVI век характеризовался быстрым развитием азербайджанской народной литературы. В этот период были созданы такие известные шедевры, как «Кер-оглы», «Эсли и Керем», «Шах Исмаил» и «Ашыг Гариб». В это время также процветали местные азербайджанские менестрели, барды и ашыгская поэзия (см.17). Асгарзаде также считает Мухаммеда Физули непревзойденной литературной фигурой, которая мастерски опираясь на наследие предшественников, своей поэзией ознаменовала поворотный момент в развитии азербайджанского языка. Он приводит слова профессора Сакины Беренгиан из ее книги «Азербайджанские и персидские литературные произведения в Азербайджане двадцатого века», по которым она считала Физули – «Фирдоуси и Хафизом азербайджанской литературы», в лице которого азербайджанский язык достиг зрелости, а в его произведениях азербайджанская классическая поэзия достигла своей предельной утонченности» (17).

В XVII веке уникальный жанр Физули был подхвачен целой плеядой выдающихся

поэтов и писателей. Таким образом, развитие «линии Физули» в азербайджанской литературе и языке продолжилось до девятнадцатого века, когда Ираном правили Каджары, а в Азербайджане творили Вагиф и Видади (17). И эта линия характеризовалась тем, что Физули «...воспользовался данными науки и мудростью Средневековья, Кораном и исламским образованием, изобилующим источником басен и всеми возможностями, и подробностями восточной поэзии. Он украсил свой мир искусства ценностями знания и превратил свою мысль в музыкальную структуру, имеющую множество корней, с помощью нежного воображения доводя слова до поэтического русла» (19).

Идеи и принципы исламской культуры. Мировоззрение мусульманского Средневековья: логика, этика и эстетика

«Мой советник запретил мне плакать при виде лица
моей возлюбленной.
Его совет заставил меня смеяться, когда я плакал»

Как отмечал Б. Льюис: «Мусульманские персидский и турецкий языки, а затем и урду, малайский и суахили – это были новые языки на основе арабской графики, включившие в себя запас арабских слов, настолько же огромный, как греческий и латинский элементы в английском языке, и охватывающий весь мир понятий и идей» (11, с. 154). С самого начала своего существования мусульманская культура исходила из того, что источником всего сущего является Единый, справедливый Бог. И такое положение дел позволило мусульманской цивилизации, совершенствующейся на основе наличия разных народов и языков выработать общую систему идей – общее мировоззрение и общую систему понятий – единый категориальный аппарат. Этим было обусловлено дальнейшее превращение мусульманской цивилизации в Империю Культуры.

Характерной чертой мусульманской средневековой цивилизации стал унифи-

цированный концептуальный язык, одинаково применяемый в схоластике, догматике, мистике, философии – этике и эстетике, поэзии и прозе. Единственное разделение логики и ментальности этого языка проходило по линии дифференциации религиозного и научно-философского восприятия и описания мира и человека. Ранее отмеченная нами, Хамида Демирель свидетельствует: «В средневековом обществе мощное влияние религиозной веры на умы людей приводило к тому, что они почитали Бога как высшее Существо, как уникального Творца, абсолютно непохожего на все другие существа по Своей сущности, качествам и деяниям, и как истинного правителя сердец и жизней людей. Вера в единого Бога с ее предпосылкой о сущностном единстве человечества обеспечила психологическую основу для общества... Поскольку вера в пророчество или вдохновенное руководство является вторым краеугольным камнем религии, пророк Мухаммад упоминается по имени во второй части исповедания веры, сразу после имени Бога» (см.18). В продолжение этой традиции упоминается имя четвертого праведного халифа (имама) Али – знаковой фигуры в мировоззрении шиитов.

На наш взгляд, итоговая классическая литература мусульманской цивилизации должна быть рассмотрена как синтез материальных, духовных и мистериальных ценностей культуры, прошедшей этапы арабского, персидского и тюркского доминирования. Часто благодаря синтезу всех трех культур появлялись подлинные шедевры творчества, представленные такими поэтами-мыслителями, как Низами, Насими и Физули. К уникальной особенности мусульманской цивилизации, подмеченной Г. Грюнебаумом, относится неразрывная связь между стилем выражения в восточной поэзии и его смыслом. Поэтическое слово и образ мышления отличаются от простого языка и логики. Если бы мы использовали слова в простом значении и формате, они не оказали бы эмоциональ-

ного или эстетического воздействия. Теоретик восточной поэзии Абдулгахир Джурджани (умер в 1078 г.) подчеркнул эту особенность поэтического языка, сказав: «...самая красивая речь - это слово, которое воздействует на душу и сердце прежде, чем оно достигнет ушей. Этой особенностью обладает поэзия Физули» (19).

Как и в любой монотеистической религии, в исламе откровения даны на языках тайной и явленной интерпретации. Широко применяемые в мусульманской догматике принципы *батин* (скрытое, сокрытое) и *захир* (явное, проявленное) представляют собой полярные категории теологии и философии, к совокупному привлечению которых часто прибегают в исследованиях как на уровне реальности, так и в вербальном (логическом) плане. В методологическом плане исламская ментальность хорошо освоила неразрывность этих понятий, которые лишь в совокупности приводят к продуцированию нового знания. Не случайно аз-Захир и аль-Батин входят в число открытых для человека (познания) прекрасных имен Аллаха (29). Равно как и в любой системе мировоззрения, в исламе большая роль принадлежит бинарной методологии. Как пишет Н. Геюшев: «Жизнь человека регулируется встречами двух полюсов. Желание базируется где-то посередине, между телом и духом и связывает человека с миром. Но поскольку главная ценность определяется вторым полюсом, человек будет возвращать и возвращать свое желание, без него он не сможет достичь моральной цели. В этой биполярной системе целью человечества является достижение умственной и моральной зрелости и высшей истины» (19).

В условиях запрета изображения живых существ исламская цивилизация выработала и развила весьма изощренную эстетику, основанную на глубоких мистико-философских размышлениях и внесшую свой вклад в уникальные особенности этой цивилизации. «Тайна сотворения Вселенной и человечества, а также проявление Бога с Его именами и атрибутами от

предвечности до поствечности было важным элементом в формировании исламской эстетики. Следовательно, духовный и смысловой мир мусульманского поэта, пределы его воображения, питаются божественным источником, к которому он принадлежит. В то время как формирование калки в западной литературе происходит в форме прямого отражения, в исламской литературе, которая сформировалась под влиянием суфизма, природа была скорее средством наблюдения. Хотя искусство поэзии отражает мир объектов с помощью слов и символов, оно переносит читателя в измерение созерцания» (22).

По другому принципу концентрическая упорядоченность целокупности мира реальных и ментальности становилась эстетической выразительностью монотеизма. Единый центр – Бог, божественное - на профанической плоскости организовывал устремленные к нему (и от него) концентрические «круги», ценность и степень бытия которых зависели от расстояния до центра (заимствованная из неоплатонизма, концепция организационного центра, вокруг которого возводились сферы по принципу убывающей значимости и важности) (см. 14, с. 66). Опять же, эти и другие принципы, и концепции, довлеющие в средневековом мировоззрении, создавали основу взаимосвязи религиозного, мистического, философского и поэтического освоения мира и его интерпретации. Так, в средневековье образ Мухаммеда, воспринимаясь точкой концентрации, осмысливался как источник, как центр, вносящий упорядоченность во все окружение. Или же «Коран с его арабским языком, графической формой и, наконец, с семантической системой выступал центральной точкой, вокруг которой организовались другие языки, другие тексты. Приближение к этому центру в восприятии средневекового человека давало большую сакрализацию, а удаление - прогрессирующую десакрализацию текста, языка. Соответственно, человек, создававший и воспринимавший текст в единицах трех языков, обладал

более сложной языковой культурой, нежели человек, оперирующий единицами двух или же одного языка» (14, с.72).

В мусульманской мистической традиции пророческий ряд не просто завершается пророком Мухаммедом, но и начинается им в качестве концентрической точки, называемой «нури-Мухаммедия» («свет Мухаммедов»). «Перед созданием всего мира и тех, кто есть в этом мире, Бог создал свет Пророка Мухаммеда. Потом из этого света были созданы души других пророков, овлия, верующих, людей и всех других живых существ» (12). Как отмечает Н. Меммедли «Физули, особенно в «Лейли и Меджнун», часто прибегал к концепции «нури-Мухаммедия» (12).

Значимым выводом принципа концентрических кругов в концептуальном плане является положение, по которому удаление от единого центра увеличивает степень множественности объектов каждой концентрической сферы и приводит к «убыванию ценности, бытийности, сакральности». Эта идея была широко использована в онтологии мусульманских перипатетиков, исмаилитов, суфиев (14, с.81). Исходя из концепции концентрических сфер, философ Ниязи Мехти приходит к выводу, что «...тюркские языки как языки литературы, философии, суфизма были более множественными, т.е. по составу своих знаков и синтаксиса более гетерогенными и потому воспринимались как более низкие. Однако если учесть, что в средневековые признаки художественного текста выступали «украшенность», «усложненность», то можно предположить, что азербайджанская книжность содержала в себе больше адекватных средств для специфически средневекового пристрастия к украшенным и усложненным текстам. То есть художественный язык азербайджанской литературы был больше организован по специфически средневековому требованию художественности, чем, к примеру, арабский художественный язык» (14, с.84).

Интересно отметить, что моделирование отношений, в символах концентрической сферы, обычно основывается на трех исходных точках: Аллах, Мухаммад, Кааба, которыми широко пользовались представители азербайджанской поэзии (Низами, Насими, Авхади Марагинский, Физули и др.). «Таким образом «универсальная концентрическая система была, с точки зрения религии, своеобразным кодом для моделирования, понимания, оценок всего, и в историческом движении мусульманского мира достаточно действенно работала как механизм, адаптирующий разное в единое, в систему» (14, с.91).

До поры до времени поступательного исторического развития ислам исповедовал позитивные социальные парадигмы. «Ислам динамичен: он открыт, позитивен, мелиористичен (принцип «мелиоризма» заключается в том, что в результате усилий человека мир может стать лучше) и заботится о людях. Такая позиция привела к развитию личности, общества и мира. Ислам также наделил мусульман духом, призывающим помогать людям и улучшать мир (7, с.80). Но постепенно в исламе стал преобладать принцип, пришедший из арабской практики, который Бернард Льюис назвал «атомистический». «Слово «атомистический» часто используется при описании образа мышления и мировоззрения, проявляющегося в некоторых аспектах арабской цивилизации, особенно на постклассических этапах ее истории. Под этим подразумевается тенденция рассматривать жизнь и вселенную как ряд статистических, конкретных и разобщенных сущностей, слабо связанных (механистически или даже случайно) обстоятельствами или разумом человека, но не имеющих органические взаимосвязи» (11, с.163). Б. Льюис подчеркивает, что принципом «атомистичности» были заражены представители почти всей элиты, за исключением мистиков и философов, исходящих из идеи взаимосвязи и единства всех направлений и типов знания. Для остальных, особенно теологов, «Разные

дисциплины представляли собой не разные способы достижения одной и той же сути, объединяющие свои выводы в единое целое, а отдельные и автономные отрасли, каждая из которых содержит конечное число фрагментов знания, постепенное накопление которых и является образованием» (11, с.164). Может быть, поэтому с угасанием философского и суфийского мировоззрения начинается упадок исламской цивилизации, все более сосредотачивающейся на догматических религиозных представлениях.

Поскольку, по мнению Б. Льюиса, принцип «атомистичности» был присущ историкам и биографам мусульманского средневековья, согласно которого «даже отдельный человек иногда изображался в виде суммы атрибутов», это способствовало формированию еще одной черты этой цивилизации – «безличности, даже коллективизму, которая является повторяющейся особенностью арабской прозы. Яркий индивидуализм ранних арабов сохранился в полном расцвете только среди бедуинов, уступив место пассивному и даже анонимному отношению в городских центрах цивилизации. Книга часто представляется не индивидуальным и личным творением автора, а звеном в цепи передаваемых знаний, и автор скрывает свою личность за престижем авторитета и статуса предыдущих передатчиков. Даже поэзия, по сути выражение индивидуальности, часто носит публичный и социальный характер, а не личный и интимный. Это коллективистский, а не гуманистический подход проявляется во многих аспектах исламской мысли и институтах, а ярче всего, возможно, в мусульманском идеале совершенного человека и совершенного государства как внешнего образца, которому все должны в теории соответствовать, подражая ему, а не развивая собственные индивидуальные внутренние возможности» (11, с.165).

Как мы видели ранее, такое начало чуждо Физули, наделенному четко осознанной индивидуальностью и трезвым САмо-

сознанием. Победа атомистического взгляда в главной сфере познания средневековья – в богословии – означала «окончательную победу реакции над свободным духом размышления и исследования, который и позволил добиться столь великолепных достижений. Это богословие детерминистское, окказионалистское и авторитарное, требующее безоговорочного принятия Божественного закона... Нет ни неизбежных последствий, ни законов природы, ни причинно-следственной связи... Все исходит непосредственно из воли Бога, который установил определенные обычаи преемственности или сопутствования. Каждое событие в каждом атоме времени является результатом прямого и индидуального акта творения» (11, с.166).

Фатализм празднует окончательную победу в исламской цивилизации Средневековья и превращается в тормоз поисков нового знания.

Исламский мистицизм: символы и понятия, создающие параллельный язык восприятия мира. Поэзия Физули в контексте мистики суфизма

«Мое сердце, которое было искусно во всех искусствах, было сбито с толку, когда осознало трудность любви»

«Горе, боль, бедствие, страдание, скорбь и позор; эти шесть всегда обрушиваются на искренних влюбленных»

Как и в любом мистицизме, ряды символов и понятий в суфизме почти неисчерпаемы, отчасти противоречиво их осмысление из-за множества конкурирующих и конфликтующих школ. Кроме того, они всегда должны быть соотнесены с каноническим религиозным текстом и временем, и местом их употребления. Так, первый важный символ ислама – зеленый цвет – соотносится с белым – цветом чистоты и мира, и черным – символом скромности. М-Ф. Ахундов писал о превращении радостного зеленого цвета жизни в черный цвет смерти и траура в Азербайджане и Иране.

Весьма значительно число образов-категорий, метафор с множеством смыслов, выработанных непосредственно суфизмом: роза, свеча, вода, океан (море), вино, мотылек, солнце и т.д. Ряды символов и понятий суфизма почти непременно представлены в исламской поэзии, образцом чего может служить и творчество М. Физули. В этой связи приведем большую цитату из работы Х. Демирель, которая хорошо описывает взаимосвязь и взаимодействие слов литературы и суфизма, синтезированных в формах высокой поэзии: «Смешение мистических и мирских значений, намеренно используемая двусмысленность символов, акцент на пессимистических аспектах жизни, бесконечные выражения тоски, безнадежные вздохи разочарованного влюбленного были характерными чертами классической персидской, а следовательно, и турецкой поэзии, которые все еще были в моде во времена Физули. Каждая литература выработала длинный список символов, которые использовались снова и снова, и которые каждый поэт развивал и возвышал в соответствии со своим личным вкусом. Мистическая поэзия пыталась воспеть невыразимую тайну Единения словами, которые использовались в немистической поэзии. Согласно мистицизму, духовный влюбленный, который следует по пути Божественной любви, достигает цели Единения, которая не может быть достигнута с помощью интеллектуальных способностей; отсюда антитеза между хирадмандом (рациональным человеком) и диваном (безумцем) или маст (пьяницей), то есть иррациональным любовником. В глазах мира разум ('aql) превосходит любовь ('ishq); но в мистицизме разум (интеллектуальная способность) уступает любви (духовной способности). Знание о Боге может быть получено только путем духовного озарения ('ишк), а не путем логических рассуждений ('акл). Только с помощью 'ишк можно избавиться от иллюзии кажущейся реальности чувственного мира. Все эти идеи мы находим у Физули» (18).

Нам необходимо оценить характер философии и мистики М. Физули, выявить учрежденные поэтом связи между этими уровнями познания, задаться вопросом, являлся ли мыслитель средневековья философом, суфием-мистиком, или же просто гениальным поэтом, хорошо понимавшем уникальность поэзии, обрамленной светом мистики, философии и науки с конечной целью подтверждения коранической картины мира? Очевидно, что в этой весьма непростой проблеме нельзя довольствоваться примитивными схемами, сводящими Физули к критическому вольнодумству (советская практика) или рассматривающими его в исключительном качестве теолога, придававшего догматике поэтическую форму, хотя контент-анализ творчества Физули показал, что он «использовал темы Корана, такие как Бог, поклонение, религия и ад, в своих стихах в попытке показать свои знания в отношении исламских обычаев и культуры» (25). Физули также, завершив свой очередной труд, благодарил Бога за Его руководство и выражал надежду, что Бог сделает книгу успешной и защитит ее от трех типов злых людей: глупых переписчиков, слабых поэтов и завистников, которые могут поставить под угрозу его высокую репутацию поэта (23).

Мы должны исходить из совершенно определенной характеристики Физули, по которой он несомненно и в первую очередь был *творцом* — человеком создававшим нечто новое, то, чего до него не существовало. Он создавал новый мир, в котором персонажи, наряженные в маски Лейли или Меджнуна, на самом деле были самим Физули. Он вживался в образы и становился ими, он наделял их своими чертами, мыслями и чувствами. Не зря Хамида Демирель скажет о Физули: «он не мог видеть никакого пейзажа, кроме пейзажа своего собственного воображения» (18), а Н. Геюшев, имея в виду Физули, подчеркивал: «художник создает связь с реальностью посредством воображения. С этой точки зрения символ является средс-

твом соприкосновения идеала, созданного в воображении человека, с истиной» (19).

Физули создавал новый мир, предварительно пропуская его отдельные конструкции через сито собственного разума и чувств. И этот мир должен был обладать механизмом креации, способным придать ему взаимосвязанность элементов и единство принципов.

Физули не был оригинальным в выборе основной темы творчества, поскольку выбор для всех гениев однозначен – *любовь*, зато он смог облачить эту любовь в такие наряды, которые ранее никем не создавались. И один из этих нарядов имел цвета единой цивилизации и трех культур: арабской, персидской и тюркской. Что касается его мировоззренческого кредо, Физули неизменно полагал, что «поэзия без знаний подобна форме без души». *По мнению Физули «Красота и любовь – вечные лики Бога. И они стоят в основе творения». Физули, будучи в первую очередь совершенным поэтом, доводит до читателя отношения красоты и любви посредством земной любви, жизненных чувств (12). И выбор старинной арабской легенды вовсе не случаен, поскольку она в поэтическом творчестве нескольких поколений мусульманских поэтов представляла собой аллегорию «притяжения Меджнуна (человеческого духа) к Лейли (божественной красоте)» (см. 30).* В своих трудах М. Физули пластично объединил этику любви, эстетику красоты и переживания душевной боли, страдания, терпения и горя, парадоксальным образом порождающих глубинную радость, и использовал это объединение в качестве канона своего творчества. «Характерной чертой лирической поэзии Физули является его концепция красоты и любви... Несмотря на боль, которую это приносит ему, он уверен, что любовь – это сила, способная решить все человеческие проблемы и добавить радости в жизнь. В своих тюркских и персидских газелях, а также в «Лейла ва Меджнун» он постепенно идеализирует концепцию любви. Его способность делать

это поднимает его к высокому эмоциональному состоянию, намного превосходящему простую человеческую страсть. Описывая любовь, которую он таким образом возвысил и почти обожествил, Физули прибегает к мистическим темам и терминам. Скорее всего, мистицизм для него был скорее средством фантазии, чем образом религиозной жизни. В трудные времена, когда он жил, философия «единства всего сущего» оказала большое утешительное влияние и стала мощным фактором в пессимистическом взгляде на мирскую жизнь» (18).

Х. Демирель хорошо описывает невозможность четкой детерминации человеческой и божественной любви в творчестве Физули, который «иногда говорит о настоящей человеческой любви со всей ее широтой и буйством, а иногда возводит любовь в идеальную или божественную плоскость, используя суфийские метафоры, чтобы выразить глубину и силу своих чувств; и он использует их таким образом, что на первый взгляд трудно понять, является ли это любовью или нет, он писал в экстазе человеческой любви. Верность Физули в любви, его бесстрашное перенесение страданий и то, как он получает удовольствие от этих страданий, являются аспектами оригинальности этого поэта» (18). Вот почему следует признать, что образ «ашига», «безумно влюбленного» в произведениях Физули является духовным близнецом самого поэта.

Причуды мистицизма и философии в творчестве Мухаммеда Физули

«Мое сердце разрывается на части, но я никогда не жаловался. Мои страдания и терпение были неведомы даже Иову»

К концу XV – началу XVI вв. суфизм и философия исламского мира уже являлись завершенными, и в чем-то даже застывшими системами познания, практическое применение которых в основном центрировалось в области литературы, в творчестве великих и малых поэтов и писа-

телей мусульманской цивилизации. Суфизм успел вобрать в себя местные духовные традиции той культуры, среди которой он существовал, философия все больше склонялась к теологическим размышлениям. Более того, философия, поэтапно заменяя гуманизм любовью к Создателю, приобретала черты добротной теологии. Формула «чтобы познать Бога человек в первую очередь должен познать себя, поскольку в акте творения была заложена его схожесть с Творцом», как бы самоисчерпалась, уступив место более абстрактным проблемам, навеянным кораническими таинствами. Разделение между «божественной» и «земной» наукой становилось все более заметным и решительным, а проверка истинности выводов «земной» науки с помощью коранических догм приобретало характер неукоснительной нормы. Не избежал этой практики и Физули (и пусть современные почитатели рационализма и материальных концепций зарождения и развития мира не упрекают в этом гениального поэта). Так, современные теории космогенеза как правило выходят за узкие рамки физикалистского подхода, обогащаясь идеями духовности, порождающей материю из первоСознания. В этом контексте идеи Физули, представленные в его творчестве, гораздо ближе к «реальности», пусть и не познанной в силу невозможности доведения этой процедуры до конца.

В этом смысле трудно однозначно согласиться с оценкой, согласно которой «все творчество Физули наполнено глубоко содержательными научно-философскими идеями. А когда хочется их раскрыть, идеи развиваются, из идеи рождается новая идея, из слова - новое слово, иногда и сам человек теряется в догадках (о смысле – А. Аб.)» (24). Режет слух фраза: «глубоко содержательные научно-философские идеи».

В этом материале (24) анализируются философские труды Физули, в первую очередь написанные на арабском языке «Источник взгляда на познание начала и конца» («Матлаул-этикад фи марифат Альмабда Валь-маад»). Во введении работы

Физули пишет: «Итак, я познакомился с сектами людей разных вероисповеданий и принял их пользу. Время требует, чтобы их существование было сохранено, а их тайна не была скрыта. Поэтому, чтобы охранять их, я построил дом с четырьмя колоннами: так что в каждом его учении есть врата, которые открываются в сад веры. Я назвал такое здание «Матлаул-этикад» (цит. по 24).

Поэт соотносит мнения греческих и мусульманских философов с кораническим текстом в качестве образца истины по вопросам происхождения мира, сравнительного анализа знаний о существовании Бога, принимает мысль о том, что в идеях, которые он изложил «невозможно найти путь через разум к знанию, принадлежащему Богу». Поэт не просто изложил мнение философов по затронутым проблемам, но и, проанализировав их сравнительно, выразил свое отношение, сопоставив высказанные идеи со стихами Корана, хадисами пророка Мухаммеда и принципом Ахль аль-Бейт. При этом Физули показал хорошее знание учений и идей софистов, дуалистов, философов Фалеса, Платона, Эмпедокла, Пифагора, Сократа, Демокрита, Аристотеля и Гераклита и др.

В произведении, написанном на персидском языке, «Шихат ва Мараз» («Здоровье и болезнь» последовательно излагается проблема соотношения души и тела, утверждается возможность существования души до и после тела. В ходе разворачивания концептуальной сущности этого произведения читатели становятся «свидетелями страданий, с которыми сталкивается душа, «направляющаяся в страну тела». Душа сознательно движется к телу даже после того, как понимает, что впереди ее ждут боль и горе. Причина в том, что к этому душу подталкивает любовь и осознание того, что «душа достигает совершенства лишь после обязательного путешествия в телесное состояние. Хотя вне тела душа обладает способностью чувствовать и понимать, она не может достичь этого совершенства без тела» (24).

Но чем является эта одиссея души в теле как ни актом сотворения тела Адама и наделения его духом (душой) по образу и подобию Всевышнего?! Да, перволюдей (Адама и Еву) грехопадение изгоняет из Рая, но Провидение наделяет их божественным механизмом возвращения к Себе – имя которому Любовь. В этом шедевральность и уникальность любви, этим определяется ее место, роль и значение в жизни и творчестве человека, в сотворенном им втором мире. Не только образ и подобие, но и характер новаторского творчества Всевышнего передается в наследие человеку и в этом смысле «Великое Возвращение» человека, по сути, представляет собой «Чистое Творчество». М. Физули не только хорошо понимал суть этого таинства, но и перманентно представлял его СА-мыми разными способами в своем творчестве.

Многозначность и частичная неопределенность, некая «размытость» для осмысления творчества М. Физули запрограммирована его рациональным, интуитивным и мистическим охватом полноты философского и суфийского взгляда на Мир, представляющего собой конгломерат слабо или вообще не коммутирующих миров: Лахут, Джабарут, Малакут, Насут (Мулк) (прим.4).

Вместо заключения: поэтика, образы воображения и фантазии творчества Физули

«Я приготовил поэтический пир для народов этого
мира и эпохи;
за этим столом много удовольствий и щедрот.
Пусть моими гостями будут турки, арабы или персы;
Пусть приходят все, кто желает; пусть берут, что хотят.
Их удел будет вечным благословением, которое не
уменьшится»

Есть творцы, о которых невозможно составить конечное заключение, поскольку они авторы, открытого в бесконечность творчества, настоятельно требующего бесконечности умозаключений во времени. В таком контексте М. Физули мало кому

уступает в мировом ранжире поэтов-мистиков и мыслителей. Но что уникальное отмечено и что можем мы отметить в личности и творчестве Физули?

Мы далеки от мысли окончательно классифицировать уникальность поэта, поскольку полагаем, что *«Гения можно подвести под любую классификацию»*. И все же! Владение Физули образами своих произведений виртуозно постольку, поскольку все эти образы предварительно были пропущены через его душу, стали им самим, скрытыми под масками персонажей. «Его стиль, к сожалению, не поддается поэтическому переводу, а его сложную ткань простых и перевернутых образов, скрытых и явных аллюзий почти невозможно распутать никому, кроме посвященного мусульманского читателя. Более того, Физули, как и его коллеги-поэты, смешивал арабские, персидские и азербайджано-турецкие конструкции и слова, образуя многогранное целое» (28).

«Одним из качеств поэзии Физули является то, что она всегда написана ясным и простым языком, будь то тюркский, персидский или арабский. В то же время он демонстрирует большое мастерство в использовании риторических приемов, которые в те дни считались неотъемлемыми компонентами поэтического искусства, например, ташбих (сравнение), тайнис (игра слов), истиара (метафора), мубалага (гипербола), талмих (аллюзия), хусн-и талил (красноречивое указание причины), ишти-как (использование слов, происходящих от общего корня) и, прежде всего, тазадд (антитеза); в одном и том же стихе он часто использует противоположные слова, такие как друг - враг, светлый - темный, здравомыслящий – безумный... Однако в поэзии Физули мы ищем не только мастерство, и не только выбор слов придает его произведениям особое сияние; это также связано с их темами, которые, как мы уже говорили, в основном являются темами красоты, любви, горя, терпения и сочувствия к окружающим» (18).

Размышляя над творчеством Физули, хочется сказать: «Аллах запретил изображение живого, чтобы человек стал совершенным художником слова». Его стиль: «интенсивное выражение чувств» и использование мистических метафор и символов (27). Метафорическую гениальность Физули рассмотрим лишь на одном примере: понятии воды (см.21, 22,26), многогранно используемом в «Qaside dernati hadrat nebevi» - «Su Kasidesi» («Касыда о воде»). Физули, восхваляя Пророка, описывает любовь к нему в символах воды. «Выбор воды в качестве основного элемента, составляющего ткань смысла и выражения оды, обусловлено тем значением, которое она имеет с точки зрения истории человечества. В мифологических повествованиях вода, в которой заключены различные значения и обязанности, связанные с разными культурами и верованиями, всегда была выражением святости. Вода, являющаяся благодатью, посылается в миры как милость. Связь с Мухаммедом также придавала воде божественную ценность. Физули «с помощью простых, условных и сложных предложений, придавал глубину смыслу и озвучивал стихи, используя местами повторения звуков и слов, умело используя слова, которые вызывают ассоциации с водой и водными характеристиками» (21).

Касыда о воде Физули, наиболее почитаемая в исламской литературе благодаря своей эстетической структуре, охватывающей широту и постоянство сферы ее влияния, и о которой было сделано много комментариев и замечаний, возникла в результате интенсивности эмоций, любви, которая приводит к сильным и резким переживаниям... Эстетические размышления, возникающие в результате передачи возвышенного чувства любви через художественный язык к стихам, определяют ценность как произведения, так и художника (22). В оде успешно использовались аудио- и речевые повторы, относящиеся к технике стихосложения. Сбалансированное распределение аллитераций, создает впе-

чатление звука воды повторяемого в каждом куплете, усиливает как понимание, так и музыкальную структуру касыды (см.26). По мысли Н. Геюшева, Физули «...оттачивал слова, чтобы добиться как музыкальной гармонии, так и воображения. В его поэзии очень сильна внутренняя музыкальность. Слова, использованные в обеих строках куплета, полностью соответствуют друг другу по рифме, ритму и слоговому членению, создавая музыкальную гармонию» (19). **Напомним, что «...ливень, дождь, вода в суфийской литературе имеют особое значение. Во многих случаях вода толкуется как божественная мощь, исходящая от Всевышнего, божественное благодеяние и благоволение, вера. В оде Физули «Су» (Вода) (Su qasidəsi) пророк Мухаммед и исламская религия, подаренная человечеству его посредничеством, сравнивается с водой. Как вода дает жизнь безводным, треснувшим от безводья пустыням, так и пророк Мухаммед, и принесенная им религия Ислам оживляют тоскующие, печальные сердца» (12).**

«Поэзия Физули наполнена эмоциями, чувственностью, пафосом, меланхолией, сладкой печалью и мрачными размышлениями. Он выражает страдания человечества, господство случая и ошибок, отсутствие справедливости и трагедию судьбы. Голос, чистый, как лунный свет, богатый печалью, твердый в истине, поет в его одах и доказывает силу его страсти. Есть два Физули: поэт и человек. Человек, каким он показал себя во многих своих стихотворениях, был ворчливым человеком с сердцем невыносимо печальным и одиноким. Но этому несчастному человеку был дарован дар поэта - способность чувствовать настолько сильно, а воображение настолько чуткое и живое, что он мог видеть смысл в самых обычных явлениях повседневной жизни. Несчастья Физули, несомненно, были удачей для его гения. У каждого поэта-классика есть свой романтический акцент, соответствующий масштабу его интуиции и степени гармонии или

конфликта, которые видение истины создает в его сердце. Для Физули это видение было пропитано тоской; без сомнения, оно сузило его, но не исказило. Белое пламя. Его тоска выжгла всю горечь и очистила воздух. Под монотонностью арабского солнечного света он видел всеобщее изменение земных вещей и их тщету, но также почти везде видел начало, если не полноту красоты; и эта интуиция, одновременно восторженная и печальная, освободила его от иллюзий прошлого и от иллюзий будущего» (18).

По характеристике исследователя Насиба Геюшева, «выдающимися чертами стихотворений Физули являются:

1. Искключительная организация рифмы, ритма и внутренней музыкальной структуры;
2. Богатое и красочное художественное описание, и изображение;
3. Законченные поэтические образы и категории;
4. Глубокие идеи и содержание;
5. Красота языка и стиля, детальное изображение» (19).

Этот автор отмечал, что М. Физули «...хорошо разбирался в восточной поэзии и умело использовал все ее формы, выражения и приемы; он очень точно и аккуратно доводил стихотворение до гармонии звука, формы и смысла; возможно, никто не был столь опытен в этом» (19). Сей ряд осмысления личности Мухаммеда Физули и его творчества можно продолжить, но важно подчеркнуть, что все канонические нормы отношения к литературе и ее философии носят временный или вечный характер, создавая оригинальный тип поэтики.

Проходит время и, казалось бы, очевидный и органичный для литературы принцип вдруг превращается в тормоз дальнейшего развития искусства слова. Канон разрушается, руша очарование устойчивого прошлого. И только творчество Гения успешно преодолевает ограничения времени, устремляясь, как и положено Истинному Творчеству, к Вечности.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА:

1. Алиева Г. Т. Историзм азербайджанского физуливедения <http://jurnal.org/articles/2009/hist1.html>
2. Алиева Г. Проблемы исследования наследия Физули. - <http://www.lit.az/>
3. Алиева-Кенгерли Г. О Физули, душа скорбит... 20 января 2019 - <https://kaspiy.az/o-fizulidusa-skorbit#.YU4AIItIzaUk>
4. Алиогу Паша Каспий. – 2011. – 10 августа. – С. 8. Любовь к Создателю - <http://www.anl.az/down/meqale/kaspi/2011/avgust/av378.htm>
5. Анар. Печаль поэта. Издательство «Известия», Москва 1989 г.- http://azeribooks.narod.ru/proza/anar/pechal_poeta.htm
6. Араслы Г. Тайны жизни и смерти великого Физули, умершего от эпидемии чумы- <https://azerhistory.com/?p=37989>
7. Ахмад Исса и Усман Али. Исламская цивилизация и вклад мусульман в эпоху Возрождения / пер. с англ. Е. В. Музыкиной. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. — 304 с.: ил.- https://iiit.org/wp-content/uploads/2018/06/russian_bib_studies_in_islamic_civilization_combined.pdf
8. Багиров А.М. Певец священной любви. IRS-Наследие. 2015, №73, с.4-9.
9. Балаев А. Мамед Эмин Расулзаде (1884–1955). М. : Флинта, 2009. - 288 с.

10. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Изд-во восточной литературы. М., 1962 – 556 с.

Прим.1: «Другой тезкиреписец Хасан Челеби Кыналызаде, писавший о Физули после Ахди, в отличие от последнего, отмечает дату смерти поэта в пределах 970-х годов хиджры, т. е. 1562-1563 гг.

Стоит отметить, что в Турции был обнаружен документ, по которому установили точную дату известной эпидемии чумы, разыгравшейся в Багдаде. Этот документ позволяет определить и год смерти Физули. В документе сказано, что «*дата величайшей чумы, имевшей место в Багдаде - 962 г. хиджры, т. е. 1555 -56 г.*». Указанный документ подтверждает и достоверность сообщаемых Ахди Багдади сведений о смерти Физули. Таким образом, резюмируя все сказанное, можно с достоверностью установить год смерти Физули - 1556 год» - по материалам книги Г.Араслы «Великий азербайджанский поэт Физули». Баку, 1958-312 с.

11. Льюис Бернанд. Арабы в мировой истории. С доисламских времен до распада колониальной системы. – М.: ЗАО Центр полиграф, 2017. – 223 с.

12. Меммедли Назакет. Физули – поэт горя и печали - Опубликовано 05.06.2019 в разделе Актуальное, Культура, Литература, Статьи и лекции - <https://atalar.ru/nazaket-memmedli-fizuli-poet-gorya-i-pechali.html>

13. Мамедли Назакет. Суфизм и система художественного выражения в произведении Физули «Лейли и Меджнун». «Elm və təhsil». Баку-2011.

14. Мехти Ниязи. Средневековая Мусульманская культура. Эстетика проявленного и философия сокрытого. Баку - Ганун – 1996. - 137 с.

Прим.2: «Хуруфизм был одним из известных научных течений, оказавших влияние на все последующие учения в Азербайджане и на Востоке в целом» - Hurufism - https://www.azerbaijans.com/content_636_en.html

15. Расулзаде Мамед Эмин. Сборник произведений и писем/ Сост., предисл. и примеч. С.Исхаков. - М.: Флинта, 2010. - 368 с.

Прим.3: Только ограничения объема статьи заставляют нас не включать в исследование другие произведения Физули, в которых философские и мистические идеи присутствуют повсюду, начиная с малой формы – газели. «Он также написал *Хафт Джам* (букв. «Семь кубков», так же называемый *Сакинамах*, букв. «Книга Виночерпия»), семичастную *маснави*, состоящую из 327 куплетов, каждая часть посвящена определенному музыкальному инструменту. Произведение отличается мистическими элементами. У Физули также есть прозаическое произведение на персидском языке под названием «*Ринд ва Захид*», в котором описываются отношения между отцом по имени Захид и его сыном Риндом. Захид пытается научить Ринда жить в соответствии с шариатом, поощряет его посещать мечеть, читать Коран и избегать написания стихов. Ринд сначала сопротивляется взглядам своего отца, но в конечном итоге решает принять их по собственному желанию - [https://en.wikipedia.org/wiki/Fuzuli_\(poet\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Fuzuli_(poet)).

Кроме того, Физули написал «*Рисалах-и Муаммият*» (букв. «Трактат о загадках»), произведение, состоящее из 190 стихотворений-загадок, и *Анис аль-Калб* (букв. «Близко к сердцу»), произведение в 134 куплета. Последняя часть представляет собой «насихатнамах», своего рода руководство для османских султанов, которое Физули написал для султана Сулеймана. Физули предлагает султану руководство по тому, как управлять народом и служить ему. По словам Хамиды Демирель, на основании произведений Физули можно заключить, что «как человек он, должно быть, был не менее благороден, чем велик как поэт» (см.18).

Перу Физули принадлежат такие классические произведения, как "Сохбатул-асмар" ("Беседа плодов"), "Сихат и мараз" ("Здоровье и болезнь") "Матлаул-етигад" ("Истоки

убеждений"), "Бенг-ибаде" ("Опиум и вино") - см. <https://www.britannica.com/biography/Mehmed-bin-Suleyman-Fuzuli>

Прим.4: Согласно исламской эзотерике, мир состоит из четырех подмиров:

«Лахут (мир Божественной Сущности, знание о котором принадлежит только Аллаху);

Джабарут (мир бестелесных сущностей);

Малакут (царствие небесное); 'мир тайн, чудес и порядка', а также как 'мир невидимого'.

Насут (мир человеческого бытия)» - см. <https://quran.al-shia.org/ru/tafsir/3/17.htm>

По мнению авторитетного исследователя мусульманского мистицизма А. Д. Кныша:

«Малакут - высшая божественная власть, высший мир идей и решений Аллаха, его божественных тайн (*асрап*)... С Малакут обычно связано и представление о *Джабарут* (божественном могуществе), тоже одном из «высших» миров, точнее - одной из сфер «высшего» мира, находящегося в непосредственной близости к Аллаху. Малакут и Джабарут непостижимы для человеческих чувств, но предметно отражены в «низшем», материальном мире. Они обладают совершенством и постоянством, не свойственными дольнему миру, и содержат в себе знания о настоящей и будущей жизни. 'Алам ал-М. (мир М.) и собственно М. часто употребляются как синонимы. Джабарут обычно занимает промежуточное положение между М. и мулк (мир человеческого бытия) и служит посредником для реализации идей М. в последнем» – А. Д. Кныш. Исламология - Малакут. - <https://islamology.ru/content/малакӯт/>.

Идея множественности миров, порожденная философией Платона, неоплатонизма и гностицизмом, весьма подробно и последовательно разрабатываемая арабомусульманской философией (ал-Фараби, Абу Талиба ал-Макки, Ибн Сина, ал-Газали, ас-Сухраверди, Ибн'Араби и др.), хорошо представлена в произведениях М. Физули, что еще раз подтверждает глубокую погруженность поэта в западную и восточную философскую мысль, и мистицизм.

16. Ali Cançelik. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslamî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Fuzûlî, Mülhim şehir ve su kasidesi - https://www.academia.edu/29220114/Fuzuli_Mulhim_Shehir_ve_Su_Kasidesi

17. Alireza Asgharzadeh. In search of a global soul: Azerbaijan and the challenge of multiple identities - https://www.researchgate.net/publication/237413679_IN_SEARCH_OF_A_GLOBAL_SOUL

18. Demirel Hamide. The poet Fuzûlî: His works, study of his Turkish, Persian a. Arabic divans / Hamide Demirel. - Ankara, Cop. 1991. - IX, 315 p. - <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2152797>

19. Goyushov Nasib. Fuzuli's world -and why he is a great poet - <http://www.visions.az/en/news/364/3521017b/>

20. Karahan Abdülkadir, "Fuzûlî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1996, s. 240-246.

21. Karahan Abdülkadir, Fuzûlî Muhiti Hayatı ve Şahsiyeti, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. bs., Ankara 1995.

22. Korkut ata türkijat araştırmaları dergisi - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/korkutataturkiyat>

23. Licit Magic – GlobalLit Working Papers No. 1. Fuzûlî's preface to his turkish *dīvān* introduction & translation. Kristof D'hulster. Birmingham 2021, p.20/

24. Məhəmməd Fizulinin fəlsəfi görüşləri - <https://alhassanain.org/azeri/?com=content&id=155>

25. Mozaheb Mohammad Amin, Shahiditabar Mostafa. A content-based analysis of Fuzuli's azerbaijani turkish poems tested against Qur'anic themes. *IJASOS- International E-Journal of Advances in Social Sciences*, Vol. 1, Issue 2, August 2015 pp.1-6.

26. Osman Esin. Fuzuli'nin "Qaside dernati hadrat nebevi" nin üslup özellikleri ve şairin su kullanımının nedenleri - Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research Cilt: 13 Sayı: 72 Ağustos 2020 & Volume: 13 Issue: 72 August 2020

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581 - <https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/-stylistic-features-of-fuzulis-kaside-dernati-hadrat-nebevi-and-poets-reasons-for-using-water-redif.pdf>

27. Fuzuli - [https://en.wikipedia.org/wiki/Fuzuli\(poet\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Fuzuli(poet))

28. Fuzuli-of-Baghdad - <https://www.britannica.com/topic/Islamic-arts/Poetry-of-Fuzuli-of-Baghdad>

29. https://ru.wikipedia.org/wiki/Batin_Zahir

30. Leyla-and-Mejnun - Britanica - <https://www.britannica.com/topic/Leyla-and-Mejnun>.

31. Fozuli Muhammad - <https://www.iranicaonline.org/articles/fozuli>

Rəyçi:

**Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əbülsəhən Abbasov**

Göndərilib: 28.02.2024

Qəbul edilib: 13.03.2024

XIX ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA ABBASQULU AĞA BAKIXANOVUN FƏLSƏFİ İDEYALARININ ROLU

Əhmədli Rafail

Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin Fəlsəfə və sosial
elmlər kafedrasının müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru, professor
ehmedli.rafail@mail.ru

Xülasə

Məqalədə A. A. Bakıxanovun orta əsrlər şərq fəlsəfəsindən təsirlənməsi və rus ədəbiyyatının təsiri ilə realizmə meyillənməsi, yetkin bir mütəfəkkir kimi diqqəti cəlb etməsi, ədalət, humanizm, vətənpərvərlik, mənəvi saflıq, təvazökarlıq və s. kimi insani keyfiyyətlər aşıl原因an əsərlərilə milli şüurun formalaşmasına təsiri təhlil olunur. Mütəfəkkirin vətəninə, xalqını dünyanın sivilizasiyalı ölkələri və xalqları sırasında görmək istəməsi, kamil insana, düşünən zəkaya ümid bağlaması araşdırılır.

Eyni zamanda, A. A. Bakıxanovun Çar Rusiyasının Azərbaycanda yeritdiyi müstəmləkəçilik siyasəti, ermənilərin və erməni kilsəsinin fitnəkarlığının müdafiə olunduğunu ifşa etməsi, azadlıq, ədalət, əxlaq kimi fəlsəfi kateqoriyalara münasibəti nəzərdən keçirilir.

Məqsəd: XIX əsri əvvəllərində Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında Abbasqulu Ağa Bakıxanovun ədəbi, fəlsəfi və realist əsərlərinin rolunu və yerini aydınlaşdırmaq.

Metodologiya: Tarixilik və məntiqilik kontekstində təhlil.

Elmi yenilik: XIX əsri birinci yarısında Azərbaycanda Çar Rusiyasının işğalçılıq siyasəti, milli şüurun formalaşması və inkişafı istiqamətində Abbasqulu Ağa Bakıxanovun əsərlərinin mahiyyətinin göstərilməsi.

Açar sözlər. Fəlsəfi əsərlər, varlıq, insan azadlığının, əxlaq, ədalət, milli şüur, maarif.

THE ROLE OF ABBASGULU AGHA BAKIKHANOV'S PHILOSOPHICAL THOUGHTS IN THE FORMATION OF NATIONAL CONSCIOUSNESS IN AZERBAIJAN IN THE 19TH CENTURY

Ahmadli Rafail

Azerbaijan State Pedagogical University
head of the department of Philosophy and social sciences, doctor of philosophy,
professorehmedli.rafail@mail.ru

Summary

A. A. Bakikhanov as a thinker who was impressed by medieval Eastern philosophy and turned to realism under the influence of Russian literature, emphasized justice, humanism, patriotism, moral purity, humility, etc. is depicted in the article. The impact of his works, which instill human qualities, on the formation of national consciousness is analyzed.

The thinker's desire to see his homeland and people among the civilized countries and peoples of the world. His hope for a perfect human being and intelligence has been researched.

At the same time, A. A. Bakikhanov's attitude towards the colonial policy of Tsarist Russia in Azerbaijan, the Armenian sedition and the exposure of the Armenian Church is discussed in the context of philosophical categories such as freedom, justice and morality.

Aim: to clarify the role and place of the literary, philosophical and realist works of A. A. Bakikhanov in the formation of national consciousness in Azerbaijan at the beginning of the 19th century.

Methodology: Analysis in the context of history and logic.

Scientific innovation: propound the importance of A. A. Bakikhanov's works in the direction of the occupation policy of Tsarist Russia, the formation and development of national consciousness in Azerbaijan in the first half of the 19th century.

Keywords: Philosophical works, existence, human freedom, morality, justice, national consciousness, education.

РОЛЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ АББАСГУЛУ АГИ БАКИХАНОВА В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ XIX ВЕКА

Ахмедли Рафаил

доктор философских наук, профессор,

Заведующий кафедрой философии и социальных наук

Азербайджанского Государственного Педагогического Университета

ehmedli.rafail@mail.ru

Аннотация

В статье рассматривается влияние средневековой восточной философии на азербайджанского ученого и писателя А.А. Бакиханова. Склоняясь к реализму, под влиянием русской литературы А.А.Бакиханов, как зрелый мыслитель, привлекал внимание своими произведениями, влияющими на формирование национального сознания. Произведениями, которые развивали человеческие ценности: справедливость, гуманизм, патриотизм, нравственная чистота, скромность и т. д. Анализируется стремление мыслителя видеть свою родину и свой народ среди цивилизованных стран и народов мира, его надежда на совершенное человеческое существо и разумное мышление. В то же время разбирается отношение А. А. Бакиханова к таким философским категориям, как свобода, справедливость, мораль; его разоблачение мятежа армян и армянской церкви, как колониальной политики, проводимой царской Россией в Азербайджане.

Цель: выяснить роль и место литературно-философских и реалистических произведений Аббасгулу Аги Бакиханова в формировании национального сознания в Азербайджане в начале XIX века.

Методология: анализ в контексте историчности и логичности.

Научная новизна: показать суть работ Аббасгулу Аги Бакиханова в направлении оккупационной политики Царской России в Азербайджане (первая половина XIX века), в становлении и развитии национального самосознания.

Ключевые слова: философские произведения, существование, свобода человека, мораль, справедливость, национальное сознание, просвещение

Giriş

Müasir dövrümüzə qədər Abbasqulu Ağa Bakıxanovun yaradıcılığından bəhs edən tədqiqatçılar onu bir alim, tarixçi və şair kimi qiymətləndirməklə yanaşı, onun fəlsəfəyə həsr etdiyi “Təhziḡ üḡ-əḡlaq” və “Nəsiḡətnamə” əsərlərinə əsaslanaraq onu bir filosof kimi də yüksək qiymətləndirmişlər. Bəzi tədqiqatçılar Bakıxanovdan bəhs edərkən göstərirlər ki, O, Cəlaləddin Rumi kimi böyük sufi şairin təsiri ilə əsər yazdıqda panteizmə meyl etmiş, rus ədəbiyyatının təsiri ilə əsər yazdıqda isə onda realist meyllər özünü göstərir. Buna görə də Bakıxanovun yaradıcılığına birtərəfli yanaşmaq olmaz. Onun istər fəlsəfi dünyagörüşündə, istərsə də bədii yaradıcılığında nəzərə çarpan ziddiyyətlər, heç şübhəsiz ki, müxtəlif dövrlərdə müxtəlif bilik səviyyəsinə, müxtəlif əqidəyə malik olması ilə izah edilməlidir [8, 9].

Tədqiqatçılar mütəfəkkirin dinə münasibətindən bəhs edərkən göstərirlər ki, onun dini baxışına iki cəhətdən yanaşmaq lazımdır. O, bir tərəfdən dini-mərsiyə mövzusunda Füzulinin “Həqiqət üş-şühəda”, Hüseyn Vaiz Kasifinin “Rövzə tüş-şühəda” və Məhəmməd Bağır Məclisinin “Cilail-quyun” adlı əsərlərindən istifadə edərək “Riyaz üḡ-qüds” adlı əsərini yazaraq bir fanatik şiə kimi görünürsə, “Mişkat üḡ-ənvar” əsərində təsəvvüf cərəyanının təsiri ilə panteist dünyagörüşünə meyl edirsə, XIX əsrin 30-cu illərinin əvvəllərində yazdığı “Mirat üḡ-camal”, xüsusilə “Təhziḡ üḡ-əḡlaq” və “Nəsiḡətnamə” kimi fəlsəfi əsərləri ilə artıq yetkin bir mütəfəkkir kimi nəzər diqqəti cəlb edir. Onun bu əsərlərində nə dini sxolastikadan, nə də mistikadan əsər-əlamət belə yoxdur. Əksinə, bu əsərlərdə elə motivlər vardır ki, o, bu dünya zövqünü xəyyamənə bir dünyagörüşlə axirət zövqünə qarşı qoyur və bu aləmdə firsəti əldən verməməyə çağırır. Müəllif artıq zahid, şeyx və digər din xadimlərinin riyakarlığını açıb göstərir, dini sxolastikada təsəlli axtarmağın əleyhinə çıxaraq insanları öz müqəddəratını həll etməyə, həyata aktiv təsir göstərməyə çağırır [1, 9-10].

Bakıxanovun 1831-ci ildə qələmə aldığı “Təhziḡ üḡ-əḡlaq” əsəri onun fəlsəfi dünyagörüşündə mühüm yer tutur. İslam, xüsusilə,

“Quran” ayələrindən, şəriətə dair bir çox əsərlərdən, hadisələrdən, İncildəki fikirlərdən, yunan və Avropa filosoflarının əsərlərindən faydalanaraq yazdığı “Təhziḡ üḡ-əḡlaq” əsəri etik-fəlsəfi mahiyyətdə olub insanları pis əməllərdən çəkəndirmək, onlarda nəcib və gözəl əxlaqı dəyərlər yaratmaq mahiyyəti daşıyır. Ədalət, humanizm, vətənpərvərlik, mənəvi saflıq, doğruluq, təvazökarlıq və s. kimi insani keyfiyyətlər aşılان bu əsər milli şüurun formalaşmasında fəlsəfi ideyalar aşılان dövrü üçün ən dəyərli əsərlərdəndir.

Müqəddimə, 12 fəsil və xatimədən ibarət olan bu əsər idealist ruhlu əsər olduğundan Bakıxanov da Yaxın və Orta Şərqi digər böyük filosofları kimi dünyanın Allah tərəfindən yaradıldığına və idarə olunduğuna inanmışsa da Kainat və Allah məsələsinin, insan və Tanrı münasibətlərinin şərhində islam şəriətçiləri və ehkamçılarından fərqlənir. Öz dövrünün bir filosofu kimi o, bütün məsələlərin həllində ağılı rəhbər tutmuş və Allahı da ağılın gücü ilə dərk etməyə çalışır. Filosoфа görə, dünya öz ahəngində Allahın kamil qüdrətindən asılıdır. Dünya işlərinin Allahın qüdrəti ilə yoluna qoyulması hikmətsiz deyildir. Allahın əvvəlcə yaratdığı ağıl və nur dünyanın yaranmasının ilkin zəruri şərtləridir.

Bakıxanova görə, Xaliq zəruri varlıqdır. Onun yaratdıqları isə mümkün varlıqdır. Külli-ələm onun sayəsində mövcuddur. Zəruri odur ki, onun varlığı labüddür. Mümkün odur ki, varlıq və yoxluq ona nisbətdə eyni qüvvədədir. Birinci odur ki, Onun varlığı labüddür. Çünki, onun varlığı özü ilə şərtlənir.

İkinci odur ki, varlığı onun üçün zəruri olan birinci ilə birgə mövcuddur. Sonuncu, yəni başqasının sayəsində mövcud olan öz muxtar yaradıcısına nisbətdə mümkün adlanır. Varlığı vacib olan mahiyyət, varlığı mümkün olan isə təzahürdür. Zəruri varlıq vahiddir, bütün səbəblərin ilk səbəbi, bütün varlığın və yoxluğun mənbəyidir. O, öz-özünə, həm də əbədi mövcuddur, hər şeyin zəruri başlanğıcı və sonudur. Mümkün varlıq isə əbədi və kamil deyildir və öz-özünə mövcud ola bilməz.

Bakıxanovun “vacib varlıq” və “mümkün varlıq” haqqındakı fəlsəfi görüşləri daha çox sufizmi xatırladır. O, məşhur “Təhzib ül-əxlaq” əsərində Quranın “Mən bir gizli xəzinə idim, Özümü tanıtmağı lazım bildim” ayəsinə istinadən göstərir ki, ilk başlanğıcın səbəbi “məhəbbət” oldu. Qayıdış səbəbi də yenə o olacaqdır. Ona görə də bütün sadə və mürəkkəb varlıqlarda həqiqi əlaqə eşqdir. Yaranmışların kamili olan insan Allaha həqiqi eşqi ilə yaxınlaşa bilər. Bu fikirlərdən görünür ki, Bakıxanov təfəkkürün varlığa münasibəti nəticəsində Şərq fəlsəfi dünyagörüşündə dəbdə olan “Vəhdəti-vücut” (varlığın vəhdəti) anlayışının panteist-sufi konsepsiyası mövqeyində durur.

Ümumiyyətlə, XIX əsrin 30-40-cı illərindən başlayaraq Quzey Azərbaycanda real sosial həyatın dəyişməsi, dünya və insan haqqında elmi və fəlsəfi təsəvvürlərin dərinləşməsi varlığın mahiyyətini yeni baxımdan fəlsəfi anlamını dövrün filosof-maarifçiləri mühüm bir problem kimi irəli sürməyə başlamışdılar ki, bu məsələdə Bakıxanov, Zərdabi özlərinə məxsus mövqe tutmuşdular.

Bakıxanovun “Varlıq nəzəriyyəsi” ilə bağlı fikirləri bütövlükdə onun yaradıcılığı və dünyagörüşü kimi, bir tərəfdən orta əsrlə, digər tərəfdən isə yeni dövrlə bağlı olmuşdur. Mütəfəkkir bu iki dövrün xüsusiyyətlərini özündə cəmləşdirərək varlığın mahiyyətini həm dini və həm də elmi cəhətdən izah etməyə çalışmışdır. O, metafizikanın bütün məzmununu fəvqəltəbii qüvvəyə malik ilahi varlığa bağlayır, bu mənada islam prinsiplərinə söykənərək mühakimələrini Qurani-Kərimin ayələri ilə və digər müqəddəs sayılan Peyğəmbər hədisləri ilə əsaslandırmağa çalışırdı.

Bakıxanova görə, “aləmin bütün cüzlərində Vacib ül-Vücutun, (yəni Allahın – R.Ə.) zatından başqa həqiqi təsiredici bir qüvvə yoxdursa insana hər bir iş görmək üçün ixtiyar və bacarıq verilmişdir. İnsan bir işi görməklə savab və ya günah qazana bilər. Dünyada heç bir şey təbiətin ziddinə çıxa bilməz. Şeylər öz varlıqlarında gözlənilən vəzifəni icra etməyə bilməzlər. Lakin insan müstəsnadır. Çünki, o, bir işi görmək və ya görməməkdə faili-muxtardır. Bu səbəbdən də o, həm yaxşı, həm də pis iş görə bilər. Aləmdə əsl məqsəd və həqiqi məs-

ləhət xeyirdən ibarət olduğu üçün aləmin ən şərəfətli cüzi olan insan da gərək həmişə yaxşılıq etməyə çalışsın və bilsin ki, əxlaqı təmizləyib islah etməkdən və maarif təhsil etməkdən məqsəd yaxşılıqdır” [2,26].

Filosof göstərir ki, “Həqiqi yaxşılıq odur ki, onda ümumun mənfəəti var: ümumun mənfəəti xatirinə xüsusi zərəri qəbul etmək lazımdır. Yaxşılıq edən insanın qazancı rahatlıqdır. Rahatlıq isə var-dövlətdə, rütbədə deyil, haldadır. Mütəfəkkirin fikrincə, “rahatlığın yüksək dərəcəsi etidaldır (bir bərabərdə olma, bir ölçüdə olma – R.Ə.). Adam gərək elə etməsin ki, tayları ona qibtə etsin, eyni zamanda özünü o yerə yetirməsin ki, onların nəzərində xar olsun. Hər bir böyük və kiçik iş üçün orta bir hədd vardır ki, bütün hallarda bəyənilən və rahatlıq axtaranlar üçün zəruridir” [2, 29].

Uzun müddət panteist-sufi konsepsiyası mövqeyində olan Bakıxanov XIX əsr Azərbaycan oxucularını o dövrün elmi nailiyyətləri ilə tanış etmək məqsədi ilə yazdığı və 1846-cı ildə Məkkəyə ziyarətə gedərkən yolüstü Türk Sultanı I.Əbdülməciddə təqdim etdiyi “Kainatın sirləri” (“Əsrar ül-mələkut”) adlı əsərində isə mütəfəkkir Yerin vəziyyəti, onun günəş ətrafında fırlanması, Kainatın quruluşu, səma cisimlərinin yaranması və məhv olması, göydəki ağ ləkələr, sabiq ulduzlar toplusu, hərəkətin labüdlüyü və s. haqqında özünəməxsus elmi-fəlsəfi müddəalar irəli sürmüşdür.

Vətəninə, xalqını dünyanın sivilizasiyalı ölkələri və xalqları sırasında görmək istəyən Bakıxanov ən çox kamil insana, düşünən zəkaya ümid bağlamış və bu məqsədlə də mövcudatın ən şərəflisi, əvəzsiz varlığı kimi səciyyələndirdiyi “İnsan ideyası”nı qnoseoloji aspektdə əsaslandırmağa çalışmışdır. İnsanların idrak qüdrətinin mahiyyətini açmaq, dünya və onun qanunlarını dərk etməyin forma və vasitələrini aydınlaşdırmağın, elmi bilikləri əldə etməyin, insanın özünü və ətraf mühiti dərk etməsinin yollarını göstərmək Bakıxanovun dünyagörüşünün əsas amillərindən biridir. İnsan həyatında idrakın mühüm əhəmiyyətindən bəhs edən filosof göstərir ki, insanda şüur artarsa, o, şərəfətə yüksələr, insan idrak sayəsində günəş kimi nur saçır. Hətta ilk dövrlərdə Quran ayələrini elmi əsaslarla, fiziki hadisə,

proses və qanunauyğunluqları Allah kəlamları ilə şərh etməyə çalışsa da Bakıxanov “Yaradan ruzini verəcəkdir” kimi dini fikri qəbul etməmiş, “əməksiz insan yaşaya bilməz” ideyasını irəli sürmüş və göstərmişdir ki, insana elm və bilik vasitəsilə örtülü sirlərdən xəbərdar olmaq qabiliyyət və bacarığı verilmişdir. Hər bir kəs idraki vasitəsilə elm və əməlin faydalarını əldə etmək üçün düşünüb tapmalı, həqiqəti anlamalıdır.

“Ən faydalı şey igidlik, ən yaxşı şey xeyirxahlıq, ən zəruri şey ədalətlikdir” – deyən mütəfəkkirin fikrincə, “Cəmiyyət” insanların öz tələbatını ödəmək üçün lazım olan birgə yaşayışdır. Filosofa görə, ehtiyacdən irəli gələn bu əlaqə “məişət tərzı adlanır.

“Hökmranlıq nəfsə məhkumluq, azadlıqdan məhrumluq deməkdir” – deyən mütəfəkkir, xalqa zülm edənlərin düşməni idi. O, müstəbidləri, zalımları “xalqın cəlladları” adlandırır, onları ədalətsizlikdə ittiham edir, ədalətsiz hökmdarları və onun yaxın adamlarını tənqid və rüsvay edirdi. Ümumiyyətlə, Bakıxanov monarx hakimiyyətini, onun xalqa qarşı özbaşınalıq və qanunsuzluqlarını ifşa edir və belə hesab edirdi ki, şəri cəzalandırmaq lazımdır. Dünya elə qurulmuşdur ki, şəri mütləq cəzalandırılmalıdır. Ta qədimdən belədir ki, “kim başqasına quyu qazırsa, özü ora düşür” – deyən filosof ədalətli monarx hakimiyyətinin tərəfdarı olmaqla yanaşı göstərirdi ki, hökmdar xalqı müdafiə etməli, xalqı incitməməli, ölkəni idarə etmək məharətinə malik olmalı, vaxtını boş-boşuna keçirməməli, ölkənin rifahı üçün çalışmalı, hakimiyyətdən sui-istifadə etməməlidir. Xalqın qayğısına qalacaq monarxın zəkallığına böyük ümidlər bəsləyən mütəfəkkirin fikrincə, dinsiz, lakin ədalətli hökmdar dindar müstəbiddən yaxşıdır, çünki, ədalətli hökmdarı şöhrət, onun ölkəsini isə zənginlik gözləyir.

Məqsədləri elm, bilik öyrənmək, cəmiyyətə xeyir vermək, xalqın qeydinə qalmaq deyil, var-dövlət, sərvət toplamaq, xalqı incitmək olan saray məmurlarını tənqid edərək göstərir ki, insanlığın məziyyətinin meyarı sərvət, var-dövlət yığmaq deyil, bilikdir, elmdir, ədalətdir.

Hüquqi məsələləri xeyirlə şərin münasibəti, edilən əməl üstündə ədalətli cəza verilməsinin zəruriliyini irəli sürən Bakıxanova görə,

edilmiş pislik insanların səadəti naminə mütləq cəzalandırılmalıdır. Cəzasızlıq özü şəddir, çünki, insanlara pislik gətirir. Ona görə də başqalarına zərər yetirən adama yaxşılıq etmək olmaz. Belə adam və ya adamlara yaxşılıq edən şəxs deyər bilməz ki, yaxşı iş görmüşdür çünki, o, başqalarının iztirabına səbəb olmuşdur. Doğrudur, “bağışlamaq” yaxşı keyfiyyətdir, lakin bu şərtlə ki, o, başqalarının iztirabına, fəlakətinə səbəb olmasın. Minlərlə adamın rahat yaşaması üçün bir adamı cəzalandırmaq gərəkdir ki, ədalət öz yerini tapsın. Müqəssiri cəzalandırmaq lazımdır ki, başqaları şəri əməldən çəkinsin.

Tədqiqatçılar göstərir ki, Bakıxanov A.A. tarixi prosesi siyasi hadisələr prizmasından, başqa sözlə, hökmdarların, qanunvericilərin, istilaçıların əməlləri və xalq əleyhinə siyasəti baxımından araşdırır. Mütəfəkkir tarixi prosesi, ictimai hadisələri tədqiq və təhlil edərək xalqı sayıqlığa və siyasi yetkinliyə çağırır, beləliklə, onun siyasi şüurunun yüksəlməsini zəruri sayırdı. Bakıxanovun keçmişə aid təsviri gələcəyə rəhbərlik etməyə xidmət edir. Mütəfəkkir bildirirdi ki, tarix öz keçmişini bilmək istəyənlərin əxlaqi tərbiyəsini həyata keçirməli, onların dünyagörüşünü zənginləşdirməli, həyat tərzini, məişətində təşəkkül tapan xüsusiyyətləri öyrətməlidir [3, 394-395].

Əgər Bakıxanov yaradıcılığının başlanğıcında Quzey Azərbaycanın Rusiyaya birləşdirilməsini xarici hücumların aradan qalxması kimi müsbət qiymətləndirirdisə, sonralar Çar Rusiyasının Azərbaycanda yeritdiyi müstəmləkəçilik siyasətinin zərərli olduğunu dərk etmiş, çar Rusiyasının bir sıra yüksək vəzifəli rəsmi şəxslərinə göndərdiyi qeydlərində çar hakimiyyəti tərəfindən ermənilərin və erməni kilsəsinin Azərbaycan xalqı və müsəlmanlar əleyhinə siyasi fitnəkarlığının müdafiə olduğunu ifşa edirdi [3, 395-396].

Bakıxanovun Azərbaycan milli şüurunun formalaşmasında onun azadlıq, ədalət, əxlaq kimi fəlsəfi kateqoriyalara münasibəti mühüm rol oynayır. Bakıxanov göstərir ki, insanın ən mühüm məqsədi məhz azadlığa nail olmaqdan ibarətdir. O, göstərir ki, azadlıq özbaşınalıq, ifratçılıq deyil, azadlıq ifrat dərəcəyə çatdıqda artıq özbaşınalıqə çevirilir. Mütəfəkkir insan

azadlığının, azad fəaliyyətinin müəyyən əxlaqi və ədalət qaydaları ilə tənzimlənməsini məqsəduyğun sayırdı.

Bakıxanovun özünəməxsus xüsusi əxlaqi görüşü vardır. O, cəmiyyətdə baş verən mühüm hadisə və proseslərə bütövlükdə əxlaqi norma və prinsiplərlə yanaşırdı. Filosofun fikrincə, əxlaqi normalar nisbi xarakter daşıdığından eyni dövlət tərkibində yaşayan müxtəlif xalqların, millətlərin, hətta ayrı-ayrı tayfaların, fərdlərin əxlaq haqqındakı təsəvvürləri eyni deyildir. Ona görə də onlar tarixən insan cəmiyyətləri tərəfindən qəbul edilmiş ümumi vahid əxlaqi qaydalar tətbiq etmək lazımdır. Bu məqsədlə filosof özünün məşhur “Təzkib ül-əxlaq” əsərində əxlaqın mühüm qaydaları olan gözəl rəftardan, həqiqi dostluqdan, təvazökarlıqdan səxavətliklədən, insafdan və bunların ziddi olan pis rəftardan, düşmənçilik münasibətlərindən, paxıllıqdan, tamahkarlıqdan, acgözlükdən, xəsislikdən, israfçılıqdan geniş şəkildə bəhs edərək bütün bunlara öz fəlsəfi baxışlarını irəli sürmüşdür.

Filosof rəftar qaydalarından bəhs edərkən göstərir ki, ən gözəl rəftar “dostluq”dur. Dostluqdan alınan ləzzət “ləzzətlərin ən yaxşısıdır”. “Dost ürəyin darıxdığı vaxt sənə munis (istiqlanlı hər kəslə ünsiyyət edən, istənilən adam – R.Ə.) və münasibətdə şərik olar, maddi cəhətdən çətinlik çəkdiyən zaman sənə əlinə tutar. Çətinliyə düşdükdə xilas olmağın üçün çarə axtarar. Nöqsanlarından və eyiblərindən sənə xəbərdar edər və cürbəcür nəsihətlərlə sənə pis işlərdən çəkindirər” [2, 44].

“İnsan dostluğu da ifrat dərəcəsinə çatdırmamalı və sirlərini açmaqla öz ixtiyarını özgəsinə tapşırmamalıdır: çünki, dostu onunla düşmən olduğu vaxtda onu aciz edə bilər. Düşmənçiliyi də o dərəcəyə çatdırmamalıdır ki, bir gün o düşmən dost olduqda insan etdiyi pisləklərdən xəcalət çəksin” deyən mütəfəkkir digər əxlaq qaydalarında olduğu kimi dostluq və düşmənçilik məsələlərində də orta həddi olduğu kimi dostluq və düşmənçilik məsələlərində də orta həddi “qızıl orta” qaydasını gözləməyi məsləhət bilir.

İnsanlar arasında “müdərə” – üzə gülən, mənfəət əldə etmək üçün “zahiri” və “həqiqi” dostluqdan bəhs edən mütəfəkkir üstünlüyü

“həqiqi dostluğa” verərək göstərir ki, ən yaxşı dostluq “bilikli və dünya vəziyyətindən yaxşı xəbərdar olduğu üçün həqiqi dost axtaranların dostluğudur. Bu cür dostluq az tapılar. Lakin belə dost ələ düşərsə onun yolunda mal nədir, bəlkə canından da keçmək olar” [2, 45].

Dünya malına və vəzifəyə aludə olan adamla dostluq etməməyi təkidlə vurğulayan ədib göstərir ki, “çünki, belə adam zərurət vaxtında insanlığın bütün şərtlərini pozar... Onun düşmənçiliyi də möhkəm olmaz. Çünki, onun düşmənçiliyi vaxtın tələbinə görədir. Xasiyyətdə yaxşılıq və mürüvvət (mərhəmət, mərdlik, insanlıq – R.Ə.) olan adamın təbiəti həmişə dostluğa meyl edər” [2, 46-47].

Mütəfəkkir təvazökarlıq, insaf, qənaət və qənaətçiliyin şərtlərindən bəhs edərkən göstərir ki, “təvazökarlıq, insan vücudunun yaraşığı, zahiri və mənəvi mənfəətlərin mənbəyidir”. “İnsaf, pakizə (təmiz, pak, gözəl, saf – R.Ə.) xasiyyət, insan təbiətinin bəzəyidir. İnsaf, yaradılışın saflığından və qəlbin incəliyindən gəlir. İnsaf elə bir aynadır ki, insan öz işlərinin yaxşı və yamanını onda görə bilər. İnsaf, səlamətliyə və işin gözəl nəticə verməsinə səbəb olar. İnsaf, insanın bütün prinsiplərinin bütün pisliliklərinin mənbəyi olan zülmədən onu saqındırar!” Qənaət, puç olmayan dövlət və sabit bir nemətdir [2, 53-56].

Filosof paxıllıq, tamahkarlıq, acgözlük, xəsislik, israfçılıq kimi xüsusiyyətləri pisləyir və bunları “batini çirkinlik” hesab edir və göstərir ki, paxıllıq odundan yandırıcı od hələ ki, görünməmişdir. Paxıl adam heç bir zaman fərağət yaşaya bilməz. Özünün qəmi və başqalarının şadlığı onun küdurətinə səbəb olur. Tamah, müsibətin ən şiddətli olduğu üçün tamahkar adam daim qəmgin olar; nə qədər varı olsa da yenə deyər azdır. Həmişə varını artırmaq fikrində olar. Bu sifətdən uzaq olan adam həmişə xoşəxlaq olar və bəlkə də bu səbəbdən Allahın yanında saleh adamlardan sayılır [2, 53-56].

Bakıxanov əxlaq gözəlliyindən bəhs edərkən göstərir ki, bu xüsusiyyət hər adamda fitri olarsa, o adam “heç kəsi incitməz, özünün başqası tərəfindən incilməsinə də çox fikir verməz, ona güzəşt edər. Əksinə, bədmizacdən (sərt xasiyyətli, qaba kobud adamdan – R.Ə.) xalq əziyyət görər. Beləsinə razı salmaq çətin-

dir; o, səbəbsiz olaraq xalqı incitməyə başlar, xalq da o bədmizaca düşmən olar” [2, 4].

İnsan əxlaqının tənzimlənməsi ilə əlaqədar düşüncələrini, fəlsəfi baxışlarını da irfan (təsəvvüf fəlsəfəsində Allahı dərk etmə – R.Ə) baxımından izah etməyə çalışan filosof, əxlaqın təmizlənilib saflaşmasında ilahi nurla işıqlanmış ürəyin rolunu, onun müstəqil fəaliyyətini vacib sayır və göstərir ki: Məmləkətin əsasıyını nizama salmaq siyasət işlərinin möhkəmlənməsinə bağlı olduğu kimi, əxlaqı təmizləyib safa çıxarmaq da ürəyin bədən rəyasətində müstəqil olmasına bağlıdır” [2, 67].

Tədqiqatçılar Bakıxanovun bu fikirlərini onun ümumi dünyagörüşü ilə əlaqələndirərək göstərir ki, yeni dövrün analitik düşüncə, böyük zəka sahibi kimi Bakıxanov, təkcə poeziyada deyil, bədii nəsr və elmdə də sufizm, irfan və təsəvvüf fəlsəfəsini yaşadığı dövrün ictimai-siyasi düşüncələri, özünün maarifçi-fəlsəfi görüşləri ilə vəhdətdə təqdim edir, cəmiyyətdə və şəxsiyyətdə gördüyü mənəvi əxlaqi naqisliyi bir tərəfdən orta əsrlərin mütəsəvvif ziyalı, ikinci tərəfdən də XIX yüzilin maarifçi mütəfəkkiri kimi pisləyir və rədd edirdi [4, 3].

Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində orta əsrlərdən yeni dövrə keçidi hazırlayan, öz yaradıcılığında bunu əks etdirən əsərlərində həm orta əsrlərin bədii-estetik və fəlsəfi prinsiplərinə ciddi surətdə əməl edən, həm də yeni dövrün ictimai-fəlsəfi tələblərini nəzərə alan Ab-

basqulu Ağa Bakıxanov Qüdsi XIX əsrin birinci yarısında orta əsrlərin ədəbi-bədii, elmi və fəlsəfi ənənələrini yaşadaraq Azərbaycan fəlsəfi düşüncəsinin yeni dövrünü Şərq bədii-fəlsəfi düşüncəsi, İslami əxlaq prinsipləri mənavi saflıq ideyaları ilə zənginləşdirərək Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.

Öz əsərlərində Şərqi Qərblə, Avropanı Asiya ilə vəhdətdə təsvir etməyə çalışan, ənənəvi Şərq dəyərlərini yeni fəlsəfi dünyagörüş mövqeyindən dəyərləndirərək Abbasqulu Ağa Bakıxanov müasir düşüncəli mütəfəkkir kimi öz əsərləri ilə Azərbaycanda və ümumən Yaxın İslam Şərqində orta əsrlərə yekun vurmuş, yeni dövrə keçid üçün əsaslı zəmin yaratmışdır.

Azərbaycanda dövrünün siyasi, ideoloji və fəlsəfi fikrinin aparıcı xadimlərindən biri və birincisi olan Abbasqulu Ağa Bakıxanov azadlıq, demokratiya, müstəqillik və ictimai tərəqqi tərəfdarı olmuş, öz elmi və fəlsəfi fikirləri ilə Azərbaycanda milli ideologiyanın inkişafına mühüm təsir göstərmiş, özündən sonrakı Azərbaycan mütəfəkkirlərinin yolgöstərəni olmuşdur. Mirzə Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundov, Həsən bəy Zərdabi, Əlibəy Hüseynzadə və digər mütəfəkkirlərin ictimai-fəlsəfi baxışları, milli azadlıq, siyasi müstəqillik, demokratik cəmiyyət, seçkili hakimiyyət barədə fikir və düşüncələri həm də Bakıxanovun ideyaları zəminində formalaşmışdır [4, 4-5].

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Abbasqulu Ağa Bakıxanov Qüdsi, Bakı, 1964.
2. Abbasqulu ağa Bakıxanov, Seçilmiş əsərləri, Bakı, Yazıçı, 1984.
3. Əfəndiyev Məcid. Siyasi və hüquqi təlimlər tarixi, Bakı – 2006.
4. Əsgərli Zaman, Bakıxanov – Qüdsi, Bakı, “Elm”, 2005.
5. Ələkbərli F. Azərbaycan Türk fəlsəfəsi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). I his.
7. Rüstəmov İ. Ə., Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Bakı, Elm, 1981.
8. Sultanov M. Abbasqulu Ağa Bakıxanov Qüdsinin əbədi irsi haqqında, Abbasqulu Ağa Bakıxanov Qüdsi, Bədii əsərlər, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı, 1964.

Rəyçi:

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
Rəşad Əsgərov

Göndərilib: 18.03.2024

Qəbul edilib: 22.03.2024

UOT 1(091)

Səh. (86-102)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.86>

MƏHƏMMƏD ƏMİN RƏSULZADƏNİN FƏLSƏFƏSİNDƏ AZƏRBAYCANÇILIQ VƏ TÜRKCÜLÜK

Faiq Ələkbərli,

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya
İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
faikalekperov@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-8865-568x>

Xülasə

Məqalədə Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, tanınmış filosof-mütəfəkkir, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin fəlsəfi və sosial-fəlsəfi görüşlərində Azərbaycan türkcülüyü, azərbaycançılıq ideyasının yaranmasından və inkişafından bəhs olunur. Burada göstərilir ki, Rəsulzadənin baxışlarında Azərbaycan türkcülüyü, azərbaycançılıq ideyasının ortaya çıxmasına səbəb I Dünya müharibəsi dövründə “ümmət”çiliyin arxa plana keçməsi, bunun əvvəzində milliyyətçilik cərəyanının geniş şəkildə yayılması və Çar Rusiyasının dağılması gerçəkliyinin yaxınlaşması olmuşdur. Belə bir vəziyyətdə, M.Ə. Rəsulzadə o dövrə qədər özünü daha çox Qafqaz türkü kimi, Qafqaz müsəlmanı kimi tanıyan türklərin Azərbaycan türkü, azərbaycanlılıq anlayışlarına sahiblənməsini vacib hesab etmişdir. 1918-ci ilin 28 mayında qurulan Azərbaycan Cümhuriyyətinin təməl əsaslarını müəyyənləşdirən M.Ə. Rəsulzadə “Azərbaycan” anlayışını “tarixi-coğrafi” qavramdan, siyasi-ideoloji bir şəkildə salmağı bacarmış və yeni milli dövlətçiliyin yaranmasına zəmin hazırlamışdır. Məqalədə qeyd olunur ki, M.Ə. Rəsulzadənin yeni yaranan Türk Cümhuriyyətinə “Azərbaycan” adını verməsi də təsadüfi olmamış, gələcəkdə Bütöv Azərbaycan ideyasının yaranması üçün ciddi zəmin təşkil etmişdir.

Açar sözlər: İslamçılıq, sosial-demokratiya, Turançılıq, Azərbaycan türkcülüyü, azərbaycançılıq, Azərbaycan Cümhuriyyəti, Bütöv Azərbaycan ideyası

IN THE PHILOSOPHY OF MUHAMMAD AMIN RASULZADE AZERBAIJANISM AND TURKISM

Faig Alakbarli

PhD, assos. prof., leading researcher
At the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS
faikalekperov@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-8865-568x>

Summary

The article devoted to the creation and development of the idea of Azerbaijani Turkism or Azerbaijanism in the philosophical and socio-philosophical meetings of the founder of the Republic of Azerbaijan, well-known philosopher-thinker, national ideologist Muhammad Amin Rasulza-

da. It indicates that the reason for the emergence of the idea of Azerbaijani Turkism or Azerbaijanism in Rasulzada's views was the passing of "ummaticism" to the background during the First World War, instead of which the trend of nationalism spread widely and the reality of the collapse of Tsarist Russia was approaching. In such a situation, Rasulzada considered it essential that Turks, who until that time identified themselves more as Caucasian Turks and Caucasian Muslims, should acquire the concepts of Azerbaijani Turks and Azerbaijanism. Thus, Rasulzada, who defined the fundamental principles of the Republic of Azerbaijan, founded on May 28, 1918, managed to change the concept of "Azerbaijan" from a "historical-geographical" concept to a political-ideological picture and prepared the ground for the creation of a new national statehood. It is also mentioned in the article that Rasulzada gave the name "Azerbaijan" to the newly formed Turkish Republic by chance, it formed a serious basis for the creation of the idea of Whole Azerbaijan in the future.

Key words: Islamism, social-democracy, Turanism, Azerbaijani Turkism, Azerbaijanism, Azerbaijan Republic, the idea of a Whole Azerbaijan

О ФИЛОСОФИИ МУХАММАДА АМИНА РАСУЛЗАДЕ АЗЕРБАЙДЖАНИЗМ И ТЮРКИЗМ

Фаиг Алекберли

PhD, доцент, ведущий научный сотрудник
Института философии и социологии НАНА
faikalekperov@mail.ru
<http://orcid.org/0000-0002-8865-568x>

Аннотация

В статье анализируется возникновение и развитие идей азербайджанского тюркизма и азербайджанизма в философских и социально-философских взглядах, основателя Азербайджанской Республики, известного философа-мыслителя, идеолога национального движения Мухаммада Амина Расулзаде. По мнению Расулзаде, причиной возникновения идей азербайджанского тюркизма и азербайджанизма стал уход «умматизма» на второй план в годы Первой мировой войны, а не широкое распространение национализма и приближающаяся реальность крушения царской России. В такой ситуации М.А. Расулзаде считал важным, чтобы турки, до этого времени идентифицировавшие себя как кавказские турки и кавказские мусульмане, усвоили понятия азербайджанских тюрков и азербайджанскости. М.А.Расулзаде, определивший основные принципы Азербайджанской Демократической Республики, основанной 28 мая 1918 года, сумел превратить понятие «Азербайджан» из «историко-географического» понятия в политико-идеологическую картину и подготовил почву для создания новой национальной государственности. В статье отмечается, что наименование М.А.Расулзаде новой Турецкой Республики «Азербайджан» не было случайным, оно послужило серьезным фундаментом для создания в будущем идеи Единого Азербайджана.

Ключевые слова: исламизм, социал-демократия, туранизм, азербайджанский тюркизм, азербайджанизм, Азербайджанская Республика, идея Единого Азербайджана

Giriş

Azərbaycan xalqının, o cümlədən Türk dünyasının böyük filosof-mütəfəkkiri, sosioloqu, politoloqu, tanınmış dövlət xadimi Məhəmməd Əmin Rəsulzadə özəlliklə türkçülük, islamçılıq və müasirlik düsturuna əsaslanan azərbaycançılığın və milli həmrəylik təlimlərinin banisi kimi dünya tarixinə adını yazdırabilmişdir. Bu baxımdan çağdaş dövrdə Azərbaycan dövlətçiliyinin bərpa olunmasında, milli istiqlal ideyasının qorunub saxlanılmasında müstəsna əməyi olan M.Ə.Rəsulzadə XX əsrdə yalnız Azərbaycan tarixinin deyil, İslam-Türk dünyasının və bəşəriyyətin yetişdirdiyi filosof-mütəfəkkirlərdən biridir. Böyük Azərbaycanlının, Azərbaycan türkünün özünün də dediyi kimi, o, insanlara azadlıq, millətlərə istiqlal yolundakı mübarizədə yalnız türklüyə deyil, eləcə də islamlığa və insanlığa xidmət etmişdir! (19, s.317).

M.Ə.Rəsulzadə çağdaş Azərbaycan dövlətinin başlıca ideyalarını təşkil edən türkçülük, islamçılıq, çağdaşlıq və azərbaycançılıqdan ibarət milli ideologiyanın yaradıcısıdır. Bu gün Azərbaycan dövlətinin əsas atributlarından olan bayrağımızın simvolları olan - türkçülük, çağdaşlıq və islamçılığın bayraqda öz ifadəsini tapması Məhəmməd Əminin ideyalarının nəticəsidir. M.Ə.Rəsulzadənin yaradıcılığında turançılığın, türkçülüyn çox böyük fəlsəfi-siyasi anlamı var. Onun dünyagörüşündəki türkçülük, yalnız Azərbaycan türklərinin azadlığı uğrunda mübarizəsi ilə məhdudlaşmayıb bütün azərbaycanlılar üçün böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir. Eyni zamanda, Rəsulzadə bütün yaradıcılığı boyu digər Türk xalqlarının da milli azadlıq ideyalarını müdafiə etmişdir. Biz burada da məhz böyük mütəfəkkirimizin türkçülük və turançılıqla bağlı baxışlarını təhlil etməyə çalışmışıq.

**“Ümmətçilik”dən türkçülüyə,
sosial-demokratiyadan millətçiliyə doğru**

M.Ə.Rəsulzadənin sosial-demokratiya və islamçılıqdan daha çox türkçülük cərəyanına üstünlük verməsi, daha sonra azərbaycançılıq ideyasının, bütövlükdə milli məfkurənin

formalaşmağa başlaması 1911-1913-cü ildə İstanbuldakı (Osmanlı dövləti) elmi-fəlsəfi, siyasi-ideoloji fəaliyyəti ilə başlamışdı. Şamil Qurbanov bununla bağlı yazırdı: ““Tələtümə düşmüş” gəminin sükanını saxlamaq yolunu və “sahil nıcatın” hansı tərəfdə olduğunu Rəsulzadə 1911-ci ildən sonra özü üçün qəti şəkildə aydınlaşdırdı. Həmin il o, İrəndən (Qacarlardan – F.Ə.) Türkiyəyə gəldi və burada məşhur türkçülərin əhatəsinə düşdü. Milli türk şairi azadlıq nəğməkarı Əmin Yurdaqlun başçılıq etdiyi “Türk yurdu” cəmiyyətinə daxil oldu” (14, s.110).

Doğrudur ki, onun İstanbula gəlməsi ilə həyatında əsaslı dəyişiklik baş vermiş, artıq çox keçmədən sosial-demokrat, demokrat, hətta müəyyən qədər “ümmətçi” Rəsulzadəni türkçü, milliyyətçi məfkurəli Rəsulzadə kimi görməyə başlayırıq. Prof. Şamil Qurbanov yazırdı: ““Türk yurdu” jurnalında Rəsulzadənin bir neçə əsəri və tərcüməsi dərc edilmişdir. Onlardan ən məşhuru Cəmaləddin Əfqaninin “Vəhdəti cinsiyyə fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti” adlanan əsərinin tərcüməsi və “İran türkləri” adlı məşhur məqaləsidir. Ancaq bundan sonra Rəsulzadənin fikirləri formalaşır, sanki o axtardığı idealını tapır” (14, s.147).

Tanınmış ictimai-siyasi xadim, mütəfəkkir Mirzə Bala Məmmədzadə yazırdı ki, Rəsulzadənin ümmətçilikdən millətçiliyə, islamçılıqdan türkçülüyə keçməində böyük mütəfəkkir-filosof Cəmaləddin Əfqaninin böyük rolu olmuşdur: “Ümmət” dövrünü yaşayan müsəlman Şərqiində milliyyət şüurunun oyanmasında çox böyük rolu olan məşhur islam mütəfəkkiri Cəmaləddin Əfqaninin “milliyyət xaricində səadət yoxdur” - deyən “Vəhdəti cinsiyyə fəlsəfəsi”ni (yəni “Milli birlik fəlsəfəsi”) farscadan türkcəyə çevirib “Türk yurdu”nda dərc etməsi bu zamana rast gəlir. Sonraları Bakıdakı nəşriyyatında milliyyət məsələsini işlədiyi zaman Cəmaləddin Əfqanidən çox faydalandığı görülməkdir” (17). Beləliklə, 1910-cu illərdə Cəmaləddin Əfqanin yolunu davam etdirən M.Ə.Rəsulzadə “İslam millətçiliyi”nin yerinə “Türk millətçili-

yi"ni irəli sürmüşdür. M.B. Məmmədzaadə yazırdı: "Şeyx Cəmaləddin Əfqani kimi Məhəmməd Əmin bəy də islamiyyətin və müsəlmanlığın milliyyət deyil, "ümmətçilik" ifadə etdiyini, milliyyətin isə din üzərində deyil, dil və mədəniyyət birliyi üzərində qurulduğunu və bu milli diriliyin təməlini təşkil edən milli mədəniyyətin ünsürlərini izah edərək milli hərəkətin ictimai fəlsəfəsini qurmuşdur" (16, s.52).

Doğrudur ki, Bakıya döndükdən sonra Azərbaycan türklərinin milli özünüdərkə uğrunda mübarizə apan M.Ə.Rəsulzadə islamlıqla türklüyü bir-birindən fərqləndirməyi qarşısına əsas məqsədlərdən biri kimi qoymuşdu. O, yazırdı ki, son əsrlərdə türklər islam o qədər uydular ki, az qala milli kimliklərini də unutdular: "Türklər xasiyyətə olduqca mütəəddəyyin bir millətdirlər. Bu tədəyyünləri sayəsində islamiyyəti qəbul etdikdən sonra o qədər etiqadati-diniyyəyə mərbut olmuşlardır ki, adətən türklüklərini belə itirmişlərdir" (20, s.477). Güney Azərbaycan türklərinin bundan daha çox əziyyət çəkdiyini deyən Rəsulzadəyə görə, onlar bir az da "irəli" gedərək "ümmətçilik"dən çox şeyə məzhəbçiliyinin, bunun da nəticəsi olaraq farsçılığın qurbanına çeviriliblər. O, yazırdı: "Şiəlik İran türklərini o qədər farslaşdırmışdır ki, indi onlar kəndlərini türkləşmiş fars, yəni iranlı tələqqi edərlər!..." (20, s.115).

M.Ə.Rəsulzadə hesab edirdi ki, Azərbaycan türklərinin gələcəyi, ilk növbədə ümmətçilik, ya da məzhəbçiliklə deyil, milli kimliyini dərkə – Azərbaycan türklüyü ilə bağlıdır. Bu baxımdan o, bəyan edirdi ki, azərbaycanlılar müsəlman, ya da şiə təəsübkşəçisi olmadan öncə türk oğlu türkdülər, Ona görə də islam dininin, o cümlədən şiəliyin millətlə qarışıq salınmasının əleyhinə çıxış edən Rəsulzadə əsas diqqəti türkcülüyə yönəltdi. Tanınmış mütəfəkkir Hüseyn Baykara yazırdı ki, 1913-cü ildə Romanovlar sülaləsinin 300 illiyi münasibətilə çar tərəfindən elan edilən amnistiya nəticəsində Bakıya dönmə Rəsulzadə burada türkcülüyə təbliğ etməyə başlamışdı: "1915-ci ildə "Açıq söz" adlı qəzet çıxarmağa başlamış, bu qəzet vasitəsi ilə İstanbuldan gətirdiyi Ziya Gökalpın türkcülük fikirlərini yaymağa başladı" (4, s.186).

Əslində, burada H.Baykaranı ifadə etmək istədiyi odur ki, M.Ə.Rəsulzadə Z.Gökalpdan bu ideyanı daha dərinlən mənimsəmişdir. Çünki, türkcülüyn beşiklərindən birinin də Azərbaycan xalqı, Azərbaycan türklərinin özünün olması şübhəsizdir. Çünki, apardığımız araşdırmalar göstərir ki, türkcülüyn başlıca qaynağı Azərbaycan türklərinə məxsus milli mənəvi dəyərlərin özü olmuşdur. Bunu, Hüseyn Baykara özü də görərək daha sonra yazmışdır: "Azərbaycana milliyyətçilik fikrini Əhməd Ağaoğlu Fransadan, Əli bəy Hüseynzadə, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə İstanbuldan gətirdiyi düşüncəsi yanlış və əsassızdır. Şəraitin yetişmədiyi bir zamanda kənardan heç kim, heç bir fikir gətirib toplum həyatına yerləşdirə bilməz" (4, s.76).

Məlum olduğu kimi, çarizmin müstəmləkə zülmünün bir cəhəti də xalqımızın etnik mənşəyini qəsdən dolaşdıraraq milliyyətimizi təhrif etmək olmuşdur. O zaman azərbaycanlıları gah "tatar", gah "persian", gah da "müsəlman" adlandırırdılar. Məqsəd bu millətin özünü tanımasına əngəl olmaq idi. Rəsulzadə artıq öz yazılarında "müsəlman", "tatar" anlayışlarından birdəfəlik uzaq duraraq onların əvəzinə yalnız türk terminini işlədir, xalqın adını özünə qaytarmaq üçün açıq mübarizə aparırdı. Bu baxımdan Rus idarəsi tərəfindən müsəlmanlara "türk" kəlməsinin işlədilməsinin icazə verilməsini qazanılmış böyük uğur adlandıran Rəsulzadə bu dövrdə yazdığı bütün məqalələrində cəhalətdən xilasın yolunu yalnız milli özünüdərkə görürdü. 1915-ci ilin oktyabrında ilk sayı çıxan "Açıq söz" qəzetinin baş redaktoru kimi Rəsulzadə qəzetin əsas şüarını türkcülük, müasirlik, islamçılıq kimi müəyyənləşdirmişdi: "Açıq söz" ilk dəfə olaraq o vaxta qədər Qafqaziya müsəlmanı və yaxud tatar deyilən xalqın türk olduğunu sərhəət və ısrarla meydana atmış və bu xüsusda hər bənzoru ilə mübarizə etmək zərurətində qalmışdı" (21, s.17). Rəsulzadə artıq millətçiliyə sinfi mübarizənin əleyhinə olan bir ideya kimi yox, millətin dirilişi kimi baxırdı. Mütəfəkkir milli istiqlal olmadan hər hansı sosial bərabərliyin olacağına artıq inanmırdı: "Milli istiqlal, ələlxüsus, millətlərə xüsusiyyətlərinin mühafizəsini təmin edən istiqlal

daima bəşəriyyətə saheyi-mədəniyyətdə yeni və əsil bir taqım ibdalar, ixtiralar nəvidindədir ki, mədəniyyəti-bəşəriyyə dediyimiz şey də bu bədaət və ixtiraların məcmuundən ibarət bir yekundur” (23, s.465).

Əvvəlki dövrlərdən fərqli olaraq Rəsulzadə millətçiliyin, türkçülüyn bəşəri dəyərlərə zidd olmadığını, əksinə onun tərkib hissəsi olduğuna inanırdı. Rəsulzadə yazırdı: “Ona görə, başqalarını təmsil üçün deyil, öz mənliliyini mühafizə üçün çalışan millətpərəstlik mədəniyyəti-bəşəriyyə nəminə təqdir və təsdiq olunmalı zəruri və faydalı böyük bir fikirdir” (23, s.465).

M.Ə.Rəsulzadəyə görə Avropada da hətta, sosial-demokratların belə tamamilə gözərdə bilmədikləri ancaq demokratların əsas prinsipi olan milliyyət nəzəriyyəsi üstün gələcəkdir: “Avropa üsul məmləkətdarları başdan-başda dəyişəcək və milliyyət nəzəriyyəsi sair nəzəriyyələrə fəiq (üstün) gələcəkdir. Bütün aləmin mütəfəkkirlərinə indiki Avropa müharibəsi dövlətlərin deyil, millətlər və mədəniyyətlərin müharibəsidir. Madam ki, bu böylədir demək ki, müharibə nəticəsi dəxi dünya millətlərinin xəritəsi dəyişdiyi kimi dövlət təşkilatlarına olan nəzəriyyələrdə dəyişəcək və biləşübhə sosalistlərin də təbiü görükləri milliyyət əsası qəbul olunacaqdır. İştə böylə bir zaman üçün hazırlanmağı millətlər özlərinə vəzifə biliyorlar. Çünki, özünü bilməyən, vicdani-milliyəsi inkişaf və amali-həyatıyyəsi təmin etməyən insan heyətlərini bir millət kimi qəbul etmiyorlar. Və irəlidə də etməyəcəklərdir” (20, s.386).

Bu baxımdan Azərbaycan türklərinin milli azadlıq əldə etməsinə çalışan Rəsulzadə Rusiyada yaşayan türklərin “müsəlman” kimliklərini bir kənara qoyub Türk olaraq mübarizə aparmalarını vacib hesab etmişdir. O, yazırdı: “Rusiyada yaşayan müsəlmanlar: Volqa boyundakı tatarlar, kırımlılar, qafqaziyalılar, türküstanlılar hamısı bir din ilə mütəəddid olduqları kimi bir böyük suyun ayrı-ayrı bulaqları, bir böyük kötüyün dürlü şaxələridir. Hənbəli, şafi, hənəfi, maliki şiə kimi müxtəlif məzhəblər haman bir dinin fəriə aid cüzi təfəvütlərlə - şöbələr olduğu kimi, tatar, azərbaycanlı, özbək, qırğız və türküstanlılar da böyük

türk ailəsinin doğma uşaqlarıdır. Biz Rusiyada yaşayan müsəlmanlar eyni zamanda da bir türk, biz Rusiya türkləri eyni zamanda da müsəlmanız, hər nə qədər sayımız da 20 milyon ilə 30 milyon arasında gəzər. Aramızda böyük bir ixtilaf varsa, hamımızın bir din və bir cinsə mənsub olduğumuza da əslən şübhə yoxdur. Belə iki böyük mənəvi rabitlə ilə bir-birinə bağlı olan Rusiya müsəlmanları arasında az-çox bir təfəvüt görünürsə bu, cinsiyyət və ya din təsiri ilə deyil, iqlim və şərait sayəsində irəli gəlmiş xüsusiyyətlərdir ki, hər halda əslə deyil, ərzidir. Bu ərzi (xaricdən ariz olan) təsirlər sayəsində digər “bir kütlə” (kütleli-vahid) olan “camia”lərdə görüldüyü kimi türk-tatar “camia”si də vaxtilə təsiratı-fırqeyi tutlaraq ayrılıb dağılmışdır” (15, s.258).

Rusiya imperiyasında əsarət içində yaşamağa məhkum edilən Azərbaycan türklərinin isə milli istiqlalını önündə dayanan Rəsulzadə azərbaycanlıların millətə türk olmalarını dərk etmələri üçün əlindən gələni edirdi. M.B.Məmmədzaadə yazırdı: “O zamana qədər liberal və inqilabçı millətçilər də Türk mədəniyyəti, Türk dili və Türk birliyi prinsiplərinə xidmət etdikləri halda, özlərinə müsəlman, millətlərinə müsəlman milləti deyirdilər. Mürəcə mühafizəkarların nəzərində heç biz millət də deyildik. Rəsmi hökumət nəzərində isə biz tatarıq. Çoxdan başlamış Azərbaycan Milli hərəkəti öz adını almamışdı. Qəzetlərin başında “müsəlman qəzeti”, məktəblərin lövhələrində “rus-tatar məktəbi” sözləri yazılmışdı. Bax, belə bir şəraitdə “Müsəvat” fırqəsinin rüporu şəklini alan “Açıq söz” ilk dəfə olaraq “müsəlman”, “tatar” sözlərini “türk” sözü ilə dəyişməyə girişdi, millətə “sən türk-sən”, rus hökumətinə “biz türkü” deyə xitab etdi. Bu surətlə Məhəmməd Əmin Rəsulzadə “ümmət” və “ümmətçilik” dövrünü rəsmən qapamış, “millət” və “türk millətçiliyi” dövrünün başladığını elan etmişdir” (16, s. 52).

Türkoloq-alim Əhməd Cəfəroğlunun fikrincə də, milli istiqlal məfkurəsinin intişar tapmasında, “həqiqi milliyyətçiliyin geniş yayılmasında” Rəsulzadə və onun baş redaktoru olduğu “Açıq söz” qəzeti mühüm rol oynamışdır (6, s.151). Belə ki, Rəsulzadənin öndərliyi ilə ilk dəfə, həmin qəzetdə öz əksini

tapan ideyalar get-gedə bütün Azərbaycan türklüyünü əhatə etmişdir. Cəfəroğlu yazırdı: “Onun “Açıq söz” qəzeti ilk dəfə milli cərəyanı ardıcıl və şüurlu sistem halına saldı, milli mövzunun geniş oxucu kütləsi arasında bir ilham mənbəyinə çevrilməsinə imkan yaratdı” (6, s.235).

Türkçülük və azərbaycançılıq fəlsəfəsi

Ümumiyyətlə, türkçülük məfkurəsi bütün Türk ölkələrində, o cümlədən Azərbaycan və Türkiyədə eyni zamanda yaranmış və inkişaf etmişdir. Üstəlik, Əli bəy Hüseynzadənin türkçülük məsələsində milli ideoloq kimi öncüllüyünü sonralar M.Ə.Rəsulzadə, Z.Gökalp, Y.Akçura, M.B.Məmmədşad və başqa mütəfəkkirlər də dəfələrlə yazmışlar. Məsələn, Yusif Akçuraya görə, Ə.Hüseynzadə müsəlman türkləri arasında ilk turançı, ilk panturançı hesab olunurdu (1, s.174, 205). Rəsulzadə isə bu məsələni bir qədər də dəqiqləşdirərək yazırdı: ““Füyuzat” jurnalı “Türk Yurdu”nda olduğu kimi aydın, ardıcılıqla olmasa da türkçülük mövzusunı daha öncə işə salmış, hətta mərhum Ziya bəyin son çağlarda “Türk millətindənəm, İslam ümmətindənəm, Qərb mədəniyyətindənəm” çağırışı ilə göstərdiyi anlamı Əli bəy Hüseynzadə “Türk qanlı, islam imanlı və firəng geyimli olaq” formulu ilə açıqlamışdı. Azərbaycan mətbuatının, eləcə də Azərbaycan ədəbiyyatının şüurlu metodik bir biçimdə milli türk ideologiyasını işə salmaq düşüncəsi isə I Dünya savaşı öncəsində, illərində daha çox gəlişmişdir” (25, s.48). Onun fikrincə, beləliklə, Balkan və dünya müharibələri dövrü türk milli ideyasının inkişafında dönüş nöqtəsi olmuşdu (26, s.49).

M.B.Məmmədşad da yazırdı ki, Azərbaycan milli hərəkatının kamilləşməsində, onun ictimaiyyətinin şüurlanmasında “Füyuzat” jurnalı və onun əsas yazarı Ə.Hüseynzadə müstəsna rol oynamışdı (16, s.47). Belə ki, mədəni millətçiliyin sonrakı forması Hüseynzadə tərəfindən “türk hissiyyəti, islam inamı və Avropa qiyafəli” kimi bir prinsip halına gətirilmiş, daha sonra “Müsavət”in başlıca şüarı və milli Azərbaycan bayrağının əsasını təşkil etmişdir: “Beləliklə, türk milli hərəkatı

gərək geniş mənası ilə gərəkse də Azərbaycan ölçüsündə XX əsrin əvvəllərinə doğru şəkillənməyə başlamışdır. XX əsrin əvvəlləri türklüyün milliyyət dövründən millət dövrünə keçdiyi bir dövrdür” (16, s.22).

Yeni dövr tədqiqatçılarından Yaşar Qarayev, Aydın Balayev, Rasim Mirzə və başqaları da yazırlar ki, türkçülük şüuru öncə çar Rusiyasının Türk xalqları arasında yaranmış, siyasi türkçülüyn əsasların isə “Həyat” və “Füyuzat”da Azərbaycan türklərindən Ə.Hüseynzadə işləyib hazırlamışdır (5, s.17-18; 18, s.33). Y.Qarayev yazırdı: “Azərbaycanda milli bir ideologiya səviyyəsində türkçülüyn ilk dəfə hərəkətə gəlidiyi qatarın sükanı arxasında hamıdan əvvəl Əli bəyi görürük” (13, s.276). Türkiyə tədqiqatçılarından M.Ertuğrul Düzdağ da hesab edir ki, Osmanlı dönəmində türkçülük cərəyanının yaranmasında “çar Rusiyası idarəsindəki Türk diyarlarından gəlmiş fikir və hərəkət adamlarının təsiri olmuşdu” (7, s.18).

Əli bəy Hüseynzadənin “İslam imanlı, Türk hissiyyətli və Avropa qiyafəli” şüarını mənimsəməsinin nəticəsi olaraq Ziya Gökalp da Osmanlıda Türk millətindənəm, İslam ümmətindənəm devizləri ilə yanaşı, Avropa qiyafəlinin yerinə “Qərb mədəniyyətindənəm” yazırdı (10, s.63). Amma “Qərb mədəniyyətindənəm” devizi türklüyü və islamılığı əsasən tamamlaya bilməzdi. Əgər söhbət yeniləşməkdən gedirdisə, bu o demək deyildi ki, “Qərb mədəniyyətindənəm” şüarını hökmən türk və islam mədəniyyəti ilə bir sırada tutmaq lazım idi. Bizcə, bu, ilk dövrlərdə müasirləşməklə bağlı Türk aydınlarının etdiyi yalnız bir addım idi. Eyni zamanda, bu, “Qərb mədəniyyəti isə, yeryüzündə heç bir topluluğun ilgisiz və dışında qalmayacağı bir böyük dünya gerçəkliyidir” (12, s.218), kimi qəbul etmək, yalnız yeni ideya yarada bilməməyin çarəsizliyidir.

Dogrudur, sonralar Türk aydınlarımız “Avropa qiyafəli”, “Qərb mədəniyyətindənəm” yanlışlığını düzəltməyə çalışmış, onun yerinə “müasirləşmək”, “çağdaşlaşmaq”, “yeniləşmək” anlayışlarını istifadə etmişlər. “Müasirləşmək”, “çağdaşlaşmaq”, “yeniləşmək” dedikdə isə, çağdaş ruhlu İslam-Türk

ruhunu nəzərdə tutduqlarını bəyan etmişlər. Məsələn, 1912-1913-cü illərdə "Türk yurdu" jurnalında dərc etdirdiyi "Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək" başlıqlı silsilə məqalələrində Z.Gökalp yazırdı ki, Türkiyədə üç fikir cərəyanı var: müasirləşmək, islamlaşmaq və türkləşmək: "Türkləşmək və islamlaşmaq ölküləri arasında bir çatışma olmadığı kimi, bunlarla çağdaşlaşmaq ehtiyacı arasında da çatışma mövcud deyildir... Sonucda, hər birinin təsir çərçivələrini bəirləyərək bu üç amacın üçünü də qəbul etməliyiz; yaxud, daha doğrusu, bunların bir ehtiyacın üç müxtəlif nöqtədən görülmüş çevrələr olduğunu anlayaraq "çağdaş bir İslam Türklüyü" yaratmalıyıq" (11, s.19-20). Gökalpın bu üç kəliməsi Türk sosial fəlsəfəsinin ən geniş anlamını verirdi. Bu, yeni bir dönəmin başlangıcı demək idi.

Bu məsələdə Hüseynzadə və Gökalpın ən uğurlu davamçısı olan Rəsulzadə də "Qərb mədəniyyətindənəm" anlayışını yeniləşmə və inqilab kimi başa düşmüşdür (22, s.97). Çünki hər zaman yalnız müasirləşməyə meyilli millətlər mədəniyyət yarada bilirlər. Bu mənada, "müasirlik" ilk baxışda zamanın dəyərlərini və tələblərini əks etdirirsə, "mədəniyyət" anlayışı daha geniş mənə kəsb edərək nəinki bu günün, həm də keçmişin və gələcəyin nişanəsidir. Eyni zamanda "mədəniyyət" anlayışında milli və dini dəyərlərlə yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin mütərəqqi cəhətlərinin də öz əksini tapması mümkündür.

Ümumiyyətlə, Əli bəy Hüseynzadədən sonra Ziya Göyalpın dərin təhlil edib təkmilləşdirdiyi üçlü düsturun Rəsulzadəyə böyük təsiri olmuşdu. Rəsulzadə özü bu məsələ haqqında sonralar belə yazırdı: "...Mərhumun (Ziya Gökalpın) "Türk yurdu"nda dərc olunan "Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək" məqalələri mənə adətən, vəcdə gətirdi. Bakıya geri döndüm. Mətbuat dil məsələsi ilə məşğul idi. Bu məsələdə Ziya nəzəriyyəsinin müdafiəçisi oldum. Türkçülüyə rəvac vermək üçün dünya müharibəsi əsnasında təsis etdiyimiz "Açıq söz" qəzetinin başına Ziyanın müqəddəs düsturunu bir şüar olaraq qoyduq. Daha sonra Ziyanın son zamanlarda "Türk millətindənəm, islam ümmətindənəm, Qərb mədəniyyətindənəm" şəklində dediyi bu "şüar" türk-

çülük, xalqçılıq ümdələri, vəzifələri üzərində təşəkkül edən millətpərvər "Müsəvat" firqəsinin proqram müqəddiməsində yer tutdu. Rus istibdadı pənəcəsindən dağılmış xanlıqlar şəklində deyil, müttəhid və milli bir kütlə surətində nicat arayan Azərbaycan türklüyü bu istiqlalını tərtəmiz edəcək bayrağa əsri məfkurəsi ilə mütənəsbib bir mənə vermək istəyirdi. Bu mənəni də "türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək" məfhumlarında tapdı: bayrağı mavi, al (qırmızı) və yaşıl rəngli qumaşlardan düzəldildi" (31, s.45).

Yeri gəlmişkən, yaşının kamil çağında (1950-ci illərin başlarında) "Qərb mədəniyyətindənəm", "müasirləşmək", avropalaşmaq anlayışlarına yenidən qayıdan Rəsulzadə yazırdı ki, çağdaşlaşmanın ancaq həmin istilahlarla ifadə olunub, geriliyin isə Şərq mədəniyyəti kimi göstərilməsi doğru deyildir: "Çağdaş mədəniyyətlə ayaqlaşmağa yönəlmiş islahat hərəkətinə bizdə qərbliləşmək və avropalılşmaq adı verilməkdədir. Geri qalmış Şərq məmləkətlərini "Qərb mədəniyyətinə" ulaşıdırmaq yolunda radikal üsullara baş vuran milli türk inqilabının ideologiyasını işləyənlər Şərq mədəniyyəti və Qərb mədəniyyəti deyə ikiye ayrılan mədəniyyət anlayışlarını qarşılaşdırarkən əsaslı bir xəətəyə düşür, yanlış termin qullanırlar. Milli türk devrimi Şərqi atır, Qərbi tuturmuş, Şərq mədəniyyət dəyişdirilmiş, Qərb mədəniyyətini almaq tarixi zərurətmiş və sair..." (27, s.35).

Rəsulzadə hesab edirdi ki, mədəniyyətin coğrafi sahələrə mal kimi bölünməsi və bir mədəniyyətdən digər mədəniyyətə keçmək düşüncəsi doğru bir görüş məhsulu deyildir. O, bunun səbəbini belə izah edirdi: "Dünya mədəniyyəti bir bütündür. Türlü sahələrdə gördüyümüz ayrılıqlar türlü zamanlarda türlü-türlü məmləkətlərdə görünən ayrılıqlardan başqa bir şey deyildir. Bu gün Avropa və ya Qərb deyə özlədiyimiz irəli örnək, aləmin vaxtı ilə Şərq və ya Asiya dediyimiz qitələrin düşükləri bugünkü "geri" duruma bənzər bir dünya təşkil etdiyi məlumdur. Dünya mədəniyyətinin gedişini izləsək, onun yüksələn istiqamətdə gəlişən mərhələlərindən bəhs etmək daha doğru olar. Bu baxımdan Şərq mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətindən deyil, Ortaçağ mədəniyyəti ilə

Çağdaş mədəniyyətdən bəhs etmək lazımdır. Bizim “dəyişdirdiyimiz” mədəniyyət Avropa-nın da vaxtilə “dəyişdirmiş” olduğu Ortaçağ mədəniyyətidir. “Almaqda” olduğumuz mədəniyyət də bir Qərb mədəniyyəti deyil, çağdaş bir mədəniyyətdir” (27, s.35).

O, yazırdı ki, mədəniyyət anlamında heç vaxt Şərqi atıb, Qərbi tutmayıblar. Sadəcə, Qərbin vaxtı ilə etdiyi kimi, Şərq də Orta çağ düşüncə və şərtlərindən, çağdaş düşüncə və şərtlərinə doğru yüksəlir. Başqa sözlə, bugünkü Şərqdə görünən devrimlər bir kaymanın, bir uymanın deyil, bir yüksəlmə, bir qalxınmanın əsəridir. Rəsulzadə yazırdı: “Şərqli bir millətçi türklü tarixi səbəblərlə geri qalmış vətəninə çağdaş mədəniyyət səviyyəsinə ulaşdırmaq xüsusundakı əzminə “şərqliliyi atır, qərbliliyi alır” deyə bilməz. Deyərsə, yanlış bir termin qullanmış olar. Bu yanlışlığı o, öz-lüyündə millətçi bir iş görərkən millətə aid özəlliklərə arxa çevirmiş bir insan durumuna düşməklə ittiham oluna bilir. Tərəqqi düşməni mürtəcelərin bu ittihamı qarşısında min bir dərədən su gətirib öz hərəkətini izah etmək zorunda qalır. Məsələn, Şərq deyirik, Yaponiyanı qəsd etmirik deyir, Qərb dedikdə İspaniyanı düşünürük kimi, dinləyənlərin zor anlayacaqları bir sıra təfsirlərdə olmaması lazım gəlir. Halbuki sui təfsirlərə məhəl vermədən bir bütün olaraq ələ alınan dünya mədəniyyəti Şərqa və Qərbə ayırmadan üfq deyil şaquli ayrılıqlarından bəhs etmək daha doğru və daha ağılabatandır. Millətçi Türkiyə bugünkü gənc şərqlilərə örnək olaraq etdiyi devrim həmləsilə Şərqdən sıyrılıb Qərbə qatılmır, geri ortaçağ səviyyədən çıxaraq irəli çağdaş səviyyəyə yüksəlir” (27, s.36).

XX əsrin əvvəllərində qabaqcıl Türk aydınları Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ziya Gökalp, M.Ə.Yurdaqlı, Y.Akçura və başqa ziyalıların milli-dini düşüncələrini dərindən mənimsəyən Rəsulzadə, ancaq sosial-demokrat ideyasını da tamamilə bir kənara qoymamışdır. Sadəcə, Rəsulzadə təmsilçisi olduğu cəmiyyətin bu günü və gələcəyi üçün yalnız islamlıq, sosial-demokrat ideyalarının yetərli olmadığını görmüş, milli məsələni-türkçülüydə bu ideyalar sırasına daxil etmişdir.

Ümumiyyətlə, burada türklüyü və türkçülüydə bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Türklük daha çox sadəcə şəxsi kimliyini, danışdığı dili, tapındığı adət-ənənələri türk olaraq qəbul edib bununla kifayətlənməkdirsə (türk kimliyi), türkçülük millətdə milli ruh, milli düşüncə, milli özünüdərk uğrunda mübarizə aparmaq, bir sözlə onu yenidən bir təlim, sistemli məfkurə (türkçülük fəlsəfəsi, türk dünyagörüşü) halına gətirməkdir. Bunu, vaxtilə M.Ə.Rəsulzadə belə ifadə etmişdi: “Türklüklə türkçülük arasında böyük fərq vardır. O fərq nədir? ...Millətdə milli ruh, milli düşüncə, milli özünüdətanıma, milli şəxsiyyət lazımdır. Biz millətə bunu verməyə çalışırıq” (2, s.260). Rəsulzadənin ifadə etdiyi türkçülük birmənalı olaraq Türk fəlsəfəsi, Türk dünyagörüşü idi.

Beləliklə, XX əsrin əvvəllərində M.Ə.Rəsulzadə türkçülük, müasirlik və islamçılıq ideyaları əsasında yeni bir ideyanın – Azərbaycan türkçülüynün (Azərbaycançılıq, Azərbaycan milli ideyasının) əsasını qoymuşdur. Rəsulzadə sonralar yazırdı ki, əslində Türk mərkəzli Azərbaycan milli ideyası Nəsim bəy Yusifbəyli ilə tanışlığının ilk illərindən (1914-1915-ci illər) hər ikisində yaranmışdı: “Bu ruhi-müştərək Gəncədə Nəsim bəy siyasi bir firqə maddəsinin yazılmasını təlqin etdiyi bir zamanlarda, mənə də Bakıda “Açıq söz” qəzetəsinə eyni tezisi müdafiə edən bir baş məqalə (“Tutacağımız yol”) yazdırmışdı” (30, s.110-111). “Hərbi-ümumi sənələri idi. O, Gəncədə bələdiyyə idarəsi əzdarlığında, mən də Bakıda 1915-də təsis etdiyim “Açıq söz” qəzetinin başında bulunurduq. Nəsim bəy idarə işləri üçün Bakıya sız-sıx gəlirdi və hər gəlişində ilk ziyarətini “Açıq söz” idarəxanasına verirdi. Daha ilk görüşümüzdə rəhmətliklə aramızda 1920-ci ilin son may günlərnədək zərrə qədr xələdar olmayan bir səmimiyyətlə davam edən bir dostluq təəssüs etmişdi. Bu dostluğu bu qədər mətin bağlarla bir görüşmədə bağlayan şey, şübhəsiz, müştərək bir qayə, müştərək bir ruh daşıdığımızı müəqabilən kəşf edişimiz idi. Bu ruhi-müştərək Gəncədə Nəsim bəy siyasi bir firqə maddəsinin yazılmasını təlqin etdiyi bir zamanlarda, mənə də Bakıda “Açıq söz” qəzetəsinə

eyni tezis müdafiə edən bir baş məqalə yazdırmışdı” (30, s.110-111).

M.B.Məhəmmədşad və H.Baykara da hesab edirlər ki, Qafqaz türklərini “ümmətçilik”dən “millətçiliy”ə yönəldən, onları əvvəlcə türkçülük, daha sonra Azərbaycan türkçülüüyü (Azərbaycan milli ideyası) ətrafında birləşdirən və “Açıq söz” qəzetində bunu təbliğ edən ilk növbədə, Rəsulşad və Yusifbəyli olmuşdur. Bununla bağlı M.B.Məhəmmədşad fikirlərini bu cür ifadə etmişdir: “Azərbaycana qayıtdıqdan sonra Nəsim bəy Əmin bəylə yaxın əlaqəyə girərək “Açıq söz” ailəsinə daxil olmuşdu. Onun qurduğu Ədəmi-Mərkəziyyət fırqəsi “Açıq söz”ün yaydığı millət nəzəriyyəsinə əsaslanırdı və millət məsələsini “Müsavat” kimi həll edirdi. O, Rusiyanın milli varlıqlara parçalanmasını, federalizm üzərində qurulmasını, bütün millətlərə, o cümlədən Azərbaycana, Türkünstanə, İdil-Urala və Krimə milli-məhəlli muxtariyyət verilməsini tələb edirdi” (16, s.54).

Rəsulşadın nəzərində Azərbaycan milli məfkurəsi üç amilə əsaslanırdı: milli varlıq (türklük), dini reallıq (islamlıq) və yenilik (çağdaşlıq). Başqa sözlə, onun dünyagörüşüncə cəmiyyətin toparlanması və inkişafı yolunda əsas hədəfdə öncə milli məsələ, yəni türkçülük, daha sonra islam, çağdaşlıq gəlməli idi. O, yazırdı: “Mədəni yaşayış üçün 3 əsas amil lazımdır: Milliyyət, beynəlmiləliyyət və əsriyyət. Millətin rüknü ana dili, beynəlmiləliyyətin əsası din və əsriyyətin binası əsrə hakim olan ülm və finun ilə məhəllinə görə onun vasitəsi olan dillərin öyrənməsidir” (3, s.122). Bu məsələ ilə bağlı prof. Şamil Qurbanov yazırdı ki, tələb olunan yeni inkişaf səviyyəsinə çatmaq üçün xalq hər şeydən əvvəl özünü tanımalı, dinini, etiqadını qorumalı və dünyəvi mədəniyyətinə yiyələnməli, daha doğrusu, bunlar xalqa öyrədilməli idi: “Rəsulşadın türkçülərdən və onların ideoloqu Əfqanıdən əxz etdiyi bu amillər onun nəzərində Azərbaycanda milli şüurun, milli məniyin oyanmasına, milli birləşmənin yaranmasında nicat yolunun tapılmasına kömək etməlidir” (14, s.149).

Rəsulşad bir tərəfdən, Azərbaycan milli ideyasını müdafiə etsə də, digər tərəfdən, azərbaycançılığı ümumi türkçülüyn, turançı-

lığın ayrılmaz bir hissəsi olduğunu da daim vurğulamışdır. Hələ, Azərbaycan Cümhuriyyəti qurulmamışdan öncə (1917), Rusiya tərkibindəki türk-tatar millətlərinin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin ayrı-ayrılıqda millətərazi muxtariyyətini tələb etməklə yanaşı, Rəsulşad gələcək muxtar türk dövlətlərinin nümayəndələrindən ibarət Milli Şuranın formalaşdırılmasını təklif etmişdi (5, s.61).

Milli ideoloqun istiqlal ərəfəsində “Azərbaycan” adına müraciət etməsi isə, türkçülüyn yaxın və uzaq milli hədəfi olan yeni bir Türk dövlətinin yaranması və Azərbaycan türklərinin bu dövlətin çatısı altında birləşməsi ilə birbaşa bağlı olmuşdur. M.Ə.Rəsulşad Azərbaycan milli ideyasını – azərbaycançılığı nəzərdə tutaraq yazırdı: “Bu yolla qafqazlı türk yazarların və şairlərdən bir çoxunun ayrı-ayrı çağlarda gizli olsa da, söylədikləri “bağımsızlıq” ideyası I Dünya savaşı illərində bilginlərin başında yaranaraq devrim günlərində siyasi bir çağırış biçiminə girir, daha uyğun bir gündə “bütünlüklə bağımsızlıq” çağırışına keçmək yətnəyində bulunan siyasi bir prorrqama çevrilirdi” (25, s.56). O hesab etmişdir ki, Azərbaycan milli ideyası – azərbaycançılıq yalnız türkçülük uğrunda savaş aparan müsavətçiləri deyil, sosialistləri, islamçıları və başqalarını da öz ətrafında birləşdirə bilər. Əslində son hədəfi müstəqil Türk dövləti yaratmaq olan türkçülərin ölkənin “Azərbaycan” adlandırılması bir tərəfdən türkçülüyn ifadəsi, digər tərəfdən isə siyasi-ideoloji gediş idi. Rəsulşad yazır: “...Güney Doğü Qafqaz torpaqlarının bütünlüklə “Azərbaycan” adı altında yaranmış siyasi quruluşlarda olması turalqasından başqa Azərbaycan türklərinin yaşadıkları bir ölkə olduğu üçün buraya “Azərbaycan” deməkdə heç bir sıxıntı görülməmişdir. Bu adın yeni Türk Cümhuriyyətinə verilməsində ən böyük turalqa sözsüz bu türklük olmuşdur” (25, s.61).

Rəsulşadın Azərbaycan milli ideyası ilə bağlı ən mühüm əsərlərdən biri “Əsrimizin Səyavuşu” (1920-ci il iyun-iyul, Lahic) siyasi-fəlsəfi xarakterli olub, Azərbaycan türkçülüyn manifestidir. Fars şairi Firdovsinin “Şahnamə” əsərini bir daha oxuyan və paralel müqayisə apararaq Firdovsinin qəhrəmanlarından biri olan Səyavuşun həyatını Azər-

baycan Cümhuriyyətinə oxşadan Rəsulzadənin gəldiyi nəticəyə görə, İranla Turan arasında qalan Səyavuşun həyatı Azərbaycan Cümhuriyyətinə həyatına bənzəyir. Onun fikrincə, 28 Mayda “Turanın mərkəzində Azərbaycan” adlı bir ölkə yaranmışdır ki, “yeni Turanın açarı” ondadır. Yeni Azərbaycan Türk ocağı, əski Türk yurdu (29, s.35). Ona görə, Türkiyə türkçüləri başda Gökəlp olmaqla turançılığı nəzəri şəkildə yaymaqda ikən, Azərbaycan turançıları bunu siyasi bir fəlsəfə kimi qəbul edərək qurduqları milli siyasi partiyanın prinsipi elan etmişdilər. Bu siyasi fəlsəfəyə görə, bütün müsəlmanları “İslam birliyi” altında birləşdirmək mümkün deyilsə, ancaq bütün türklər öz aralarında böyük dünya federasiyasına nümunə olmaq üzrə bir Türk federasiyası yarada bilərlər: “Yeni Turan, mədəni birlik üzərində təsis edilib ancaq gələcək birər Türk hökumətlərinin federasyonu şəklində təsəvvür olunmalıdır. Azərbaycan da bu gələcək Turan silsiləsinin mühüm bir halqasıdır” (29, s.36).

Azərbaycan milli ideyasını “Azərbaycan Cümhuriyyəti” əsərində elmi dəlillərlə əsaslandırmağa çalışan M.Ə.Rəsulzadə burada yazırdı ki, azərbaycanlılar milliyyət etibarilə türk, müxtəlif adlar daşıyan böyük Türk ağacının bir qoludur: “Azəri türklərinin hal-hazırda yaşadıkları yerlər min ilə qədim türk xalqı ilə məskun idi. Gərək Bakı, Gəncə, Şamaxı, İrəvan ilə Təbriz, Marağa, Ərdəbil və sairə kimi vilayətlər və gərək Muğan, Arran, Qarabağ və Qaradağ kimi məmləkətlər daim türk elinin məskəni və türk xanlarının ovlağı olmuşdur. Bu yerlər özlərində bir çox türk sülalələrinin irili-ufaqlı hökumətlər qurduqlarını və illərlə səltənət sürdüklərini görmüşlərdir” (22, s.12).

Mühacirət dövründə türkçülük və azərbaycançılıq

Mühacirət dövründə türkçülük və azərbaycançılıq ideyalarını inkişaf etdirən Rəsulzadə xatırladı ki, Cümhuriyyət dövründə (1918-1920) də “Müsavət”in 1919-cu ildə Bakıda keçirilən 2-ci qurultayında qəbul etdiyi proqramının girişində “bugünkü durumu ilə dağınıq olan geniş Türk dünyasının bir gün gəlib də əlbir və dost bir türk aləmi oluş-

duracağına inanırıq və bu imanla getdiyimiz əməl yolunun çatacağı son yeri belə bir bağlılığın gerçəkləşməsində görürük”, deyilmişdir (25, s.74).

27 Aprel işğalından sonra da “Yeni Turançılıq” ideyası Rusiya əsarətində yaşayan bütün Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin əsas hədəflərindən biri olmalı idi. Yeni Turançılıq ideyasına görə, bütün müsəlmanları “İslam birliyi” altında birləşdirmək mümkün deyilsə, ancaq bütün türklər öz aralarında böyük dünya federasiyasına nümunə olmaq üzrə Türk federasiyası yarada bilərdi. Rəsulzadə yazırdı: “Yeni Turan, mədəni birlik üzərində təsis edilib ancaq gələcək birər Türk hökumətlərinin federasyonu şəklində təsəvvür oluna bilər. Azərbaycan da bu gələcək Turan silsiləsinin mühüm bir halqasıdır” (29, s.36). Deməli, Rəsulzadə 27 aprel işğalından az sonra Azərbaycan milli ideyasının yaşaması üçün, mədəni ruhlu “Yeni Turançılıq” ideyasını müdafiə etmişdi. “Yeni Turançılıq” ideyası isə Rusiya əsarətində yaşayan bütün türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin əsas hədəflərindən biri olmalı, Z.Gökəlpin təbrincə, Rusiyanın dağılıb viran, Türkiyənin böyüyüb Turan olmasına yönəlməli idi (29, s.37). Z.Gökəlpin və M.Ə.Rəsulzadənin bu fikirləri, yəni Turanın Türk hökumətlərinin federasiyası şəklində gerçəkləşə bilməsi, o dövr üçün bir qədər utopik xarakter daşısa da, hazırda Türk Dövlətləri Təşkilatı (2021) nümunəsində, belə bir federasiyaya çox yaxındır.

Bu baxımdan, hələ o zaman Rəsulzadə doğru yazırdı ki, müstəqil Türk dövlətlərinin yaranması turançılıq, türkçülük məfkurəsinə kölgə salmamış, bir sözlə Türk birliyini parçalamamışdır: “Turançılıq, türkçülük ədəbi məsləki Türkiyə ilə Azərbaycanı bir-birinə bağlayan ən davamlı bir bağ, mətanətli bir ip idi. Turançılıq məfkurəsi doğrulunca millət beynəlmiləl islamiyyətçilik və federasiyon formullarını çıxarmış, sosiologiyada da “Türkləşmək, İslamlaşmaq və Müasirləşmək” kimi üçayaqlı bir şüar ortaya atmışdı. İstanbul yurdçuları bu şüarları nəzəri şəkildə yaymaqda ikən, Azərbaycan turançıları bunu siyasi bir fəlsəfə kimi qəbul edərək qurduqları milli siyasi partiyanın prinsipi elan etdilər” (29, s.35-36).

Şübhəsiz, indi olduğu kimi, həmin dönmədə də türkcü-turançı mütəfəkkirlərin bu mülahizələri rus, erməni və başqa millətlərin ideoloqları tərəfindən birmənalı qarşılanma bil-məzdi. Bu baxımdan 1920-1930-cu illərdə bəzi əcnəbi müəlliflər, o cümlədən Hondkaryan, A.Kerenski, Zarevand, Mandelştam və başqaları panturanizm, panturkizm təhlükəsindən bəhs edən əsərlər (“Türkiyənin qulluğunda”, “Rus milləti üzərində diktatura”, “Türkiyə. Panturanizm”) yazırdılar. Onların fikrincə, SSRİ-ni dağıtmaq istəyən panturançılar Turan imperiyası yaratmaq niyyəti güdürdülər. Rafail Əhmədli bu məsələ ilə bağlı doğru qeyd edir ki, “əzilməyə məhkum edilmiş Türk xalqlarını əsarətdən xilas etmək məqsədi ilə ortaya çıxan türkcülük ideologiyası türk düşmənləri tərəifdən “pantürkizm” və “panturanizm” kimi qələmə verilmiş, türklərin yənidən tarix səhnəsində söz sahibi olmasının qarşısı alınmağa çalışılmışdı” (9, s.195).

Rəsulzadə həmin dövrdə bununla bağlı bir sıra məqalələrində antitürkçülərə cavab olaraq yazırdı ki, bu məsələdən bəhs edənlər türkcülüyn, turançılığın tarixini, o cümlədən bu ideyaların müəlliflərinin fikirlərini təhrif edirlər. Belə ki, “pantürkizm”, “panturanizm” panslavyanizm kimi ideologiyalardan fərqli olaraq xalqın içindən yaranan bir məfkurə olmuşdur. O yazırdı: “Pantürkizm məsələsinə gəlinə, fürsətdən istifadə edən yanıltmaçıların aldatmaq istədikləri zümrəyə birdəfəlik anladığı ki, slavyan millətlərində olduğu kimi, türk irqinə mənsub millətlərdə dəxi, bir birlik məfkurəsi doğmuş və bu doğuş müəyyən bir zaman romantik bir dövr yaşayaraq, o vaxta qədər, İslam dini düşüncə alışqanlığında olan siyasi türk-tatar fikri üzərində daha əsri və tərəqqi sevincəsinə bir təsir yapmışdır. Fəqət panslavyanizmdən daha az real şərait və imkana malik olan panturanizm panslavyanizmin çatdığı nəticəyə nisbətən daha az bir zamanda gəlmiş və bu gün ən qatı panturanistlər belə sadə bir kultür birliyini mümkün mərtəbə mühafizəyə qeyrət etməklə kifayətlənmişlər” (27, s.50-51).

Bununla da, Rəsulzadə demək istəmişdir ki, turançılıq millətin özünün yaratdığı ideyadır, bu ideya ilk dövrlərdə romantik xarakter daşısa da, artıq öz yerini gerçəkçi, müasir məsələlərə tərk etmişdir.

Çağdaş dövrdə yəni türkcülük və yaxud da yeni turançılıq ideologiyası ondan ibarətdir ki, vahid Türk milləti deyil, ayrı-ayrı Türk millətləri, bu anlamda da vahid Türk irqi vardır. Türk irqinə aid hər bir millətin də ayrı-ayrı müstəqil Türk dövlətləri yaratması məntiqə uyğundur. Bu baxımdan “panrusizm” vahid “slavyan” dövlətinin yaranmasına çalışdığı halda, yeni turançılıq ideologiyası ayrı-ayrı türk dövlətlərinin yaranmasını müdafiə edir. Bunu nəzərə alaraq Rəsulzadə yazır: “Varlığı ilə Sovet İttifaqında türk ellərinin ulusal, doğəl axınlarını yaxşı yöndə etkiləyən çağdaş, gerçəkçi “türkizm”, sözsüz “panrusizmin” yağısıdır” (26, s.27).

Bu mənada 1930-cu illərin əvvəllərində M.Ə.Rəsulzadə hətta, vaxtilə irəli sürdüyü Türk hökumətlərinin federativ Turan birliyi ideyasının özünə belə ehtiyatla yanaşmışdır. Onun fikrincə, XX əsrin əvvəllərindəki siyasi türkcülərdən fərqli olaraq, çağdaş türkcülər vahid Turan dövləti ideyası ilə yaşayırlar. Ona görə də yeni türkcülər Türkiyənin-Osmanlının təmsalında türklərin böyük imperatorluğunu yaratmaq deyil, hər bir türk millətinin ayrıca istiqlalı uğrunda mücadilə edirlər. Bu baxımdan slavyan birliyi fikri Çexoslovakiya dövlətinin təşəkkülünə mane olmadığı kimi, türk-turan birliyi fikri də Azərbaycanın müstəqil bir türk dövləti kimi Qafqaz Konfederasiyasına girməsinə əngəl ola bilməz. Rəsulzadə yazır: “Eyni irqə yaxınlıq nəticəsində bir-birinə yaxın mədəniyyət məhsullarına malik olan Türk ellərindəki müştərək qiymətləri mühafizə etməklə bərabər, ayrı-ayrı Türk millətlərinin ayrıca bir dövlət və cümhuriyyət halında istiqlal qazanmaq yolundakı hərəkatlarını şübhə altına alanlar ancaq rus imperalizminin köüllüləri və yaxud kölləri ola bilirlər! Azərbaycan istiqlalçılığının Türk birliyi fikrindən əzəmi surətdə mütləhə olduğunu inkar etməməklə bərabər, siyasətdə realizm tərəfdarı olan Azərbaycan milliyətçiləri üçün bu fikrin sadə mədəniyyət sahəsində qəbulu tətbiq olacağı aşkardır” (27, s.52). Ona görə, panturanizm ideyası adı altında Azərbaycanın Türkiyə ilə vahid dövlət halında birləşmək niyyəti yoxdur. Çünki mədəniyyət birliyi sahəsinə çəkilən siya-

si panturanistlər artıq mövqeyini müstəqil Türk millətləri reallığına tərk etmişdir (27, s.53).

Rəsulzadə yazırdı ki, artıq yeni türkçülük, yeni turançılıqla “pantürkizm”, “panturanizm”in eyni anlamı daşımadığı ortada olduğu halda, özəlliklə, Zarevandın “Türkiyə. Panturanizm” əsərində irəli sürdüyü antitürkçü, antiturançı müddəaları qəbul etmək mümkün deyildir. Belə ki, Zarevand və onun kitabına ön söz yazan Mandelştam bilərəkdən türkçülü-yün tarixini və mahiyyətini saxtalaşdırmış, ona tamam başqa siyasi rəng verməyə çalışmışlar. Məsələn, Zarevand ən çox Z.Gökalp, Y.Akçura, eləcə də Atatürkü tənqid hədəfi götürmüş və onları panuturançılıqda, pantürkizmdə ittiham etmişdir. Zarevanda görə guya, “panturanizm” ideyasını türkçülü-yün ideoloqları Z.Gökalp, “panturançıların Marksı” Y.Akçura irəli sürmüşdür ki, çağımızın “panturanizm”ini isə Mustafa Kamal (Atatürk) həyata keçirir, çünki kamalçıların da əsas bayrağı pantürkizm, panturanizmdir.

Rəsulzadə öncə antitürkçü ideoloqların diqqətinə çatdırırdı ki, Gökalp turançılıq məfkurəsindən bəhs etsə də, bunu Leninin kommunizmi kimi utopiya adlandırmışdır. Deməli, Gökalpın turançılıq məfkurəsi daha çox romantik və mədəni mahiyyətli olmuşdur (10, s.38). Bu mənada Gökalpın ideyalarına söykənən Atatürkün “panturanizm”i də ondan çox fərqlənir. Belə ki, Atatürk bu dövrdəki (1920-1930-cu illər) çıxışlarında panislamizm və panturanizm ideyalarının indiyə qədər heç bir uğur əldə etməməsindən bəhs etmişdir. Atatürkün fikrincə, tək gerçək siyasət milli-ulusal siyasətdir ki, bu mənada “dünyanın bütün türklərini içinə alacaq bir dövlət yaratmaq amacı da gerçəkləşməz düşüncədir” (26, s.40). Atatürkün turançılığa ehtiyatlı mövqeyinin nəticəsi idi ki, həmin dövrdə bəzi türk ideoloqlar (X.Müşkrim və b.) ilk türkçülərdən və turançılardan fərqli olaraq, milləti ancaq soy, dil göstəricilərlə bəirləməyib, ona ayrı-ayrı tarixi, sosial, mədəni təsirlərinin qarşılıqlı məhsulu kimi baxırdılar. Onlar təklif edirdilər ki, “türk millətçiliyi”ndən “türk ulusalçılığı”na, yəni “türk beynəlmiləçiliyi”nə keçilsin: “Bu ulusal sistemin yolçuları başda tanımış tarixçi Xəlil bəy Müşkrim olmaqla, türk

anlayışının ulus yox, irq göstərdiyini deyən “anadoluçular” adlı məktəb də yaratmışdılar. “Anadoluçular” tək bir türk ulusunun yox, ayrı-ayrı türk uluslarının olduğunu deyirlər. Onlar bu düşüncələrini gəlişdirərək Türkiyəni Anadolu adlandırmağı da irəli sürdülər. Onlara görə, “anadolu” sözü ulusal kimliyinə “türk” sözündən daha uyğundur” (26, s.19).

Bizcə, Türk aydınlarının və liderlərinin turançılığa münasibətdə ehtiyatlı mövqe tutmasına əsas səbəblərdən biri həmin dövrdə türk ismiylə tanınan millətlərin, o cümlədən Türkiyə türklərinin dünya müstəvisində istənilən gücə sahib olmamaları idi. Belə ki, türklərin sahib olduğu ən böyük imperiya – Osmanlı İmperiyası dağılmış, digər türk dövlətləri isə Sovet Rusiyası tərəfindən işğal olunmuşdur. Belə bir vəziyyətdə Z.Gökalpın, M.Ə.Rəsulzadənin, Atatürkün və başqa türk böyüklərinin turançılığı daha çox mənəvi bir ölkü-məfkurə kimi qəbul etmələri təbii idi. Bu, onların turançılıqdan imtina etmələri deyil, Atatürkün də qeyd etdiyi kimi, zamanın tələblərinə və Türk millətinin gücünə görə siyasət yürütmək idi. Bu baxımdan çağdaş Türkiyə alimi A.Gökdəmirin aşağıdakı fikirlərinə tamamilə qatılıraq ki, Z.Gökalp, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Y.Akçuraoglu kimi türk milliyətçiliyinə, turançılığa öncüllük və xidmət verən aydınların Türkiyənin sərhədlərinin xaricində qalan türk elləri ilə bağlı heç bir tələbdə bulunmamaları ağlabatan deyildir: “Burada əsəf ediləcək şey, aydınların turançı olması deyil, Türkiyənin də, Türk dünyasının da yetəri qədər güclü olmaması və qalib gələməməsidir” (12, s.245).

Bu baxımdan 1920-1930-cu illərdə Rəsulzadənin turançılığa yeni bir açıdan baxması, bu mənada Şərqdəki milli axınlardan olan panturanizmlə Qərbdəki şovinist cərəyanları bir-birindən fərqləndirməsi başa düşüləndir. Çünki Rəsulzadənin fikrincə, Qərbdəki şovinizm-nasionalizm siyasi saldırcı, sosial tutucu ideologiya olduğu halda, Şərqdəki millətçilik isə siyasi qoruyucu, sosial yenilikçi olaydır (26, s.42). Başqa sözlə, ilk dövrlərdə romantik vahid Turan birliyinə qapılan türkçülər, artıq türk irqindən ayrı-ayrı millətlərin və onların da öz müstəqil dövlətlərinin yaran-

masına inanırlar. Rəsulzadə yazır: “Daha romantik, siyasi panturanizm yoxdur, ancaq ulus istəklərini güdən türkçülük vardır... Türk ellərinin özünüanlaması, irq ideologiyasından ulus ideologiyasına keçir, bu da saldırcılıq ideoloji-qurama baxımından da aradan qaldırır” (26, s.62).

Rəsulzadə 1930-cu illərdə yazdığı “Pantürkizm haqqında” məqaləsində isə həm islamçılıq, həm də türkçülük ideyası haqqında çox düzgün nəticəyə gəlmişdir. Onun fikrincə, islam ideyasında dini-siyasi tərəflərin olması sonralar panislamizmdə iki cərəyanın yaranmasına səbəb olmuşdur. Birinci cərəyan ortodoksal-mühafizəkar xarakter daşıyaraq bir tərəfdən xarici hücumlara, başqa tərəfdən isə hər cür yeniliyə qarşı mübarizə aparır, hər cürə “avropalaşmağa” müharibə elan edirdi. İkinci cərəyan islahatçı olub, siyasi yolla Avropa işğallarına qarşı mübarizə apararaq ideologiya sahəsində liberalizmi şəraitin tələbləri ilə uyğunlaşdırmağa çalışırdı. Rəsulzadə həmin məqaləsində göstərirdi ki, “panturançıların Marksı” (yəni Y.Akçura) 1928-ci ildə “Türk ili” illik məcmuəsində əvvəlki baxışlarını təhlil edərək yazırdı: “... əgər mən “türk siyasətini” “panturanizm”dən və ya “islam siyasətini” “panislamizm”dən ayıra bilsəydim, onda, əlbəttə, məlum olardı ki, Türkiyə daxilində türk və ya islam siyasəti yeritmək ondan kənarda pantürkist və ya panislamist olmaq demək deyil” (28, s.15).

Türkçülüyn ideoloqlarından olan Z.Göyalp yazırdı ki, bir vaxtlar panislamizm ideyasının müsəlman xalqlarının müstəqilliklərini təmin edəcəyi, müstəmləkə vəziyyətindən xilas olacaqları düşünülürdü (10, s.38). Təcrübə isə göstərdi ki, islamçılıq İslam dünyasında milli ideyanın meydana gəlməsinə əngəl törədir. Milli özünüdərk prosesinin ləngiməsi isə xalqların öz müstəqil dövlətlərinin yaratması fikrinə sipər çəkmək demək idi. Məhz belə bir dövrdə də türkçülük ön plana keçdi.

M.Ə.Rəsulzadənin yolunu davam etdirən M.B.Məmmədşad isə “Milli Azərbaycan hərəkatı” (1938) əsərində Azərbaycan türkçülüyn ideyasının yaranması və təkamülü ilə yanaşı, mühacirət dövründə türkçülük və turançılığın türk xalqları üçün hansı: siyasi, yoxsa

mədəni birlik mənası daşması ilə bağlı mövcud olan fikirləri dəyərləndirməyə və bu məsələdə tutduğu mövqeyi ifadə etməyə çalışmışdı. O yazırdı ki, hələ çar Rusiyasının dağılması ərəfəsində türkçülər və turançılar vahid türk dövlətinin qurulması istəyində bulunsalar da, bunun imkansız olduğunu anlamışdılar: “Rusiyanın xarabalıqları üzərində vahid deyil, ayrı-ayrı türk dövlətləri qurulur və yaxud qurulmaq istənilir. Dünya türklərinin geopolitik vəziyyəti, coğrafi vəziyyət etibarilə dağınıq və bir-birilərdən uzaq olmaları, onları ayrı-ayrı dövlətlər qurmağa sövq etmişdi. Doğrudur, “Müsavat” fırqəsi bu vəziyyəti nəzərə almış və bu milli dövlət prinsipini dilə gətirərkən bir gün bu dövlətlərin federasiya yadacaqlarını təsəvvür etmişdi. Fəqət o “bir gün” uzaq, bu gün isə yaxın idi. Türk dünyasının geopolitik vəziyyəti, mədəniyyət və kultür xüsusunda eyni məfkurə, qayə və taktikaya sahib müxtəlif türk ellərini siyasi-dövlətçilik sahəsində məhəlli yurdçuluq-vətəncilik yoluna sövq etmişdi” (16, s.201-202). Onun fikrincə, bir bütün halda başlayan türk milli hərəkatının ayrı-ayrı yurdçuluq və milli dövlətçilik halına gəlməsində siyasi, coğrafi, iqtisadi və strateji səbəblər mühüm rol oynamışdı.

Məhz bunun nəticəsidir ki, Türkiyədə milli hərəkata başlayanlar yalnız Anadolu türklərini düşünmüş, onların proqramında Türkiyə xaricindəki türklərdən bəhs olunmamış, hətta Türkiyə Misaqi-Millini gerçəkləşdirmək üçün Qərbi Avropa imperialistləri ilə döyüşdə Türküstan, Krım, İdil-Ural və Azərbaycan türklərinin mübarizə apardıqları Rusiya ilə müttəfiq olmaq məcburiyyətində qalmışdı. Türkiyə Cümhuriyyəti qurulduqdan sonra da bu proses davam etmiş və türk birliyi uğrunda mübarizə aparan “Türk ocağı” əvvəlcə fəaliyyətini Türkiyə ilə məhdudlaşdırmış, daha sonra isə bir müddət qapanmışdır: Məmmədşad yazırdı: “Artıq Türkiyədə bir Türkiyə türkçülüyn doğmuşdu və bu halın cığırından sapmış bir xətası olmaq üzrə “Anadolu millətçiliyi” epizodu da müşahidə edilmişdi. “Anadolu” məcmuəsi ətrafında toplanan bir qrup ziyalılardan ibarət zümrənin irəli sürdüyü iddiaya görə türklük bir millət deyil, bir irqdir və bu irqə Anadolu, Azərbaycan,

Türküstan və i.a. kimi millətlər daxildir” (16, s.206). Doğrudan da, bu dövrdə türkçülüyn ideoloqu sayılan Z.Gökalp belə türkçülüyn və turançılığın real siyasi-ideoloji hədəfi kimi türkiyəçiliyi götürmüşdü. Onun fikrincə, uzaq gələcəkdə oğuzçuluq və daha sonra turançılıq mümkündür ki, bu isə daha çox siyasi deyil, mədəni birlik mahiyyətli idi (10, s.38). Gökalpın bu fikirlərini əsas tutaraq M.B.Məmməd-zadə qeyd edirdi ki, bu mənada artıq türkçülük-türk birliyi kimi romantik turançılıq da əski mənasını tamamilə dəyişdirmişdi.

O yazırdı ki, türkçülük və turançılıq mə-sələsində “Müsavat”ın 1938-ci ildə qəbul etdi-yi “Yeni proqram əsasları”na görə, ümumi türkçülükə Azərbaycan türkçülüynü ideal bir surətdə birləşdirməyə nail olmaqdan ibarətdir. Yəni müsavatçılar da türk mədəni birliyinə sa-dıq və bağlı qalmaqla yanaşı, müstəqil Azər-baycan türkçülüynü ideyasını müdafiə edirlər: “Müsavatçılıq böyük türk kultürünə bağlı, mil-li, mədəni və insani dəyərləri mənimsəyən, hürriyyət, cümhuriyyət və istiqlal idealına sa-dıq Azərbaycan vətənsəvrəliyidir. Böyük türk-lüyə mənsub bir məmləkət olması səbəbilə Azərbaycan digər türk elləri ilə kultürel surət-də bağlıdır. Bu bağlılığın bundan əvvəl olduğu kimi, bundan sonra da qorunmasını müsavatçı-lıq ciddiyyətlə müdafiə edər” (16, s.209).

Bununla da, Azərbaycan Milli İdeyasını müdafiə edən M.B.Məmməd-zadə və başqa müsavatçılar hesab etmişdilər ki, azərbaycan-çılığın tarixi bir missiyası vardır. Həmin missi-ya “Müsavat”ın “Yeni proqram əsasları”nda öz əksini belə tapmışdı: “Azərbaycan qədim zamanlardan bəri tarixin müxtəlif dövrlərində özünəməxsus siyasi varlıq göstərərək müstəqil dövlət halında yaşamışdır. Azərbaycan xalqı isə müasir millət olmaq üzrə zəngin bir kultür həyatına malik bulunmuş və bunun məntiqi nəticəsi olaraq siyasi bir ideal daşmışdır. Bu ideala tərcüman olan milli Azərbaycan “Müsa-vat” xalq fırqəsi 1918-ci ildə milli Azərbaycan Cümhuriyyəti istiqlalının elanındakı təşəbbü-sü, bu təşəbbüsün fikirdən işə keçirilməsi yo-lundakı fəaliyyəti və nəhayət, qızıl rus istilasına qarşı milli mücadilə işində göstərdiyi yol göstərənliyi ilə bütün azərbaycanlıların biricik siyasi təşəkkülüdür” (16, s.209).

Hesab edirik ki, hazırda Turan adı altın-da vahid Türk dövləti yaratmaq mümkün de-yil. Amma bu o demək deyil ki, biz turançılıq ideyamızdan əl çəkməliyik. Turan bizim mə-nəvi-mədəni anlamda birliyimizi ifadə edir. Bu, siyasi deyil, daha çox kültürel bir birlik-dir. Bu baxımdan Rəsulzadənin də irəli sürdü-yü kimi, Türk xalqlarının birliyi yalnız müstə-qil Türk dövlətlərinin birliyi şəklində olmalı-dır. Yenə də, Rəsulzadənin təbrincə desək, Türk xalqları əvvəlcə azadlıqlarını əldə edib müstəqil olmalı, daha sonra hər hansı ittifaq, federasiya halında birləşməlidirlər. Çünki Rə-sulzadənin fikrincə, 28 Mayda “Turanın mərkəzində Azərbaycan” adlı bir ölkə yaranmış-dır ki, “yeni Turanın açarı” ondadır. Yeni Azərbaycan Türk ocağı, əski Türk yurduudur. Ona görə, Türkiyə türkçüləri başda Gökalp olmaqla turançılığı nəzəri şəkildə yaymaqda ikən, Azərbaycan turançıları bunu siyasi bir fəlsəfə kimi qəbul edərək qurduqları milli si-yasi partiyanın prinsipi elan etmişdilər. Bu si-yasi fəlsəfəyə görə, bütün müsəlmanları “İs-lam birliyi” altında birləşdirmək mümkün de-yilsə ancaq bütün türklər öz aralarında böyük dünya federasiyasına nümunə olmaq üzrə bir Türk federasiyası yarada bilərlər.

Milli aydınımız onu da qeyd edirdi ki, Azərbaycan türkləri yalnız türkçü və demokrat deyil, həm də Türk birliyi tərəfdarıdırlar – gələ-cəkdə Türk Federasiyasının yaranmasını istə-yirlər: “Bizim federalist, türkçü və demokra-tizm məsləkimiz milli-demokrat məsələsidir. Demokratlığımız radikalizm dərəcəsinə qədər vardır. Millətin qüvvətli bir birləşdirici ümumi cəhətini yalnız dinə deyil, xalqın “dili dilimdən, dini dinimdən» deyə özünəməxsus sağlam hiss-lə dərk elədiyi düsturda görürüz. Bu mülahizə ilə biz məfkurəmizdə böyük bir türk millətinin bir gün gəlib də bir Türk Federasyonu qurmaqla bütün görmək istəriz! Bu ittihadın bəşər mədə-niyyəti sərgisinə qiymətli bir milli kultür bəxş edəcəyinə əminiz!” (2, s.51). Beləliklə, Azər-baycan Cümhuriyyət dövründə M.Ə.Rəsulzadə milli-demokratik cərəyanın əsasını təşkil edən türkçülük, islamçılıq, müasirləşmək ideyalarına sadıq qalmaqla yanaşı, gələcəkdə türk millətlə-rinin Türk Federasiyası yarada bilməsinin mümkünlüynü də irəli sürürdü. Bu gün biz də

bir Azərbaycan türkü olaraq hesab edirik ki, Türk-İslam birliyi adı altında müsəlman olmayan digər türklərin, yəni xristian türklərin, buddist türklərin, şamanist türklərin Türk Birliyindən kənarda tutulması da qətiyyənlə doğru deyildir (8, s.25-267).

Nəticə

Beləliklə, M.Ə.Rəsulzadənin fəlsəfəsində türkçülüğü iki anlamda dərk etməliyik: Birincisi, Türkçülük milli-məhəlli xarakter daşıyır və Azərbaycan türkçülüğünü özündə ifadə edir. Bu halda da türkçülük və azərbaycançılıq bir-birinin eyniliyidir. 1918-ci ildə qurulan Türk Cümhuriyyətinə “Azərbaycan” adı verilərkən də məhz bu eynilikdən çıxış edilmişdir. Doğrudur, o zaman “Azərbaycan” sözü hərfi mənada daha çox “odlar yurdu” kimi başa düşülmüşdür. Ancaq çox maraqlıdır ki, bu zaman türkçülüklə üst-üst düşən əsas məsələ kimi “tarixi-coğrafi Azərbaycan”da əsasən Oğuz, qismən də Qıpçaq Türk boylarının vahid millət kimi eyni dilə, mədəniyyətə, ədəbiyyata, adət-ənənələrə, tarixə, fəlsəfəyə sahib olması mühüm rol oynamışdır. Bu baxımdan “Azərbaycan” anlayışının farsca “odlar yurdu” kimi uydurulmuş izahı belə, heç bir mənə kəsb etməmişdir və bu gün də etmir. Çünki, “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adıyla yanaşı ortaya çıxan Oğuzistan, Xəzəristan adları da əslində bir-birinin eynidir. Bu zaman Azərbaycan” sözü hərfi mənada da “odlar yurdu” deyil, elə Oğuzlar ölkəsi, Xəzərlər ölkəsi, Türklər ölkəsi deməkdir.

İkincisi, Türkçülük turançılıq anlamında ümum türklüyü (Türk fəlsəfəsini, Türk dünyagörüşünü) ifadə edir və Türk xalqlarının ortaq tarixə, fəlsəfəyə, ədəbiyyata, dünyagörüşə sahiblənməsinə əsaslanır. Bu halda isə türklük Azərbaycan türklüyü (azərbaycanlılıq) ilə yanaşı digər milli-məhəlli Türk ideyalarını (Türkiyə türklüyü, Qazaxıstan türklüyü, Tatarıstan türklüyü, Uyğuristan türklüyü, Krım türklüyü, Özbəkistan türklüyü, Başqırdıstan türklüyü və b.) özündə ifadə edir. Bu prizmadan yanaşsaq, Türk dünyagörüşünün, Türk fəlsəfəsinin son əsrdə yalnız Türkiyə türklərinin boyununa biçilməsi, buna uyğun olaraq

da Türk mədəniyyəti, Türk dili, Türk fəlsəfəsi, Türk tarixi dedikdə, ancaq Türkiyə türklüyünü başa düşmək yanlışdır. Türkiyə türklüyü də milli-məhəlli türklük ideyalarından biri olub, ümum türklüyün sadəcə bir parçasıdır. Yəni Türkiyə türklüyü digər milli-məhəlli türklük ideyalarından (Azərbaycan türklüyü, Qırğızıstan türklüyü, Uyğuristan türklüyü, Tatarıstan türklüyü, Başqırdıstan türklüyü, Krım türklüyü və b.) biri olub, sadəcə son əsrdə, xüsusilə M.K.Atatürkün sayəsində öz müstəqilliyini qoruyub saxlaması və türklüyün ümid qalası kimi mövcudluğuna görə ön plana çıxmışdır.

Bu baxımdan bugünkü Azərbaycan Respublikasında dilimizin adının Azərbaycan dili deyil, Türk dili adlandırılması, siyasi anlamda azərbaycanlı olmaqla yanaşı Türk kimliyimizin ifadə edilməsi tələblərinin irəli sürülməsinin milliyyətçilik, ya da millətçiliklə aşağı-yuxarı heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu, ilk növbədə Türk dünyagörüşünə, Türk tarixinə, Türk fəlsəfəsinə, Türk ədəbiyyatına, Türk dövlətçiliyinə bağlılıqdan irəli gələn zərurətdir. Çünki dövlətimizin adı ilə (Azərbaycan) dilimizi, ədəbiyyatımızı, tariximizi, dövlətçiliyimizi məhdudlaşdırmaqla əslində özümüz öz əlimizlə düşmənlərimizə əsaslı bəhanələr vermiş oluruq. Hər halda dövlətin adı ilə bağlı olan anlayışlarla bir milləti, onun dilini, ədəbiyyatını ancaq müəyyən bir çərçivədə ifadə etmək mümkündürsə, ancaq hər hansı bir ideya, dünyagörüş əsasında isə onun sərhədləri daha da genişlənir. Bizcə, bu anlamda “Azərbaycan” ideyası daha çox tarixi-coğrafi Azərbaycanı, həmin tarixi-coğrafi Azərbaycanda yaşayan türk, qeyri-türk bütün etnosları vahid mədəniyyət, dövlətçilik çatısı altında bütünləşdirdiyi halda, ancaq onu Türk dünyagörüşündən, Türk dövlətçilik ənənələrindən uzaq tutmaq əsas nüvədən məhrum etmək deməkdir.

Türk dünyagörüşünə əsaslanmayan, yəni milli nüvəsi Türklükdən uzaq tutulan “Azərbaycan” ideyası isə o deməkdir ki, onun ən yaxşı halda varlığı təqribən 100 il civarındadır. Onsuz da, bunu anti Azərbaycan, anti Türk düşmənləri hər fürsətdə dilə gətirirlər, yazırlar. Belə olduğu təqdirdə, dilimizin Türk dili, ədəbiyyatımızın Türk ədəbiyyatı, fəlsəfi

fikrimizin Türk fəlsəfi fikir tarixi adlandırılmasının qəti əleyhinə olub yeri gəldi gəlmədi, anlamı oldu, ya da olmadı hər şeyi yalnız “Azərbaycan” anlayışı çəçivəsində görmək doğru deyildir.

Bir şey unutmamaq olmaz ki, 100 il öncə “Azərbaycan” ideyasını ortaya atıb onu bir Türk dövlətinin rəsmi adı halına gətirənlər üçün başlıca qayə Azərbaycan türklərini, o

cümlədən də digər etnosları vahid bir çatı (mədəni, dil, adət-ənənə, iqtisadi, tarixi və s.) altında tutmaq olmuşdur. Ancaq bütün hallarda ilk dəfə siyasi məfkurə kimi ortaya atılan “Azərbaycan” ideyasının da əsas canı, qanı, ruhu bir sözlə, hər şeyi Türk dünyagörüşü, Türklük/Turançılıq fəlsəfəsi idi. Bu qətiyyəni dəyişə bilməz, dəyişməməlidir də.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Akçura Yusif. Türkçülüyn tarixi. Bakı, Qanun, 2010
2. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafik hesabatlar). I c. Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1998
3. Azərbaycanın türkçülük və azərbaycançılıq problemləri. Bakı: Ay-Ulduz, 1998
4. Baykara Hüseyn. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı, Azərnəşr, 1992
5. Balayev Aydın. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, Çıraq, 2012
6. Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Mütərcim, 2008
7. Düzdağ Ertuğrul. Türkiyədə islam və ırkçılıq meselesi. İstanbul, Cihad, 1976
8. Ələkbərli F.Q. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2020
9. Əhmədli Rafail. Azərbaycan milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi: türkçülük, müasirlik, islamçılıq. Bakı, «Elm», 2007
10. Gökalp Ziya. Türkçülüyn əsasları. Bakı, Maarif, 1991
11. Gökalp Z. Türkleşmək, islamlaşmaq, muasirleşmək. İstanbul, Akvaryum, 2005
12. Gökdemir Ayvaz. Düşüncə tariximizdən portreler. İstanbul, «Bayrak», 2005
13. Qarayev Yaşar. Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı, «Sabah», 1996
14. Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı: 1996
15. Hüseynov Şirməmməd. Müstəqilliyin çətin yolu... Biz hara gedirik. Bakı: Azərnəşr, 1996
16. Məmmədşad Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nəcat, 1992
17. Mehmetzade M.B. Mehmet Emin Resulzade. “Azerbaycan” mecmuesi, №12 (36). Ankara, 1955
18. Mirzə Rasim. Türkçülüyn babası (Əlibəy Hüseynşadənin fikir dünyası). Bakı: Elm, 2000
19. Rəsulşad Məhəmməd Əmin. Əsərləri. V cild (1918-1920, aprel). Bakı, “Təhsil”, 2014
20. Rəsulşad M.Ə. Əsərləri (1909-1914). II cild. Bakı: Şirvanşəsr, 2001
21. Resulzade M.E. Azerbaijan Cumhuriyeti. İstanbul: 1990
22. Rəsulşad M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990
23. Rəsulşad M.Ə. Əsərləri. II cild (1909-1914). Bakı, “Təhsil”, 2014
24. Rəsulşad M.Ə. Əsərləri (1909-1914). II cild. Bakı: Şirvanşəsr, 2001
25. Rəsulşad M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012
26. Rəsulşad M.Ə. Panturanizm. Qafqaz sorunu. Bakı, “Təknur”, 2012
27. Rəsulşad M.Ə. Milli birlik. Bakı, «Çıraq» nəşriyyatı, 2009

28. Rəsulzadə M.Ə. Pantürkizm haqqında // Türk dünyası, Bakı, 1991, №1
29. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı, Gənclik, 1990
30. Rəsulzadə M.Ə. Nəsim bəy Yusifbəyli. "Odlu Yurt" dərgisi, 1929, № 3
31. Yaqublu Nəsiman. Məmməd Əmin Rəsulzadə. Bakı: Gənclik, 1991

Rəyçi:

**Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
Mirmüstəqil Ağayev**

Göndərilib: 08.02.2024

Qəbul edilib: 16.02.2024

UOT 159.9; 1(091)

Səh. (103-112)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.103>

MODERN PSİKOLOJİ BİLİMİ VE TASAVVUF

Salih Çift, Prof. Dr.

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sacift@uludag.edu.tr

ÖZET

Psikoloji” modern döneme ait bir bilim dalı olarak XIX. asrın son çeyreğinde oluşmaya başlamıştır. Bununla birlikte psikolojinin başlıca konuları olarak insanın iç dünyasının muhtelif boyutlarını tanımaya ve buralarda cereyan eden süreçleri tahlile yönelik çabalar insanlık tarihi kadar eskidir. Kadim geleneklerde insanın psikolojik boyutuna yönelik ilgi çoğunlukla dinî-mistik sâikler tarafından yönlendirilmekteydi. İslam düşüncesi dâhilinde insan psikolojisini konu edinen iki temel disiplin ise felsefe ve tasavvuf olmuştur. Her iki alanın temsilcilerinin konuya dair yaklaşımları yöntem ve hedefler noktasında farklılık arz etmektedir. Sûfiler ilk dönemlerden itibaren insanın iç dünyasında cereyan eden süreçler üzerine yoğunlaşarak buralarda aktif olan mekanizmaları tahlil etmeye çalışmışlardır. Bu doğrultudaki ilk sistematik teşebbüsün sahibi Hâris b. Esed el-Muhâsibî’dir. Ahlâk psikolojisi eksenli çalışmalarında Muhâsibî Kur’ânî beyanlardan esinlenmek suretiyle özellikle kalb, nefis ve ruh kavramları üzerinden insanın iç dünyasının bir haritasını ortaya koymaya gayret etmiştir. Zaman içerisinde tasavvufî düşüncenin gelişmesi ile birlikte sûfiler tarafından insan psikolojisinin farklı boyutlarına dair, büyük oranda öncekileri tekrarlayan ya da bunları daha detaylı hale getiren yorumlar üretildiği gibi, özgün birtakım görüşler de ortaya konmuştur. Son zamanlarda psikoloji biliminin ulaştığı çeşitli neticeler ile sûfilerin insanın iç dünyasına dair dile getirdikleri görüşler arasındaki mütekâbiliyetlere odaklanan çalışmaların giderek yaygınlaştığı gözlemlenmektedir. Mevcut yayınlardaki yüzeysellik göz önüne alındığında bu durumun müspet yönde bir ilerlemeye işaret ettiği söylenemez.

Anahtar kelimeler: psikoloji, bilim, ruh, kutsal yazı, insan, felsefe

MÜASİR PSİKOLOGİYA ELMİ VƏ TƏSƏVVÜF

Salih Çift, Prof. Dr.

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyyat Fakültəsi

sacift@uludag.edu.tr

Xülasə

“Psixologiya” XIX əsrdə müasir dövrə aid elm sahəsi kimi əsrin son rübündə formalaşmağa başlamışdır. Lakin psixologiyanın əsas mövzuları kimi insanın daxili dünyasının müxtəlif ölçülərini tanımaq və orada baş verən prosesləri təhlil etmək səyləri bəşər tarixi qədər qədimdir. Qədim ənənələrdə insanların psixoloji ölçüsünə maraq daha çox dini-mistik motivləri rəhbər tuturdu. İslam

düşüncəsində insan psixologiyası ilə məşğul olan iki əsas elm sahəsi -fəlsəfə və sufizmdir. Hər iki sahənin nümayəndələrinin mövzuya yanaşmaları metod və məqsəd baxımından fərqlənir. Sufilər ilk dövrlərdən insanların daxili aləmində baş verən proseslərə diqqət yetirmiş, orada fəaliyyət göstərən mexanizmləri təhlil etməyə çalışmışlar. Bu istiqamətdə ilk sistemli cəhd Haris b. Esad əl-Muhasibi olmuşdur. Mühasibi əxlaq psixologiyasına əsaslanan araşdırmalarında Quran ifadələrindən ilhamlanaraq xüsusən də qəlb, ruh və ruh anlayışları ilə insanın daxili dünyasının xəritəsini ortaya qoymağa çalışmışdır. Zaman keçdikcə sufi təfəkkürünün inkişafı ilə sufilər insan psixologiyasının müxtəlif ölçüləri haqqında əvvəlkiləri böyük ölçüdə təkrarlayan və ya onları daha müfəssəlləşdirən şərhlər, eləcə də bəzi orijinal fikirlər irəli sürmüşlər. Son zamanlar psixologiya elminin gəldiyi müxtəlif nəticələrlə sufilərin insanın daxili aləmi haqqında söylədiyi fikirlər arasında uyğunluqlar üzərində dayanan araşdırmaların getdikcə geniş vüsət aldığı müşahidə olunur. Hazırkı nəşrlərin səthliliyini nəzərə alsaq, bu vəziyyətin müsbət irəliləyişdən xəbər verdiyini söyləmək olmaz.

Açar sözlər: psixologiya, elm, ruh, müqəddəs kitab, insan, fəlsəfə

MODERN SCIENCE OF PSYCHOLOGY AND SUFISM

Salih Çift, Prof. Dr.

Bursa Uludağ University Faculty of Theology
sacift@uludag.edu.tr

Summary

"Psychology" began to emerge as a branch of science belonging to the modern period in the last quarter of the 19th century. However, efforts to recognize various dimensions of the human inner world and analyze the processes taking place there, as the main subjects of psychology, are as old as human history. In ancient traditions, interest in the psychological dimension of humans mostly guided by religious-mystical motives. The two basic disciplines that deal with human psychology within Islamic thought are philosophy and Sufism. The approaches of the representatives of both fields on the subject differ in terms of methods and goals. Sufis have been focusing on the processes taking place in the inner world of humans since the early days of Sufism. They focused on analyzing the mechanisms active in these places. The owner of the first systematic attempt in this direction was Haris b. Asad al-Muhâsibî. In his studies based on moral psychology, inspired by the Koranic statements, he tried to reveal a map of the inner world of man, especially through the concepts of heart, soul and lower self. Over time, with the development of Sufi thought, Sufis produced interpretations about different dimensions of human psychology that largely repeated the previous ones or made them more detailed, as well as some original views. Recently, it has been observed that studies focusing on the correspondences between the various conclusions reached by the science of psychology and the views expressed by the Sufis about the inner world of man have become increasingly widespread. Considering the superficiality of current publications, it cannot be said that this situation indicates positive progress.

Keywords: psychology, science, soul, scripture, human, philosophy

СОВРЕМЕННАЯ ПСИХОЛОГИЯ И СУФИЗМ

Салех Чифт, проф.д-р

Университет Улудаг Бурса, факультет теологи

sacift@uludag.edu.tr

Аннотация

Сформировавшуюся в XIX веке «психологию» можно отметить как самостоятельную науку, которая на попытки познать различные изменения внутреннего мира человека, проанализировать происходящие в нем процессы, как основные предметы, перестроить ассоциативную психологию - возвращалась к законам духовных явлений. Издавна, интерес к психологическому измерению человека руководствовался преимущественно религиозно-мистическими мотивами. Двумя основными дисциплинами, занимающимися человеческой психологией в рамках исламской мысли, являлись философия и суфизм (различающиеся подходами). Суфии обращали внимание на процессы в системе внутреннего мира. Первую систематическую попытку в этом направлении предпринял Харис б. Эсад эль-Мухасиб. В своих исследованиях, основанных на моральной психологии. Мухасиб, вдохновленный писаниями из Корана, пытался раскрыть карту внутреннего мира человека, особенно через понятия духа, души и тела. В последнее время все большее распространение получают исследования различий между психологией и последователями суфизма, результаты которых нельзя назвать конструктивными.

Ключевые слова: психология, наука, душа, писание, человек, философия

Genel olarak, insanoğlunun görünen nesnelerin ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki manevî / ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin “mistisizm” olarak adlandırılır.¹ Mistisizm halk düzeyinde çoğu zaman ruhçuluk, hipnotizma, gizli ilimler ve büyü ile karıştırılır. Bunun yanında, kimilerince mistisizm nevrasteni ve diğer marazî şartların sonucu olan müphem psikolojik durumları ve olayları ifade edecek şekilde de anlaşılmaktadır.² Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak mistisizmin bir türü durumundaki tasavvuf da zaman zaman bu çer-

çevede ele alınmaktadır. Tabiatıyla böylesi bir tercih sûfilerin tecrübe ettikleri muhtelif manevî hâllerin alana özgü yöntemlerle tahlil edilmesine imkan tanımamaktadır. Dolayısıyla geleneksel usullere dayalı olarak insanın iç dünyasına dair dile getirilenleri büyük oranda reddettiği bilinen modern “Psikoloji” biliminin sübjektif metodları ekseninde yapılan değerlendirmelerin neticeleri nihai hakikatlermiş gibi yansıtılmaktadır. Burada ifade edilen duruma alternatif olarak ilgili sahada faaliyet gösteren sınırlı sayıdaki araştırmacının ürettikleri ise maalesef henüz arzu edilen düzeyde tanınmamaktadır.³

¹ Smith, Margaret, “The Nature and Meaning of Mysticism”, *Understanding Mysticism* (ed. Richard Woods), New York 1980 içinde, s. 20.

² Parrinder, Geoffrey, *Mysticism in the World Religions*, London 1976, s. 165 vd.; Kutluer, İlhan, “Mistisizm”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XXX, 188.

³ Modern anlamda bir psikolog ve aynı zamanda bir sûfi mürşid olan Cevâd Nurbahş'ın (Javad Nurbakhsh) çalışmaları bu bağlamdaki ilk örnekler arasında zikredilebilir. Bunlardan biri için bk. *The Psychology of Sufism*, London 1992.

Modern döneme ait bir disiplin olarak “Psikoloji” bilimi XIX. asrın son çeyreğinde oluşmaya başlamıştır.⁴ Bununla birlikte modern psikolojinin başlıca konuları olarak insanın iç dünyasının muhtelif boyutlarını tanımayla ve buralarda cereyan eden süreçleri tahlile yönelik çabalar insanlık tarihi kadar eskidir. Günümüzde varlığını sürdürmekte olan kadîm dinî geleneklerden biri durumundaki Hinduizm ile başta Budizm olmak üzere ondan türeyen çeşitli dinî yapılar dâhilinde faaliyet gösteren bilge şahsiyetlerin insanın derunî boyutuna odaklanmayı fazlasıyla önemsemiş olmaları durumun bu minval üzere olduğunu en somut şekilde belgelemektedir.⁵ Yahudilik ve Hristiyanlık bünyesinde gelişen mistik anlayışların başlıca temsilcilerinin de benzer tarzda yönelimlere sahip oldukları bilinmektedir.⁶ Söz konusu geleneklerde insanın psikolojik boyutuna yönelik ilgi çoğunlukla dinî-mistik sâikler tarafından yönlendirilmekteydi. Meseleyi nispeten daha aklî bir zeminde ele alan antik Yunan düşünürleri ise insanın erdemli bir hayat yaşayabilmesi gayesine odaklanan “ahlâk psikolojisi” bağlamında görüşlerini dile getirmişlerdir.⁷

Kur’ân-ı Kerîm’in insanın iç dünyasına yönelik beyanları ve buraya atfettiği büyük önem ilk dönemlerden itibaren Müslüman mütefekkirlerin dikkatlerini bu meseleye yöneltmelerine vesile olmuştur. Bu kapsamda özellikle İslam düşüncesinin iki temel disiplini olan felsefe ve tasavvuf alanında faaliyet gösteren düşünürlerin çalışmaları öne çıkmaya başlamıştır. Her iki alanın temsilcilerinin konuya dair yaklaşımları uygulanan yöntemler ve gözetilen hedefler noktasında farklılık arz etmekle birlikte mevzuya dair herhangi bir isimlendirme yapmadan da olsa ilk sûfiler Müslüman filozoflara nazaran meseleyi daha erken bir dönemde gündemlerine almaya başlamışlardır.

İslam felsefesinde konunun müstakil bir tarzda işlenmesinin arka planında klasik Yunan felsefesinin güçlü tesiri olduğu muhakkaktır. Bu kapsamda ilk İslâm filozofu olarak bilinen Yâkûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866) *el-Kavl fi’n-nefs*⁸ ve *Kelâm fi’n-nefs*⁹ adlı risâlelerinde ruhun mahiyetini, meleke ve fonksiyonlarını, ölümden sonraki durumu ile ruhu arındırmanın yöntemlerini konu edinmiştir. Her iki eserde yer alan “nefs” tabirinden de anlaşılacağı üzere

⁴ Bk. Fuchs, Alfred H. & Milar, Katharine S., “Psychology as a Science”, *Handbook of Psychology: Volume 1 History of Psychology* (ed. Donald K. Freedheim, Irving B. Weimer), New Jersey 2003 içinde, s. 1.

⁵ Bk. Rao, K. Ramakrishna & Paranjpe, Anand C., *Psychology in the Indian Tradition*, New Delhi 2016.

⁶ Mesela bk. Cohn-Sherbok, Dan & Cohn-Sherbok Lavinia; *Jewish & Christian Mysticism, An Introduction*, Continuum Publishing Company, New York, 1994.

⁷ Hampson, Margaret, “Psychology and Value in Ancient Greek Philosophy”, *Psychology and Value in Plato, Aristotle and Hellenistic Philosophy, The Ninth Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*

(ed. Fiona Leigh & Margaret Hampson), Oxford 2022 içinde, s. 1.

⁸ Bu eser Mahmut Kaya tarafından “Nefis Üzerine” adıyla Türkçeye çevrilmiştir, *Felsefi Risâleler*, İstanbul 1994 içinde, s. 131-136.

⁹ Bu eser Mahmut Kaya tarafından “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz” adıyla Türkçeye çevrilmiştir, *Felsefi Risâleler*, İstanbul 1994 içinde, s. 137-138).

Müslüman filozofların söz konusu alan bağlamında inceledikleri hususlara “İlmü’n-nefs” üst başlığını uygun görmeleri modern dönemde “psikoloji bilimi” adıyla bilinen sahanın klasik İslam kültüründe ilgili kavram ekseninde tanınmasını sağlamıştır. Kindî’den sonra başta Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere pek çok filozof bu meselelere özel olarak eğilmişler ve çeşitli eserler kaleme almışlardır.¹⁰

İbn Sînâ’nın çoğu meselede Aristo’yu aşmaya çalışan yaklaşımı, İslâm dünyasında kendisinden sonra dile getirilen ruha dair metafizik görüşleri ve psikoloji teorilerini derinden etkilemiştir. Bu doğrultuda İbn Sînâ psikolojiyi tabiat felsefesinin disiplinlerinden biri olarak görür. Ona göre bu ilmin konusu, genel ruh öğretisinin yanı sıra özellikle insan ruhunun bir fonksiyonu olan idrak güçleridir. Onun psikoloji anlayışının dayandığı metafizik ilke ise ruhanî ve ilâhî bir cevher olması hasebiyle insan ruhunun ölümsüzlüğü fikridir.¹¹ Ayrıca İbn Sînâ psikolojisinin üç temel vechesinden birinin mistik psikoloji olması dolayısıyla¹² hem kendisi hemde diğer filozoflar tarafından seslendirilen görüşler ilerleyen zamanlarda belli düzeyde sûfîleri de etkilemiştir.¹³

Müslüman filozofların yeni terkiplerinin tesiri altında kalarak görüşlerini şekillendiren mühim sûfîlerden biri Ebû Hâmid el-Gazzâlî’dir (ö. 505/1111). Onun “Cünûdü’l-kalb”

başlığı altında nefsin melekeleriyle ilgili ortaya koyduğu psikoloji şeması temel kavramları itibarıyla kendisinin İbn Sînâ’nın izinden gittiğine işaret eder. Ayrıca *Me’âricü’l-kuds*¹⁴ adlı eserinde esas aldığı psikoloji teorisinde de Gazzâlî, İbn Sînâ’nın psikolojisini esas alır.¹⁵ Şematik planda böylesi bir tesir söz konusu olmakla birlikte Gazzâlî’nin ele aldığı temel kavramların muhtevası büyük oranda başta Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi ilk büyük teorisyen sûfîlerin ilgili bağlamdaki yorumlarına dayanır.¹⁶

Tasavvufun oluşum aşamasının temsilcileri olan ilk zâhidlerin pratiğe dayalı ahlâk eksenli faaliyetlerini model alarak yaşantılarına yön veren sonraki nesillere mensup sûfîler öncülerinin söz konusu uygulamalarını motive eden hususlara dikkatlerini yöneltmişlerdir. Böylece onlar insanın iç dünyasında cereyan eden süreçler üzerine yoğunlaşarak burarlarda aktif olan mekanizmaları keşfe ve bunların işleyiş tarzlarını tahlil etmeye çalışmışlardır. Bu doğrultudaki ilk sistematik teşebbüsün sahibi Hâris b. Esed el-Muhâsibî’dir. O insan psikolojisinin temel unsurları, bunların birbirleriyle olan ilişkileri ve neticeleri bağlamında bir sûfî kimliğiyle görüşlerini kaleme alan ilk isimdir. Hâris el-Muhâsibî’nin bu bağlamdaki fikirleri başta Hakîm et-Tirmizî ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî olmak üzere kendisinden sonra yaşamış olan hemen bütün büyük sûfîlerin insan psikolojisine dair kanaatlerinin ana çerçevesini belirlemiş gibi gözükmektedir.¹⁷

“Ahlâk psikolojisi” ağırlıklı yaklaşımında Hâris el-Muhâsibî Kur’ân-ı Kerîm’de sık-

¹⁰ Mesela bk. Fazlur Rahman, *Avicenna’s Psychology*, London, 1952.

¹¹ Bu konuda bk. Armaner, Neda, “İbn Sînâ Psikolojisi İle Çağdaş Psikolojinin Karşılaştırılması”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (ed. Müjgan Cumbur, Orhan Doğan), Ankara 1984 içinde, s. 191-199.

¹² Bk. Cheraghi, Abazer, “İbn Sînâ Psikolojisi ve Çağdaş Psikolojinin Ortak Noktaları”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya), İstanbul 2009 içinde, s. 44.

¹³ Bu konuda mesela bk. Erdoğan, Ömer Faruk, “Filozof Kimliği İle İbn Sînâ’nın Kelâmî ve Tasavvufî Düşünceye Etkisi”, *Bilimnâme*, XLI, 2020/1, 672-682.

¹⁴ El-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Me’âricü’l-kuds*, Beyrut 1981.

¹⁵ Kutluer, İlhan, “İlmü’n-Nefs”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XXII, 148-151.

¹⁶ Çift, Salih, *Tasavvuf: Tarih, Teori, Tatbik*, Bursa 2023, s. 138.

¹⁷ Smith, Margaret, “The Forerunner of al-Ghazâlî”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Jan., 1936, No. 1 (Jan., 1936), s. 65-78.

lıkla yer verilen beyanlardan esinlenmek suretiyle özellikle kalb, nefis ve ruh kavramları üzerinden insanın iç dünyasının bir haritasını ortaya koymaya gayret eder.¹⁸ Bu itibarla dinin temel kaynaklarından devşirdiği genel bilgiler ışığında o hemen bütün mistik tabiatlı mütefekkirlerin standardı durumunda bulunan tecrübî yöntemle dâhilî vetirelerin tasvirini yapmaya çalışır. İç ve dış gözleme dayalı yorumlarında spekülâtif olmaktan uzak durmaya özen gösterdiği anlaşılan Muhâsibî nihayetinde modern psikolojinin insana dair ulaştığı neticelerin büyük oranda teyit ettiği görüşler ortaya koyar.¹⁹ Bu doğrultuda o insan duyarlılığının merkezi olarak kalbi belirler. Ona göre, insanın ulvî değerlere yönelen boyutu olduğundan fizyolojik ihtiyaçları aşan durumlarda ilgili değerlerle bağlantıyı kalb kurar. Dolayısıyla, yine Kur’ân’dan hareketle, Muhâsibî aklî ve zihnî fonksiyonların mahalli olarak da kalbi gösterir ve düşünme / tefekkür eylemini de kalbe nispet eder. Bu durumun doğal bir sonucu olarak o insanın zâhirini oluşturan azaların kalb tarafından yönetilmesi hâlinde zâhirde tezâhür edecek eylemlerin “ahlâkî” olarak nitelendirilebileceğini söyler.²⁰

“Nefs muhâsebesi” ağırlıklı bir din yorumunun başlıca temsilcisi olarak tanınan Muhâsibî nefsi genel olarak insanın içgüdü mekanizmasını, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik eğilimlerini ifade edecek tarzda değerlendirir. Ona göre kalbin insanı müspet yönde ilerlemeye teşvik eden telkinlerini engelleme ve insanı aksi istikamete sevk etme özelliği baskın olan nefis yalnızca sürekli bir uyanıklık / farkındalık haliyle durdurulup kontrol altına alınabilir. Bu süreçte âhirette insanı bekleyen büyük hesabın kaynaklık ettiği dehşetten doğan hüznün ve gam insanı diri tutar. Bu duyguların hakimiyeti altında insan

Allah’ın daimi gözetlemesi altında olduğu şuuruyla hareket ettiği takdirde nefis üzerinde hâkimiyet kurup ondan gelebilecek menfi tesirleri ortadan kaldırabilir.²¹

Muhâsibî sonrasında onun açtığı yoldan ilerlediği bilinen Hakîm et-Tirmizî ise öncüsünün düşüncelerini daha da geliştirmiştir. Onun yaşadığı çağda ve sonrasında tasavvufî terbiye yöntemlerinin hâller ve makâmlar çerçevesinde yeniden değerlendirilmesiyle birlikte oldukça zengin bir literatür oluşmaya başlamıştır.²² Zamanla sûfler tarafından insan psikolojisinin farklı boyutlarına dair, büyük oranda öncekileri tekrarlayan ya da bunları daha detaylı hale getiren yorumlar üretildiği gibi daha önceleri bilinmeyen özgün bir takım fikirler de geliştirilmiştir. Hemen bütün eserlerinde insan odaklı bir yaklaşımı esas alan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) bu bağlamda zikredilmesi gereken mühim isimlerden biri durumundadır. Onun:

“Zavallı insan kendini tanımadı; üstünlükten geldi, eksikliğe gitti.

İnsan kendini ucuz sattı; atlastı, kendini yün hırkaya soktu.”²³

şeklindeki beytinde en güzel ifadesini bulan yaklaşımı tasavvufî terbiyenin özü itibarıyla insanın kendini tanıma süreci olduğunu dile getirmesi açısından dikkate değerdir. Bilhassa tarikatların ortaya çıkışı sonrasında, muhatapların durumlarına ve ihtiyaçlara göre şekil verilen tasavvufî terbiye yöntemlerinin tespiti ve hayata geçirilmesi aşamalarında bu yaklaşımın muhtelif türdeki örnekleriyle karşılaşmak imkân dâhilindedir. Bilhassa nefis mertebeleri esas alınarak kurgulanan zikir yöntemleriyle bilinen Halvetîlik tarikatındaki

¹⁸ Picken, Gavin, *Spiritual Purification in Islam, The Life and Works of al-Muhâsibî*, London – New York, 2011, s. 56.

¹⁹ Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 43. vd.

²⁰ Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 46-59.

²¹ Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 79-94.

²² Bu konuya dair mesela bk. Sviri, Sara, “The Mystery of Coniunctionis and the ‘Yo-Yo Syndrome’: From Polarity to Oneness in Sufi Psychology”, *Jung and Monotheisms: Judaism, Christianity and Islam* (ed. Joel Ryce-Menuhin), London 1994 içinde, özellikle s. 194 vd.

²³ Bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî* (trc. Adnan Karaismailoğlu), Ankara 2007, s. 319.

uygulamalar bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.²⁴

Öte yandan, son yıllarda modern psikoloji bilimi alanında faaliyet gösteren bilim insanlarının yaptıkları araştırmalarda ulaştıkları çeşitli neticeler ile sūflerin insanın iç dünyasına odaklanarak dile getirdikleri görüşler arasındaki mütəkəbiliyetleri merkeze alan çalışmaların giderek yaygınlaştığı gözlemlenmektedir. Bu tür faaliyetlerin ilk örnekleri geçen asrın ilk yarısında Batı'da Hindu ve Budist kültürlerine ait mistik unsurlar ekseninde gerçekleştirilmiştir.²⁵ Bu tarz teşebbüslerin ilgi alanına zaman içerisinde tasavvuf da girmeye başlamıştır. Günümüzde İslam kültürüne mensup müellifler de konuyla alakalı muhtelif yayınlar yapmaya başlamışlardır.²⁶ Gerek Batı'da ve gerekse Doğu'da özellikle popüler düzeyde hayli ilgi çektiği bilinen söz konusu yayınların niteliği üzerinde henüz yeterli sayıda çalışma yapılmış değildir. Bununla birlikte mevcut yayınlardaki yüzeysellik göz önüne alındığında bu durumun müspet yönde bir ilerlemeye işaret ettiğini söylemek zor gözükmemektedir. Ayrıca insana dair yaklaşımlarında büyük oranda Kur'an'dan beslenen sūflerin psikolojik süreçlerle alakalı fikirleri birbirini destekler ve tamamlar nitelikte bir görüntü arz etmesine karşın Batı menseli modern psikoloji biliminin oluşum aşamasından itibaren giderek birbirinden uzaklaşan ekollere bölündüğü ve bunların da çoğu zaman yekdiğerine zıt anlayışlara sahip gö-

rüşleri seslendirdikleri bilinmektedir.²⁷ Dolayısıyla, belli noktalarda tespit edilen benzerlikler üzerinden genellemeler yaparak aslında her iki kesime mensup düşünürlerin dile getirdikleri nazariyeleri özdeşleştirmeye çalışmak ciddi yanılgılara sebebiyet vermektedir. Sahanın uzmanlarından birinin oldukça isabetli ifadesiyle söylemek gerekirse: "Batılı psikolojik referans çerçevesi sonuçta Batı'nın bir kültürel ürünüdür ve tasavvufu yorumlamakta yetersizdir."²⁸

Bu konuyla alakalı olarak hem Batılı anlamda bir psikolog hem de geleneksel manada bir sūfî olduğu bilinen Robert Frager'in (Râgıb el-Cerrâhî) (d. 1940) yaptığı mukayese önem arz etmektedir. Buna göre:

a) Geleneksel psikoloji kâinatın tamamen maddî olduğunu, hiçbir anlam ve maksadı bulunmadığını varsaymaktadır. Tasavvuf psikolojisine göre ise kâinat ilahi iradeyle yaratılmıştır ve huzûr-ı İlâhi kâinatın her yerine nüfuz etmiştir.

b) Geleneksel psikoloji insanoğlunun fiziksel bedenden ve fiziksel sinir sisteminden gelişen bir akıldan ibaret olduğunu varsaymaktadır. Tasavvuf psikolojisinde ise batınî sezginin, idrakin ve irfanın mekânı olan mane-vî kalb (gönül) önemli bir yer tutmaktadır.

c) Batı psikolojisinde insanın doğası-na ilişkin tanımlar temelde ya insanın sınırları ve nevrotik eğilimlerine ya da insanın doğal iyiliğine ve özünde olumlu olan fitrata odaklanmaktadır. Bunlardan birincisi tipik klinik yaklaşımı, ikincisi ise hümanist psikolojiyi temsil etmektedir. Sūfî psikolojisinde ise insanoğlu meleklerle hayvanlar arasında bir de-recededir. O her ikisinin de fitratını paylaşır.

d) Geleneksel Batı psikolojisine göre en yüksek insanî bilinç düzeyi rasyonel, uyak hâlde söz konusudur. Sūfî psikologlar insanların büyük bir kısmı için bunun aslında bir "uyurgezerlik" hali olduğuna dikkat çek-

²⁴ Bu meselenin detayları hakkında bir çalışma için bk. Çelik, İsa & Yıldırım, Birol, "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba / Nefsin Mertebeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2018, sayı: 86, s. 21-44. Halvetî geleneğe mensup sūfler tarafından bu konuya tahsis edilen risâleler ve muhtevâları hakkında özellikle bk. Yıldız, Fatih, *Halveti Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risaleleri*, İstanbul 2019.

²⁵ Bk. Akhilananda, Swami, *Hindu Psychology, Its Meaning for the West*, Taylor & Francis e-Library, 2001.

²⁶ Bu kapsamda değerlendirilebilecek olan ilginç bir örnek için mesela bk. Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, İstanbul 2012.

²⁷ Mesela bk. Ellenberger, Henri F., *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi* (trc. Ebru Kılıç), İstanbul 2021.

²⁸ Bk. Sayar, Kemal, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi? Sufi Psikolojisi Örneği", *Sufi Psikolojisi*, İstanbul 2000 içinde, s. 18.

mektedirler. İnsanlar doğaları gereği gaflettedir ve ne kendilerinin ne de etraflarındaki dünyanın pek idrakindedirler.

e) Batılı psikologlar öz saygı ve güçlü öz kimlik duygusunun önemli olduğu, kimlik kaybının patolojik olduğu görüşünü benimseler. Tasavvufa göre öz kimlik duygusu insan ile Allah arasında, hakikati bozan ve insanı gerçek İlahi fitratını bilmekten alıkoyan perdelerden biridir. İnsanın hedefi nefsi dönüştürmek ve Allah'tan gayrı öz kimlik duygusunu yok etmektir. İnsan hiçliğini idrak ettiğinde Allah ile birlik hâli kemâle ulaşabilir. Tasavvuf psikolojisi müspet nefis ile benmerkezcilik nefis-i emmâre arasında ayrım yapar. Müspet nefis insana hizmet eder ve hedeflerine ulaşmasına yardım eder. Nefis-i emmâre (menfi nefis) ise şişirilmiş bir öz-değer, benmerkezcilik, yaşama egoistçe bir yaklaşıma sahiptir. Sürekli olarak insanın kendisine hizmet etmesi için gayret eder. O esasen insanı taşıması gerekirken insanın kendi sırtında taşıdığı eşek gibidir.

f) Batılı psikologlar kişiliğin büyük oranda bütüncül yapıya sahip olduğunu varsayar. Tasavvuf psikolojisine göre ise insanoglu birçoğu farklı tekâmül aşamalarıyla bağlantılı birbirinden farklı özellikler ve eğilimler demeti olarak görür. İnsanın görevlerinden biri bu çeşitli özellikleri dengelemek ve manevî tekâmülünü güçlendirmektir. Kişiliğin bütünlük kazanması ileri bir aşamadır.

g) Batı psikolojisi mantık yürütmeyi en yüksek insanî kabiliyet, bilgi ve hikmete giden yol olarak görmektedir. Tasavvuf psikolojisinde soyut, mantıksal zeka "alt idrak" olarak adlandırılır. Soyut zeka kalbin nûruna ve hikmetine muhtaçtır.

h) Batı psikolojisi neredeyse bütün önemli bilgilerin mantıksal olarak organize edilmiş akla uygun düzyazıyla aktarılabileceğine inanmaktadır. Sûfiler ise düzyazının yetersiz ve sınırlı olduğunu bilir.

i) Batılı psikologlar için iman gerçek olmayan şeylere ya da sağlam kanıtları bulunmayan fikirlere inanmak demektir. Tasavvuf ehli psikologlara göre ise iman mevcudatın değişken görüntülerinin ardındaki hakikate inanmak demektir. İman bireyi kâinatla ve

kutsalla doğru bir ilişki içinde konumlandırır.²⁹

Yukarıda zikredilen hususların büyük oranda haklılık payı bulunmakla birlikte bunların bir taraftan aktüel durumu ifade ettiği, öte yandan ise bir genelleme özelliği arz ettiği unutulmamalıdır. Bu realiteden hareketle, Batı'da psikoloji bilimi alanında faaliyet gösterip modern psikoloji bilimine ait klasik nazariyeleri körü körüne benimsemeyen ve hakikati olduğu gibi yansıtmaya yönelen özgün yöntemler üretme doğrultusunda çeşitli teşebbüslerin var olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Bu türden çabaların sahipleri gelecekte geleneksel ve modern yaklaşımları olması gereken tarzda buluşturmaya ve neticede insanlığın hizmetine sunmaya aday gözükmetedirler.

²⁹ Frager, Robert, *Tasavvuf Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum: Kalp, Nefs ve Ruh* (trc. İbrahim Kaplıkaya), İstanbul 2018, s. 35-42.

Kaynakça

1. Akhilananda, Swami, *Hindu Psychology, Its Meaning for the West*, Taylor & Francis e-Library, 2001.
2. Armaner, Neda, “İbn Sînâ Psikolojisi İle Çağdaş Psikolojinin Karşılaştırılması”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (ed. Müjgan Cumbur, Orhan Doğan), Ankara 1984 içinde, s. 191-199.
3. Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.
4. Cheraghi, Abazer, “İbn Sînâ Psikolojisi ve Çağdaş Psikolojinin Ortak Noktaları”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler* (ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya), İstanbul 2009 içinde, s. 43-49.
5. Cohn-Sherbok, Dan & Cohn-Sherbok Lavinia; *Jewish & Christian Mysticism, An Introduction*, Continuum Publishing Company, New York, 1994.
6. Çelik, İsa & Yıldırım, Birol, “Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba / Nefsin Mertebeleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2018, sayı: 86, s. 21-44.
7. Çift, Salih, *Tasavvuf: Tarih, Teori, Tatbik*, Bursa 2023.
8. Ellenberger, Henri F., *Bilinçdışının Keşfi, Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi* (trc. Ebru Kılıç), İstanbul 2021.
9. Erdoğan, Ömer Faruk, “Filozof Kimliği İle İbn Sînâ'nın Kelâmî ve Tasavvufi Düşünceye Etkisi”, *Bilimnâme*, XLI, 2020/1, 663-690.
10. Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, London, 1952.
11. Frager, Robert, *Tasavvuf Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum: Kalp, Nefs ve Ruh* (trc. İbrahim Kaplıkaya), İstanbul 2018.
- a. Fuchs, Alfred H. & Milar, Katharine S., “Psychology as a Science”, *Handbook of Psychology: Volume 1 History of Psychology* (ed. Donald K. Freedheim, Irving B. Weimer), New Jersey 2003 içinde, s. 1-26.
- b. El-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Me'âricü'l-kuds*, Beyrut 1981.
- c. Hampson, Margaret, “Psychology and Value in Ancient Greek Philosophy”, *Psychology and Value in Plato, Aristotle and Hellenistic Philosophy, The Ninth Keeling Colloquium in Ancient Philosophy* (ed. Fiona Leigh & Margaret Hampson), Oxford 2022 içinde, s. 1-20.
- d. Kutluer, İlhan, “İlmü'n-Nefs”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XXII, 148-151.
12. Kutluer, İlhan, “Mistisizm”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XXX, 188-190.
13. Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, İstanbul 2012.
14. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî* (trc. Adnan Karaismailoğlu), Ankara 2007.
15. Nurbakhsh, Javad, *The Psychology of Sufism*, London 1992.
16. Parrinder, Geoffrey, *Mysticism in the World Religions*, London 1976.
17. Picken, Gavin, *Spiritual Purification in Islam, The Life and Works of al-Muhâsibî*, London – New York, 2011.
18. Rao, K. Ramakrishna & Paranjpe, Anand C., *Psychology in the Indian Tradition*, New Delhi 2016.
19. Sayar, Kemal, “Geçmişin Bilgeligi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi? Sufi Psikolojisi Örneği”, *Sufi Psikolojisi*, İstanbul 2000 içinde, s. 11-40.
20. Smith, Margaret, “The Forerunner of al-Ghazâlî”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Jan., 1936, No. 1 (Jan., 1936), s. 65-78.
21. Smith, Margaret, “The Nature and Meaning of Mysticism”, *Understanding Mysticism* (ed. Richard Woods), New York 1980 içinde, s. 19-25.

22. Sviri, Sara, “The Mysterium Coniunctionis and the ‘Yo-Yo Syndrome’: From Polarity to Oneness in Sufi Psychology”, *Jung and Monotheisms: Judaism, Christianity and Islam* (ed. Joel Ryce-Menuhin), London 1994 içinde, özellikle s. 192-213.
23. Yıldız, Fatih, *Halveti Azizlerinin Etvâr-ı Seb‘a Risaleleri*, İstanbul 2019.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Zöhrə Əliyeva

Göndərilib:22.02.2024

Qəbul edilib:02.04.2024.

UOT (32; 321.01; 316.12; 101.9; 316)

Səh. (113-124)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.113>

**SIYASƏTİN DİGƏR SOSIAL
VƏ HUMANİTAR ELMLƏRDƏ ÖYRƏNİLMƏSİ**
(Siyasi fəlsəfə, Siyasətin fəlsəfəsi, Siyasi sosiologiya, Siyasətin sosiologiyası).

Şahin Bağirov

Siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
“Siyasətin fəlsəfəsi və sosiologiyası” şöbəsi
shahin_bagirov17@mail.ru

Xülasə

Siyasi elmlərdə dövlət və onun fəaliyyəti olan siyasət bir-birini tamamlayan postulat kimi xarakterizə olunur. Dövlət tərkib etibarilə canlı vəziyyətdə olan strukturlar (subyektlər və obyektlər) məcmusudur. Dövlət fəaliyyətinin ayrı-ayrı istiqamətləri də siyasət adlanır. Siyasət düşüncələrdə həm bütöv, həm də tərkiblərlə qavranılır. Siyasətin subyektı və obyektı çoxluq təşkil etdiyindən düşüncələrin də “rəngi”, “çaları” çoxluq təşkil edir. Odur ki, siyasət düşüncəsi ümumən dövlət və onun fəaliyyətinin səciyyəvi fəlsəfi xüsusiyyətlərini ehtiva edir. Bu məqalə bilavasitə siyasi elmlərin elmi-konseptual əsası olan *siyasi fəlsəfəyə* və siyasətin ən ümumi əsasları, yəni sərhədləri və imkanları, obyektiv və subyektiv, təbii və təsadüfi, real və düzgün, rəşional və qeyri-rəşional məsələlər arasındakı əlaqələri öyrənən *siyasətin fəlsəfəsinə* həsr olunmuşdur. Dövlətin siyasi quruluşu fəlsəfə üçün formanı, onun hərəkət mənzərəsi, fəaliyyət əsasları isə fəlsəfə üçün məzmunu yaradır. Odur ki, məqalədə siyasi şüur, siyasi fəaliyyət, siyasi mədəniyyət, cəmiyyətin siyasi sistemi, siyasi partiyaların, siyasi liderlərin problemləri, hakimiyyətin legitimliyi, siyasi sistemlər və s. problemləri öyrənən *Siyasi sosiologiya* və mövcud siyasi vəziyyətlərin dərin təhlili, eləcə də siyasi sahənin qeyri-müəyyən qanunauyğunluqlarını üzə çıxara biləcək faktlar və arqumentlər bacarıqlarını, eləcə də dəyişən dünya düzənində onun inkişafının sosial-mədəni və siyasi invariantlarının xüsusiyyətlərini tədqiq edən *siyasətin sosiologiyasının* müəyyən olunan sərhədlərinə və predmetlərinə təhlil aparılaraq aydınlıq gətirilmişdir.

Açar sözlər: dövlət, siyasət, fəlsəfə, siyasi fəlsəfə, siyasi sosiologiya, siyasi elmlər.

**THE STUDY OF POLITICS IN OTHER
SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES**
(Political philosophy, Philosophy of politics, Political sociology, Sociology of politics).

Shahin Bagirov

Doctor of Philosophy in Political Sciences,
Associate Professor ANAS Institute of Philosophy and
Sociology "Philosophy and sociology of politics" department
shahin_bagirov17@mail.ru

Summary

In political science, the state and its activity, politics are characterized as complementary postulates. The state is a set of living structures (subjects and objects). Separate directions of state acti-

vity are also called politics. Politics is perceived in thoughts both as a whole and with components. Since the subject and object of politics are plural, so are the "colors" and "shades" of thoughts. Therefore, political thought generally includes the specific philosophical features of the state and its activity. This article is directly dedicated to political philosophy, which is the scientific-conceptual basis of political science, and to the philosophy of politics, which studies the most general foundations of politics, i.e., the relationship between boundaries and opportunities, objective and subjective, natural and accidental, real and correct, rational and non-rational issues. The political structure of the state creates the form for philosophy, and the landscape of its action and the basis of action create the content for philosophy. Therefore, the article deals with political consciousness, political activity, political culture, political system of society, problems of political parties, political leaders, legitimacy of power, political systems, etc. Political sociology that studies the problems and in-depth analysis of current political situations, as well as the skills of facts and arguments that can reveal the uncertain regularities of the political field, as well as analysis of the defined boundaries and subjects of the sociology of politics that studies the characteristics of socio-cultural and political invariants of its development in a changing world order it has been clarified.

Keywords: state, politics, philosophy, political philosophy, political sociology, political science.

**ИЗУЧЕНИЕ ПОЛИТИКИ В ДРУГИХ СОЦИАЛЬНЫХ
И ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ**
(Политическая философия, Философия политики, Политическая социология,
Социология политики).

Шахин Багиров

доктор философии по политическим наукам, доцент
Институт философии и социологии НАНА
shahin_bagirov17@mail.ru

Аннотация

В политической науке государство и его деятельность характеризуются как взаимодополняющие постулаты. Государство представляет собой совокупность живых структур (субъектов и объектов), а политическая мысль включает в себя специфические философские понятия, с помощью которых осмысливается государство и его функции деятельности. Данная статья посвящена научно-понятийной основе политической науки, философии политики, изучающей наиболее общие основания политики, т.е. соотношения границ и возможностей, объективных и субъективных, естественных и случайных, реальных и правильных, рациональных и нерациональных проблем. Политическая структура государства создает форму философии, а ландшафт его действия и основа действия создают содержание философии. В статье рассматриваются: политическое сознание, политическая деятельность, политическая культура, политическая система общества; проблемы политических партий, политических лидеров, легитимности власти политических систем и т.д.

Ключевые слова: государство, политика, философия, политическая философия, политическая социология, политология

Giriş

Müasir politologiyada siyasi biliklərin sistemləşdirilməsi və strukturlaşdırılması öz aktuallığını saxlayır. Siyasət fəlsəfəsi, siyasi fəlsəfə və siyasət nəzəriyyəsi arasında sərhədlərin müəyyənləşdirilməsi məsələsi, xüsusilə, problemli olaraq qalır. Müasir dövrdə bu və ya digər cəmiyyətlərdə sosial-siyasi münasibətlərin, milli dövlətlərin daxili və xarici siyasət strategiyasının öyrənilməsi baxımından siyasi elmin müasir problemlərinin tədqiqi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Siyasi münasibətlər və proseslər dinamik xarakterə malik olduğu üçün bu sahədə davamlı tədqiqatların aparılması, əldə edilən yeni nəticələrin sistemləşdirilməsi araşdırmaçıların qarşısında əhəmiyyətli vəzifə kimi durur. Bu baxımdan, Azərbaycanda siyasi elmlərin müasir problemlərinin araşdırılması istiqamətində fundamental tədqiqat əsərləri ərşəyə gətirilir. Siyasətin predmeti fəlsəfəni öz dərin və kompleksli tərkibinə görə və eləcə də siyasi məzmunlu elmin meydana gəlməsinə səbəb oldu. Siyasətin fəlsəfi mahiyyətində universallaşmış və nəticə etibarlı ilə məxsusi xarakter almış nəticələr iştirak edir. Məsələn, dövlət konsepsiyası nəticə etibarlı ilə bir fəlsəfi məcmudur. Fəlsəfə və elm - bu iki anlayış, ifadə, konsepsiya bir-birinə immanent olmaqla yanaşı, bir-birinə xidmət edirlər və bir-birini məzmunca yetkinləşdirir və tamamlayır. Belə ki, sistemlərdə, sintezlərdə bir-birini aşkar edirlər. Həm də elm və fəlsəfə şərtləndirici, müəyyənədicə və tamamlayıcı hissələrdir. Bu anlayışlar bir-birilərinin içərisində olmaqla şərti tərəflərdir. Elmin bütöv, müəyyən mərhələdə tamamlanmış mahiyyəti və tərkibi fəlsəfədir, fəlsəfənin tərkibidir. Elm öz tərkibini aç-aça fəlsəfənin də tərkibini meydana gətirir. Fəlsəfə elmin yaratdığı tərkiblərə görə nəticə etibarlı ilə bitkin forma alır. Qeyd edək ki, Siyasətin düşüncələri onun tərkibini müəyyən etməkdən, hadisələrin mahiyyətini aşkarlamaqdan ibarət olan ardıcıl bir prosesdir. Düşünmə ardıcılığından həm siyasətin subyektlərinin strukturları aşkar edilir, mahiyyət üzrə çıxır, həm də siyasət aktlarının tərkib mahiyyəti aşkar olunur. Aşkarlanma sayəsində insanlar

siyasi aktların onlar üçün faydalarını müəyyən edir və siyasi proseslər düşüncələrə hakim olur. Burada aşkarlanma sayəsində yeni düşüncələr meydana gəlir. Siyasətin fəlsəfi mahiyyəti özündə obyektiv və subyektiv duyğuları yaradır. Siyasət bir konkret mütləq və universal mücərrəd akt kimi müxtəlif bucaqlardan düşünlür. Siyasəti özünə obyekt edən düşüncə onun məkanını, tərəfini (subyektlərini) və proseslərin mahiyyətini (aktların, hadisələrin məzmununu) də aşkar edir. Siyasət inkişaf fəlsəfəsi ilə pozitiv mənada tamamlanır. Burada həm də rəqabət fəlsəfəsi meydana gəlir. Odur ki, həm siyasətin fəlsəfəsinin, həm də siyasi fəlsəfənin öz konkret sərhədləri müəyyən edilir. Siyasi fəlsəfə siyasi elmin nəzəri-elmi konseptual əsaslarına baxış kimi xarakterizə edilirsə siyasətin fəlsəfəsinin xüsusi problemi siyasi nəzəriyyənin subyekt və obyektinin dərk edilməsi ilə bilavasitə bağlı olan siyasi ilə qeyri-siyasi arasında münasibətdir. Siyasi elm həm də empirik xarakter daşıdığından siyasətin sosiologiyasının və siyasi sosiologiyanın da sərhədlərinin müəyyən edilməsi və öyrənilməsi xüsusi aktualıq kəsb edən sahələrdəndir.

Siyasi fəlsəfə

Siyasi fəlsəfə - siyasi nəzəriyyə kimi də tanınır. Yəni, siyasətlə bağlı ideyaları, siyasi dəyərləri, siyasi reallığın mahiyyətini və siyasi təhlilin intellektual əsaslarını öyrənən fəlsəfə və siyasət elminin bir sahəsidir. Konkret olaraq isə əslində, siyasi fəlsəfə fəlsəfənin bir qoludur (1) lakin tarixən həm siyasi fikir tarixinə, həm də müasir siyasi nəzəriyyəyə (normativ siyasi nəzəriyyədən müxtəlif tənqidi yanaşmalara) böyük diqqət yetirən siyasət elmində də mühüm rol oynamışdır. . Bu sahədə ən görkəmli mütəfəkkirlərdən Platon, Aristotel, Makiavelli, Lokk, Hegel və Marks ilk növbədə seçilir. Siyasi fəlsəfə bütövlükdə siyasəti, onun mahiyyətini, insanlar üçün əhəmiyyətini, fərd, cəmiyyət və hakimiyyət münasibətlərini öyrənən, idealla-

rı, habelə siyasəti qiymətləndirmək üçün ümumi meyarları inkişaf etdirən bilik sahəsidir. Siyasi fəlsəfənin ən mühüm mövzuları azadlıq, ədalət, mülkiyyət, hüquq və onun həyata keçirilməsi, qanunilik, vətəndaşlıq, məsuliyyət (şəxsi və kollektiv) təşkil edir. Çox vaxt bu siyahıya müxtəlif fenomen və kateqoriyaların siyasi təbiətinə təsir edən daha geniş məsələlər əla və olunur: şəxsiyyət, mədəniyyət, cinsiyyət, irq, sərvət, ekologiya, din və s. Siyasi fəlsəfə tarixən insanın siyasi hadisələr haqqında etibarlı bilik axtarışı ilə bağlı olmuşdur. Sonralar, dövrümüzə daha yaxın, onu daha çox ideyalar tarixi məşğul etməyə başladı. Bu gün o, öz əsaslarını ağılda, məntiqdə və ya intuisiyada deyil, elmi cəhətdən yoxlanıla bilən müddəalarda axtaran empirik nəzəriyyə ilə rəqabət aparır və hətta bəzi cəhətlərdən onu sıxışdırır. Buna baxmayaraq siyasi fəlsəfə müasir siyasət elmində və siyasət elminin tədrisində mühüm rolunu qoruyub saxlayır. (26).

Siyasi fəlsəfənin obyektı siyasi düşüncədir. Siyasi düşüncənin subyektı bir fərd, partiya və ya xalq ola bilər. Siyasi düşüncənin əsas anlayışları da vardır. Oksford məlumat kitabçası bu sahəni “humanitar elmlərə yönəlmiş fənlərarası fəaliyyət, siyasət elminin hələ də zəif nizam-intizamlı sahəsi kimi təsvir edir. Uzun müddət siyasi fəlsəfənin yerləşdirilməsi problemi özünü eyni anda üç səviyyədə müəyyən etmək cəhdi idi: siyasi elmdə, tarixdə və fəlsəfədə akademik mövqedən; real siyasət dünyası ilə nəzəriyyənin daha mücərrəd reyestrində; kanonik siyasi nəzəriyyə ilə siyasi nəzəriyyəçilərin tez-tez cəlb etdiyi yeni tədqiqatlar arasında”(11).

Uzun müddət aparılan disput və polemikalar siyasi fəlsəfənin yerinin müəyyən edilməsi probleminin özünü eyni anda üç səviyyədə təsdiq etmək cəhdi idi:

- siyasi elmdə, tarixdə və fəlsəfədə akademik mövqedən;

- real siyasət dünyası ilə nəzəriyyənin daha mücərrəd reyestrində;

- kanonik siyasi nəzəriyyə ilə siyasi nəzəriyyəçilərin tez-tez məşğul olduqları yeni tədqiqatlar arasında (feminist və tənqidi

nəzəriyyə, diskurs təhlili, film nəzəriyyəsi, populyar mədəniyyət, siyasi mədəniyyət, media araşdırmaları, neyrobiologiya, iqtisadiyyat və davranış elmi kimi).”(11)

Harri Ekşteynin müəllifi olduğu 1956-cı ildə Amerika Siyasi İcmal hesabatına görə, siyasi fəlsəfə bir elm olaraq iki cəhətdən faydalı olmuşdur: “Siyasi fəlsəfənin faydalılığını, ya keçmiş siyasi düşüncənin ən yaxşı nümunələrinin zəkanı kəskinləşdirmək bacarığında tapmaq olar. Müasir siyasi mütəfəkkirlərin hər hansı bir mürəkkəb intellektual məşqi zehni itiləşdirdiyi və təxəyyülü dərinləşdirdiyi kimi və ya siyasi fəlsəfənin düşüncə iqtisadiyyatı kimi xidmət etmə qabiliyyətinə görə, politoloqa zəngin konsepsiyalar, modellər və üsullar, ideyalar, nəzəriyyələr mənbəyi təqdim edir.” (25). XX əsrdə rəqabətdə siyasi fəlsəfə gənc akademik elm-hakimiyyət fəlsəfəsi kimi çıxış edərək və o, metapolitik biliyə iddia qaldırmağa başladı. Bir sözlə, siyasi olanı hakimiyyətin törəməsi kimi əsaslandırdı.

Siyasi fəlsəfənin diqqət mərkəzində siyasi sistemlərin, dövlətin fəaliyyəti və məqsədləri kontekstində siyasətin mahiyyəti ilə bağlı suallar da dayanır. Siyasəti dost-düşmən kateqoriyalarında nəzərdən keçirən K.Şmitt hesab edirdi ki, istənilən ictimai münasibətlər sosial ziddiyyətlərin fəvqəladə intensivliyi ilə siyasi münasibətlərə çevrilir. “Dost-düşmən” dixotomiyası siyasi münasibətlərin əsas konstitusion əlaməti, siyasi olanın müstəqil bir varlıq kimi mövcudluğunun özünün mənası kimi çıxış edir. Buna görə də siyasi fəlsəfədə mərkəzi yeri resurslar uğrunda mübarizədə müxtəlif maraqların qaçılmaz rəqabəti nəticəsində yaranan konfliktin nizam-intizam və harmoniya tələbləri ilə necə birləşdirilməsi məsələsi tutur ki, bunsuz siyasi fəlsəfənin həyat qabiliyyətini təsəvvür etmək mümkün deyil. Hər hansı bir insan cəmiyyəti. Siyasi fəlsəfə çox vaxt düzgün siyasi nizamın inkişafı və siyasi hakimiyyətin optimal təşkili ilə bağlı suallara cavab axtaran normativ siyasi nəzəriyyə kimi müəyyən edilir. Bu, “siyasi fəaliyyətin məzmununu, formasının xarakterini, hakimiyyətin mahiyyətini, siyasi seçim

və istiqamətləri açan biliklər sistemidir” (2, s. 12). Siyasi fəlsəfə üç əsas formada olur: konstruktivizm (siyasi strukturun optimal modelini yaratmaq), artikuliyasiya (müəyyən bir konsepsiyanın məzmununu və mənasını açmaq), mövcud fəlsəfi və siyasi mətnlərin şərhı (6, s. 133,134). Normativ siyasi nəzəriyyə həmişə az və ya çox dərəcədə siyasi və fəlsəfi məzmunu ehtiva edir. L.Ştraus davranış inqilabı dövründə normativ siyasi nəzəriyyə kimi siyasi fəlsəfənin mövcud olmaq hüququnu qəti və ardıcıl şəkildə müdafiə edirdi. L.Ştraus qeyd edirdi ki, siyasi biliklərdə dəyər neytrallığına yönəlmə təhlükəlidir və həyata keçirilə bilməz. Dəyər neytrallığının vurğulanması insanın dəyər seçimi etməyə qadir bir fərd kimi mahiyyətini təhrif edir, üstəlik, siyasətdə əxlaqa etinasızlıq yaradır. Yalnız empirik pozitivizmə yönəlmiş siyasi tədqiqatlar təhrif ediləcək, çünki, dəyər mühakimələrinə müraciət etmədən dəyər yönümlü davranışı anlamaq mümkün deyil (9, s. 11). Ona görə də hər hansı siyasi fəaliyyətin məqsədi yaxşı, ədalətli, “düzgün” ictimai quruluşla, dəyər oriyentasiyaları ilə əlaqələndirilir və buna görə də politologiya siyasi hadisələr haqqında düzgün mühakimə yürütməyə imkan verən həqiqi dəyər meyarlarını aydınlaşdırmağa çalışmalıdır. L.Ştraus müasir siyasi fəlsəfənin böhranının əsas səbəbini onun fikrincə əsas diqqət obyektı olan klassik siyasi-fəlsəfi ənənədən qopmada görürdü. İ.Berlin də oxşar nöqteyi-nəzərdən çıxış edərək qeyd edir ki, siyasətdə dəyər seçimləri daim (3) edildiyi üçün siyasi bilik mütləq ideoloji və fəlsəfi məsələləri ehtiva edir. Berlin qeyd edir ki, həyata mümkün qədər yaxın olan nəzəriyyə, şübhəsiz ki, daha mürəkkəb, daha zəngin və məzmunca daha dərin, lakin daha aşağı proqnoz gücünə və ümumiləşdirmə səviyyəsinə malikdir. Müasir normativ siyasi nəzəriyyənin (siyasi fəlsəfə) inkişafında həlledici rol oynamış tədqiqatlara H.Arendtin “İnsanların çoxluğu” (1958), L.Ştrausun “Siyasi fəlsəfə nədir?” əsərləri daxildir. (1959), İ.Berlin “Azadlıq haqqında dörd esse” (1969), C.Roulsun “Ədalət nəzəriyyəsi” (1971),

“Ədalət kimi ədalət” (1990), “Siyasi liberalizm” (1996), R.Noziq “Anarxiya”, “Dövlət və Utopiya” (1974), E. Makintayr “Liberalizmdən sonra” (1981), M.Sandel “Liberalizm və ədalətin sərhədləri” (1982). Siyasətin nəzəri anlayışının bu səviyyəsi metanəzəriyyə kimi də müəyyən edilir. Nəzəri anlayışın bu səviyyəsi müxtəlif siyasi hadisələri və ya konkret siyasət növlərini izah etmək üçün nəzərdə tutulmuş orta səviyyəli siyasi nəzəriyyələrdən və konkret siyasi hadisənin inkişafının konseptual izahına yönəlmiş aşağı səviyyəli nəzəriyyələrdən fərqlənir. Müasir politoloqlar həm siyasi hakimiyyətin və siyasi fəaliyyətin antologiyasını əks etdirən fəlsəfi kateqoriyalarla işləyən metanəzəri təhlildən, həm də siyasi idrakın empirik üsullarından geniş istifadə edə bilirlər.

Siyasətin fəlsəfəsi

Siyasətin fəlsəfəsi - siyasətin ən ümumi əsasları, yəni sərhədləri və imkanları, obyektiv və subyektiv, təbii və təsadüfi, real və düzgün, rəşional və qeyri-rasional məsələləri arasındakı əlaqələr haqqında elmdir. Qeyd edək ki, siyasətin əsasları məsələsi mürəkkəb izah tələb edən xarakterə malikdir. Bu əsaslar Şərqdə və Qərbdə, ənənəvi və müasir cəmiyyətlərdə fərqlidir. Ümumiyyətlə, ənənəvi dünyada olduğu kimi, Şərqdə də siyasətin əsas məsələsi ictimai asayişin təmin edilməsi, cəmiyyətin xaosdan qorunması məsələsi durur. Asayiş, sabitliyi və davamlılığı necə təmin etmək ənənəvi siyasi fəlsəfənin problemidir. Modernləşmiş Qərb cəmiyyətlərində ümumən nizam deyil, demokratik asayişin təmin edilməsi yollarına diqqət yetirilir. Nizam və ya xaos dilemması əvəzinə demokratik və ya avtoritar nizam dilemması müzakirə edilir. Beləliklə, əgər Şərqdə siyasət daşıyıcıları əvvəlcədən bəlli olan nizam-intizamın təmin edilməsi proseduru kimi çıxış edirsə (çünki söhbət irsi hakimiyyətdən və sosial funksiyaların sinfi konsolidasiyasından gedir), onda Qərbdə siyasət nizam-intizamın aşkarlanması proseduru kimi çıxış edir. Yə-

ni, seçicilərdən aldığı etimad mandati əsasında kim (hansı partiya, prezident və s.) idarə etməlidir. (27).

Fəlsəfi-metodoloji mənada bu o deməkdir ki, Şərqdə siyasi dünya sərt “Laplasialı” (*harmonik analizin bir növü*) determinizm qanunlarına tabedir, Qərbdə isə stoxastik (*dinamik ümumi tarazlıq metodu*) prinsiplərə, o cümlədən risk və qeyri-müəyyənliyə sapma və artıqlıq kimi deyil, əksinə... Siyasət fəlsəfəsi bir qayda olaraq əvvəlcədən müəyyən edilmiş, qeyri-müəyyən (stokastik) dilemması ilə yanaşı, nominalizmin ənənəvi fəlsəfi dilemması - realizmlə də məşğul olur. Şərqdə siyasi dünya realizm paradigmasında – generalın bilavasitə fərdin üstünlüyündə açılır. Belə birincilik olmadan əsas problem - nizamın xaos üzərində qələbəsi həll edilə bilməz. Qərbdə siyasi dünya nominalizm paradigmasında üzə çıxır: əgər seçicilər özlərini öz seçimlərini edən muxtar fərdlər kimi davranmaq əvəzinə, yalnız kollektiv qrupun (sinfi) mahiyyətini və ya iradəsini əks etdirəcəklərsə, onda siyasi proses öz iradəsini itirəcək. Çünki, bu halda çoxluq və azlıq əvvəlcədən bəlli olacaqdır. Nəhayət, siyasət fəlsəfəsi ictimai həyatın digər sahələrinə münasibətdə siyasətin statusu və onun muxtariyyətinin miqyası məsələsini həll edir.

Qeyd edək ki, bazis - üst qurum determinizm paradigmasında siyasətin müstəqil mənası yox idi. Bu iqtisadi mərkəzli qərəz təkcə marksizmə deyil, həm də liberalizmə xasdır. Liberal klassiklər ondan çıxış edirdilər ki, vətəndaşlıq baxımından hörmətli həyat təzi qeyri-siyasi həyat təzidir: özünə hörmət edən vətəndaşlar hakimiyyətə xüsusi ümidlər bəsləmədən problemlərini özləri həll etməyə üstünlük verirlər. Rasionallaşdırma və modernləşmə nəzəriyyəsinin postulatları siyasətin ekvivalent mübadilə qaydalarını pozan təhrifedici, irrasional amil kimi baxışı ilə əlaqələndirilir. Siyasət, müqabilində başqalarına təklif edəcək heç bir şeyi olmayan və təbii bazar seçmə rəqabətinə tab gətirmək qabiliyyətinə şübhə edənlər üçün hiylə və sığınacaq kimi qəbul edilir. Bu, xüsusən də, Şərq və Qərb ənənələri-

nin siyasətə, siyasi səhnədəki “zəif” və “güclü”lərə qiymət vermələrindəki fərqlərlə bağlıdır. Şərqdə siyasət sosial praktikalar iyerarxiyasında aparıcı yer tutur və hakimiyyətin himayəsinə ehtiyacı olan “zəiflər” “ruh baxımından yoxsulların xoşbəxtliyi” prezumpsiyası ruhunda tanınırlar. “Güclülər” ali gücdən asılı olmayan bir varlığa rəhbərlik edə bildiklərinə və onun yükü altına düşməyə meylli olduqlarına görə şübhə altına düşürlər. Qərbdə isə əksinə, istər siyasət, istərsə də himayə axtarışında ona müraciət edənlər tamamilə fərqli qiymətlərlə vətəndaş asayışı və özünüfəaliyyət prinsiplərinə düşmən olan impulsların daşıyıcısı kimi təltif olunurlar. “Minimum dövlət” liberal prinsipi və siyasətin normal sivil münasibətlərə qarışmaması buradan qaynaqlanır. (27).

Siyasətin Şəqlə Qərbdəki statusu arasında daha bir fərqi texnoloji kriteriyalar əsasında dəyərləndirmək olar. Qərbdə N.Makiavelli dövründən siyasət dünyaya münasibətdə texnoloji prinsipin təntənəsi kimi çıxış etmişdir. Həqiqətən də texnoloji kriteriyalar siyasətin köməyi ilə transformasiya oluna bilər. Bu mənada siyasət insanların cəmiyyətdəki mövqelərini və statuslarını yaxşılaşdırma biləcəyi riskli (zəmanətsiz) fəaliyyət növü kimi müəyyən edilə bilər. Bu, konkret olaraq siyasət, başqa cür real olaraq irsi və bərqərar olana alternativ kimi görünür. Bu baxımdan Qərbdə siyasi baxış sosiosentrikdir. Qərbin „Prometey adamı” siyasətə Tanrılardan oğurlanmış insan azadlığı sferası kimi başa düşür. Şərqdə isə siyasi baxış kosmosentrikdir: siyasət kosmik nizamı pozmur, əksinə onu özünə xas olan xüsusi formalarda təcəssüm etdirir. Ona görə də Şərqdə siyasi qanunçuluq hüquqi yox, kosmosentrik aspektdə ali, müqəddəs nizama bağlılıq kimi qəbul edilir. Qərbdə siyasi adam, əksinə, dünyanı dəyişdirmək iddiasında olan bir növ texnoloji adamdır. (27).

Siyasət fəlsəfəsinin xüsusi problemi siyasi nəzəriyyənin subyektivi və obyektinin dərk edilməsi ilə bilavasitə bağlı olan siyasi ilə qeyri-siyasi arasında münasibətdir. Siyasət fəlsəfəsi burada iki paradigma arasında konfliktlə üzləşir ki, onları

Qərbdəki müasir nümayəndələrinin adlarına müvafiq olaraq M.Fuko paradigması və Q.Bekkerin paradigması adlandırmaq olar. Birincisi, fransız dövlətçilik ənənələrinə əsaslanaraq hakimiyyətin siyasi sferanın özündə lokallaşdırılmadığına, əksinə çevrilmiş formalarda bizə hər yerdə görünür: müəllimlərin və tələbələrin, menecerlərin və idarə olunanların, böyükklər və gənclərin gündəlik iyerarxiyalarında və s. . (29). Odur ki, hakimiyyət elmi illüziyaların qurbanı olmaq istəmirsə, həyatın kortəbiiyini pozan hökmdar zorakılıq mənbələrini hər yerdə aşkara çıxarmalıdır. Bu baxımdan, siyasət fəlsəfəsinin əsas problemi hakimiyyətin formal və qeyri-rəsmi, legitim və kölgə praktikaları arasındakı əlaqə məsələsinə çevrilir. Deməli, siyasət elminin predmeti ictimai həyatın istənilən sahəsinin güc ölçüsünə çevrilir və özü də siyasi iqtisad, siyasi psixologiya, etika, demoqrafiya, mədəniyyətşünaslıq və s.-ni birləşdirən fənlərarası nəzəriyyə kimi çıxış edir. Siyasi elm mövzusu Bekkerin paradigmasında tamamilə fərqli şəkildə görünür. Çıkaqo məktəbinin bu nümayəndəsi normal vətəndaş cəmiyyətinin inkişafının hakimiyyətin prerogativlərinin davamlı olaraq tədricən azaldılması ilə müşayiət olunduğuna inanaraq “minimum dövlət”in liberal prinsipini geniş şərh etməyə meyllidir. Burada, gördüyümüz kimi liberal ənənə, dövlətin və siyasətin “sönməsi” nəzəriyyəsinin qoynunda yetişdiyi marksist ənənə ilə birləşir. (29).

Müvafiq olaraq, Qərbdə siyasi həyatın tsiklləri fazaların dəyişməsi ilə xarakterizə olunur: Foucault paradigmasına daha uyğun olan “böyük” sosial dövlət modelinə yönəlmiş sosial-demokratik (keynsçi) və liberal (monetarist), Bekkerin paradigmasına uyğun gələn “minimum dövlət” modelinə diqqət yetirmişdir. Göründüyü kimi, bu paradigmalarda arasındakı əlaqənin ən düzgün şərhini tamamlayıcılıq prinsipi olardı. Siyasət və iqtisadiyyat arasındakı əlaqəni müəyyən mövqelərdən süni (qəsdən) və kortəbii (özünü təşkil edən) nizamlar arasındakı əlaqə kimi şərh etmək olarsa, siyasətlə əxlaq arasındakı əlaqəni iki fərqli rasionallıq növü arasındakı əlaqə

kimi şərh etmək olar: məqsəd və dəyər baxımından (M.Veber). Birinci halda, dominant prinsip səmərəlilikdir (məqsəd vasitələrə haqq qazandırır), ikincidə - həqiqilik, “əslilik”. Həqiqiliyi empirik şəkildə yoxlamaq effektivlikdən daha çətin olsa da, uzunmüddətli perspektivdə əxlaqi həqiqilik meyarı, şübhəsiz ki, həm nəzəri, həm də praktiki cəhətdən “işləyir”. Xarakterik haldır ki, totalitar rejimlərin perspektivlərini qiymətləndirən analitiklər siyasi səmərəlilik prinsipinə əsaslanaraq, onların uzun ömür və “kövrək demokratiyalar” qarşısında üstünlüklərini həmişə proqnozlaşdırırdılar. (4). Əksinə, bu rejimlərin perspektivlərini tənqidi əxlaqi mühakimə qabiliyyətinə əsasən qiymətləndirənlər daha yaxşı peyğəmbərlər oldular. Siyasəti təbii xeyir və ayrılmaz insan hüquqları baxımından şərh edən əxlaq fəlsəfəsinin substantiv (Aristotelçi) yanaşması funksional-texnoloji (makiavelçi) yanaşmadan heç də az təsirli olmadığı ortaya çıxır.

Siyasətin fəlsəfəsi – siyasi hakimiyyətin, siyasi zamanın və məkanın ontologiyasının öyrənilməsinə daxil olan fəlsəfi biliklərin davamıdır. Siyasət fəlsəfəsi çərçivəsində ümumən siyasi ideyanın özünü dərk etmək, onun spesifik təəcəssümlərindən mücərrədləşdirmək üçün tədqiqat yanaşması formalaşır. A.G.Duqinə görə, bu bilik siyasətin dərin tərəfinə nüfuz edir, bu fenomenin özünün ekzistensial köklərinin gizləndiyi o daxili ölçüyə çatır: „Siyasət fəlsəfəsini öyrənməklə biz siyasətin nə ola biləcəyi məkanını genişləndirməliyik” (9, s.11, 25). A.G.Duqin diqqəti ona yönəldir ki, K.Şmitt siyasətin ontologiyasını müəyyən etmək üçün “Siyasət sahəsinin bəşəriyyət üçün əsas, demək olar ki, dini əhəmiyyətini vurğulamaq” məqsədi ilə “siyasi teologiya” anlayışını təqdim etmişdir. (9, s.26) Həqiqətən də, K.Şmidt dəfələrlə qeyd etmişdir ki, müasir dövlət doktrinasının konsepsiyaları dünyəviləşmiş teoloji konsepsiyaları təmsil edir, bu sistemli bənzətmə bütün dövlət, hüquq, siyasət doktrinasına nüfuz edir (13, s. 57-79). Siyasət fəlsəfəsi xüsusi intellektual səy tələb edir; bu, “siyasət artıq yoxa çı-

xan” maksimum abstraksiya səviyyəsidir, M.V.İlyin, “son” informasiya cəhətdən təmizlənmiş reallığı həll etməklə Platon, Avqustin, Kant və bir neçə başqa seçilmişlər ona toxuna bildilər” (17, s. 394). Siyasi fəlsəfənin predmeti müəyyən edilərkən onun siyasi məzmunu daha çox vurğulanır. B.G.Kapustin siyasi fəlsəfəni ciddi siyasi bilik, siyasətdə özünü əks etdirmə kimi xarakterizə edir (12). Bu, ədalət, düzgün, şəxsi və ictimai rifah problemlərinə diqqət yetirən siyasi fəaliyyətin fundamental əsasları haqqında xüsusi bilik növüdür. Siyasi fəlsəfə normativdir, cəmiyyətin ictimai-siyasi təşkili idealına doğru dəyər yönümlüdür. Bu, dünyaya yalnız onu dəyişdirməyə deyil, həm də yaxşılaşdırmağa yönəlmiş layihə əsaslı bir münasibət növüdür. Siyasi fəlsəfə mənəvi məqsədə, daha yaxşı sosial dünyanın təşkilinə yönəlmiş proqnozlaşdırılan biliklərə nail olmağa yönəlmişdir. Siyasi fəlsəfə siyasi dünyanın aksioloji aspektinə toxunmaya bilməz. Üstəlik, siyasi fəlsəfənin müstəqil alt bölməsi kimi siyasi aksiologiyadan danışmaq olar. Sosial və humanitar elmlərdə təcəssüm olunan dəyərlər və ideallar bu elmlərin mənsub olduğu cəmiyyətin əsas xüsusiyyətlərindən asılıdır, çünki onlar tarixi xarakter daşıyırlar.

Belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, siyasət düşüncələrdə həm bütöv, həm də ayrı-ayrı tərkiblərlə qavranılır. Siyasətin subyektivi və obyektivi çoxluq təşkil etdiyindən düşüncələrin də “rəngi”, “çaları” çoxluq təşkil edir. Bu baxımdan dövlətin siyasi quruluşu fəlsəfə üçün formanı, onun hərəkət mənzərəsi, fəaliyyət əsasları isə fəlsəfə üçün məzmunu yaradır. Odur ki, siyasətin sosiologiyası və siyasi sosiologiyanın sərhədlərinin müəyyən edilməsi və predmetinin konkretləşdirilməsi də aktual sahə olaraq siyasi elmin mühüm problemlərindəndir.

Siyasi sosiologiya

Müasir nəzəriyyədə siyasətin sosioloji məsələlərinin bütün spektri o qədər mühümdür ki, siyasi sosiologiya termini yaranmışdır. Bu, siyasi həyatın və siyasi münasibətlərin problemlərinin bütün kompleksi haqqında orta səviyyəli nəzəriyyələri birləşdirən böyük elm sa-

həsidir. Çünki, siyasət ictimai həyatın tənzimlənməsinin xüsusi növüdür. Cəmiyyətin inkişafının müəyyən mərhələsində onun differensiallaşdırılması nəticəsində siyasəti sosial tənzimləmənin xüsusi növünə ayırmaq zərurəti yaranır. Onun məzmunu əsasən müxtəlif sosial qrupların maraqlarının əlaqələndirilməsindən, bütün vətəndaşlar üçün məcburi olan müəyyən oyun qaydalarının işlənilib hazırlanmasından və onların icrasına nəzarətdən ibarətdir.

Siyasətin ictimai münasibətləri tənzimləmə üsulu kimi özəlliyi onda ifadə olunur ki, o, yarandığı andan hakimiyyət münasibətlərinə əsaslanır: hökmranlıq-tabeçilik, idarəçilik-icraedicilik. Siyasi hakimiyyət ailədə, dini icmada və ya qeyri-rəsmi birlikdə hakimiyyət münasibətlərindən fərqli olaraq dominant qrupun ümumi rəhbərliyi və cəmiyyəti idarə etmək hüququ kimi formalaşır. Məhz güc münasibətləri siyasətə qeyri-bərabər mövqedə olan və hətta onların iradəsinə zidd olaraq siyasətə daxil olan insanlar arasında sosial qarşılıqlı əlaqə formasını verir. İqtidar və ya hakimiyyətə yaxınlıq xüsusi istəklərin mövzudur, müxalifət və mübarizə mənbəyidir. Axı, ona sahib olanlara çox böyük faydalar verir. M.Veber hakimiyyətin aşağıdakı tərifini verdi: “Bir siyasi xadimin müəyyən şəraitdə hətta müqavimətə baxmayaraq öz iradəsini həyata keçirmək imkanı” (33).

Beləliklə, siyasi sosiologiyanın mahiyyəti hakimiyyət məsələsidir. Bu mövqelərdən siyasi şüur, siyasi fəaliyyət, siyasi mədəniyyət, cəmiyyətin siyasi sistemi, siyasi partiyaların, siyasi liderlərin problemləri, hakimiyyətin legitimliyi, siyasi sistemlər və s. aid edilir.

Ölkəmizdə siyasi sosiologiyaya maraq da elə SSRİ-nin süqutu ilə əlaqədar müstəqil dövlət quruculuğunun başlanğıcı ilə ortaya çıxdı. Qərbdə bu problemləri araşdıran çoxsaylı sosioloji mərkəzlər var. Siyasi həyatın tədqiqi, sosioloji reytinglər, proqnozlar və nəticələrin dərci ənənəvi hava hesabatları qədər geniş yayılmışdır. Bu sahədə çoxlu sayda alim ixtisaslaşmış. Hazırda Madrid Komplutens Universitetində Siyasi Elmlər və Sosiologiya fakültəsində 12,5 min tələbə təhsil alır.

Hazırda siyasi sosiologiyanın tədrisinin iki ənənəsi mövcuddur: fənn əsaslı və problem

əsaslı. Birinci halda fənnin tarixi inkişafında əvvəlcə ümumi nəzəriyyəsi, sonra isə onun sahəvi istiqamətləri qeyd edilir. İkinci halda, siyasi həyatın əsas problemləri ardıcıl olaraq üzə çıxır.

Siyasi sosiologiya çərçivəsində siyasi həyatın sosioloji tədqiqinin metodoloji və metodoloji məsələləri nəzərdən keçirilir, insanların siyasi şüurunun və davranışının strukturlarının öyrənilməsində ümumi sosioloji yanaşma və metodlardan istifadənin evristik imkanları müəyyən edilir, determinantlar, subyektlər və s. müasir cəmiyyətlərin siyasi həyatının təzahür formaları öyrənilir.

Sosioloji tədqiqatın metodoloji və metodoloji məsələləri arasında:

1. Siyasi sosiologiyanın metodologiyası, o cümlədən ilkin yanaşmaların nəzərdən keçirilməsi və müasir oriyentasiyaların müəyyənləşdirilməsi.

2. Siyasi həyatın sosioloji tədqiqinin texnologiyası və metodları empirik sosioloji tədqiqatın texnologiyasının öyrənilməsindən, məlumatların toplanması üsullarının və məlumatların təhlili üsullarının təhlilindən ibarətdir.

3. Siyasi sosiologiyanın əsas anlayışları və nəzəriyyələri: siyasi sosiologiyanın anlayışlar sistemi, siyasi sosiologiyanın əsas nəzəriyyələrinin təkamülü. (11).

Sosial determinantlar dedikdə siyasi ənənələr, yəni ənənələrin siyasi həyatda rolu, siyasi ənənələrin spesifikliyi, sosial təbəqələşmə və siyasət (sosial təbəqələşmə nəzəriyyələri, sosial təbəqələşmənin siyasi həyata təsiri), dəyərlər və siyasət (dəyərlər nəzəriyyəsi) başa düşülür. , müasir cəmiyyətlərin dəyərlərinin iyerarxiyası, dəyərlərin siyasi həyata təsiri). (12)

Siyasətin Sosiologiyası

Siyasətin Sosiologiyası xüsusi sosioloji nəzəriyyələrdən biridir və sosioloji biliklər strukturunda prinsipial və fundamental idrak yükü daşıyır. Hakimiyyət və siyasət obyektlərinə diqqət yetirərək, "Siyasətin sosiologiyası" elm sahəsi və akademik fənn kimi xüsusi maraq doğurur. Siyasi mühit, onların polemik fəallığının yenilənməsi, həmçinin vətəndaş məsuliyyəti və əsaslandırılmış dəyər

mühakimələri və s. bu kimi sahələr siyasətin sosiologiyasının tədqiqat obyektini əhatə edir. Buna görə də, həm də akademik fənn olaraq özünün idrak dəyəri ilə yanaşı, tələbə auditoriyasına ideoloji və tərbiyəvi təsir göstərmək, gənclərin vətəndaş yetkinliyini və siyasi mədəniyyətini formalaşdırmaq üçün güclü potensiala malikdir. "Siyasət sosiologiyası" bilavasitə bir elm kimi şəxsi təcrübələrin bir növ ümumiləşdirilməsidir. Siyasət sosiologiyası praktik sosiologiya kimi, eləcə də aparıcı siyasi sosioloqlarla əməkdaşlıq yolu ilə əldə etdiyi beynəlxalq təcrübəyə, siyasi sosiologiyanın predmetinin xüsusiyyətlərinin tənqidi əksi kimi şərhinə (tənqid mənasında deyil, mənalı təhlil mənasında) siyasi təcrübəni təsvir edən geniş empirik sosioloji tədqiqat bazasına əsaslanaraq ölkələrin siyasi sahəsinin mövcud vəziyyətinin və fəaliyyətinin əsas nümunələrinə əsaslanaraq çıxış edir.

Bu elm sahəsi mövcud siyasi vəziyyətlərin dərin təhlili, eləcə də siyasi sahənin qeyri-müəyyən qanunauyğunluqlarını üzə çıxarabiləcək faktlar və arqumentlər bacarıqlarını, eləcə də dəyişən dünya düzənində onun inkişafının sosial-mədəni və siyasi invariantlarının xüsusiyyətlərini öyrənir. Həmçinin, siyasi sferanın cari məzmununu onun subyektiv təmsilçiliyi səviyyəsində dərk etmək (siyasi elita, hökumət, müxalifət, partiyalar, vətəndaş cəmiyyəti, siyasi liderlər), habelə siyasi proseslərin xüsusiyyətləri (siyasi sistemin demokratikləşməsi, seçki davranışı, siyasi iştirak, siyasi münaqişələr, siyasi yenilik və s.) olan məsələləri tədqiq edir. (32). Qeyd edək ki, Siyasətin Sosiologiyası ümumi sosiologiyanın müasir politologiyaya daxil etdiyi kateqoriya aparatına yiyələnməklə siyasi sahədə müasir tədqiqat metodlarına malikdir. Siyasətin Sosiologiyası elm sahəsi kimi sosiologiyanın xüsusiyyətlərinə idraki cəhətdən yanaşma ortaya qoyur: sosioloji vasitələrin reaktivliyi problemləri, onun etibarlılığı, sosioloji biliklərdə artefakt problemləri, siyasi təcrübənin tənqidi təhlili və siyasi diskursda fəal polemika bacarıqlarını inkişaf etdirmək, məsuliyyətli vətəndaşlığın formalaşmasına kömək etməyə xidmət edir. "Si-

yasət sosiologiyası” elm sahəsi olaraq özündə sənaye intizamı kimi özəl xüsusiyyətləri, konkret predmeti, vəzifələri, funksiyaları, kateqoriyaları, anlayışları, formalaşma və inkişaf mərhələlərini ehtiva edir. Həmçinin, sosial və idarəetmə hadisəsi kimi siyasətin mahiyyətini və onun nəzəri şərtlərini, siyasətin dini, dövlət və beynəlxalq aspektlərdə təzahürünü, hakimiyyət və ictimai institutların mahiyyətini, onun formalaşması və təşkilini, siyasət, hakimiyyət və dövlət arasında əlaqəni, müasir dövlətlərin siyasi sistemlərinin xüsusiyyətlərini, müasir dövrdə siyasi mübarizənin problemlərini araşdırır.

Siyasətin sosiologiyası üçün əsas tədqiqat predmeti insan, siyasi həyatın subyektini kimi vətəndaş, onun müxtəlif ictimai-siyasi rolları: seçici, siyasi lider, deputat, lobbici, mitinq iştirakçısı, siyasi hərəkət və s.

Biz istəsək də, istəməsək də, cəmiyyətin demokratikləşməsi kontekstində siyasət çox adamın taleyinə çevrilir. “Demokratiya” sözünün özü yunan dilindən tərcümədə “xalqın hakimiyyəti” mənasını verir. Əhalinin əksəriyyətinin siyasi həyatda iştirakı olmadan cəmiyyətin təşkilində demokratik prinsiplər həyata keçirilə bilməz. Çünki, xalqın əksəriyyəti onu dəstəkləyirsə siyasi kurs və siyasi liderlər, sonra siyasi həyat normal inkişaf edir. (11) Siyasi həyatdan qaçmaq və siyasi problemləri öz arxanızca həll etməyə çalışmaq yaxşı heç nəyə gətirib çıxarmayacaq və bunun nəticələri onilliklər boyu cəmiyyətin həyatına təsir göstərə bilər. Məsələn, bir sıra post-Sovet ölkələrdə demokratik təsisatların formalaşması çox çətinliklə reallaşır. Çünki əhalinin mühüm hissəsinin lazımı bacarıqları yoxdur, cəmiyyətin demokratikləşməsi proseslərində iştirak etmək istəyi o qədər də hiss olunmur. Qeyd edək ki, Qərb sosiologiyasında bəzən siyasi həyatı bir növ bazar münasibətləri kimi təqdim etməyə çalışırlar. Siyasi partiya və ya siyasi lider əhaliyə öz proqramını, həm də bir növ məhsulunu təklif edir, reklamını təşkil edir və çox vaxt boş vədlərlə seçiciləri aldadır. Onlar isə seçkilərdə öz səslərini verərək bu məhsulu ya alırlar, ya almırlar.

“Siyasətin sosiologiyası” fənni müstəqil statusunu onun sosiologiyanın siyasətşü-

naslıq sahəsinə daxil etdiyi metodun xüsusiyyətləri ilə əsaslandırmağa cəhd edilmişdir. Subyekt-obyekt diskursunun ənənəvi yanaşmaları ilə müqayisədə diqqət sosial təhlilin metodologiyasının spesifikasiyasına yönəldilir ki, bu da siyasətin sosiologiyasının mahiyyətini və onun siyasi elmdən fərqlərini daha aydın əks etdirməyə imkan verir. Siyasətin sosiologiyasının orta səviyyəli nəzəriyyə kimi statusu onun siyasət elmində tətbiq olunan metodunun spesifikasiyi nəzərə alınmaqla əsaslandırılır. Subyekt-obyekt diskursunun ənənəvi yanaşmalarından başqa, siyasətin sosiologiyasının mahiyyətini və onun politologiyadan fərqlərini daha qabarıq göstərməyə imkan verən sosial-analiz metodologiyasının spesifikasiyinə diqqət yetirilir. Sosiologiyanın siyasət sahəsinə fəal “işğal etməsi” bilavasitə fənlərarası elmi istiqamətin – siyasətin sosiologiyasının formalaşması ilə nəticələndi. Bu gün bu faktla mübahisə etmək çətinidir. Siyasi elmlə siyasət sosiologiyasının vahid elmi sahədə qarşılıqlı əlaqəsinin bütün digər problemləli aspektlərinə (xüsusən də iki fənnin substantiv diferensiallaşdırılması probleminə) gəlincə, onların əksəriyyəti müzakirə çərçivəsindən kənara çıxarmışdır. ona müəyyən bir konkretlik vermək aydınlıq gətirmədi və təəssüf ki, bir sıra yeni sualların ortaya çıxmasını istisna etmədi. Siyasi elm və siyasət sosiologiyasının qarşılıqlı əlaqəsi ilə bağlı elmi düşüncənin retrospektivi birmənalı deyil. İndiyə qədər dörd əsas konseptual perspektiv aydın şəkildə ifadə edilmişdir. Birincisi, həyata keçirdiyi integrasiya funksiyası baxımından siyasət elminin prioritetliyini irəli sürən politoloqlara aiddir. Siyasət sosiologiyası burada sosiologiya ilə yanaşı, siyasi fəlsəfə, siyasi psixologiya, siyasi tarix, siyasi antropologiya, siyasi coğrafiya (geosiyasət) və nəhayət, beynəlxalq siyasəti özündə cəmləşdirən siyasi elm sahəsi kimi nəzərdən keçirilir. Beləliklə, politologiya ilə siyasi sosiologiya arasındakı əlaqə ümumi və xüsusiyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsi vasitəsilə təqdim olunur. Eyni zamanda, sosioloji “xüsusiyyətlər” daha çox siyasətin və hakimiyyətin sosial vektoru ilə əlaqələndirilir. (13). Təqdim olunan nöq-

teyi-nəzər zəifliksizlik deyil. Bir tərəfdən, tam aydın deyil ki, siyasi elmin mərkəzi kateqoriyaları - siyasət və hakimiyyət sosial kontekstdən kənarda niyə qalır? Digər tərəfdən, əgər onun bütün kontekstləri və substantiv tədqiqatın vurğulanması bucaqları təhlil edilərsə, təhlillər və hesabatlar politologiya elminin özünə necə aiddir? Burda tədqiqat axtarışını əlaqələndirən və yönləndirən inteqrasiya prinsipi nəzərə ala bilərikmi? Nəticələrimizi əsaslandırmaq üçün aydınlaşdıraraq ki, siyasət də hakimiyyət kimi sosial xarakter daşıyır, funksional yönümlüdür və nəhayət, kütləvi proses kimi ifadə kəsb edir. Siyasət və hakimiyyətin mənşəyinin sosial mexanizmi müxtəlif cür şərh olunur. Bir halda, sosial müqavilənin fenomeni kimi yəni sosial orqanizmin həmrəyliyi və sağ qalması məqsədi ilə cəmiyyət tərəfindən səlahiyyətlərin bir sıra şəxslərə könüllü olaraq verilməsi (məsələn, D. Lokk), digər tərəfdən, hakimiyyət-sosial təşkilatın mürəkkəbləşməsinin, onun obyektiv sistemləşdirilməsinin (kütlənin yığılmasının) üzvi nəticəsi kimi, hissələrin təbii fərqləndirməsini və nəticədə koordinasiya orqanının ayrılmasının obyektiv qanunauyğunluğunu müəyyən edir. (məsələn, Q.Spenserin üzvi təkamül nəzəriyyəsində). Siyasətin sosial mahiyyəti və onun funksional istiqaməti müasir müəlliflərin (o cümlədən, politoloqların) əsərlərində də öz əksini tapmışdır ki, onlar siyasətin mahiyyətini müxtəlif sosial qrupların və təbəqələrin

maraqlarının tanınmasına və müdafiəsinə yönəlmiş fəaliyyətdən başqa bir şey kimi müəyyən etmirlər. Dövlət idarəçiliyinin funksiyası (idarəetmə sənəti) kimi siyasət onun bütün strukturları və həyatın sferaları ilə üzvi surətdə bağlıdır, çünki o, ilk növbədə strateji hədəflərin müəyyən edilməsi funksiyasını həyata keçirir. Burda T.Parsonsun fikirlərinə haqq qazandırmamaq olmur. (10). Bu baxımdan, başqa şeylərlə yanaşı, siyasət sosial ifadəsi ilə də seçilir, çünki o, cəmiyyətin bütün təbəqələrini üzvi şəkildə öz “burulğanına” daxil edir, onun həyat keyfiyyətinə təsir göstərir. Beləliklə, sosial kontekstdən kənar siyasət institusional formasıların çılpaq diaqramı kimi və ya mahiyyəti və effektivliyi onların sosial kontekstindən kənarda prinsipcə qiymətləndirilə bilməyən siyasi texnologiyalar toplusu kimi təqdim oluna bilər.

Qeyd olunmalıdır ki, siyasi həyat hadisələrini öyrənərkən siyasətin sosiologiyası ümumi sosiologiyanın nəzəri və metodoloji arsenalından da istifadə edir. Müasir cəmiyyətin siyasi əsaslarının təkmilləşdirilməsinə yönəlmiş ümumiləşdirmə və praktiki nəticələr çıxarmaq üçün bu elm idraki funksiya və metodlardan da yararlı ola bilər. Bununla yanaşı, siyasətin sosiologiyası digər elmlərlə də əlaqəlidir: “Siyasi elm”, “Nəzəri sosiologiya”, “Sosioloji tədqiqatın metodologiyası və metodları” və s.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- 1.Алексеева Т. А. Современная политическая мысль (XX-XXI вв.). — М.: Аспект Пресс, 2018. — 623 с.
2. Алексеева Т.А. Современные политические теории. Ё М., 2000.
3. Алексеева Т.А. Что такое политическая философия? Статья первая // Полития. Ё 2003. Ё № 3. Ё С. 119Ё157.
4. Аренд Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996;
5. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993;
6. Берлин, И. Существует ли еще политическая теория? // Подлинная цель познания. Избранные эссе. Ё М., 2002. Ё С. 81Ё123.
7. Бурдые П. Социология политики. М., 1993;
8. Василенко И. А. Политическая философия. — М.: Юрайт, 2019. — 423 с.

9. Дугин А.Г. Философия политики. Ё М., 2004.
10. Duverger M. Introduction à la politique. Р., 1964;
11. Кимлика У. Современная политическая философия. Введение. М.: ВШЭ, 2010. —592 с.
12. Капустин Б.Г. Что такое политическая философия?» // Полис. Ё 1996. Ё № 6. Ё С. 83Ё96; 1997. Ё № 1. Ё С. 145Ё156; № 2. Ё С. 148Ё158.
13. Качанов Ю.Л. Структурирование политической действительности. М., 1995;
14. Kolm S.-Ch. Le libéralisme moderne. Р., 1984;
15. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995;
16. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995;
17. Ильин М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. Ё М., 1997.
18. Leccullon J. La société de conflicts. Les tensions entre l'économie, le social et le politique. Р., 1979.
19. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995;
20. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. М., 1992;
13. Шмитт К. Политическая теология. Ё М., 2000. 8. Штраусс, Л. Введение в политическую философию. Ё М., 2002.
24. Шлезингер А. (мл.). Циклы американской истории. М., 1992;
25. Политическая философия / под. общ. ред. Тульчинского Г. Л. — М.: Юрайт, 2014. — 324 с.
26. Пятигорский А. М. Что такое политическая философия. — М.: Европа, 2007. — 152 с.
27. Панарин А.С. Философия политики // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В.С.Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Мысль, 2010. — 2816 с.
28. Панарин А.С. Философия политики. М., 1994;
29. Политология: о мире политики на Западе и на Востоке. М., 1998;
30. Политическая социология результат слияния ... <https://naukaru.ru/ru/nauka/article/10600/view>
31. Политическая социология . /<https://www.rea.ru/ru/org/cathedries/polcaf/PublishingImages/Pages/elektronnoe-obuchenie>
32. Социология политики и связей с общественностью. https://www.rsuh.ru/upload/main/sf/bak_soc_polit_2020.pdf
33. Вебер М. Власть и политика (сборник). <https://www.litres.ru/book/maks-veber/vlast-i-politika-27428848/>

Rəyçi:

**Fəlsəfə elmləri doktoru
Lalə Mövsümova**

Göndərilib: 27. 01.2024

Qəbul edilib: 05.03.2024

UOT 7214.01

Səh. (125-132)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.125>

İSLAMDA DİNLƏRARASI DİALOQA FƏLSƏFİ-SİYASİ MÜNASİBƏT

Elnur Mustafayev

AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu
“Din və ictimai fikir” şöbəsinin müdiri, İnstitutun Gənc Alim və
Mütəxəssislər Şurasının sədri, fəls.ü.f.d.
elnur.mustafayev88@mail.ru

Xülasə

Məqalədə dialoqun mahiyyəti haqqında bəzi mövzular tədqiq edilmiş və müasir dövrdə dialoqun bir sıra münaqişələrin həll edilməsində mühüm rolu diqqətə çatdırılmışdır. Müəllif xüsusi ilə İslam dünyagörüşündə dialoqun prinsipləri və mövzu ilə əlaqədar müxtəlif fikirləri tədqiq etmişdir. Dialoq təkcə ünsiyyət vasitəsi deyil, eyni zamanda müxtəlif düşüncə məktəbləri arasında əlaqələrin yaranmasına şərait yaradan bir mexanizmdir. Dialoq mahiyyətcə universallıq, ümumbəşərlik, qardaşlıq, dini-mədəni müxtəliflik, düşüncə və etiqad azadlığı, plüralizm kimi ülvəi dəyərlərə söykənir. Bu mədəniyyətin və bu xüsusda sivil mühitin formalaşması üçün mühüm olan bütün bu prinsiplər başlanğıcını humanist dəyərlərə əsaslanan beynəlxalq hüquqdan və müxtəlif dinlərə məxsus mütərəqqi ideyalardan götürür. Bu prinsiplər beynəlmiləl dinlərin, eyni zamanda, cəhanşümul humanist ideyaların ruhunu çulğalayır və təbiətinə münasibdir.

Həmçinin İslam təlimləri kontekstində dialoqların məqsədləri və faydalarına dair bir çox problemlər araşdırılmış və müqayisəli şəkildə təhlillər aparılmışdır. Müəllif dialoqun mahiyyəti, məqsədləri, prinsipləri, şərtləri, ədəb-ərkanları haqqında araşdırmalaaparmış mövcud problemlərdən, onların həlli yollarından söz açmışdır. Məqalədə dialoqun faydası, dinlər və məzhəblərarası yaxınlaşma, əməkdaşlıq və bir-birilərinə qarşı yalnız təsəvvürlərin redaktəsi, radikalizm və ekstremizm meyillərinə qarşı mübarizə, mötədilliyə əsaslanan düşüncələrin inkişaf etdirilməsi və sairə kimi mövzular tədqiq olunmuşdur.

Açar sözlər: dialoq, İslam, din, beynəlxalq əlaqələr, ideologiya

PHILOSOPHICAL-POLITICAL ATTITUDE TO INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN ISLAM

Elnur Mustafayev

researcher of the “Religion and history of public opinion”
department of the Institute of Oriental Studies
named after Z.M.Bunyadov of ANAS
elnur.mustafayev88@mail.ru

Summary

Firstly, some topics about the nature of dialogue were studied and the important role of dialogue in solving a number of conflicts in the modern era was brought to attention in the article. In particular, the author has studied the principles of dialogue in the Islamic worldview and various opini-

ons on the subject. Dialogue is not only a means of communication, but also a mechanism that facilitates the creation of connections between different schools of thought. The dialogue is essentially based on such lofty values as universality, brotherhood, religious and cultural diversity, freedom of thought and belief, and pluralism. All these principles, which are essential for the formation of this culture and the civilized environment in this particular, originate from international law based on humanistic values and progressive ideas of various religions. These principles inspire the spirit of international religions, as well as universal humanist ideas, and are appropriate to their nature.

In the article, many problems related to the goals and benefits of dialogues in the context of Islamic teachings were investigated and analyzed in a comparative manner. The author investigated the essence, goals, principles, conditions, manners of the dialogue, talked about the existing problems and solutions. The article examines topics such as the benefit of dialogue between religions and inter-denominational rapprochement, cooperation and editing of misconceptions against each other, fight against radicalism and extremism tendencies, development of thoughts based on moderation, and so on.

Keywords: dialogue, Islam, religion, international relations, ideology

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К МЕЖРЕЛИГИОЗНОМУ ДИАЛОГУ В ИСЛАМЕ

Эльнур Мустафаев

заведующий отделом «Религия и общественное мнение»
Института востоковедения имени З.М.Буньядова НАНА,
председатель Совета молодых ученых и
специалистов института, к.ф.н.,
elnur.mustafaiev88@mail.ru

Аннотация

В статье рассмотрены некоторые темы о природе диалога, важную роль диалога в разрешении ряда конфликтов в современную эпоху. В частности, автор изучил принципы диалога в исламском мировоззрении и различные мнения по этому поводу. Диалог — это не только средство общения, но и механизм, способствующий созданию связей между различными школами мысли, по сути основанный на таких высоких ценностях, как универсальность, братство, религиозное и культурное разнообразие, свобода мысли и убеждений, плюрализм. Эти принципы вдохновляют на сознание международных религий, а также универсальные гуманистические идеи. В сравнительном порядке автор исследовал и изложил сущность, цели, принципы, условия, манеру общения, проанализировав такие темы, как польза диалога религий и межконфессионального сближения, сотрудничество и исправление заблуждений друг друга, борьбу с тенденциями радикализма и экстремизма, развитие мысли, основанной на умеренности и т. д.

Ключевые слова: диалог, ислам, религия, международные отношения, идеология

لموقف الفلسفي والسياسي من الحوار بين الأديان في الإسلام

ایلنور کریم اوغلو مصطفایف ، باحث بقسم "الدين
وتاريخ الرأي العام" في معهد الدراسات الشرقية من
الأكاديمية الوطنية الأذربيجانية للعلوم

خلاصة

تناول المقال في البداية دراسة بعض المواضيع المتعلقة بطبيعة الحوار وتبسيط الضوء على أهمية دور الحوار في حل عدد من الصراعات في العصر الحديث. وقد قام المؤلف على وجه الخصوص بدراسة مبادئ الحوار في النظرة الإسلامية للعالم والآراء المختلفة حول هذا الموضوع. فالحوار ليس وسيلة للتواصل فحسب، بل هو أيضًا آلية تسهل إنشاء روابط بين المدارس الفكرية المختلفة. ويرتكز الحوار بشكل أساسي على القيم السامية كالعالمية، والعالمية، والأخوة، والتنوع الديني والثقافي، وحرية الفكر والمعتقد، والتعددية. وكل هذه المبادئ المهمة لتكوين هذه الثقافة والبيئة الحضارية على وجه الخصوص، تنبع من القانون الدولي المبني على القيم الإنسانية والأفكار التقدمية لمختلف الأديان. وهذه المبادئ تلهم روح الأديان العالمية، وكذلك الأفكار الإنسانية العالمية، وتتناسب مع طبيعتها. وفي هذا المقال تم بحث وتحليل العديد من المشكلات المتعلقة بأهداف وفوائد الحوارات في سياق التعليم الإسلامية بشكل مقارن. وقد تناول المؤلف جوهر الحوار وأهدافه ومبادئه وشروطه وآدابه، وتحدث عن المشاكل القائمة وحلولها. ويتناول المقال موضوعات مثل فائدة الحوار بين الأديان والتقارب بين الطوائف، والتعاون وتحرير المفاهيم الخاطئة ضد بعضها البعض، ومحاربة النزعات الراديكالية والتطرف، وتنمية الأفكار القائمة على الاعتدال، وما إلى ذلك.

الكلمات المفتاحية: الحوار، الإسلام، الدين، العلاقات الدولية، الأيديولوجيا

Giriş

Müasir dövrdə, xüsusilə 11 sentyabr 2001-ci il hadisəsindən sonra dünyanın siyasi mənzərəsində baş vermiş radikal dəyişikliklər, dinlər və məzhəblər arasında cərəyan edən bəzi neqativ hallar dinlərarası dialoq üçün münbit bir şərait yaratmışdır. Ümumiyyətlə, dialoq anlayışı, onun əhatə etdiyi istiqamətlər, mədəni-siyasi və dini-ictimai-siyasi təsirlərinin öyrənilməsi günümüzdə ən aktual mövzulardan birinə çevirilmişdir. Qeyd etmək olar ki, dialoq bir sıra münaqişələrin həlli yolunda və tənzimlənməsində əlverişli mexanizm kimi çıxış edə bilər. Başqa sözlə, dialoq müxtəlif din və mədəniyyətlərin bir-birini tanıması üçün ünsiyyət vasitəsidir. Eyni zamanda fikir müxtəlifliyinin hüquqi bazasını yaratmaq üçün yaxşı bir alətdir. Təbii ki, insanlar arasında fikir müxtəlifliyinin səbəbi təkcə din, məzhəb və onların istinad etdikləri qaynaqların fərqliliyi deyil, həmçinin siyasi dairələrin maddi-mədəni, global iqtisadi və geostrateji maraqları da bu məsələdə xüsusi rol oynayır (1, 124).

Dinlərarası dialoqun diqqətə aldığı əsas problemlərdən biri mənəvi dəyərlər sisteminin müasir dövrdə müxtəlif cəmiyyətlərdə tutduğu yeri müəyyən etməkdən ibarətdir. Mənəviyyat ümumbəşəri olmaqla yanaşı, həm də milli xüsusiyyətlərə, çalarlara malikdir. Dinlərin ümdə prinsip və müddəaları sabit olsa belə, onu qəbul edən müxtəlif xalqların daşıdığı xüsusiyyətlərə uyğun olaraq müəyyən dəyişikliyə məruz qala bilər. Əlbəttə, bu təbii bir prosesdir və hər bir xalqın dinə münasibəti özünəməxsus dünyagörüşü və minilliklər ərzində icra etdikləri adət-ənənələr əsasında formalaşır. Misal olaraq İslam dininin əsas qayəsini təkallahlıq inancı təşkil edir və İslam əxlaqının başlıca prinsipləri kimi xeyirxahlıq, səxavətlilik, dürüstlük, səmimiyyət, yaşlı insanlara hörmət, uşaqlara mərhəmət göstərmək və s. qeyd etmək mümkündür. Lakin yuxarıda sadalanmış nüanslar İslam dinini qəbul edən müxtəlif xalqların adət-ənənələri və yaşadıqları coğrafi relyefin xüsusiyyətlərinə müvafiq olaraq müəyyən

element və təfərrüatlarda fərqlənə bilər. Bu proses təkcə İslam dinində deyil, bir sıra dinlərdə də müşahidə olunur. Bunu iki cür izah etmək mümkündür. Bu kateqoriyaya daxil olan dinlərin prinsip və ideyaları ümumbəşəri və cəhanşümuldur, eyni zamanda müxtəlif şərait və şərtlərə müvafiq olaraq uyğunlaşma imkanları genişdir. Digər bir səbəb isə insan şüurunun və təfəkkürünün müxtəlifliyidir. Bu da özlüyündə mənəvi dəyərlərə fərqli münasibət və fərqli baxış bucağından baxmağa sövq edir. Bir azərbaycanlı müsəlmanın dini dünyagörüşü ilə əlcəzairli müsəlmanın, bir italyalı xristianla braziliyalı xristianın dini dünyagörüşü, mənəvi dəyərlərə yanaşması nəzəri və praktiki olaraq tam şəkildə eyni deyildir və sahib olduqları milli xüsusiyyətlərə görə eyni din daşıyıcıları arasında dinə münasibətdə müxtəlif təzahürləri müşahidə edirik.

Qloballaşmanın sürətlə inkişaf etdiyi müasir dünyada baş verən mürəkkəb siyasi kataklizmlər, etnik-dini münaqişələr, aqressiv separatçılıq və dini ekstremizm, terrorizm kimi təhdidlər beynəlxalq sülh və təhlükəsizlik üçün ciddi maneə olaraq qalmaqdadır. Bu baxımdan, dinin insan mənəviyyatında, əxlaqında və ictimai şüurunda oynadığı rolunu nəzərə alaraq onu doğru məcraya yönləndirilməsi, bilavasitə cəmiyyətdə vicdan azadlığının meyarlarının düzgün müəyyənəndirilməsi olduqca vacib bir məsələdir. Bu cür təhlükələrin qarşısını almaq üçün din sahəsində yüksək ixtisaslı milli kadrların yetişdirilməsi və bu sahədə akademik təhsil və tədqiqat ocaqlarının yaradılması, eyni zamanda mütəmadi olaraq dinlərarası dialoqların təşkil edilməsi diqqətə alınmalıdır.

Bu problemlər ətrafında dialoq aparmaq ümumi dini şüurun inkişafına səbəb olur, dialoq iştirakçılarının təcrübəsini artırır, dini kimlik haqqında dolğun məlumatlar yaradır, həm özünə, həm də başqalarına qarşı baxış tərzini redaktə edir (5, 49).

Dinlərin dialoqa münasibətinə gəlincə isə bu məsələdə fərqli fikirlər mövcuddur. Bu, beynəlmillilik və məhəllilik baxımından özünü göstərir. Belə ki, beynəlmilləl dinlər cəhanşümul prinsipləri özündə əks etdirdiyi üçün adətən başqalarına qarşı açıqdır və

digərlərini özünə qatmağa meyillidir. Məhəlli xüsusiyyətlərə malik dinlər isə milli dinlərdir ki, daha çox qapalı olmaları ilə seçilir (12, 25). Dinlərin daşdığı xüsusiyyətlərə müvafiq olaraq dialoqa münasibət bu istiqamətdə haçalanır. Bir çox hallarda beynəlmilləl dinlər dialoqa açıq və müsbət yanaşdığı halda, məhəlli dinlərdə isə bunun əksini müşahidə edirik. Milli dinlər millətçilik və dini təəssübkeşlik ucbatından digərləri ilə əlaqə yaratmağa o qədər də istəkli deyirlər. Bəzən milli dinlərin təmsilçiləri üçün dialoq başqaları ilə əlaqə vasitəsi kimi əhəmiyyət daşıyır (6,32).

İslamda dialoq

İslamın dialoqa münasibəti bir sıra dinlərlə müqayisədə daha müsbətdir. Dialoqa bu cür münasibət İslam dininin universallığından, həmçinin öz ideyalarını tanıtdırmaq məqsədindən irəli gəlir. Lakin buna baxmayaraq islam dünyasında dinlərarası dialoq məsələsinə fərqli yanaşmalar mövcuddur. Bəzi müsəlmanlar dialoqa inkarçı mövqedən yanaşaraq buna lüzum olmadığı qənaətinə gəlmişlər. İnkarcı mövqedən yanaşan müsəlmanlar dialoqun bir hiylə olduğunu, bu vasitə ilə müsəlmanları öz dinlərindən uzaqlaşdırmaq və siyasi cəhətdən özlərinə tabe etmək məqsədi üçün təşkil edildiyini düşünür. Onların fikrinə görə adətən dinlərarası dialoqların müstəqilliyi təmin edilmir, ayrı-seçkiliyə yol verilir və bir sıra hallarda ikili standartlar tətbiq edilir. Dialoqa mənfi münasibətin digər bir səbəb isə missionerlik məqsədlərinin güdülməsidir. Hişam əl-Məkkiyə görə müasir dövrdə dinlərarası dialoq və ya xristianlıq-islam dialoqu adı altında aparılan dialoqlar, əslində, Qərb tərəfindən idarə edilir və xristianlaşdırma məqsədini güdür (3, 72). Xristian dünyasında dialoqu İsa peyğəmbərin təlimini başqa millətlərə çatdırma vasitəsi kimi başa düşən insanlar da mövcuddur. Belə ki, dialoq xristianlaşdırma fəaliyyətinin bir növü olub Qərb siyasi dairələr üçün yeni qapılar açır.

Yuxarıda qeyd edilən fikirlər arasında haqlı iradlar olmasına baxmayaraq bu fikirlərlə tam razılaşmaq mümkün deyildir. Bəzən

müəyyən dairələrin siyasi məqsədlərinin həyata keçirilməsi məqsədi ilə təşkil edilən dialoqlara rast gəlmək olar, lakin bununla yanaşı heç bir siyasi mərkəzin və ya dinin inhisarında olmayan, faydalı və səmərəli dinlərarası dialoqların keçirildiyi də qeyd edilməlidir (13, 62). Bu baxımdan müsəlmanlar arasında dinlərarası dialoqun keçirilməsinin zəruriliyini və faydalı olduğunu təsdiq edən din xadimləri, tədqiqatçılar və mütəfəkkirlər də kifayət qədər çoxdur. İslamın cəhanşümulluğu zəruri edir ki, başqaları ilə mədəni və iqtisadi əlaqələr yaradılsın və birgəyaşayış mühiti təmin edilsin. İslama görə bəşəriyyətin kökü birdir və bütün bəşəriyyət Adəm və Həvvadan törəmişdir (7, 120). Bəşəriyyətin yaradılış birliyi isə dinlərarası və xalqlararası qardaşlığa, eyni zamanda birgəyaşayış prinsiplərinin reallaşmasına zəmin yarada bilər. İslam tarixinə nəzər saldıqda müsəlman cəmiyyətlərində müsəlmanla qeyri-müsəlman arasında ayrışma seçkilik hallarına dair heç bir faktın olmadığını görürük. Müsəlmanların hakim olduğu ərazilərdə tarix boyu digər dinlərin nümayəndələri dinc şəraitdə yaşamış, yerli əhali ilə qaynayıb-qarışmış və heç bir təcridə və təzyiqə məruz qalmamışlar. Məhz bu baxımdan, bir çox müsəlman alimləri dialoqun bəşəri qardaşlıq çərçivəsində bir araya gəlib tanış olmaq, təfriqə səbəblərini aradan qaldırmaq, qarşılıqlı mənafe güdmək, ortaq bəşəri mühitə həm fayda vermək, həm də faydalanmaq kimi düşünlər. İslamda dialoq güclü və sabit dayaqlara malikdir. Bu cür dialoqlar müxtəliflik, plüralizm və dinseçmə hüquqlarını tanıyır, ədalətə, doğruluğa, qardaşlığa, səmimiyyətə, birgə yaşayışa, tolerantlığa, seçim azadlığına əsaslanır, həmçinin təəssübkeşlik və radikallığı rədd edir, ədalətsizliyə və istismarcılığa isə yox deyir. İslama görə dialoq zamanı qarşı tərəfin rəyinə hörmət bəsləmək, məşvərətə əhəmiyyət vermək və əxlaqi qaydalara riayət etmək vacibdir. Dini plüralizmi və din seçimində azadlığı tərənnüm edən hüquqi əsaslara Qurani-Kərimdə rast gəlmək olar. Məsələn: “Dində heç bir məcburiyyət yoxdur...” (Bəqərə, 256), “Sizin öz dininiz var, mənim də

öz dinim var” (Kafirun, 6), “Və de: “Haqq Rəbbinizdəndir. Kim istəyir inansın, kim istəyir inanmasın...” (Kəhf, 6).

Qeyd edilən Quran ayələrindən məlum olur ki, İslam mədəniyyəti əsas etibarilə dialoq mədəniyyətinə sahibdir. Bu mədəniyyət quruluş baxımından universallıq, bəşəriyyət, məntiqilik, düşüncə və etiqad azadlığına, plüralizmə, dini-mədəni müxtəliflik hüququnun tanınmasına əsaslanır. Dialoq mədəniyyətinin formalaşdırılması üçün mühüm olan bütün prinsiplər Quran və Məhəmməd peyğəmbərin təlimlərindən başlanğıcını götürür.

Qurani-Kərimdə dialoqa münasibət

Quranda dialoqun təsdiqi və qanuniliyi barəsində kifayət qədər ayələr mövcuddur. Həmin ayələrə diqqətlə nəzər saldıqda məlum olur ki, Quran dialoqu insanlar arasında mühüm tanışlıq vasitəsi kimi qəbul edir. Qurani-Kərimə görə dialoq həmçinin məntiqi dəlillərə və mənəvi dəyərlərə əsaslanan insanları həqiqətə çağıran bir vasitədir. Ayələrdə insanların bir kökdən yarandığı qeyd edilməklə yanaşı müxtəlifliyi də diqqətə çatdırılır. Quran bu növdən olan müxtəlifliyi təbii qanunauyğunluq hesab edir və insanları bir-biri ilə yaxından tanış olmağa səsləyir. Misal olaraq aşağıdakı ayəni qeyd etmək mümkündür:

“Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadındən (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyər, sizi xalqlara və qəbilələrə böldük...” (Hücrat, 13) Yuxarıda qeyd edilən ayədə müxtəlifliyin ilahi bir qanun olduğu açıq şəkildə sezilir. Belə ki, “sizi bir kişi və bir qadındən yaratdıq” ifadəsindən məqsəd İbrahimi dinlərdə qəbul olunmuş ilk insanlar, “Adəm və Həvva”ya işarədir. Qeyd etmək olar ki, İslam və bir sıra dinlərin dünyagörüşündə insanların bir kökdən və bir mənəbdən yaradılması təsdiq edilir və bu da insanlar arasında qohumluq əlaqələrinin olmasını dolayısı yolla xatırlatmaqdır (2,35). Daha sonra isə insanların müxtəlif xalqlara və millətlərə bölünməsi məsələsinə toxunulur ki, bu da kainatda müxtəlifliyin bir həqiqət

olmasına dəlalət edir. Əlbəttə, müxtəliflik dedikdə fiziki və milli-irqi fərqlərlə yanaşı sözdə, rəydə, inanclarda müxtəliflik də nəzərdə tutulur. Təbii bir proses olaraq insanlar düşünmə, qavrama, dil, rəng və s. xüsuslarda fərqli yaradılıblar ki, bu da öz növbəsində fikir plüralizminə səbəb olur. Bu mövzu ilə bağlı Məhəmməd peyğəmbərin bir neçə kəlamını qeyd etmək problemin daha aydın şəkildə anlaşılması üçün faydalı ola bilər:

“Ey insanlar... Diqqətli olun, nə ərəbin əcəmdən, nə də əcəmin ərəbdən, nə qaradəriliyin qırmızıdəriliyindən, nə də qırmızıdəriliyin qaradəriliyindən heç bir üstünlüyü yoxdur... (8, 421)

“Allah sizin əsl-nəsəbinizə, zahiri görkəm və var-dövlətinizə deyil, qəlblərinizə nəzər yetirər”.

Göründüyü kimi bu müxtəliflik dini, irqi, milli, cinsi və mədəni ayrı-seçkiliyə, birinin digərindən üstün olması kimi nəzəri və praktiki düşüncələrə yol açmamalı, əksinə bir-birilərini tanıma və müxtəlif sahələrdə əməkdaşlıq vasitəsi kimi istifadə edilməlidir. Şübhəsiz, düşüncələrin müxtəlifliyi hadisələrə fərqli baxış bucaqları dialoqu zəruri edir. Başqa ifadə ilə desək, İslama görə dialoq təbii və fitri tələbatdır.

Bu istiqamətdə dialoqun əhəmiyyəti və zəruriliyi ilə bağlı Qurani-Kərimdən digər bir ayəni qeyd etmək olar:

“De: Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda eyni olan (fərqi olmayan) bir kəlməyə tərəf gəlin!...” (Ali İmran/64)

Ayədəki istifadə edilmiş sözlərin işlənmə üslubuna və daşdığı mənə yükünə diqqətlə nəzər salsaq bir daha İslam dinində dialoqun legitimliyini görə bilərik. Belə ki, ayədə “... bir kəlməyə tərəf gəlin” cümləsindəki “gəlin” sözü dialoqun qanuniliyinə, ona təşəbbüsün zəruriliyinə işarə edir.

Digər bir vacib məsələ isə dialoqda ədaləti və insafı gözləməkdir. Ayədəki “sizinlə bizim aramızda eyni olan (fərqi olmayan) bir kəlmə...” ifadəsi qeyd etdiyimizə dəlalət edir. “Eyni olan (fərqi olmayan) bir kəlmə” təbirini müştərək hədəflər kimi izah etmək

mümkündür ki, bu da dialoq zamanı ədalət və insafı təmin etmək məqsədi ilə deyilmişdir (99, 21).

Məhəmməd peyğəmbərin (s) ictimai-siyasi fəaliyyətlərində dialoqa dair nümunələr

Məhəmməd peyğəmbərin sünnəsində qeyri-müsəlmanlarla dialoqun qanuniliyi təsdiqlənir. Belə ki, dinin təməl prinsiplərinə xələl gətirmədən digər dini konfessiyaların nümayəndələri ilə müxtəlif istiqamətlərdə danışıqlara keçmək, əlaqələr yaratmaq icazəlidir (10, 152). Qeyd etmək lazımdır ki, Məhəmməd peyğəmbər İslam dinin zühurundan sonra ilk dövrlərdə bir çox yəhudi və xristian icmalarının üzvləri ilə dialoqa girmişdir. Misal olaraq daha sonralar İslamı qəbul etmiş yəhudi Abdullah ibn Səlam ilə Məhəmməd peyğəmbərin əlaqələrini qeyd etmək mümkündür. Abdullah ibn Səlam Məhəmməd peyğəmbərlə bir sıra mövzularda diskussiya aparmaq üçün onunla söhbət etmiş və müzakirələrin yekununda İslamı qəbul etmişdir.

Mövzu ilə bağlı dinlərarası dialoq və əlaqələrin qurulmasına dair digər bir sübut “Mədinə anlaşması”dır. Məhəmməd peyğəmbər Mədinə şəhərinə hicrət etdikdən sonra şəhərdə yaşayan yəhudi əsilli qəbilələr ilə müsəlmanlar arasında birgəyaşayış və qarşılıqlı yardımlaşma anlaşması imzalanır. “Mədinə anlaşması”nda müsəlmanlarla yəhudilərin arasında möhkəm əlaqələr müəyyənləşdirilmiş, yəhudilər İslam dövlətinin vətəndaşı hesab edilmişdir. Bu anlaşmaya əsasən yəhudilərin etiqad azadlığı tanınır və himayə edilmə hüququna sahib idilər. Bundan əlavə, yəhudilər ilə iqtisadi, hərbi və mədəni əlaqələrin qurulması da anlaşmanın müddəalarının öz əksini tapırdı (4, 192).

Müqavilədə bir sıra yəhudi qəbilələri – Bəni-Nəccar, Bəni-Haris, Bəni-Cüşm və sairələrin adları qeyd edilmiş və hər iki din mənsublarının öhdəlik və vəzifələri müəyyənləşdirilmişdi. Tarix mənbələrinə nəzər saldıqda Məhəmməd peyğəmbərin xristianlarla da dialoqa keçdiyini, müştərək maraqlara xidmət edəcək əlaqələri yaratdığını

da müşahidə edirik. Bu dialoqların ən əhəmiyyətli isə Peyğəmbərin Nəcrandan gəlmiş heyətlə dialoqudur. Tarixə “Mübahilə günü” kimi düşmüş bu hadisə hicri-qəməri 10, miladi 631/32-ci il Zil-hicce ayının 24-də baş vermişdir. Yəmənin Nəcran məntəqəsindən bir sıra mövzuların müzakirəsi üçün Mədinə şəhərinə gələn bir qrup xristianla Məhəmməd peyğəmbər arasında baş tutmuş bu dialoq iki din arasındakı ilk təmaslardan hesab oluna bilər.

Həbəşistana mühacirət etmiş müsəlmanların Həbəş kralı ilə dialoqunu da bu qəbildən hesab etmək olar. Bu dialoqun nəticəsində Məkkədə təzyiqlərə məruz qalmış bir qrup müsəlman xilas olaraq Həbəş kralı Nəcaşinin hamiliyini qazanırlar. Qeyd etmək lazımdır ki, bu dialoq iki din nümayəndələri arasında müsbət əlaqələrin qurulmasına yol açmışdır. Bu xoş münasibətlər Məhəmməd peyğəmbərin Həbəş kralına bəslədiyi müsbət fikirlərdə özünü göstərirdi. Belə ki, təzyiqlərə məruz qalmış müsəlmanlara Həbəşistana səfər etmələrini tövsiyə verdikdə Məhəmməd peyğəmbər Həbəşistan kralı haqqında belə bir fikir bildirmişdi:

“Oranın heç kimə zülm etməyən adil hökmdarı vardır. Ora təhlükəsiz yerdir və Allah sizi düşdüyünüz vəziyyətdən xilas edəcəkdir”.³⁰ Nəzərə almaq lazımdır ki, bu dialoqun mühacir müsəlmanlara xeyiri çox oldu. Onlardan biri də Həbəş kralı Nəcaşinin himayəsini qazanmaq və Məkkə zadəganlarının təzyiq və təhdidlərini zəiflətmək idi. Bundan əlavə, Nəcaşi, mühacir müsəlman və bütperəst Qüreyş nümayəndələrinin arasındakı dialoq tarixi-dini cəhətdən böyük məna kəsb edirdi. Onun tarixi əhəmiyyəti bundan ibarətdir ki, o, ilk xristian-müsəlman dialoqu hesab edilir. Dialoqun dini aspekti isə onun müsəlmanlarla xristianların beynəlxalq müstəvidə ilk dini kontakt olmasında təzahür edir. Belə bir dialoqa zəmin yaradan təbii ki, hər şeydən əvvəl dini prinsiplərdə müxtəlifliklər idi. Çünki, bu dialoq üç dini tərəf - islam, xristianlıq və bütperəstlik arasında baş tutmuşdu.

³⁰ Məhəmməd ibn Əbdülməlik ibn Hişam, Peyğəmbərin həyatı, cild I, səh. 343.

İslam dininə görə dialoqun əsas şərtləri

Dialoqun baş tutması üçün zəruri şərtləri aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

a) Dialoq zamanı dinlərin və mədəniyyətlərin müstəqilliyi təmin edilməlidir;

b) Dialoq bu və ya digər dinin və yaxud mədəniyyətin hegemonluğuna tab etdirilməməlidir

c) Dialoq demokratik şəraitdə baş tutmalı və bu istiqamətdə ədalətli yanaşma, bərabərlik kimi prinsiplər gözlənilməlidir

d) Dialoqda iştirak edən hər bir tərəfin öz düşüncələrini və ideyalarını sərbəst şəkildə ifadə etməsi üçün şərait yaradılmalı və bu zaman siyasi və dini təzyiq vasitələrinə imkan verilməməlidir.

e) Dialoq zamanı ədəb-ərkan qaydaları; xoş söz, yumşaq rəftar, təvazökarlıq, məsləhətləşmə və məşvərət kimi əxlaq qaydaları gözlənilməli və dialoqların davamlılığı təmin olunmalıdır.

f) Problemin obyektiv və ciddi şəkildə müzakirəsi, mövzudan uzaqlaşmama, qərəzsizlik, qərar verməkdə ədalətli mövqe, irəli sürülmüş iddiaların mötəbər dəlil-sübutlarla əsaslandırılması dialoqun səmərəliliyini artırır. Dialoq obyektiv təsvirə, təhlilə, ədalətli hökmə xələl gətirəcək qərəzli fikirlərdən uzaq olmalıdır.

g) Dialoq aydın dildə aparılmalı, dinin və ya teologiyanın mürəkkəb mövzularına toxunulmamalıdır.

h) Dialoqda iştirak edən dinlərin bir-birinə münasibətinin müəyyənləşdirilməsi məqsədilə müqayisəli təhlillər aparılmalıdır.

Nəticə

İslam dünyagörüşünə əsasən dialoqun böyük əhəmiyyəti və faydaları vardır. İslam dinini dialoq dini kimi dəyərləndirsək heç də mübahiləgə etmərik. Müsəlmanlar islam dinin meydana çıxmasının ilk dövrlərindən etibarən dialoq mədəniyyətinə sahib olmuş, islam düşüncə irsini formalaşdırmada dialoqun geniş imkanlarından istifadə etmişlər. Bundan əlavə, müsəlmanlar dialoqdan digər din və

mədəniyyətlərlə əlaqələrin qurulmasında ünsiyyət vasitəsi kimi istifadə etmişlər. Dialoq müsəlmanların digər din və mədəniyyətlərlə ünsiyyət vasitəsi olub qeyri-müsəlmanlarla dini münasibətlərin əsası, tarix boyu islam sivilizasiya ilə digər sivilizasiyaların təmasında böyük rola malik olmuşdur.

İslam dininə görə sağlam və obyektiv şərtlər əsasında qurulmuş dialoqun əsas faydalarından biri də sosial problemlər aradan

qaldırılır, şüur səviyyəsi yüksəlir, ali-mənəvi anlayışlar təkmilləşir, xalqlararası dini-mədəni əlaqələr arzu edilən dəyişikliklərə səbəb olur. İslamın dialoqla bağlı prinsiplərində etik qaydaların gözlənilməsi şərtidir. Qurani-Kərim və Məhəmməd peyğəmbərin həyat tərzində dialoqa dair ədəb-ərkan qaydaları mövcuddur. Bu prinsiplərə xoş söz, təvazökarlıq, ədalət və obyektivlik, məsləhətləşmə və məşvərət daxildir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Flecha R. (2000). *Sharing Words. Theory and Practice of Dialogic Learning*. Lanham, Rowman and Littlefield.
2. Həsən, M.X. (2008), *əl-Hivar mənhəcən və səqafətən*, Doha, Mətbə'ətu Qatar
3. Hışam, Ə. (2003). *Sivilizasiyalararası dialoqa baxış: dialoqun həqiqi imkanlarına doğru* / *əl-Kəlimə jurnalı*, Beyrut, № 39
4. İbn Hışam, M.Ə. (1990). *əl-Siratun-Nəbəviyyə*, Beyrut, Dər-ul kutubil-arabiyyə
5. Leonard, S, Khalid, D, Reuven, F. (2007). *Triologue: Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*, New London, Twenty Third Publication
6. Nakamura, H. (1964). *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, University Hawaii Press
7. Qurani – Kərim məalı (2006) / tərc. ed., Z.M. Bünyadov, V.Məmmədəliyev – Bakı: Qismət.
8. Reyşəhri, M. (2008). *Mizanül-hikmə*, Tehran, Daneşgah, IV cild.
9. Rifai, M.H. (2013). *Siyəsətül-hivar beynə ətbə'il-ədyan vas-səqafat*, Riyad, Məktəbətu Məlik Fəhd
10. Süleyman, V. (1976). *əl-Hivar beynəl-ədyan*, Qahirə, Hey'ətu nəşril-kutub
11. Vaizi, Ə. (2001), *əl-Muctəmə əl-Dini və əl-Mədəni*, Beyrut, Dər-ul Hadi
12. Xətib, M.Ə. (2008). *Muqaranat ul-Ədyan*, Əmman, Dər-ul Məsira
13. Y. Masih. (2000). in *A Comparative Study of Religions*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers:

Rəyçi:

**Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
Gündüz Süleymanov**

Göndərilib: 15.03.2024

Qəbul edilib: 24.03.2024

UOT 1: 316

Səh. (133-138)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2024.30.133>

Legitimlikdə ideologiya

Anar Bağirov

Siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru
Fəlsəfə və sosiologiya İnstitutu AMEA
E-mail: anarbaghirov@hotmail.com

Xülasə

Məqalədə ideologiya ilə hakimiyyətin legitimliyi arasındakı əlaqə, onların mənəvi - hüquqi sahədə qarşılıqlı əlaqəsinin əsasını təşkil edən norma və dəyərlər, həmçinin ideoloji legitimlik fenomeni araşdırılır.

Məqsəd. Legitimlik mənbəyi kimi ideologiyaya işarə edən əsas aspektlərin tədqiqi.

Metodologiya. Məsələnin öyrənilməsinə nəzəri metodlardan, dialektik və sistemli yanaşmalardan istifadə edilmişdir.

Elmi yenilik. Siyasi sosiologiyada ideologiya və legitimliyin qarşılıqlı təsirini öyrənməyə cəhd edilmişdir.

Açar sözlər. Hakimiyyət, hökmranlıq, ideologiya, ideoloji legitimlik, inanclar, elita, kütlə, dəyərlər, normalar, saxta şüur.

Ideology in legitimacy

Anar Baghirov

Doctor of Philosophy in Political Science
Institute of Philosophy and Sociology NASA
E-mail: anarbaghirov@hotmail.com

Summary

The article examines the relationship between ideology and the legitimacy of government, the norms and values that underlie their interaction in the moral and legal field, as well as the phenomenon of ideological legitimacy.

Purpose: The study of key aspects pointing to ideology as a source of legitimacy.

Methodology: Theoretical methods, dialectical and systemic approaches to the study of the issue are used.

Scientific novelty: An attempt has been made to study the interaction of ideology and legitimacy in political sociology.

Keywords: power, domination, ideology, ideological legitimacy, beliefs, elite, mass, values, norms, false consciousness.

Идеология в легитимности

Анар Багиров

Доктор философии по политическим наукам

Институт философии и социологии НАНА

E-mail: anarbaghirov@hotmail.com

Аннотация

Статья изучает связь между идеологией и легитимностью, нормы и ценности, которые лежат в основе их взаимодействия в морально - правовом поле, а также феномен идеологической легитимности.

Цель: исследование ключевых аспектов, указывающих на идеологию как источника легитимности.

Методология: использованы теоретические методы, диалектические и системные подходы к изучению вопроса.

Научная новизна: предпринята попытка изучить взаимодействие идеологии и легитимности в политической социологии.

Ключевые слова: власть, господство, идеология, идеологическая легитимность, верования, элита, масса, ценности, нормы, ложное сознание

*«Самая жестокая тирания – та, которая выступает
за сенью законности и под флагом справедливости»
Шарль Луи де Монтескье*

Введение

Термин «идеология» ввел в употребление французский философ и политик Дестют де Траси (фр. *Destutt de Tracy*) в начале XIX века, определяя идеологию как «науку об идеях» (1). Однако, идеология не получила широкого применения, пока не была издана в 1927 году (работа Карла Маркса и Фридриха Энгельса «Немецкая идеология»). Известный социолог Карл Манхейм, переработав теории по социологии познания, придет к заключению, что идеологии являются способами мышления, с которыми интерпретируются социальные феномены и, следовательно, марксизм также является идеологией (2, с.91). Помимо вышеуказанных авторов, вопросы идеологии стали объектом для научных изысканий известных политологов и социологов, та-

ких как, Габриель Алмонд, Даниель Белл, Сеймур Липсет, Джованни Сартори, и др.

Когда речь заходит о легитимности власти, большинство читателей ассоциируют это понятие с классическим определением о трех типах легитимной власти, сформулированное Максом Вебером. В 1932 году выдающийся политический философ и мыслитель Карл Шмитт издал сочинение «Легальность и легитимность», где не рассматривалась теоретическая природа легитимности, а только анализ Веймарской системы, в частности, кризис парламентской системы и концепция легальности, на которой основана данная система. Вопросы легитимности изучали известные мыслители XX века, такие как, Норберто Боббио, Гильермо Ферреро, Хосе Ортега и Гассет, Хуан Линц и др. Указанные два феномена политической жизни -

идеология и легитимность, дали новый импульс развитию политической и социологической науки. Стремление дать объяснение природе тоталитарных режимов, в частности, роли идеологической легитимности власти, станет источником для разработки целого ряда новых методов изучения социально-политических проблем, например, метода контент-анализа, бихевиоризма, биографического метода и др. Мировая наука также подарила нам новые имена авторов, использующих системный подход в изучении идеологии и легитимности, таких как, Толкотт Парсонс и Дэвид Истон.

А какова была ситуация с идеологической составляющей легитимности до и после распада СССР? Тоталитарным режимам было свойственно, объединять идеологию и легитимность в одно целостное понятие «идеологическая легитимность». Легитимность игнорировалась и не рассматривалась большинством марксистов, так как являлась составной частью идеологии господствующего класса. И несмотря на противоречия с канонами марксизма, идеологическая легитимность оставалась ключевым фактором в советской политической системе, ибо идеология обосновывала легитимность власти. «Идеологический вакуум», который возник в постсоветском пространстве, кардинально изменил значение концепции легитимности для политической системы. Стремление республик СНГ интегрироваться в «клуб западных демократий», делает концепцию легитимности архиважным, с целью добиться признания западной элиты, и тем самым стать полноправным участником международных отношений. Сложившаяся новая политическая система не подтолкнула научные круги постсоветского пространства к фундаментальному изучению легитимности, за исключением переводов сочинений классиков западной политической мысли. В Азербайджане проблемы легитимности власти затрагивались косвенно, в идеологических рамках, в сочинениях

известного представителя отечественной науки Ильхама Мамедзаде³¹.

В данной статье мы изучаем природу связи между идеологией и легитимностью, ценности и нормы, которые лежат в основе их взаимодействия в моральном - правовом поле, а также феномен идеологической легитимности.

Главная часть

Согласно определению основоположников марксизма, идеология – это «ложное сознание», т.е. искажение действительности. Действительность есть борьба классов, а искажение основывается на превалировании идей господствующего класса. Вклад Маркса и Энгельса заключается в раскрытии существующей связи идеологии с понятиями господства и власти в рамках политического класса (3, с.60; 4, с.82-86). Создатель современной теоретической социологии Парсонс рассматривал идеологию как «систему верований», разделяемая членами коллектива, и как интерпретативная схема, используемая социальными группами, чтобы сделать мир доступный пониманию. Можно сказать, об искажении действительности, но не в марксистском смысле, так как это искажение не обязательно является отражением идей господствующего класса, а быть может сконструированным из религиозных верований (5, с.340). Следовательно, в идеологии существуют два подхода в изучении и объяснении ее природы: марксистский и немарксистский. Первый подход говорит о превалирующих идеях господствующего класса, второй о бесконечной гамме концепций мира. Второй подход, не рассматривает идеологию как синоним философии,

³¹ Мамедзаде И., О некоторых вопросах взаимодействия философии и идеологии (в контексте азербайджанской истории и культуры) Вестник Национальной Академии Наук Азербайджана Декабрь 2016, т.3, н.4, с.22-27; Мамедзаде И. Философия о современности, истории и культуре (о контурах историко-культурной эпистемологии) Баку 2020.

поскольку отличается по двум аспектам. В первом аспекте, философия является более общим, поскольку занимается размышлением над идеями, даже если может дать объяснение или оценки над определенными концепциями жизни. Во втором аспекте, идеология отличается от философии, потому что строит основу для оправдания действия.

Легитимность рассматривается исключительно в рамках объяснения того, почему люди подчиняются тем, кто у власти. Для Вебера понятие господство означает повиновение определенному приказу. Общество подчинится требованиям и приказам власти, если они справедливы и законны, т.е. легитимны (6, с.25-26). Вебер заложил основу концепции легитимности, однако динамика развития социально-политических отношений в Европе, выдвинули на передний план другой немаловажный феномен политической теории, коим является идеология. Между Первой и Второй мировыми войнами, на европейской политической арене зарождаются тоталитарные режимы с различными идеологическими течениями правого и левого толка - итальянский фашизм, немецкий национал-социализм и советский коммунизм. Вебер не стал свидетелем «тектонических» изменений в политической жизни общества, и, следовательно, он не мог определить роль идеологических источников в легитимности. Тем не менее, действующие режимы концептуально связывали идеологию и легитимность. Представитель системной теории Дэвид Истон развил концепцию Вебера и преобразил в соответствии с разработанной теорией политической системы, согласно которой легитимность позволяет политической системе справиться с проблемами обеспечения стабильности системы в целом (7). Структурный функционалист, один из создателей современной теоретической социологии, Парсонс рассматривал легитимность как основу для поддержания социальной и политической системы, где одной из своих основных функций леги-

тимности является поддержка моделей, т.е. способности системы сохранить собственную стабильность через социализацию разделенных ценностей и существованию широко распространенных культурных форм (5, с.340). Следовательно, легитимность существует в двух формах: структурная легитимность и персональная легитимность. Структурная легитимность основана на принятии гражданами существующей конфигурации институтов политической системы, и выполняемых ими функций, и юридических норм. Персональная легитимность зиждется на вере субъектов в личные качества политиков, их способности наилучшим образом распорядиться властью (понимание наиболее близкое харизматической легитимности, по Веберу).

Центральная концепция политики рассматривает власть и ее использование как со стороны тех, кто использует, так и теми над которыми существующая власть используется. Важно моральное оправдание обладателя власти посредством идеологии, тем не менее это становится причиной, побуждающая индивидуумов принять власть, которая используется по отношению к ним. Отсюда и возникает органическая связь между властью, идеологией и легитимностью. Цель всякой политической элиты состоит в достижении добровольного признания своей власти со стороны масс. Это признание достигается посредством верований, веры в ценности, заложенные в политической системе посредством идеологии. Вера в правильность этих ценностей и вера, что власть ответит массам (есть основной смысл вхождения во власть). Стабильность политической системы связана с чувствами защищенности, уверенности в завтрашнем дне у граждан, что власть имеет моральное право управлять. Данный случай объясняет феномен, являющийся почти универсальным, согласно которому в политических системах информация, передаваемая определенными индивидуумами, принимает черты долга и морального императива. Это указы-

вает этическую предрасположенность принимать действия власти. Власть состоит из индивидуумов, обладающих способностями отдавать приказы, которые впоследствии станут критериями, влияющие и определяющие поведения других индивидуумов. Вера в легитимность становится причиной согласия, т.к. исходит от этических убеждений, или от чувств долга, и отражает сильную привязанность индивидуумов к власти. Принципы легитимности оправдывают управленческую функцию, выполняемую организованным меньшинством- элитой, с целью подчинить неорганизованное большинство - массу. Этическая сторона легитимности заключается в ее способности не допустить применения насилия против тех, кто не дает свое согласие на признание власти меньшинства, т.е. элиты. Моральные принципы, нормы и ценности, доминирующие в обществе, лежат в основе всей идеологии, что приводит к «симбиозу» категорий идеологии и легитимности, который вводит в политическую теорию новое понятие - идеологическая легитимность, основанная на убежденности граждан в правильности функционирования действующего политического режима и представляющих его институтов. Чем больше таких убежденных граждан, тем выше легитимность. Одним из аспектов политической власти являются нормы и ценности, которые регулируют организацию и распространение власти в политической системе, а легитимность является сферой, где принимают социальные и политические нормы общества. Обозначенные нормы имеют отношение доминирования определенных индивидуумов и групп, а также позволяют понять осуществление власти, и отношение между политикой и обществом. Легитимность политической власти зависит от соответствия моральным принципам индивидуумов, их представлениям о справедливости и правильности предлагаемых властью решений (8, с. 319-331).

Доминирующие ценности и нормы способны как ограничить, так и осуждать

легитимность власти. Действующим ценностям и нормам свойственно отражаться в преследуемых целях и принципах идеологии, из-за ее гносеологической природы. Идеологии итальянского фашизма, германского национал-социализма вдохновлялись величием исторического прошлого (противоположность коммунизму, осуждающим прошлое и подающим надежду на прекрасное будущее). Ценности привлекательны, поскольку они идеализированы, включают в себя те этические нормы и принципы, которые отвечают «стремлениям человеческой души», имеют власть поражать представления граждан, наделять их энергией для достижения поставленных целей. Ценности, определяющие организацию власти, и пределы их распространения на политическую жизнь общества есть идеология, способная превратить идеи в социальные призывы (9). Категория ценностей является связывающим звеном идеологии и легитимности, создает идеалы, дающие импульс динамике запрограммированного развития государства и власти. Та власть легитимна, которая обладает способностью в идеологических рамках интерпретировать прошлое, объяснять настоящее, представлять будущее и убеждать управляющих, и управляемых в справедливости принимаемых решений, а также добиться согласия управляемых добровольно подчиняться данной власти.

Заключение

Правоведы выделяют различие между властью де-факто и властью де-юре. Индивидуум или группа индивидуумов принимают осуществляемую над ними власть, и подчиняются порядку или приказам тех, кто обладает властью - это есть власть де-факто («на деле», «фактически»). Применение власти принимается и оправдывается теми в отношении которых она осуществляется - это есть власть де-юре («юридически», «по праву»). Современные правительства избегают предоставления любых форм признания режи-

ма, если они испытывают неприязнь к нему. Признают де-факто режимы, обладающие контрольной властью, но отрицают его признания де-юре, т.е. обладания права на контрольную власть. Господствующие ценности легитимной власти, мы можем описать как этические принципы, которые определяют ответственность тех, кто участвуют в политических отношениях и устанавливают для них принципы обязательства. Власть становится легитимной и определяется легитимностью, и понятия «власть» и «легитимность» все чаще используются как синонимы.

Исходя из вышесказанного, хотелось бы показать не только ценностные и нормативные аспекты идеологии и легитимности, а также прикладную сторону легитимности власти в современном мире, ее значение и ключевую роль во взаимоотношениях между государствами. Однако, стоит отметить, уроки политической истории демонстрируют, что не все идеологии способствуют росту и поддержке легитимности. Равным образом данный вопрос остается открытым для дальнейших эмпирических исследований.

Использованная литература:

1. Основы идеологии. Часть первая: Идеология в собственном смысле слова / Д. А. Ланин (перевод, предисловие, комментарии). М.: Альма Матер, Академический проект, 2013.
2. Mannheim K. Ideologie und Utopie, bonn, Cohen 1929. (trad.it. Ideologia e utopia, Bologna, Il Mulino, 1957, p.91.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения, т. 3, М. 1985.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Полное Собрание Сочинений, издание 2-е, т. 39, М. 1965.
5. Parsons T. Il sistema sociale, Milano, Comunita, 1965.
6. Вебер М. Избранные произведения, М. 1990.
7. Easton D. The political system: An Inquiry into the State of Political Science, N.Y. Knopf, 1953: A Framework for Political Analysis, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1965.
8. Истон Д. Системный анализ политической жизни (1965). Политология: хрестоматия. Сост. М. А. Василик, М. С. Вершинин. М., 2000.
9. Bell D. The end of ideology: On the Exhaustion of political ideas in the Fifties, Glencoe (Ill), Free Press.

Rəyçi:

**Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
İlham Məmmədzadə**

Göndərilib: 23.02.2024

Qəbul edilib: 02.03.2024

Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər:

1. Məqalələr Azərbaycan, rus, türk və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 8-10 səhifə, xülasələrin 8-10 sətir olması tövsiyə olunur.

2. Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.

3. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətndə rast gəlinədiyi ardıcılıqla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətndə başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.

4. Məqalə müəllifin işlədiyi kafedrada yaxud şöbədə müzakirə olunmalı və iclasın protokolundan çıxarış redaksiyaya təqdim edilməlidir.

. Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 14 şrifti ilə 1, intervalla yığılmalıdır.

6. Məqalələr rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.

7. Elmi məqalələrin sonunda elm sahəsinin və məqalənin xarakterinə uyğun olaraq işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti, iqtisadi səmərəsi və s. aydın şəkildə verilməlidir.

8. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.

9. Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

10. Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son -10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalara və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.

11. Jurnalda baxılan elm sahəsində qabaqcıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.

12. Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей, отражающих основное содержание диссертации:

1. Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, турецком, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуется статьи представлять объемом 8-10 страниц, а резюме 8-10 строчек.

2. Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точек зрения.

3. Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.

4. Статья должна быть обсуждена на кафедре или отделе, где работает автор и выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.

. Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом; на русском языке – кириллицей; английском языке – английским алфавитом (США), Тимес Нью Роман – 14 шрифтом, 1, интервала.

6. Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.

7. В конце статьи автор должен сказать о научной новизне работы, прикладном значении, экономической пользе, соответствующей характеру статьи.

8. В каждой статье должны быть даны индексы типа УДК и ПАЪС, а также ключевые слова на трех языках.

9. В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, место работы, его адрес и электронная почта.

10. В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние -10 лет.

11. В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.

12. Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются Редакционным советом.

Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific editions recommended for publication:

1. Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, Turkish, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 8-10 pages articles and summary in 8-10 lines.

2. Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.

3. There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.

4. Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.

. Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 14 font, 1, line spaced.

6. Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.

7. In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.

8. In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.

9. In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.

10. In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last -10 years.

11. In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.

12. The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.



JURNALIN TƏSİSÇİLƏRİ

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti və jurnalın redaksiya heyəti

ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq Elmi-nəzəri jurnal

№ 30, 2024

Azərbaycan, Bakı , 2024



<https://journalorientalphilosophy.org/>

УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА

Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана и редколлегия журнала

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Международный научно-теоретический журнал

№ 30, 2024

Азербайджан, Баку, 2024



<https://journalorientalphilosophy.org/>

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: Zahid Məmmədov
Texniki redaktor: Rövşanə Nizamiqızı
Çapa imzalanmış
Şərti çap vərəqi 8. Sifariş № 9
Kağız formatı 60x84. 1/8. Tiraj 500

Kitab “Elm və təhsil” nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində səhifələnilib, çap olunmuşdur.
E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4