

ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ
PROBLEMLƏRİ

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ

JURNAL

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ

ЖУРНАЛ

№ 26, 2022

Bakı-2022

REDAKSIYA ŞURASI:	Abasov Ə.	(Azərbaycan)
	Axundova N.	(Azərbaycan)
	Apezova D.	(Qırğızıstan)
	Bayraktar L.	(Türkiyə)
	Çumakov A.	(Rusiya)
	Erdem H.	(Türkiyə)
	Əsədov A.	(Azərbaycan)
	Əzimova R.	(Azərbaycan)
	Faryar Ə.	(İran)
	Gözəlov A.	(Rusiya)
	Gürsoy K.	(Türkiyə)
	Xəlifə L.	(İordaniya)
	Xenşelaoyu Z.	(Əlcəzair)
	Kurmanqaliyeva Q.	(Qazaxıstan)
	Qurbanov F.	(Azərbaycan)
	Lazar M.	(Ruminiya)
	Leo Raso	(Fransa)
	Mahmud H.	(Livan)
	Maxamatov T.	(Rusiya)
	Məmmədov N.	(Rusiya)
	Məmmədzadə İ.	(Azərbaycan)
	Süleymanov O.	(Qazaxstan)
	Şermuxametova N.	(Özbəkistan)

REDAKSIYA HEYƏTİ: Fəl.e.d. prof. İ.Məmmədzadə (baş redaktor), fəls. e.d., prof. Ə.Abasov (baş redaktorun müavini), E.Quliyev (məsul katib), fəls.e.d., prof. R.Əhmədov, fəls. e.d. prof. R.Mirzəzadə, fəls.e.d., A.Hacıyeva, fəls.ü.f.d., dos. H.Hüseynov, fəls.ü.f.d. Z.Əliyeva, fəls.ü.f.d., dos. R.Əsgərov, fəls.ü.f.d. G.Süleymanov, Q.Camalov, L.Əliyeva.

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

Tel: (99412) 510-15-11, Faks: (99412) 537-11-39

E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

ISSN 2219-7370

ISBN: 978-9952-445-12-42

ACADEMIC INDEXES: 1. Academia.edu; 2.International ISSN Center; 3.Citefactor; 4.Kind Congress; 5.Research Gate; 6.Index Copernicus.

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:	Абасов А.	(Азербайджан)
	Ахундова Н.	(Азербайджан)
	Апезова Д.	(Киргизия)
	Байрактар Л.	(Турция)
	Чумаков А.	(Россия)
	Эрдём Х.	(Турция)
	Асадов А.	(Азербайджан)
	Азимова Р.	(Азербайджан)
	Фаряр А.	(Иран)
	Гёзалов А.	(Россия)
	Гюрсой К.	(Турция)
	Халифа Л.	(Иордания)
	Хеншелави З.	(Алжир)
	Курмангалиева Г.	(Казахстан)
	Курбанов Ф.	(Азербайджан)
	Лазар М.	(Румыния)
	Расо Л.	(Франция)
	Махмуд Г.	(Ливан)
	Махаматов Т.	(Россия)
	Мамедов Н.	(Россия)
Мамедзаде И.	(Азербайджан)	
Сулейменов О.	(Казахстан)	
Шермухамедова Н.	(Узбекистан)	

РЕДКОЛЛЕГИЯ: Др. филос. н. проф. И.Мамедзаде (главный редактор), др. филос.н. проф. А.Абасов (зам. гл. ред.), Э.Кулиев (ответ. секретарь), др. филос.н. проф. Р.Ахмедли, др.филос.н. проф. Р.Мирзазаде, др. филос.н. А.Гаджиева, др.филос. по филос., дос. Г.Гусейнов, др.филос. по филос., дос. З.Алиева, др.филос. по филос., дос. Р.Аскеров, др.филос. по филос. Г.Сулейманов, 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) 537-11-39
E-mail: journalorientalphilosophy@gmail.com
<https://journalorientalphilosophy.org/>

ISSN 2219-7370

ISBN: 978-9952-445-12-42

ACADEMIC INDEXES: 1. Academia.edu; 2.International ISSN Center; 3.Citefactor; 4.Kind Congress; 5.Research Gate; 6.Index Copernicus.

Журнал «Проблемы восточной философии» издавался в период с 1996 по 2021 год под редакцией доктора философских наук, профессора Зумруд Кулузаде.

The journal "Problems of Oriental Philosophy" was published from 1996 to 2021 under the editorship of Doctor of Philosophy, Professor Zumrud Guluzade.

MÜNDƏRİCAT

Məmmədzadə İ. Şuşa və Qarabağ M.F.Axundzadənin (Axundovun) fəlsəfi və yaradıcılıq irsində	5
Abasov Ə. Проблемы национальной философии Азербайджана	10
Мамедов Н. Эвристическая ценность идей Низами Гянджеви	26
Əhmədli R. Azərbaycanca milli şüurun formalaşmasında dini və əxlaqi məsələlərin rolu (XIX əsr).....	35
Əsədov A. Hind fəlsəfəsi, onun doğuluşu və inkişaf təmayülləri maskulin və feminin başlanğıcları kontekstində	41
Aslanov H. The Abrahamic discourse in postmodernity (experiences in exegetics)	51
İşitan İ. Le Traité de ‘Asrâr al-Tâlibîn’ ‘Secrets de l’Aspirants’ Attribué à un auteur khalwatî	63
Elnur Mustafayev. Cəmaləddin Əfqani və fəlsəfi-siyasi görüşlərində islam həmrəyliyi konsepsiyası	88
Rəşidov Z.F. Əhməd Kərədi Zəkuyevin İslam bölgəsi fəlsəfə tarixinə dair tədqiqatları.....	93
Babayev B. Ömər Faiq Nemanzadənin 1905-1907-ci illərdəki yaradıcılığında erməni xisləti haqqında	101
Ələkbərli F. Azərbaycan milli ideyasının siyasi-fəlsəfi müəllifləri: Nəsib bəy Yusifbəyli və Məhəmməd Əmin Rəsulzadə.....	108

UOT 1 (091)

**ŞUŞA VƏ QARABAĞ M.F.AXUNDZADƏNİN (AXUNDOVUN)
FƏLSƏFİ VƏ YARADICILIQ İRSİNDƏ****İlham Məmmədzaadə**

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Xülasə. Şuşanın və Qarabağın bu gün bizim üçün nə demək olduğu hamıya aydındır. Təbii ki, bu anlamanın siyasi, iqtisadi, mədəni və digər aspektləri vardır və onların dərk edilməsi mühüm və zəruridir. Bu baxımdan filosoflar üçün Şuşa və Qarabağ maarifçiliyimizin bir parçası kimi qəbul edilir. Təəccüblü deyil ki, Şuşa Azərbaycanın mədəniyyət paytaxtı kimi qəbul edilməkdədir. Qarabağ – XVIII əsrdə Qazaxda doğulmuş, Şuşada fəaliyyət göstərmiş böyük şair və dövlət xadimi Molla Pənah Vaqif, şairə və Qarabağ xanı Mehdiqulu xan Cavanşirin qızı, İbrahimxəlil xanın nəvəsi Xurşidbanu Natəvan, Nəcəf bəy Vəzirov, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev, Yusif Vəzir Cəmənzəminli, Əhməd bəy Ağaoğlu, dahi Azərbaycan bəstəkarı, müsəlman Şərqiində ilk operanın müəllifi Üzeyir bəy Hacıbəyli, sovet dövründə isə maarifçilik ənənəsini davam etdirən Ziyəddin Göyüşov, Zakir Məmmədov kimi məşhur filosoflarla da bağlı olmuşdur. Qarabağ. 210 illik yubileyini qeyd etdiyimiz Nuxada (indiki Şəki) anadan olmuş, tanınmış Azərbaycan filosofu və yazıçısı M.F.Axundzadənin yaradıcılığı da Qarabağ və Şuşa ilə sıx bağlı idi.

Açar sözlər: maarifçilik, fəlsəfi irs, yaradıcılıq, Şuşa.

**ШУША И КАРАБАХ В ФИЛОСОФСКОМ И ТВОРЧЕСКОМ
НАСЛЕДИИ М.Ф.АХУНДЗАДЕ (АХУНДОВ)****Ильхам Мамедзаде**

доктор философских наук, профессор

Резюме. Что значат сегодня для нас Шуша и Карабах, понятно каждому. Естественно, в этом понимании имеются политические, экономические, культурные и иные моменты, которые важно и нужно осмыслять. Для философов в этом перечислении Шуша и Карабах воспринимаются как часть нашего Просвещения и просветительства. Недаром Шушу мы воспринимаем как культурную столицу Азербайджана. В Карабахе родились и творили великий поэт и государственный деятель XVIII века, родившийся в Казахском районе, но ставший тем, кем он стал в Шуше, Молла Пянах Вагиф, поэтесса и дочь последнего карабахского хана Мехтикули, внучка Ибрагим Халил хана Хуршудбану Натаван, Наджаф бей Везиров. С Карабахом были связаны и Юсиф Везир Чемазминли, Ахмед бей Агаоглу, Узеир бек Гаджибеков великий азербайджанский композитор, автор первой оперы на мусульманском Востоке, а в советское время такие известные философы, продолжающие просветительскую традицию как Зияддин Геюшев, Закир Мамедов. С Карабахом и Шушой связано творчество и М.Ф.Ахундзаде известного азербайджанского философа и писателя, родившегося в Нухе (ныне Шеки), 210-летие которого мы сегодня отмечаем.

Ключевые слова: просвещение, философское наследие, творчество, Шуша.

**SHUSHA AND KARABAKH IN THE PHILOSOPHICAL AND CREATIVE
HERITAGE OF M.F.AKHUNDZADE (AKHUNDOV)****Iham Mammadzade**

doctor of philosophy, professor

Summary. What Shusha and Karabakh mean for us today is clear to everyone. Naturally, in this understanding there are political, economic, cultural and other points that are important and need to be comprehended. For philosophers in this enumeration, Shusha and Karabakh are perceived as part of our Enlightenment. No wonder we perceive Shusha as the cultural capital of

Azerbaijan. The great poet and statesman of the 18th century, who was born in the Kazakh region, but became Molla Panah Vagif in Shusha, poetess and daughter of the last Karabakh khan Mehtikuly khan, granddaughter of Ibrahim Khalil khan Khurshudbanu Natavan who was born and worked in Karabakh, Najaf bey Vezirov. Yusif Vazir Chemenzeminli, Ahmed bey Agaoglu, Uzeyir bey Hajibeyov, the great Azerbaijani composer, author of the first opera in the Muslim East, and in Soviet times famous philosophers who continued the enlightenment tradition such as Ziyaddin Geyushev, Zakir Mammadov, were also connected with Karabakh. The work of M.F. Akhundzadeh, a well-known Azerbaijani philosopher and writer, born in Nukha (now Sheki), whose 210th anniversary we are celebrating today, is connected with Karabakh and Shusha.

Key words: enlightenment, philosophical heritage, creativity, Shusha.

Mirzə Fətəli Axundzadə ölkəmizdə Maarifçilik və maarifləndirmə sahəsində xüsusi bir şəxsiyyətdir və ona görə də onunla bağlı olan bütün hər şey diqqətimizi özünə çəkir. Ayrıca olaraq qeyd edək ki, o, əsərlərində Avropa və ilk növbədə, fransız filosoflarının iz buraxdığı filosof və “Sərgüzəşti Mərđi-Xəsis” (“Hacı Qara”), “Hekayəti Müsyö Jordan Həkim-i-Nəbatat və Dərviş Məstəli Şah Cadükuni Məşhur” və bir neçə digər komediyaların müəllifidir. Bu komediyalar bilavasitə Şuşa və Qarabağla bağlıdır, Qarabağ və şuşalıların adı həyatını müxtəlif din və xalqların nümayəndələri arasında qarşılıqlı münasibətlərin bütün xüsusiyyətləri ilə birlikdə əks etdirir. Bunlar istedadlı, cəsarətlə demək olar ki, öz əhəmiyyətini itirməmiş, hələ də məmnuniyyətlə baxdığımız, oxuduğumuz dahiyənə əsərlərdir və müsəlman dünyasında ilk komediyalardır. M. F. Axundzadə həm də Azərbaycan dramaturgiya, komediya və müasir ədəbiyyat və ədəbiyyatşünaslığın banisi sayılır. Fəqət onu da qeyd etmək gərəkdir ki, söhbət Nizami və Nəsimi, daha sonra isə M.F.Axundzadənin müəllimi Mirzə Şəfi Vazehvə s. bu kimi dahilərin vətənidən gedir.

Axundzadənin bədii yaradıcılığı onun anlayışlar təfəkkürü ilə, komediyaları isə bilavasitə Maarifçilik və onun maarifləndirmə fəaliyyəti ilə bağlıdır. Şeir və ədəbiyyata məhəbbəti ilə tanınan bir ölkədə təbii ki, o, ilk növbədə yazıçı, komedioqraf kimi qəbul edilir. Lakin o, həm də filosof, mütəfəkkirdir və onun üçün ədəbiyyatın özü, onun komediyaları, onların bütün dahiyənəliyinə rəğmən, yalnız mətn və səhnədir, ideyaların toqquşduğu, dini cəhalətpərəstliklə mübarizə aparıldığı, inanc, mədəniyyət, dil və əlifbaların müqayisə edildiyi, geriliyin aradan qaldırılmasında və cəmiyyətin inkişafında elm və rasionallığın rolu haqqında fikirlərin səsləndirildiyi məkandır. Özü də, maraqlıdır ki, onların arenasını bütöv Azərbaycan, Azərbaycan xanlıqlarıdır. Əlbəttə, fikrimizcə, M. F. Axundzadənin iki ən dərin məzmunlu komediyası Qarabağdan, Şuşadan və o dövrdə Maarifçilik və elmin mərkəzi olan Parisdən bəhs edən (“Hacı Qara” və “Hekayəti Müsyö Jordan... və Dərviş Məstəli Şah...”) əsərləridir. Şahbaz bəyin simasında gənc nəsil o vaxtkı müasir şəhərin pis təsirinə düşməsin deyərək dərviş Parisi dağdır. Lakin Nuxada (Şəkidə) baş verən hadisələrin təsvir edildiyi “Hekayəti-molla İbrahimxəlil kimyagər” komediyası da onlar qədər maraqlıdır. Əlbəttə, həmin mətnlər yalnız komik deyil, həm də tamamilə ironikdir, istehzalıdır, lakin, ən başlıcası, onlar sosial, fəlsəfi və anti-klerikalxarakter daşıyır, bunun isə XIX əsrin ortalarında, hətta XX və XXI əsrlərdə müsəlman cəmiyyəti üçün böyük əhəmiyyəti var idi və vardır. Bu komediyada elə onun adından aydın olduğu kimi, biz Volterin “Fəlsəfi povestlər”i ilə bir əlaqə, onun ruhanilərə parodiyasına, Kilsənin riyakarlığının tənqidinə və s. işarə olduğunu görmək olar.

M.F.Axundzadə üçün fəlsəfə orta əsrlərdəki iksir¹, dəyişməz və mütləq həqiqətin axtarışı ilə deyil, biliklə, elmlə bağlıdır. Diqqət yetirin ki, “Hekayəti Müsyö Jordan...»da Şahbaz bəyin elm öyrənmək üçün getməyə səy göstərdiyi Parisə səfəri orada inqilab baş verdiyinə görə təxirə salınır, dərviş isə bu səfərin qarşısını öz cadugərliyi ilə almağa çalışır və bilik səviyyəsi yüksək olmayanlar isə bina inanırlar.

Axundzadə üçün bu olduqca dərin faciəvi inamdır, burada biz tragikomik, yəni həm ağlamalı, həm gülməli halla, gözüyaşlı gülməklə rastlaşırıq. Eyni zamanda, onu da qeyd edək ki,

¹İksir - orta əsr kimyagərlərinin təsəvvürüncə, guya bütün metalları qızıla çevirə bilən, həmçinin bütün xəstəlikləri guya sağalda bilən ecazkar maddə, daş.

“Hacı Qara” tamaşasındakı o dövrün Qarabağ sakinlərinin və imperiya polislərinin – azərbaycanlıların, ermənilərin və rusların həyat tərzi, onların əmək və məşğuliyət bölgüsünün, məhdudluğunun dahiyənə təsviri heç də bundan az gülünc və az faciəvi deyil, baxmayaraq ki, o ilk dəfə Şuşada qeyri-peşəkar, həvəskar teatrda səhnəyə qoyulmuşdu. Bu isə, təbii ki, həmçinin Maarifçiliyin, maarifləndirmə və müasirləşdirmə praktikasının təsiri altında şüurun dəyişməsi prosesinin başladığını təsdiq edir. Qeyd etdiyimiz kimi komediya əvvəlcə Şuşada səhnəyə qoyulmuşdu, Bakıda isə bu daha sonra baş tutdu, yəni Şuşa o dövr Azərbaycanının mədəni-maarif həyatının mərkəzi və ya mərkəzlərindən biri idi. XX əsrin Bakısı böyük şəhərdir, amma XIX əsrdə bu, hələ bir qədər başqa cürdür, biz çox vaxt bunu unuduruq. Axı mədəniyyət və həyatın özü də indi yenidən Şuşaya qayıdır...

Bu məsələlərin təhlilinə Maarifçilik dövrünün bir çox mütəfəkkir və filosofları müraciət etmişlər. Burada Volterin əsərləri yada düşür. Daha sonralar məşhur italyan filosofu B.Kroçe «Теория и история историографии» (“Tarixyazmanın nəzəriyyəsi və tarixi”, 1917), «История как мышление и как действие», (“Tarix təfəkkür və fəaliyyət kimi”, 1938) əsərlərində bu məsələləri bilavasitə təhlil etmişdir. O, XX əsrin əvvəlləri İtaliya Maarifçiliyi dövrü əsərlərində tarixin təfəkkür və fəaliyyət kimi birliyindən, vəhdətindən, zəkanın praktiki, əməli tərəfi və təfəkkürün ziddiyyətləri barəsində çox yazmışdır. Əlbəttə, 1917-ci ildə Maarifçiliyin daha gec dövrü problemləri hələ aşkar surətdə gözə çarpmır, lakin sonralar bir çox Avropa filosofları onları qeyd edirdilər. Biz bununla Axundzadə yartadıcılığında da rastlaşırıq, əsasən də onun hər zamankı tənqidi şüurun (reallığın tənqidi) praktik dəyişikliyi və bununla bağlı üzə çıxan yeni ziddiyyətlərlə toqquşan zaman. Onun komediyalarında, eləcə də digər əsərlərində, mənfi qəhrəmanlar müsbət obrazlara nisbətən daha həyatı və canlıdır.

XIX əsrdə Azərbaycanda Maarifçilik sürətlə yayılırdı. Belə ki, Volter və Monteskyö, etiraf edək ki, cəmiyyətin böyük əksəriyyətinin olmasa da, az bir hissəsinin şüuruna hakim kəsilmişdi. Həmin dövrün Azərbaycan maarifçiləri fransız və rus Maarifçiliyinin onlara bu və ya digər mənada və formada təsirini etiraf edirdi. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, onlar bir-biri ilə daim əlaqədə olmuşlar – həm şəxsi, həm də yaradıcılıq baxımından. Ona görə də Axundzadə yaradıcılığında rasionallığın milli köklərə bağlı olmadığını söyləmək düzgün olmazdı. Fəqət məsələ yalnız bunda deyil. İş burasındadır ki, Axundzadə rasionalizmini heç bu gün də çoxları qəbul edə bilmir; belə ki, bəziləri onda milli kökləri hiss etmir, bəziləri onun dinə tənqidi yanaşmasını, bəziləri isə ümumiyyətlə onun fəlsəfəsini bəyənmirlər. Özünün “Hind şahzadəsi Kamalüddövlənin İran şahzadəsi Cəmalüddövləyə üç məktubu və Cəmalüddövlənin ona göndərdiyi cavab” (1864-1865) adlı fəlsəfi əsərində Axundzadə dəqiq surətdə sübut edir ki, onun üçün həqiqət elmdədir, o, sivilizasiyaya doğru aparır, din isə mövhumat və boş kabusdur. Əlbəttə, o, heç də boş xəyalət deyil, bütün qalan filosoflar kimi maarifçilər də nədə isə səhv edirdilər. Lakin bu, Axundzadənin şəxsi mövqeyinin onun yaşadığı dövrə və bizim müasir zəmanəmizə gətirdiyi zəruri, mütərəqqi, insanları dəyişdirən, onların həyatını daha mənalı, şüurlu, çoxvariantlı, biliklərlə, şəxsi mövqeyin seçimi ilə təmin olunmuş edən dəyərləri görməmək üçün əsas deyil. Bu gün bəzi tədqiqatçılar mütəfəkkirin mövqeyini hətta tənqid edir, onu nələrin narahat etdiyini, toplumun şüurundakı dəyişikliklərinin həqiqət axtarışıyla, standartları dəf etməklə, təfəkkürdə inqilabla bağlı olduğunu başa düşməyə cəhd göstərmir. Heç şübhəsiz, Axundzadə özünün biliyə, həqiqətə, elmə münasibəti ilə azərbaycanlıları müasirləşdirmişdir. Müasirləşmə yalnız öz tarixini, mədəniyyətini, onun kökləri və mənşəyini dərk etmək deyil, həm də düşünmə məntiqinin özünün dəyişməsidir və əgər bunu düzgün anlasaq, görərik ki, əlbəttə, ədib bunu həyata keçirirdi.

M.F.Axundzadə İslamın mütləq həqiqətinə qarşı alternativ olaraq həqiqəti mütəfəkkirin, insanın iddiası kimi irəli sürür, onda həqiqət etiqad deyil, insanın əsaslandığı surətdə problemdir. Mütəfəkkirə görə, təbiət və cəmiyyət bir-birinə simmetrikdir, toplum haqda biliklərə yiyələnmək üçün təbiət barədə bilik əldə etmək lazımdır. Ümumiyyətlə, bu biliklər sübut edilməlidir və təkzib edilə bilər. Bunlar o dövr üçün, Azərbaycan üçün yeni təfəkkür paradimalarıdır, bunlar başqa zəmanə anlayışları olsa da.

Qeyd edək ki, M.F.Axundzadənin ideyalarının dərkinə çox dəyərli töhfələrini XX əsrin əvvəlləri və sovet dövrünün maarifçiləri də vermişlər. Bu məsələlərin təhlilinə biz «Модерн,

просветительские идеи Гасанбека Зардаби и философия Просвещения», ("Modern, Həsən bəy Zərdabinin maarifçilik ideyaları və Maarifçilik fəlsəfəsi", Bakı, 2015) kitabımızda toxunmuşuq və orada Maarifçiliyin üç mərhələdən keçdiyinə diqqət yetirmişik. Artıq Axundzadədən sonrakı ikinci mərhələdə maarifçilər cəmiyyətin inkişafına əhəmiyyətli töhfələr vermiş xadimlər kimi qavranılırdı, lakin onların baxışlarının o dövrlər üçün səciyyəvi olan tərzdə həddindən artıq ideologiyalaşdırılması maarifçiliyin dialektikasını, onun ziddiyyətliliyini, bu və ya digər bölgə, ölkə və mədəniyyətdə inkişaf fərqlərini dərk etməyə mane olurdu.

Bununla belə, bəzi filosoflar məsələn, əslən Qarabağlı olan Azərbaycan Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor, tanınmış filosof Ziyəddin Göyüşov, Axundzadə ideyalarının əhəmiyyətini etiraf edirdilər. Belə ki, Z.Qöyüşov XX əsrin 60-cı illərində yazdığı "H.B.Zərdabinin dünyagörüşü" adlı əsərində vurğulayırdı ki, "...bu mütərəqqi insanların başında mütərəqqi Azərbaycan maarifçiləri M.F.Axundov, H.B.Zərdabi, S.Ə.Şirvani, N.B.Vəzirov və başqaları dururdu". (Z.B.Göyüşov. H.B.Zərdabinin dünyagörüşü, Bakı, 2014, s.77). Amma nədənsə Axundzadəyə yüksək dəyər verdiyinə rəğmən, Zərdabiyə həsr olunmuş əsərin müəllifi birincinin ikinciyə təsiri barədə heç nə yazmır, Azərbaycan maarifçilərinin dialoqlarını təhlil etmir, hərçənd, şübhəsiz ki, onlar aparılırdı və bu araşdırılmalıdır. Həmin kontekstdə təsirin təsdiq edilməsi, lakin maarifçilərin ideyalarının bir-birinin daxili aləminə təsiri faktının olmaması da bizi düşündürməlidir. Bu təsir isə indi hər şeydə və ilk növbədə, məsələn, həm M.F. Axundzadənin, həm də H.B.Zərdabinin təbiət və cəmiyyət haqqındakı elmlərin inkişafında bir simmetriklilik gördüklərində nəzərə çarpır və həmin simmetriya sonralar, XX əsr maarifçiləri və inqilabçıları tərəfindən dərk edilmir və sovet dövründə cəmiyyət və dinlər, cəmiyyət və ideologiya arasında simmetriya ilə əvəz olunur. Onu da vurğulamaq lazımdır ki, sovet dövründə M.F.Axundzadə haqqında söhbət açarkən onun ideyalarının fəlsəfi mahiyyətindən yox, daha çox ədəbi əsərlərindən bəhs edilirdi, fəlsəfi kontekstdə onun irsinə H.N.Hüseynov, Ş.F.Məmmədov, Ə.Şakirzadə və başqaları müraciət etmişlər. Görünür, daha çox zəmanənin tələblərinə uyğun olaraq onun materializmi və elmi dünyagörüşü xüsusi olaraq nəzərə çarpdırılır, həmçinin onun özlüyündə böyük əhəmiyyətə malik xalqlar dostluğuna münasibəti ucaldırılırdı.

Bütün bunlar Maarifçiliyə və maarifçilik fəaliyyətinə münasibətin üç mərhələsi, onun fəlsəfəsinə qayıtmağın zəruriliyi haqqında ideyamızın düzgün olduğuna dəlalət edir. Axı Maarifçilik təhsil deyil, ondan daha böyük fenomendir. Bu, cəmiyyətin inkişafının (daim modernləşmənin) əsasında biliyin yerləşdiyinə etirafıdır. Cəmiyyətin modernləşdirilməsi (müasirləşdirilməsi), məşhur alman filosofu J.Habermasın yazdığı kimi başa çatmamış (biz də əlavə edərdik ki), fərddən informasiya inqilabı şəraitində (çox vaxt informasiya ilə biliyi qarışıq salırıq) daim öz üzərində işləməyi – özünü maarifləndirməyi tələb edən layihədir. Bu məsələyə biz «Еще раз о философии» ("Bir daha fəlsəfə haqqında", Bakı, 2019), «Философия о современности, истории и культуре (О контурах историко-культурной эпистемологии)», ("Fəlsəfə müasirlik, tarix və mədəniyyət haqqında (Tarixi və mədəni epistemologiyanın konturları barəsində, Bakı, 2020) adlı kitablarımızda toxunmuşuq. Təbii ki, yarımçıq qalmış layihə təkcə modern deyil, maarifçilikdə bu cür layihədir və bundan başqa onların əlaqəsinin mümkün olan qırılması, bizcə, hər bir, o cümlədən bizim müasirliyimiz üçün də ağırlı olardı.

Bu məsələlərin təhlili bu gün həm Azərbaycan fəlsəfi fikri, həm də dünya üçün əhəmiyyət kəsb edir. Əlbəttə, bu mövzunun bizim üçün bir neçə aspekti vardır. Birincisi, dünya fəlsəfi fikrinin müasirlik və maarifçilik arasında mümkün ziddiyyətləri, o cümlədən koqnitiv elmin təşəkkülü və fəlsəfə, psixologiya, iqtisadiyyat, yəni sosial elmlərin ondakı rolunu necə araşdırdığının təhlili. Akademik Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutumuzun zaman etibarilə son kitablarından birində («Философия и четко-нечеткая логика Лютфизаде в период пандемии», Баку, 2021 – "Fəlsəfə və Lütfizadənin qeyri-səlis məntiqi pandemiya dövründə", Bakı, 2021) məhz həmin problemlər araşdırılır. İkincisi, Azərbaycan alimlərinin elm fəlsəfəsi və tarixi mövzusunda fikirləri və onların cəmiyyətin, ziyalıların şüuruna təsirinə forma və məzmununun təhlili. Bu mövzular alimlərimizin əsərlərində fundamental elmlərin nümayəndələri ilə birlikdə fənlərarası qarşılıqlı əlaqələr kontekstində araşdırılır. (Мамедзаде И.Р. «К вопросу о философии междисциплинарных исследований» // Материалы международной конференции на тему «История науки и

науковедение: междисциплинарные исследования», Баку, 2018, с.7-8 – Вах: Məmmədzadə İ.R. “Fənlərarası tədqiqatların fəlsəfəsi məsələsinə dair” // “Elm tarixi və elmşünaslıq: fənlərarası tədqiqatlar” mövzusunda Beynəlxalq konfransın materialları, Bakı, 2018, s.7-8). Və nəhayət, üçüncüsü, söhbət M.F.Axundzadə irsindən getdiyinə əsaslanaraq - Maarifçilik fəlsəfəsi və keçmişini yenidən dərk etmək üçün onun mənşəyinə, fəlsəfi epistemologiyaya müraciət adlandırılı bilən hər şey.

Və sonda, fəlsəfə tariximizdə Azərbaycan Maarifçiliyinə müəyyən diqqət yetirilmişdir. M.F.Axundzadə ilə bağlı hər şey orada çox əhəmiyyətli yer tutur. Etiraf edək ki, həm ona, həm də onun dövrünə müəyyən nihilizm, hətta təkəbbürlü münasibət (E.Kassirer) ifadə edən əsərlər də var. Ona görə də yeni yanaşmalara, keçmişini indiyə qədər necə başa düşdüyümüzün, onu nə üçün məhz bu cür anladığımızın yenidən dərk edilməsinə zərurət vardır. Bununla mədəni-tarixi epistemologiya məşğul olur. Burada keçmiş özümüzü, bu gün və əslində olduğumuz kimi yeni həqiqi reallığı dərk etməyə kömək edən yeni bilikləri əldə etmək və bunun mexanizmini anlamaq üçün indi və keçmiş arasında aparılan dialoq kimi başa düşülür. Fikrimizcə, Maarifçiliyin mahiyətinin keçmişə xas dərkəninə yenidən baxmaq, M.F.Axundovun irsi ilə bağlı hər şeyi dəqiqləşdirmək yalnız mətnlərə müraciət etmək demək deyil, həm də zaman və şüuru, onların dəyişkənliyini necə anladığımızı aydınlıq gətirmək deməkdir ki, bu da üstəlik, bizə, şüurumuza dəyişmək imkanı verir. Dəyərlərin pozitiv təftişi (yenidən baxılması, yenidən qiymətləndirilməsi), təkəbbürlü verilən qiymətlərin dəyişdirilməsi ilə kifayətlənməmək, həm də keçmişə yanaşma metodlarının davamlılığını sınaqdan keçirmək – bu, ciddi fəlsəfi fəaliyyət tələb edən mürəkkəb metodoloji və epistemoloji bir vəzifədir. Bunun üçün çox vaxt nəzəri inqilab etmək tələb olunur, necə ki, məsələn, İ.Kanta “Saf zəkanın tənqidi”ni, T.Kuna isə artıq XX əsrin ortalarında “Kopernik inqilabı və s. Qərb fikrinin inkişafında planetar astronomiya”nı və “Elmi inqilabların strukturu”nu yazmaq lazım idi. Fəqət aydındır ki, keçmiş şüurumuzda donub qalmamalıdır, bunun üçün isə keçmişə hansı metodlarla müraciət etdiyimiz barəsində düşünməliyik.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat/References

1. Z.B.Göyüşov. Azərbaycan maarifçilərinin etik baxışları XIX əsrin ikinci yarısı. Bakı, 1960.
2. Z.B.Göyüşov H.B.Zərdabinin dünyagörüşü, Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, Bakı, 1962, 2014-cü ildə yenidən nəşr olunub, bu nəşrdən sitat gətirilib.
3. Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века, 2 изд., Баку, 1958 - Н. N.Hüseynov. XIX əsrlərdə Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən, 2-ci nəşr, Bakı, 1958.
4. Ələkbərli Faiq, "Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi" (XIX-XXcenturies) I Part, Baku 2020, p. 312-349 “Elm və təhsil”.

UOT 1 (091)

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ АЗЕРБАЙДЖАНА

Али Абасов

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

Резюме. Статья является итогом исследований, посвященных проблемам современной философии. Представлены наиболее актуальные проблемы современной национальной философии, методологии ее исследования и перспективы развития. Дано соотношение этнической философии, философии народа и национальной философии, а также синтетическая концепция последней, предназначенная выразить оптимальный стиль жизни нации и ее отдельного представителя в современных условиях. Обсуждается предстоящее будущее, в котором ожидаются альтернативные итоги неолиберальному курсу: посткапиталистическое развитие или же масштабное разрушение современной цивилизации под грузом экологических, социальных, экономических и политических проблем, радикальным решением которых может стать мировая война. Именно эту проблему с альтернативным исходом предстоит решать каждой национальной философии, вначале для отдельной нации, а затем и для всего человечества.

Ключевые слова: национальная философия, культура, национальная идентичность, общественное сознание.

AZƏRBAYCAN MİLLİ FƏLSƏFƏSİNİN PROBLEMLƏRİ

Əli Abasov

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Xülasə. Məqalə, müasir fəlsəfə problemlərinə həsr olunmuş aparılan araşdırmaların nəticəsidir. O, müasir milli fəlsəfənin ən aktual problemlərinə, onun tədqiqat metodologiyasına və inkişaf perspektivlərinə həsr olunmuşdur. Burada etnik, xalq və milli fəlsəfəsinin, həmçinin, sonuncunun, müasir şəraitdə millətin optimal həyat tərzini və fərdi nümayəndəsini ifadə etmək üçün nəzərdə tutulan sintetik konsepsiyasının müqayisəsi aparılır. Neoliberal kursa alternativ nəticələrdən gözlənilən gələcək gözləntilər müzakirə olunur: radikal həlli dünya müharibəsinə səbəb ola bilən ekoloji, sosial, iqtisadi və siyasi problemlərin yükü altında müasir sivilisasiyanın kütləvi məhv edilməsi və ya postkapitalist inkişaf. Hər bir milli fəlsəfə, məhz bu problemi, əvvəlcə ayrıca millət üçün və daha sonra bütün insanlıq üçün, alternativ nəticə ilə həll etməlidir.

Açar sözlər: milli fəlsəfə, mədəniyyət, milli kimlik, ictimai şüur.

PROBLEMS OF NATIONAL PHILOSOPHY OF AZERBAIJAN

Ali Abasov

doctor of philosophy, professor

Summary. The article is an outcome of investigations issued devoted to the problems of modern philosophy. The article presents the most topical issues of modern national philosophy, methodology of its study and development prospects, gives the relationship of ethnic philosophy, philosophy of a nation and national philosophy as well as a synthetic conception of the latter intended to express an optimal life style of the nation and its individual representative under modern conditions. The author discusses the upcoming future where alternative outcomes of neo-liberal

course are expected: post-capitalist development or large-scale destruction of modern civilization under the pressure of environmental, social, economic and political problems a radical solution of which may be the world war. Just this challenge with an alternative outcome has to be addressed by each national philosophy, at first for a separate nation and then for all of mankind.

Keywords: national philosophy, culture, national identity, public consciousness.

Как возможна национальная философия (далее - НФ) в условиях универсального характера философии как таковой, фиксирующей феномен общечеловеческого духовного развития, связанного с предпочтением рационального стиля мышления, в той или иной форме присущего всему человечеству? Может быть, как реконструкция уникальности форм национальной философской рефлексии?! Однако в случае отдельных типов национальной рефлексии вполне вероятно, что такая уникальность будет отсутствовать по тем или иным причинам. Поскольку однозначно решить проблему соотношения общечеловеческой и НФ затруднительно, часто последнюю считают условной конструкцией, способствующей разрешению проблемы путем определенного абстрагирования и применения субъективных исследовательских программ.

При любом избранном варианте исследования НФ возникают большие блоки взаимосвязанных проблем, которые должны находиться в пространстве внимания исследователей*. Так, целый ряд вопросов возникает при выборе путей и методологии исследования исторической триады общности людей: этнос, народ, нация. Например, на какой период приходится генезис НФ? Что следует принять за «этническую философию», может ли эту функцию выполнять мировоззренческое и нравственно-этическое содержание мифов и эпосов (дастанов)? Каково содержание концепта «философия народа» Азербайджана? Включаются ли в нее сугубо философские труды средневековых мыслителей на арабском языке, или же следует включить в нее и философскую поэзию на персидском, тюркском и арабском языках (1)? Как эти образцы рефлексии влияли и продолжают ли влиять на НФ? Должны ли быть включены в НФ труды азербайджанских тюрков, проживавших и продолжающих проживать в Иране и других странах?

Какие историко-ментальные бифуркации начинают отсчет (генезис) НФ? Являются ли примером НФ труды, создаваемые национальными философами на других языках, поскольку многие философы постсоветских стран нередко пишут на русском, а в последнее время и на английском и турецком языках? К какой философии относятся произведения иностранных философов, исследующих, к примеру, проблемы азербайджанской национальной философии?

Если нация понимается в этническом ракурсе, должна ли НФ в многонациональной стране учитывать принципы мультикультурализма, т.е. не быть *философией доминирующей национальности*?

Следует ли считать, что отсутствие независимой государственности народа является основным препятствием на пути формирования НФ, поскольку господствующую роль в пространстве коммуникации такого народа играют культура, язык и ценности нации-колонизатора? Как развивается НФ в условиях колониализма?

Верно ли утверждение, что для каждой нации ряд: культура - религия - искусство - литература - философия - наука - составляет исторически взаимосвязанную систему последовательно усложняющихся типов рефлексии, формирующих уникальную ментальность?

Можно ли считать, что стихия языка и есть тот первоначальный хаос, из которого со временем возникает философская рефлексия, дух которой в дальнейшем подпитывается этнической идентификацией и господствующей религией (шиитским исламом в Азербайджане, суннизмом в других мусульманских странах, католичеством, православием или протестантизмом в христианских странах)?

Как элементы национальной культуры (исторический опыт, особенности коллективной психики, типы мировосприятия и миропонимания) становятся предметом философской

рефлексии (мышления)? Можно ли считать формирование идентичности итогом становления уникального мировосприятия и миропонимания, мировоззрения нации? Эта ли идентичность является основой выбора и реализации стратегии жизнедеятельности личности и общества? Следует ли считать избранный тип идентичности фактором генезиса национального самосознания, которое и приводит к последующему формированию НФ? Что и как вносит национальное самосознание личности в общенациональную философию?

Как соединить рационализм классической философии с иррациональными конструкциями национальной психологии?

Есть ли место в НФ так называемому «национальному духу»?

Что происходит с национально-культурной идентичностью в переломные периоды исторического развития (крушение империи, обретение независимости, развитие в условиях глобализации и пр.)? Каков должен быть оптимальный выбор между абсолютизацией сохранения (консервацией) и абсолютизацией изменений (новацией) в мышлении, культуре, философии?

Что являлось доминирующей тенденцией азербайджанской философии в прошлом, в чем она выражается сегодня, какой будет в будущем? Поскольку азербайджанские философы Средневековья часто писали на грани коммутации философии и поэтической литературы, как это отразилось на характере философствования и на самой философии? Кто они и как между собой связаны – действительные персонажи азербайджанской философии? Кто выпадает из рамок философии с учетом ее рационалистического характера в генетическом (греческом) значении?

Какую роль играли типы *национальной идеи* в трансформации НФ?

Конечно же, перечисленные вопросы не охватывают полноту проблематики НФ, они лишь определяют ракурс ее исследования, выбор которого всецело субъективен. В представленной статье для формирования одного из возможных подобных ракурсов вводятся некоторые вспомогательные концептуальные положения, а также представлены ответы на некоторые из перечисленных вопросов.

Понятие «НФ», прежде всего, требует анализа его смыслового содержания. В словосочетании «национальная философия» определяющим является первый термин, поскольку он дифференцирует всеобщую общечеловеческую философию на единичные различающиеся типы мировоззрения отдельных общностей людей, консолидированных единой системой ценностей.

Далее, не выяснив, что конкретно понимается под понятием «нация», нельзя ответить на вопрос, что представляет собой НФ. По этому вопросу следует заметить, что нация, во-первых, в практике научно-философских и социологических исследований может выступать в качестве определенной конструкции, появляющейся в конкретный исторический период. Во-вторых, она может формулироваться на основе общей психологической, конфессиональной и культурной специфики, придающей каждой нации неповторимую уникальность. В-третьих, нация может пониматься как термин политический, подразумевающий консолидацию граждан отдельных обществ, наделенных в рамках государства равными правами, вне зависимости от их этнических, конфессиональных, культурных, гендерных и прочих отличий.

Очевидно, что интерпретируемая сущность НФ будет меняться в зависимости от избранного для анализа понятия нации, а потому каждый раз обращаясь к ней, предварительно необходимо четко обозначать рамки предстоящего анализа. Вместе с тем, ничто не мешает применить к исследованию нации синтетическую методологию, объединяющую все перечисленные выше определения. В таком синтетическом контексте открывается возможность адекватного исследования НФ как одной из высших (если ни самой высшей на сегодня) форм рефлексии в ходе становления интегративной концепции *стратегии стилей жизни и выживания нации в непрерывно изменяющихся условиях внешней природной и социальной среды, детерминирующей трансформацию как общества, так и его*

отдельной личности. Следует отметить, что философия пока еще остается единственным целостным направлением познания, объединяющим наличные знания:

- 1. о природном мире, рассматриваемом в широком и узком плане («физика»);
- 2. о способах осмысления, методах и методологии познания и мировоззренческой оценке этого мира человеком, отдельной нацией и человечеством в целом («метафизика»);
- 3. с преследуемой целью конструирования стратегий жизни и выживания («этика»).

Последовательное исследование исторического развития рефлексии человечества можно свести в ряд пралогической, мифической, примордиальной, этно-эпической, религиозной, философской и научной типов стратегий, определяющих стили жизни и выживания консолидированных общностей людей. Очевидно, что существует назревшая необходимость в формировании очередной, преимущественно синтетической стратегии, способной выразить оптимальный стиль жизни нации и ее отдельного представителя в современных условиях. На подходах к этой стратегии возникают частные проблемы, без решения которых невозможно осмыслить проблему общую. Среди них выделим:

- 1. революционные изменения представлений о мире и месте в нем человека, переосмысление дуальных оппозиций – материя-сознание, живое-неживое, хаос-порядок и т. д. - в сторону снижения их противостояния;
- 2. освоение методологии глобальной экологии и глобального эволюционизма в качестве системообразующей парадигмы сознания и мышления человека;
- 3. переосмысление господствующих стратегий использования энергетических источников и моделей экономического развития человечества, ставших прямой угрозой жизни. И, как результат, обсуждение предстоящего будущего, в котором ожидаются альтернативные итоги неолиберальному курсу: посткапиталистическое развитие или же масштабное разрушение современной цивилизации под грузом экологических, социальных, экономических и политических проблем, радикальным решением которых может стать мировая война. Именно эту проблему с альтернативным исходом предстоит решать каждой НФ, вначале для отдельной нации, а затем и для всего человечества.

Любой тип интерпретации НФ в ходе своего исследования порождает определенные методологические трудности. Среди них, прежде всего, необходимость адекватного членения каждой НФ на этапы доклассического, классического, неклассического, постнеклассического и неопостнеклассического периодов познания. К ней примыкает проблема связи всех типов национальной рефлексии с культурами монолога, диалога или же полилога.

Исходя из господствующего в современном познании постмодернистского «произвола», следует признать, что построение адекватной методологии исследования отдельной НФ является весьма сложной задачей. Очевидно, что не все этапы и феномены мирового философского достояния могут быть включены в НФ по самым разным причинам. Поэтому, прежде всего, необходимо постоянное соотнесение постановки, уровня развития и решения тех или иных проблем в мировой и национальной философии, соотнесение общего и единичного.

В плане общего отметим, что за последние десятилетия мир людей претерпел системные изменения, породившие отчетливое ощущение, что человечество вырвалось из привычной атмосферы взаимосвязанного исторического времени и устремилось в полную неизвестность, характеризуемую разрывом прошлого, настоящего и будущего. Синергетическое видение мировых процессов, прерываемых точками бифуркации, «открытое» недетерминируемое будущее с альтернативными нелинейными сценариями развития, принцип глобального эволюционизма, меж- и мультидисциплинарность и другие методологические принципы и концепции все чаще используются в социально-философских исследованиях, порождая системную сложность.

Сегодня, как никогда раньше в истории человеческого общества, итоги и перспективы развития философии находятся в острейшем противоречии друг с другом. Кризисный характер этого противоречия определяется тем, что для дальнейшего развития философии необходимо отказаться от некоторых принципиальных положений, составлявших ее фундамент на протяжении ряда веков. Человеческое познание столкнулось с качественно новыми проявлениями мира, которые не могут получить своего объяснения в тесных рамках традиционной философии.

Внимательный анализ социокультурных процессов последних 50 лет показывает, что в культуре и в мировоззрении происходят медленные, но вполне заметные изменения, которые призваны трансформировать сложившиеся в первой половине прошлого века ценности и методы познания человечества. Одновременно наметился кризис научного мировоззрения, преодолеваемый становлением нового естественнонаучного направления – синергетики – теории самоорганизующихся систем, идеи которой, однако, были быстро перенесены в сферу анализа социальных явлений. Сегодня синергетические модели социокультурных и политических процессов играют важную роль в преодолении догматического детерминистского мышления. Последнее стало возможным благодаря вводимой синергетикой в научный оборот концепции бифуркации, открывающей простор парадигмам индетерминизма в познании, моделям «открытого» будущего в социальных науках. В целом же синергетика, как интегративное направление, нанесла мощный удар по мировоззрению, разделяющему непреодолимой стеной неорганические и органические системы, жизнь от «мертвой» природы. И все же современные научные и гуманитарные концепции, не поспевая за динамикой реальной жизни, устаревают на глазах, переставая соответствовать вызовам сегодняшнего дня. Кризисные периоды неоднократно возникали и в прошлом, однако масштаб нынешнего критического положения, охватившего все сферы жизни общества, в том числе и науку, свидетельствует о том, что ситуация имеет принципиально новый характер, а ее преодоление возможно лишь на пути кардинальной ломки сложившихся стереотипов мышления, поведения, мировосприятия. Без переосмысления фундаментальных ценностей и четкого определения главных приоритетов современности невозможно преодолеть царящий мировоззренческий кризис, определить вектор дальнейшего развития, направленный, как представляется, в сторону проблемного поля *неопостнеклассического* познания.

Поскольку обобщенным типом форм общественного сознания выступает культура, необходимо ввести это понятие в исследование НФ в качестве системообразующего концепта, так как именно культура способна при должном подходе репродуцировать вероятностные сценарии будущего развития, поскольку культура, функционирующая в критические фазы своего развития по синергетическим принципам, канализирует прорыв в целом неопределенное будущее. В разные исторические периоды культура продуцирует потребные *социокультурные модели развития*, которые, опираясь на национальное культурное наследие, или противостоят, или же способствуют устойчивым типам консолидации общества и развития страны. Однако в последнее время можно заметить, что системообразующую роль культуры начинает исполнять *технология*, создавая принципиально новую ситуацию в познании.

Следует также принять во внимание, что современные духовные и культурные исследования объединяются концепцией *постмодернизма*, разрушившего привычную классическую картину мира, заместив в ней мир объектов (и субъектов) миром спорадически возникающих *сетей взаимоотношений* между ними.

В истории каждой страны можно выделить периоды, сыгравшие судьбоносное значение для ее народа. Главным, системным началом, безусловно, является период становления национального самосознания, занятого поиском моделей самоидентификации и развития.

Азербайджанскому народу за последние 200 лет в силу исторических обстоятельств пришлось четыре раза основательно менять национальную систему ценностей и модели

самоидентификации и развития.

В первый раз - в начале XIX в. после колонизации страны Российской империей.

Во второй раз – начиная со второй половины XIX в. в связи с промышленным развитием и ростом национального самосознания, завершившимся построением независимой Азербайджанской Демократической Республики (1918-1920 гг.).

В третий раз – в ходе советской экспансии (1920г.) и возникновения Азербайджанской Советской Социалистической Республики (1925 г.). За годы советской власти (1920 – 1991 гг.) Азербайджан добился значительных успехов в развитии многих областей промышленности, образования, науки и культуры. Вместе с тем следует трезво оценить этот период и признать, что советская система препятствовала Азербайджану стать полноценным субъектом мирового политического процесса, в обществе пропагандировалась исключительно политическая культура догматического социализма, а советская идеология воспитала в азербайджанцах полную зависимость от государства, препятствуя формированию подлинно гражданского общества.

В четвертый раз – смена произошла после обретения страной независимости (1991г.), когда азербайджанскому народу пришлось заново осваивать ценности западной мысли и политической системы. Крушение методологии исторического материализма и образовавшийся идейный кризис требовали разработки новых принципов формирования общества, каковыми, как тогда виделось, должны были стать институты демократии, правового государства и гражданского общества, либеральной экономики, система прав и свобод человека, коренным образом отличавшихся от принципов и ценностей функционирования системы патриархальности и авторитаризма.

Столь резкая смена ценностных ориентиров в мизерный промежуток времени не могла пройти безболезненно для национального сознания. Большинство граждан постсоветского Азербайджана испытывало растерянность из-за отсутствия политической ясности в вопросе, какое общество они строят и каких идеологических принципов им следует придерживаться.

Ускоренные процессами глобализации распространение западных ценностей приводило к их столкновению с национальными ценностями и моралью. Между тем, национальные ценности, национальная мораль исторически доказали свою жизнеспособность и устойчивость, оставаясь востребованными и в условиях информационной открытости и процесса глобализации, противостоя его разрушительным последствиям в духовной сфере.

Началось обращение к, казалось бы, схожей ситуации, сложившейся в конце XIX – начале XX вв. Предполагалось, что исследование специфики трансформации азербайджанского общества того времени должно было помочь практической реконструкции моделей, способствовавших приспособлению общества к радикальным изменениям.

Уже события начала XIX века – периода активного разворачивания на Кавказе российского колониализма – дали старт мучительному процессу самоидентификации азербайджанцев в треугольнике влияния российского (западного) модернизма и процессов социально-политической трансформации в Иране и Турции, завершившемся признанием зарождающейся новой элитой приоритета западных ценностей на основе национальной самоидентификации. Начало формирования национальной идеи (идеологии), национальной философии и трансформации национального духа одновременно пришлось на эпоху Азербайджанского Просвещения. «Одна из особенностей философии азербайджанского Просвещения состоит в том, что ее становление и развитие совпало по времени с процессом формирования национального сознания народа» (2, с. 286).

Азербайджанские просветители (А. Бакиханов, М. Ш. Вазех, К. Закир, М. Казем-Бек, М. Ф. Ахундов, Г. Зардаби и др.) формировали элементы стратегии будущего в контексте сохранения/изменения фундаментальных национальных ценностей. Модернизация (европеизация) виделась ими в связанных или разрозненных моделях социальной, политической, экономической, технической, этно-конфессиональной реформации, способствующей становлению национального самосознания и консолидации этносов в единый народ.

Основы рефлексии в целом составляли светские демократические идеологии, формируя центр тяготения элиты к европейским стандартам мировоззрения и жизнедеятельности. Формировался новый стиль мышления, подвергавший практику традиционной жизни общества перманентным дискуссиям и критике. Как отмечает З. Геюшев, в Азербайджане новый взгляд на человека и общество, проблема начал национального самосознания были подняты еще М.-Ф. Ахундовым: «Даже термины «родина», «нация», «гражданственность» свою социальную интерпретацию впервые получают у Ахундова. Мысль о естественности человеческих потребностей как материальных, так и духовных, привела его к идее «естественного права», «естественной свободы» людей как к одной из непреложных идей Просвещения» (3, с. 15-16). Проблема личной свободы – центральная для Ахундова – была продолжена и развита его последователями.

В дискурсе НФ значительное место следует отвести и такой значительной фигуре как Джамаладдин Афгани (1839 – 1897гг.), сыгравшего неocenимую роль не только в зарождении исламского модернизма во всем мусульманском мире XIX века, но и ставшего посредством своих трудов источником размышлений азербайджанских представителей зарождающегося национального самосознания. Однако Дж. Афгани связывал успехи модернизации с восстановлением первоначального единства ислама, с созданием новой интегрированной уммы мусульманских народов, в то время как азербайджанские просвещенцы в итоге выбрали путь национализма.

Складывающаяся программа просветителей требовала формирования единого интегрированного общества Азербайджана, состоящего из свободных личностей, идентифицирующих себя с определенным языком, либеральным законодательством (необходимость учреждения конституции и признания прав и свобод человека). Она совершенно не случайно обратилась к проблеме прав и свобод женщин, решая ее методами предоставления «второму полу» права на общественное образование и участие в социальной жизни.

Просвещение по-новому, остро переживает фактор времени, саму историю, которая непрерывно наполняется *социальным* содержанием, освобождаясь от тирании замкнутых хронопных циклов мифа и эпоса, отживающих свою творческую эпоху. Завершением становится создание первой связанной истории народа, заменяющей мифологические конструкции этногенеза – историческими концепциями. В азербайджанском Просвещении эту задачу поставил и решил А. Бакиханов, автор «Гюлистан-и Ирам» (1841) - первой всеобщей истории Азербайджана. Академик З. Буниятов отметит: «По существу труд А. К. Бакиханова является первым для своего времени исследованием, в котором отражены все достижения исторической науки того периода. Творчество Бакиханова сложилось на стыке двух, даже трех культур – традиционной восточной, новой европейской и русской. Можно сказать, что А. К. Бакиханов был для азербайджанской историографии последним хронистом средневековья и первым историографом, историком нового времени, в творчестве которого органически переплетались традиции восточного классицизма и синхронной для него русской и европейской науки» (4, с. 4).

Борьба с тиранией и деспотией – знаковый символ любого просвещения, противостоящий ментальности отживающего средневековья. В социальном и политическом аспекте последовательную критику царящих в азербайджанском обществе деспотии и тирании первыми осуществили К. Закир и М.Ш. Вазех.

Взрывной характер Просвещения, связанный с российской колонизацией, стремительно вырвавшей страну из привычных рамок традиционного восточного развития, стал ответом на социокультурный шок, порожденный столкновением, значительно отличающихся друг от друга, цивилизаций. Просвещение разворачивалось на фоне ожесточенной борьбы во многом противоположных друг другу культур, религий, традиций и ментальности. Но оно явилось и одной из ранних форм встречи и диалога пробуждающегося Востока с устремленным в будущее Западом.

Критика просветителей не была привязана исключительно к реалиям Азербайджана, ее острие жало в восточную деспотию в целом, останавливаясь отдельно на ситуации в Турции и

Иране, социокультурная атмосфера в которых к тому времени была значительно приближенной к азербайджанской и характеризовалась социальной стагнацией восточного общества и системным кризисом традиционного мусульманского общества.

Уже идеи Ахундова мощно влияли на прогрессивных деятелей независимых Ирана и Турции, с которыми азербайджанский мыслитель регулярно общался. Его идеи, несомненно, сыграли свою роль в последующем становлении и развитии первого конституционного строительства в Иране, формирования азербайджанской национальной элиты, сыгравшей важную роль в модернистских проектах АДР и кемалистской Турции.

Но в каком обществе, с каким народом предстояло осуществить проекты модернизации? «Еще к середине XIX в. самосознание азербайджанцев имело «ярусную систему», важнейшими компонентами которого были: 1. осознание причастности к конфессиональному (исламскому) макроареалу; 2. принадлежность к тюркской языковоплеменной общности; 3. принадлежность к конкретной тюркской народности - азербайджанским тюркам; 4. принадлежность к конкретному региону (ширванцы, нахичеванцы, карабахцы и т.д.); 5. узколокальная (местная) соотнесенность и характеристика» (5, с.30). Практически до установления советской власти и в ее первое десятилетие правления в Северном Азербайджане в этой сложной системе этно-конфессиональной и регионально-земляческой ориентации принадлежность к мусульманской умме являлась главным ориентиром самоидентификации населения. Все зарождающиеся национальные партии и организации не просто учитывали, но и отражали этот факт в своих программных документах, нередко ратовавших за объединение всех мусульман России в единую умму.

Совершенно естественно, что азербайджанская элита должна была обращать взоры к соседним, сохранившим свою независимость, мусульманским государствам. Доминирование шиизма, даже усилившееся во второй половине XIX века из-за роста трудовой миграции из Ирана, должно было скорее увеличить тягу элиты к этой стране, а не к Турции. Однако главенствующая роль языка в идеологии европейского национализма определила протурецкую модель строительства азербайджанской идеологии. Кроме того, этому способствовало то, что Турция была значительно более прогрессивной страной, чем Иран, отвечающей либеральным воззрениям азербайджанской интеллигенции. Неслучайно, после падения АДР часть элиты переберется именно в Турцию и примет самое активное участие в строительстве светской государственности в этой стране.

Большинство просветителей, получив образование на Западе, считали себя приверженцами европейского социально-политического мирозерцания. Азербайджанское Просвещение стало закономерным прологом становления национального политического самосознания, этнической, а затем и национальной самоидентификации азербайджанской духовной элиты, одной из первых в мире Востока вобравшей в себя западные стандарты социально-политической жизнедеятельности. Европейское культурное влияние ещё более усиливалось нефтяным бумом конца XIX – начала XX вв., превратившего Баку в крупный промышленный и культурный центр империи.

М.Э. Расулзаде в работе «О пантюранизме» писал: «Исторический опыт показал, что, с одной стороны, рождая теократическо-клерикально-реакционное течение, а с другой, препятствуя появлению национальной идеологии в мусульманском мире, панисламисты препятствуют пробуждению национального самосознания этих народов, задерживают их прогресс и, тем самым, мешают им стать независимыми нациями. Поэтому, во всех мусульманских странах надо усиливать процесс пробуждения национального самосознания, ибо первоисточником всякого прогресса, а также основой национальной независимости является только наличие осознанного национального «Я» (6, с. 254).

Итак, национальная идея Азербайджана проходила собственный путь, переживая крупные точки бифуркации: панисламизм, пантюркизм, национализм. Панисламизм – важный этап, поскольку объективно он способствовал экуменической девальвации конфессиональных различий, сглаживанию противоречий между суннизмом и шиизмом, консолидировал мусульманское общество), - стал переходным в эволюции азербайджанского национального

движения. Под влиянием европейской идеи национальности эта идеология вначале переросла в пантуранизм - утверждению общей языковой идентификации и идее объединения всех тюркских народов.

Но и сам пантуранизм оказался промежуточным этапом, проложившим путь к собственно азербайджанскому национализму. Постепенно складывался достаточно чёткий образ идеала, к которому устремилась элита: национальное азербайджанское государство, находящееся в тесном союзе с другими тюркскими народами, прежде всего – Турцией, но независимого, демократического государства, в котором ислам играет роль основы культуры и главной религиозной организации, отделённой, тем не менее, от государства.

Русская революция и распад Российской империи предоставили возможность всем национальным элитам попытаться осуществить свой идеал. В 1918 г. была провозглашена АДР – первая республика на мусульманском Востоке и первое государство мусульманского народа, основанное на отделении религии от государства (7). Этот шаг свидетельствовал о степени приверженности азербайджанской политической элиты того периода европейским стандартам демократии. Панисламизм в АДР был обречен столкнуться с нарождающимся национализмом, так как по существу это были противоположные, более того, конкурирующие концепции консолидации народа. Провозглашенный светский характер АДР подвергся ожесточенной критике исламистов, а устремленность ее лидеров к национальной государственности откровенно противоречила пантуранизму.

Именно в это время М. Э. Расулзаде стал критиковать так называемый «романтический пантуранизм», проповедующий идею «сбора земель», интеграции тюркских народов в единое государство, понимая ее иллюзорность в условиях сложившихся политических реалий начала XX века. Постепенно место национально-этнической специфики в триаде (тюркизм, ислам, модернизация) занял азербайджанизм, активно отстаиваемый частью национальной элиты в рамках проводимой представителями интеллигенции тюркских народов дискуссии о необходимости принятия единого унифицированного языка консолидации, в качестве которого предлагался государственный язык Турции.

После независимости Азербайджан вновь столкнулся с этим вопросом и вновь, после достаточно острых споров, поспешных революционно-принудительных шагов по «введению в жизнь тюркизма» во времена правления Народного Фронта, сделал конституционно закрепленный выбор (1995 г.) в пользу азербайджанизма – назвав язык - азербайджанским, народ - азербайджанцами. Кроме политической конъюнктуры этот выбор отражал и реалии азербайджанской демографии: проживающие в республике мусульманские меньшинства - тальши, лезгины, курды, аварцы и др. не являются тюркскими народами. Вскоре эта проблема в среде национально-демократической оппозиции, ориентированной на западные страны, фактически утратила свою остроту, хотя об окончательном ее забвении говорить рано.

Имеет ли лозунг «Ислам, тюркизм (азербайджанизм), прогресс (модернизация)» только лишь историческое значение или же его необходимо использовать и сегодня, приводя в соответствие с меняющимся миром? Какова роль каждого из этих принципов и как они соотносились между собой в конце второго – начале третьего тысячелетия? Как следует ранжировать национальные и конфессиональные приоритеты в новой политической ситуации, при которой западная демократия считает эти поиски главным препятствием на пути интеграции стран и народов постиндустриального периода развития? Этот вопрос приобретает особую остроту в условиях сегодняшнего роста откровенно националистических настроений и авторитарных правлений по всему миру, становлению феномена самоизоляции в условиях пандемии.

К моменту обретения независимости новая политическая элита вполне излечилась от постоянной тяги найти нового «старшего брата», однако это было настроение хоть и влиятельной, но очень узкой группы людей. Т. Свиетоховский пишет, что к моменту образования АДР национальные идеи отстаивала маленькая группа интеллигенции, которой противостояло население, исповедующее принцип исламской уммы (8). Может быть, отсюда, в силу наличия пропасти между элитой и народом, возникла и постоянно присутствовала

навязчивая идея азербайджанцев все время искать опору в какой-то внешней силе, стране, исполняющей роль локомотива истории для Азербайджана.

После советизации громадный слой азербайджанского общества и, прежде всего, интеллигенция, стал полностью деисламизирован. Этому способствовала не только борьба с религией, но и вся культурная политика советской власти, преследующая своей целью разрыв культурных связей азербайджанцев и с «идеологически чуждым» прошлым и с этно-конфессионально близкими, но «идеологически враждебными» родственными и соседними народами.

В Азербайджане историческую память уничтожали не только путем изменения самоназвания народа, но и за счет частой смены системы письменности (арабская графика была заменена латиницей, а последняя кириллицей, которая в свою очередь несколько раз модифицировалась). В отношении азербайджанцев был принят сталинский план депортации, который чудом не был реализован, в то же время депортация азербайджанцев из Армении происходила именно в советский период. Духовные национально-конфессиональные основы, казалось, были безвозвратно подорваны. Вся статистика и информация по религиозным организациям и процессам в республике приобрела гриф секретности. Ислам в Азербайджане во многом стал системой бытовой обрядности и различных, часто очень архаичных, фактически – доисламских – суеверий.

Важными в процессе формирования национальной идентичности новой азербайджанской политической элиты и общества постсталинского периода явились события так называемой «оттепели». В этот период повсеместного послабления тоталитарной системы началось национальное возрождение, которое органически переплелось с проблемой статуса азербайджанского языка. В то время как по республиканским конституциям государственными языками Грузии и Армении того времени признавались национальные языки их титульных народов, в Азербайджане таковым конституировался – русский.

21 августа 1956 г. были введены изменения в Основной Закон - «статья 151: Государственным языком Азербайджанской ССР является азербайджанский язык. Национальным меньшинствам, населяющим территорию Азербайджанской ССР, обеспечивается право свободного развития и употребления родного языка». Москва очень быстро отменила эти новшества, но они вновь были введены в конституцию советского Азербайджана 1978 г.

Итак, на момент обретения независимости в Азербайджане сформировалась этническая социокультурная модель развития, предполагающая осуществить консолидацию большинства населения на основе тюркской идентичности. Параллельно складывалась модель формирования единой азербайджанской нации, сплачивающей людей не по этническому признаку, а по политическому принципу равенства прав каждого человека, наделенного статусом гражданина Азербайджана, названная *азербайджанизм*. Правда, в плане реализации этой модели практические шаги почти не сделаны. Напротив, бурно стала развиваться концепция мультикультурализма, ошибочно распространяемая на коренные народы страны.

Азербайджанская нация, как субъект политической истории, все еще проходит стадию формирования, непростого перехода от всеобщего «советского народа» к единичной нации. Предшествующие социокультурные модели утратили свою дееспособность, поскольку уже не могут адекватно отразить современное политическое и культурное состояние азербайджанского государства и общества.

Новый азербайджанский национальный проект начался с конца XX века и осуществляется в геополитическом пространстве, формируемом преимущественно западными политическими ценностями.

Азербайджанцы с выраженной восточной (и советской) ментальностью начали формироваться в нацию в условиях сложного перехода от тоталитарной диктатуры к демократии, от плановой экономики к рынку. В Азербайджане исторически, а также за последние десятилетия социализма, государство и власть традиционно оказывали решающее воздействие на формирование экономических, социальных и политических отношений.

Советская тоталитарность и иерархичность привели к складыванию жесткой организационной системы управления, подчиняющей все социальные структуры централизованной, а часто и персонифицированной власти. Разрушение этой системы привело к резкой дестабилизации общественных структур, стремительному расслоению общества в масштабах, породивших культурный шок. Поэтому после обретения независимости возникла проблема преодоления политической маргинальности национального самосознания. Хотя азербайджанская культура синтезировала в себе наиболее действенные элементы внешнего влияния, перерабатывая их в собственную национальную традицию, подобная пластичность культуры как бы препятствовала развитию политической зрелости и затрудняла движение к независимому государству.

Маркирование народа как «азербайджанцы», его социокультурной модели как «азербайджанизм» - результат исторического развития, это состояние, к которому подвела история и сделала реальностью жизни. Но совсем другое дело, что превращение этих терминов в несущие конструкции социокультурной модели развития Азербайджана требует широкой дискуссии и исследований «анатомии и физиологии» азербайджанизма, которые пока не выходят за рамки обсуждения терминологии.

Также необходима новая дискуссия о месте религии в системе светской государственности Азербайджана и ее роли в обществе. Казалось бы, все просто: религия должна быть интегрирована в культуру, но не в политику, она должна разнообразить культурную традицию, превратиться в фактор духовности и норму нравственных ценностей, маркирующих любую деятельность общества и личности. На практике же общество сталкивается с чрезвычайной сложной задачей пластичной, органической интеграции ценностей отечественного ислама в социокультурную модель развития, в которой должна быть выявлена связь доминирующих исламских норм с характером трудовой и любой другой деятельности.

Культурная традиция успешно демонстрирует, что в переломные моменты истории она превращается (и используется в разных целях) в форму сопротивления новым нормам жизнедеятельности. Это особенно ярко проявилось в провале попыток прямого переноса принципов западной демократии на постсоветскую почву, весьма различную в отдельных республиках. Да и сами эти принципы на Западе, а теперь и в ряде стран Востока, трактуются достаточно широко и произвольно, чтобы можно было бы вывести некую универсальную «формулу демократии». При этом как никогда остро выступает проблема пределов успешности неолиберализма, породившего экономический кризис 2008 г., а затем и политический, и духовный кризис.

Плюрализм в подходе к культурам стал знаком наступления нового времени не только в науке о культурах, но также и в политике, и в идеологии, которые сами по себе также являются феноменами культуры, проявлениями определенных социокультурных норм и ценностей. Поэтому современная политическая и социальная трансформация обществ и государств должна быть расценена как попытка выработки новой культурной роли, инвестирования интеллектуальных концепций в саму жизнь, с целью ее сохранения.

Следует определить какие ценности и нормы могут составить фундамент формирования нового социального капитала в Азербайджане, что в этом процессе следует прояснить, что отдать на откуп иерархической системе управления власти и что предоставить самоорганизующимся сетям гражданского общества. Соотношение сетей и иерархии почти не затрагиваемая проблема в Азербайджане.

Исследование всех этих проблем необходимо соотносить с зарождающейся новой культурой традицией, свидетельствующей о бифуркационном переходе человеческой цивилизации в новое состояние. Это переход к очередной цивилизационной, формационной модели развития. Азербайджану, в этой связи, предстоит пройти непростой путь трансформации некоторых стереотипов национальной культурной традиции, тормозящих развитие.

Попробуем дать ответы на некоторые вопросы по проблеме национальной философии (НФ), заявленные в начале статьи.

Начнем с соотношения «этнической», «народной» и «национальной» философии. Поскольку при строгом понимании сущности философии многие традиционно перечисляемые особенности НФ могут не иметь прямого отношения к философии, как типу рационалистической рефлексии, то логично предположить, что такая ситуация требует формирования специальной дисциплины, ответственной за специфические ментальные процессы, основанные на этнической и социокультурной субъективности. В этом случае каждая НФ выступает срединным звеном между всеобщей (общечеловеческой) философией и предлагаемой гипотетической дисциплиной, а каждое из трех направлений познания приобретает свою специфику (уникальность).

В ранжировании типов философии так называемая этническая философия должна начинаться с анализа мировоззренческого и нравственно-этического содержания этнических мифов и эпосов (дастанов), продолжится этнической адаптацией принятых религиозных учений и завершится высшими формами этнической рефлексии, предметом и объектом которой в случае Азербайджана может выступать предельно широко понимаемый тюркизм и отчасти пантюркизм.

Далее, содержание концепта «философия народа» Азербайджана должно включать в себя первые известные философские труды, которые берут начало с эпохи Средневековья (примерно с конца X-го века), создаваясь в основном на арабском языке. Специфика восточного мироощущения и мироописания позволяет включить сюда и философскую поэзию, созданную на персидском, арабском и тюркском языках. Естественно, что эти образцы рефлексии влияли на НФ более позднего периода, включая в нее свои парадигмы, категории и проблематику. С началом колониализма это влияние в условиях зарождающегося модернизма и концепций западного рационализма начинает ослабевать, пока не подпадает под фактический запрет в ранний советский период, учредивший жесткую гегемонию марксистско-ленинской философии. Его квазивозрождение в Азербайджане (после 50-х гг. XX в.) связано с исследованиями восточной философии на основе не вполне адекватной для него методологии исторического материализма. Определенное оживление приходится на постсоветский период, имеющий, впрочем, фактологический характер, поскольку четко заявленная методология пока еще не сформулирована. В силу отсутствия информации трудно вынести объективное суждение о философии азербайджанских тюрков в Иране, хотя можно предположить, что она развивается сегодня в составе современной персидской философии на языке фарси.

Наконец, генезис НФ необходимо связать с рождением наций и этапом философской рефлексией, осуществляемой на национальном языке в эпоху Просвещения. Тогда для Азербайджана генезис НФ хронологически определяется ранее середины XIX века. Российскую экспансию, породившую столкновение цивилизаций и социокультурный шок, следует считать исторической точкой бифуркации, выведшей ментальность азербайджанского народа на новый уровень развития, прямым последствием которого стало зарождение зачатков НФ.

Что касается трудов, создаваемых отечественными философами на других языках и произведений зарубежных философов, то они входят в состав НФ в том случае, если становятся предметом рефлексии среди ее отечественных представителей. Два примера иллюстрируют эту мысль: творчество Дж. Афгани, мощное влияние которого в XIX – XX вв. на азербайджанскую элиту было практически забыто; труды американского исследователя польского происхождения Т. Свиежиховского, сыгравшие значительную роль как в реставрации исторической действительности в Азербайджане XIX – начала XX вв., так и в методологии исследования этого периода.

Представляется очевидным, что в многонациональной стране национальная философия должна учитывать принципы мультикультурализма, т.е. не быть *философией доминирующей национальности*, однако этого принципа, как правило, не придерживаются.

Следует исходить из положения, что отсутствие независимой государственности народа является если и не основным, то значительным препятствием на пути формирования НФ, поскольку господствующую роль в пространстве коммуникации играют культура, язык и ценности нации-колонизатора. Очевидно, что азербайджанская ментальность в условиях иранского или турецкого доминирования приобрела бы иной характер. Поэтому необходимы серьезные исследования, в том числе компаративные, по развитию НФ в условиях колониализма. Предварительно отметим, что становление и развитие НФ по определению – органический непрерывный процесс, в который любые разрывы и кризисы (в том числе и колонизация) вносят свои возмущающие отклонения.

Схематика развития этапа, предшествующего НФ, в одном из планов рассмотрения может быть представлена возвышающимися ступенями, фиксирующими перманентный генезис и развитие культуры и художественной литературы (от эпоса до романа). Культура и литература способствуют выработке специфического национального менталитета, открывающего путь к формированию идентичности, абстрактного мышления, становлению азербайджанского научного языка с систематизированной терминологией и азербайджанского философского языка на основе категориальной терминологии. Представляется, что для каждой нации культура - религия - искусство - литература - философия - наука составляют исторически взаимосвязанную систему усложняющихся типов рефлексии. В этой связи отметим существенный дефицит исследований по философии истории Азербайджана.

На наш взгляд, можно принять, что стихия языка и есть тот первоначальный хаос, из которого со временем возникает порядок философской рефлексии, дух которой в дальнейшем подпитывается этнической идентификацией и господствующей религией.

При этом элементы национальной культуры (исторический опыт, особенности коллективной психики, типы мировосприятия и миропонимания) становятся предметом философской рефлексии (мышления). Формирование идентичности - итог становления уникального мировосприятия и миропонимания, мировоззрения нации. А эта идентичность является основой выбора и реализации стратегии жизнедеятельности народа (личности и общества). Избранный тип идентичности превращается в фактор генезиса национального самосознания, которое и приводит к последовательному формированию НФ. Отдельно стоит проблема вклада личности в общенациональную философию, который в некоторых случаях (пример М.Ф. Ахундова и Г. Зардаби) особенно впечатляющ. В этом направлении предстоит еще большая работа по систематизации и оценки вклада персонажей НФ Азербайджана.

Поскольку иррациональные конструкции национальной психологии могут стать предметом исследования предлагаемой гипотетической дисциплины, формально снимается проблема их соотношения с рационализмом классической философии.

Национальный дух не является застывшим, подобно лаве, фундаментом культуры, он динамичен и постоянно коммутирует с другими культурами (заимствуя и отдавая идеи и образы, ведя диалог с самим собой и «другими»). В результате: что-то всплывает в памяти из прошлого, вновь становясь культурным достоянием; что-то забывается, обесценивается, как, например, сменяемая религиозная традиция; что-то синтезируется из «своих» и «чужих» ценностей (знаний) в новое качество. Но сохраняется (или предпринимаются попытки сохранить) целостность национального духа (в культуре), и этот процесс поддерживается литературой, искусством и философией, формирующими этапные модели целостного образа сознания народа и темпоральные образцы национального идеала. Их репродукция семьей, школой, обществом и институтами государства приводит к массовому осознанию и усвоению (почти на бессознательном или подсознательном уровне) народом-нацией своей национально-культурной идентичности. Но для этого они должны быть объединены общим *пространством коммуникации*. В нашем случае им может стать азербайджанизм -

социокультурная концепция, вбирающая в себя полноту идентификаций азербайджанской нации, которую следует «расписать», дать характеристику наличного состояния и точки отсчета – с чего мы начинаем, куда и с чем должны двигаться.

Почти все доминанты национального духа Азербайджана подверглись крутой ассимиляции за годы колониализма и социализма, но и сегодня, в условиях глобализации им противостоит достаточно серьезный противник. Только от консолидированного общества зависит, будет ли разрушаться в современных условиях национально-культурная идентичность или же она станет пластично трансформироваться, вбирая в себя действенное «новое» и сохраняя актуальное «старое». Вот почему так важен оптимальный выбор между крайностями абсолютизации сохранения (консервации) и абсолютизации изменений (новации). Борьба между догматизмом фундаменталистов и либерализмом новаторов должна усредняться, органично синтезируя элементы традиционализма, модернизма и постмодернизма. Вместе с тем, следует серьезно отнестись к заявлениям западных мыслителей о духовном кризисе современной европейской цивилизации, возможно, слишком рано оторвавшейся от корней своей идентификации.

Между тем, мир стоит на пороге четвертой промышленной революции (9), так называемой индустрии 4.0, обновляющей производство информационно-сетевыми, кибернетическими системами, влекущими за собой колоссальные изменения рынка труда, экологии, политических систем и даже человеческой идентичности, поскольку мощно внедряются в психофизическую организацию человека. Все более очевидными становятся предстоящие риски и повышение общей нестабильности, способные ввести мир в состояние коллапса.

Справляться с этими угрозами каждой стране придется самостоятельно, поскольку мир находится на пороге разрушительных процессов деглобализации, роста изоляционизма, национализма и ультраправой идеологии, свидетельствующих о начале общемировых дезинтеграционных процессов.

Доминирующая тенденция азербайджанской философии в далеком прошлом (эпоха Средневековья) усматривается в перманентной коммутации философии и поэтической литературы, что отразилось на характере философствования и на самой философии. Этот *классический* этап развития философии, с известными временными и пространственными разрывами, продолжился во второй половине XIX века до примерно 20-х годов XX века. Второй неклассический период продлился до конца XX – раннего начала XXI века. Со второго десятилетия XXI века можно наблюдать развитие в Азербайджане *постнеклассической* философии.

Каждый из этих этапов формировал теоретико-практическую и мировоззренческую парадигму по общефилософской формуле: физика – метафизика – этика, конструирующей национальную картину мира, идентичность, национальную идею и идеологию в форме социокультурной модели развития, обычно применяемой в жизни общества в качестве практических ответов на вызовы и риски своего времени. Сегодня это модель азербайджанизма, которую следует дополнить отдельными элементами нового содержания, чтобы спрогнозировать, какой может стать такая модель в будущем. Речь идет о формировании новой НФ, интерпретируемой как модель жизнедеятельности азербайджанской нации в современных условиях. Многие элементы этой модели, как думается, приемлемы для большинства постсоветских стран, хотя нельзя исключать и специфику.

Новая НФ в плане мировоззрения и методологии должна не только соответствовать постнеклассическому этапу познания, но и выявлять собственные проблемные ситуации, сигнализирующие о будущем переходе к очередному – четвертому этапу познания. Этот переход, как представляется, связан с конвергенцией наук, нанотехнологиями, исследованиями в области искусственного интеллекта, разработками в области физики микро- и мегамира, кардинально изменившими наши представления о Вселенной и месте в ней человека. На этом пути очередной ревизией уместным представляется пересмотр

представлений о жизни и смерти, новый подход к проблеме бессмертия человека, которая, как будто, технологически находит свое решение посредством реализации сценариев так называемого «цифрового бессмертия» - восстановления живых разумных существ по сохранившейся о них информации (10).

По сути, мы стоим перед необходимостью обозначать все близкое и отдаленное окружение человека в терминах жизни, признать абсолютность жизни, ее атрибутивный для Вселенной характер и ограниченность антропоцентрического подхода, поскольку конвергенционные технологии открывают пути (как бы фантастично это не звучало) к наделению и представителей животного мира разумом и моралью. Человек становится центральной фигурой эволюционного процесса (по крайней мере, в солнечной системе) не за счет им самим учрежденного эгоизма антропоцентризма, а в силу своей целенаправленной и, возможно, в будущем осмысленной деятельности, распространяющей границы разума на природную и культурную среды, расширяя, тем самым, собственный ареал (пространство) жизни. В философском плане речь идет о смене мировоззрения – о переходе от антропоцентризма к экоцентризму, сначала в теории, а затем и на практике. Следуя в русле высказанных идей, очередной стереотип - различие между искусственными и естественными системами - теряет свою очевидность, по сути, производя масштабные изменения в мировоззрении и познании реальности. Внешний вид разумного объекта – всего лишь форма, способная многократно меняться (человек - природная система - искусственная система), в то время как его суть – информационная определенность – является неизменяемой сущностью. Увеличение числа отличающихся друг от друга субъектов общества (люди – животные – машины) будет способствовать как изменению самого общества, так и социальных законов, управляющих им. Вторая – искусственная, созданная человеком среда обитания – пространство культуры – постепенно приобретет способность трансформироваться в среду природную, человека ожидает интеграция природной и искусственной сред его обитания, а еще раньше – трансформация его телесной и ментальной организации. Человек станет одним из звеньев эволюционного перехода животной жизни на более высокий уровень разума и морали. Постчеловеческие субъекты – прямое следствие разворачивающейся сегодня на наших глазах конвергенции наук и технологий.

В плане методологии предстоит не только освоение принципов глобальной экологии, глобального эволюционизма, синергетики в качестве системообразующей парадигмы сознания и мышления человека, но и их интеграция посредством меж-, мульти- и трансдисциплинарных исследований. Современная трансдисциплинарность требует не только высокого уровня образованности, разносторонности, универсальности знаний человека, но и трансформации его сознания и мышления, поскольку в познании осуществляется трудный и противоречивый процесс перехода от наглядных к принципиально ненаглядным представлениям и объектам постнеклассического этапа познания. Естественно, что такая трансформация осуществляется за счет *смены базовых характеристик познания*.

Очевидно, что грядущие изменения с трудом приживаются в существующих условиях господствующей политической системы, неолиберального экономического развития и экстенсивной энергетической стратегии. Именно национальные философии должны готовить почву будущего, разрабатывая на теоретическом уровне смену политико-экономической модели развития, облекая их в модели социокультурного развития, намечая пути их практического применения. Философия должна начать диалог о посткапиталистическом будущем и готовить к нему народы. А это определяет путь, по которому должна обогащаться и развиваться концепция азербайджанизма.

Литература и примечания / References

* Некоторые проблемы, рассматриваемые в представленной статье, анализировались азербайджанскими философами в различные периоды. Среди последних изданных работ

отметим книги З.А. Гулузаде: Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.) Баку: Текнур. – 2009. – Ч. 1, Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв.) Баку: Текнур. – 2009. – Ч. 2, Проблемы философии XXI века. Саарбрюкен: 2015 и трехтомник Ф. Алекберли: F. Ələkbərli. Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). Bakı, "Elm və təhsil", 2019 – 2021.

1. Назовем лишь наиболее известных азербайджанских мыслителей: Бахманйар ибн ал-Марзбан ал-Азербайджани (ум. в 1066 г.), Айналкузат Мийанаджи (1099-1131 гг.), Шихабалдин Иахйя Сухраварди (1154-1191 гг.), Мухаммед аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), Наджмаддин Нахчивани (ум. после 1253 г.), Сираджаддин Урмави (ум. в 1283 г.), Насираддин Туси (1201-1274) и поэтов: Хагани (1126 – 1199), Низами (1141- 1209), Насими (1369 – 1417), Физули (1498 – 1556).

2. Ахмедов Э. М. Философия азербайджанского Просвещения. Б., Азернешр, 1983.

3. Геюшев З. Б. Предисловие к книге: Зардаби Гасанбек. Избранные статьи и письма. Б.:1962.

4. Буниятов З. М. От редактора. В книге: Бакиханов. А.К. Гюлистан-и Ирам.Б.: 1991.

5. Балаев А. Азербайджанское национальное движение в 1917 - 1918 гг. Б.:1998.

6. Цит. по: Балаев А. Азербайджанское национальное движение...

7. М.Э. Расулзаде писал, что АДР была «первым государством в тюркском мире, так как все другие базировались на религиозной основе, тогда как АДР основывалась на современной базе национально-культурного самоопределения, на почве тюркской национально-демократической государственности».

8. «Политическое развитие Азербайджана страдало от существования пропасти между европеизированной элитой и массами, связанными традициями, хотя элита и обладала гибкостью, умеренностью, открытостью и политическим опытом. В то время как в среде интеллигенции происходила эволюция от панисламизма к тюркизму и к азербайджанизму, массы оставались на уровне сознания "уммы", с его типичным безразличием к светской власти - как иностранной, так и местной». Т. Свиетоховский. Русский Азербайджан. Журнал "Хазар", N3, 1990, с. 60.

9. Хенрик Мюллер. Зомби в снегу. Der Spiegel - <https://www.inopressa.ru/edition/spiegel>.

Первые три революции: изобретение парового двигателя в конце XVII в.; освоение массового производства к концу XIX в.; цифровая революция конца XX в. Четвертая - объединение виртуального (цифрового) мира с миром физическим.

10. Прайд В., Медведев Д. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания - <http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergensti/>.

UOT 1 (091)

ЭВРИСТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ ИДЕЙ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ**Низами Мамедов**

доктор философских наук, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, действительный член Российской академии естественных наук и Российской экологической академии, эксперт ЮНЕСКО
nizami-mamedov@mail.ru

Резюме. Низами Гянджеви - признанный корифей мировой культуры, преодолевший отведенное ему судьбой время и вошедший в вечность. Вызывает восхищение, что многие идеи Низами не только отражают его эпоху, но и ориентированы на будущее. Произведения великого поэта-мыслителя, с одной стороны, дают представления о духовном и интеллектуальном уровне общества, в котором он жил, с другой - ставят вневременные проблемы, отражающие смыслы человеческого существования, красоты и добра. В статье сделана плодотворная попытка показать эвристическую ценность идей Низами Гянджеви в осмысление современных научных и социальных проблем.

Ключевые слова: сущность человека, гуманизм, справедливость, культура, Хамсе.

NİZAMİ GƏNCEVİ İDEYALARININ EVRİSTİK DƏYƏRİ**Nizami Məmmədov**

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Xülasə. Nizami Gəncəvi – taleyin ona həvalə etdiyi zamana qalib gəlmiş, əbədiyyətə qovuşmuş – dünya mədəniyyətinin tanınmış korifeyidir. Təqdirəlayiq haldır ki, Nizaminin bir çox ideyaları təkcə onun dövrünü əks etdirmir, onlar həm də gələcəyə hesablanmışdır. Böyük şair-mütəfəkkirin əsərləri bir tərəfdən onun yaşadığı cəmiyyətin mənəvi-intellektual səviyyəsi haqqında təsəvvür yaradır, digər tərəfdən də gələcək üçün insanın varlığının mənasını, gözəllik və xeyirxahlığı əks etdirir. Məqalədə müasir elmi-ictimai problemlərin dərk edilməsində Nizami Gəncəvi ideyalarının evristik dəyərini göstərməsinə cəhd edilmişdir.

Açar sözlər: insan mahiyyəti, humanizm, ədalət, mədəniyyət, xəmsə.

HEURISTIC VALUE OF NIZAMI GANJEVI'S IDEAS**Nizami Mammadov**

doctor of philosophy, professor

Summary. Nizami Ganjavi is a well-known coryphaeus of world culture who has conquered and attained eternity in the time when destiny has entrusted him. It is noteworthy that many of Nizami's ideas reflect not only his time, but also the future. The works of the great poet-thinker, on the one hand, give an idea of the spiritual and intellectual level of the society in which he lived, on the other hand, they pose timeless problems that reflect the meanings of human existence, beauty and goodness. The article tries to show the heuristic value of Nizami Ganjavi's ideas in understanding modern scientific and social problems.

Keywords: human essence, humanism, justice, culture, khamsa.

*«О юный друг! Вспомни обо мне, ...
Слезу урони на обитель мою,
А я тебе – свет несказанный пролью...
И сможешь свершить ты деянье благое.»
Низами Гянджеви².*

Мысли Низами, изящно поэтически обрамленные, заняли достойное место в царстве великих идей. К ним явно или неявно обращались всегда, они придавали людям уверенность, надежду и словно «нить Ариадны» вели их сквозь темные периоды истории к свету.

Вневременная эвристическая ценность идей Низами определяется их высокой потенциальной мудростью. Они не ограничены знаниями своего времени, не скованы догматами веры, пронизывающая их мудрость высвечивает сложные проблемы современности, определяет возможные пути их решения.

Мудрость остается неоднозначным, во многих отношениях неопределенным качеством человеческой психики. Не случайно в античной культуре мудрость представлялась в образах богинь Афины и Минервы. Теологи придерживаются мнения, что человек способен лишь приблизиться к мудрости, поскольку она может быть присуща только Богу.

Философия, между тем, изначально была ориентирована на осмысление сущности и возможности мудрости. Гераклит Эфесский отличал мудрость от эрудиции и подчеркивал, что «многознание уму не научает». Из трудов Низами следует, что знание – необходимое, но недостаточное условие для проявления мудрости.

Идеалом познания считается отобразить объекты во взаимной связи, в развитии. Мудрость же претендует на предвидение результатов развития, последствий принимаемых решений. Предвидя перспективы, человек пытается формировать благоприятное будущее, создает предпосылки управления им. Примечательно, что символом мудрости в античности была птица сова, поскольку она способна видеть в темноте, когда никто не видит.

Мысли Низами о сущности человека, любви, гуманизме, доверие, справедливости, должном нравственном облике правителя, социальной гармонии, бережном отношении к живой природе не потеряли своего значения. Прошлое, явно или неявно, проявляется в настоящем, на этом основывается преемственность в культуре. Английский этнограф Э.Б. Тайлор считал, что необходимо показать в «какой мере представления и поступки современных людей опираются на прочную основу сегодняшних знаний, а в какой мере они являются продуктом знаний, которые возникли на ранних стадиях развития культуры»³. С былыми временами нас связывают язык, традиции, архетипы и многое другое.

В прошлом есть опередившие свое время фундаментальные идеи, мировоззренческие установки, которые проявляются в ходе истории, выполняют эвристические, методологические функции в познавательной и преобразовательной деятельности человека. В этом отношении заслуживают внимания, например, атомистическая теория Левкиппа и Демокрита, доктрина Пифагора, что «все сущее есть число», антропологический тезис Протагора: «Человек – есть мера всех вещей...», этика Сократа, учение о свободе воли Пелагия... Именно в этом ряду следует рассматривать и значение творчества Низами Гянджеви.

Низами объединил доисламский и исламский духовный мир. Его глубокие знания древнегреческой философии, свободное обращение к античной культуре, поиски ответов на многие мировоззренческие, этические, эстетические вопросы в трудах античных авторов, их сопоставление с исламскими ценностями, установками позволяют считать Низами предвестником эпохи европейского Возрождения.

Низами Гянджеви в свое время был одним из немногих, кто уверовал в особую созидательную миссию человека. Для него было очевидным: осознание человеком самого себя, своих возможностей, понимание глубинного смысла любви, поддержание доверия

² Низами Гянджеви. Собр. сочинений в трех томах. Т., 1, Баку: Азернешр, 1991, с.60

³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во полит. лит., 1989, с.502.

между людьми спасут мир. А развитие на основе гуманистически ориентированного разума, вера в возможность царства добра и справедливости позволит преодолеть любые проблемы и создать счастливое общество.

Его пять непревзойденных поэм («Хамсе») snискали огромную славу. Мировоззренческие взгляды Низами, его художественные методы, подходы на протяжении многих веков оказывали воздействие на философов и поэтов стран Ближнего и Среднего Востока. В числе его последователей были такие великие поэты, как Саади, Хафиз, Руми, Джами, Физули и многие другие. Влияние Низами на последующие культурные процессы на Западе в основном было опосредовано трудами его последователей, которые оказались более доступными европейскому читателю.

Как показал А.Е.Крымский, в европейском востоковедении представление о Низами, его трудах было недостаточным вплоть до первой четверти XIX века. Европейские путешественники, посетившие Иран в XV – XVII веках, упоминали в своих записках в основном Джами, Саади и Хафиза, которые жили после Низами. Только в конце XVII века в работе француза д'Эрбло «Восточная библиотека» были представлены первые сведения о Низами Гянджеви. Несколько подробнее о Низами было сказано потом в книге Джона Малькольма «История Персии», изданной в Англии в 1815 г. Наконец, в 1818 г. вышла книга австрийского востоковеда Йозефа фон Хаммера «История персидской изящной словесности», в которой была достаточно полная информация о Низами и приведены на немецком языке несколько фрагментов из произведений поэта. На основе данного издания Гете оценил поэзию Низами, «как нежный, высокоодаренный дух»⁴.

Следует отметить, что путь к современной европейской культуре был не простым, необходимо было пройти этап Возрождения (XIV - XV века), этап Реформации (XVI -XVII века) и этап Просвещения (XVII-XVIII века). И возможность этих выдающихся историко-культурных событий в той или иной мере связана с прямым или косвенным влиянием арабо-мусульманской культуры, что признается в мировой исторической, философской литературе. Как показывают в своих работах Элизе Реклю, Уотт Монтгомери, Николай Трубецкой и другие ученые вряд ли была возможна эпоха Возрождения без влияния разнообразных исламских и тюркских идей, изменивших духовный и интеллектуальный климат Европы. Мрак европейского Средневековья, его жестокие догматические установки пошатнулись сначала в Испании, благодаря влиянию ислама, затем эта волна перемен, несмотря на жесткие преграды, все же через пару столетий (после появления в Анатолии Османского государства) охватила Италию, потом Францию и Германию. Новые философские, научные знания, которые осваивали европейцы, благодаря культурному взаимодействию со странами Востока, позволили сформировать гуманистическое мировоззрение, взгляд на социальную действительность, допускающий ее изменение в интересах человека.

О взаимоотношении религии и философии (науки). Низами Гянджеви ценил и религиозное, и философское, и научное познание. К пониманию значения этих разных средств объяснения мира, судя по всему, он пришел исходя из учения о «двойственности истины» Ибн Рушда (1126 - 1198г.г.). Суть данного учения в разведении философского (научного) и религиозного знаний как двух аспектов истины. Есть истина философии и есть истина религии, и они могут сосуществовать, если даже противоречат друг другу. Благодаря такому допущению (по существу, являющемуся аналогом принципа дополнительности Нильса Бора) относительно свободно развивалась философия и наука в арабо-мусульманской культуре в Средние века в отличие от Европы, где религиозная идеология монополизировала всю интеллектуальную жизнь.

В творениях Низами нет и намек на религиозный фанатизм, но он характеризует безграничную силу божественной любви, которую испытывает каждый верующий человек. Конечная цель всех людей, по его мнению, – это приближение к Богу.

⁴ См.: Крымский А.Е. Низами и его современники. Баку: Элм, 1981, с.32-40.

*В мире не было нас, ты же был изначально вечным,
Уничтожены мы, ты же в вечности жив бесконечно...
Речь назрела у нас, своего мы стыдимся усердия,
За не зрелось ее да простит нас твое милосердие!⁵*

Исторически в европейской культуре абсолютизировались: в Античности – философия, в Средние века - религия, в Новое время - наука. Это проявлялось в способе мышления эпохи, особенностях познания и деятельности людей. Например, способ мышления средневековья определялся категорией Бога. Любой вопрос безоговорочно решался ссылкой на Бога. В Новое время, под влиянием развития науки, доминирующим стала категория эволюции. Достаточно упомянуть космологическую теорию И. Канта, работы Ж. Б. Ламарка и Ч. Дарвина в биологии, концепции Ж. Кондорсе, О. Конта, К. Маркса об эволюции общества.

Многие проблемы современного мира связаны с процессами глобализации. Происходит переплетение социальных, экономических, политических, духовных, культурных факторов развития, что, с одной стороны, подтверждает единство мира, единство человечества, с другой, - создает принципиально новую картину социальной действительности, требующую качественно нового подхода. Соответственно, методологической основой решения многих проблем нашего времени становится глобальный способ мышления. Более того, во многих отношениях неоднозначные, глобальные проблемы, можно решать в сотрудничестве с религией.

Доверие как показатель состояния общества. Низами Гянджеви в поэме «Сокровищница тайн» обращает внимание на то, что в обществе уменьшается доверие людей друг к другу, видит причину этого в неумелом управлении обществом, порождающем несправедливость. Такое общество, как он оправданно считает, не имеет будущего.

*Где же теперь человечность? Ужель удалась навек?
Человека любого страшится любой человек.
Где ж познание то, что в сердцах человечьих блистало?
Человеческих свойств в человеке давно уж не стало...⁶
Все же иметь сотоварища всякому в жизни придется, -
Не гони же того, кто с тобою дружить соберется!⁷*

Сложные перипетии доверия и любви Низами показывает в поэме «Хосров и Ширин». Рядом с прекрасной Ширин, безгранично верной своей любви, и простым каменотесом Фархадом, олицетворяющим высокую нравственность, развертывается образ эгоистичного, непостоянного в любви шаха Хосрова, которому нет особого доверия. Драма заключается в том, что Ширин самозабвенно любит Хосрова, а Фархад Ширин. Сложные взаимоотношения этих героев в поэме раскрываются на высоком художественном уровне. Показывается постепенная эволюция человеческих качеств Хосрова, который в конце поэмы возвышается до уровня трагического героя. С этими благородными изменениями Низами связывает и возможное улучшение положения людей в царстве Хосрова.

В современном обществе от меры доверия зависит качество жизни, эффективность экономического развития, адекватность социального и государственного управления. Главными признаками доверия являются откровенность, доброжелательность, готовность делиться информацией⁸.

Все это после работ французского социолога Пьера Бурдьё в 80-х годах прошлого столетия связывают с понятием социального капитала, признанного важнейшим

⁵ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн// Собр. сочинений в трех томах. Т. 1, Баку: Азернешр, 1991, с.191-192.

⁶ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн// Собр. сочинений в трех томах. Т. 1, Баку: Азернешр, 1991, с.259.

⁷ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн// Собр. сочинений в трех томах. Т. 1, Баку: Азернешр, 1991, с.330.

⁸ Мамедов Н.М. Доверие - капитал и основа партнерства// Государственная служба, 2015. №5

интегративным показателем развития общества. Данное понятие со временем приобрело ценностную окраску, отражающую нравственный климат, меру гуманности общества.

Доверительное общество в каком-то смысле можно представить как реализацию в социуме категорического императива Иммануила Канта: «... Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»⁹.

При обсуждении категории доверия нельзя не вспомнить другого классика немецкой философии Людвиг Фейербаха. Согласно его антропологической философии, человек относится к себе как к Богу, когда он видит божественное в другом человеке¹⁰.

Однако существует дистанция огромного размера от нравственных требований, предъявляемых к обществу и личности, до их соответствия этим требованиям. В целом реализация этой возможности, как полагал Низами Гянджеви, требует значительных усилий. Доверие предполагает знание друг друга, определенное психологическое единство, общность целей, взаимопонимание.

*Разве могут глаза в этом множестве друга найти?
Угадает лишь сердце, кто верность умеет блюсти...
Не стремись ты, как ветер, к дверям человека любого,
Не миришь ты, как воздух, с дыханьем любого дурного.¹¹
Все же иметь сотоварища всякому в жизни придется,
Не гони же того, кто с тобою дружить соберется¹².
Если с добрым мы дружим, то добрый нам выпадет час;
И поможет нам друг, и все нужное будет у нас¹³.*

Куда несет нас рок событий? Низами был свидетелем бесчисленных войн, тяжелых социальных коллизий, сам пережил много трагедий.

В прамбуле поэмы «Хосров и Ширин» он писал:

*Спешу, о Низами, а то минует срок –
Неверны времена и вероломен рок.¹⁴*

Низами сознавал, что действительность сложна, последствия происходящих событий часто непредсказуемы.

*Что ты тянешься к миру, к нему простираешь ты руки?
Не тобой он рожден, и рожден он для горькой разлуки...
В мир пришедший не может из мира души унести.
Ведь никто не узнал о безмерном, о тайном пути¹⁵.*

В монументальной поэме «Искандер-наме» он подчеркивает:

*Хоть светильник любой может радовать светом,
Дальный мир остается в туманы одетым¹⁶.*

Многие мыслители предрекали человечеству беспросветное будущее. Они не сомневались в регрессивном развитии общества, в его движении от «Золотого века» к хаосу. Им казалось, что в основе всей действительности лежит не разум, а какие-то

⁹ Кант И. Основоположения метафизики нравов//Соб. сочинений в 8 томах, т.4, М.: ЧОРО,1994, с.205.

¹⁰ Фейербах Л. Сущность христианства. // Избр. философские произведения, в 2-х томах, т.2. М.: Политическая литература, 1955.

¹¹ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн// Собр. сочинений в трех томах. Т. 1, Баку: Азернешр, 1991, с.336.

¹² Низами Гянджеви. Там же, с.330.

¹³ Низами Гянджеви. Там же, с.258-259.

¹⁴ Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. // Низами Гянджеви. Собр. сочинений в трех томах. Т. 1. Баку: Азернешр, 1991, с.375

¹⁵ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн// Собр. сочинений в трех томах. Т. 1, Баку: Азернешр, 1991, с.340.

¹⁶ Низами Гянджеви. Искандер-наме. // Собр. сочинений в трех томах. Т. 3. Баку: Азернешр, 1991, с.469.

иррациональные силы. Это однозначно утверждали немецкие философы Артур Шопенгауэр и Фридрих Ницше.

На самом деле жизнь людей определяет *единство разума и воли*. Сейчас почти общепризнанно, что как деятельность отдельного человека определяется единством осознаваемых и неосознаваемых уровней психики, так и социальная деятельность определяется сочетанием коллективного разума и коллективного бессознательного¹⁷.

Другими словами, иррациональные действия неизменно уравниваются рациональными, разумными доводами и мерами. Однако это, конечно, не спасает от впечатления, что человечество идет по острию ножа. Словно об этом думал Низами, когда в одной из Газелей обратил внимание на то, что:

*Труден путь, и черен мир вокруг, не гони коня среди тумана,
Бытие вези в страну души, хоть на миг спасая от изъяна.*¹⁸

Обобщенная трактовка гуманизма. До Низами Гянджеви христианство и ислам объявили людей равными перед Богом, а в буддизме была признана равноценность каждого человека. Низами религиозную идею равенства органично дополнил идеей справедливости. Впоследствии в XV веке эти идеи стали доминантой в европейской ментальности, они определили один из основных нравственных идеалов современной цивилизации — концепцию гуманизма.

Теоретики европейского гуманизма в отличие от Низами Гянджеви абсолютизировали желания и действия индивида, который должен был стремиться к самореализации посредством неограниченной преобразующей деятельности. Такая трактовка гуманизма вывела человека из природы и поставила его над нею, как того, кто может (а значит, имеет право) ее преобразовать и устроить по-своему (человеческому) образу и подобию. Это имело как позитивные, так и непредвиденные, негативные социально-экологические последствия.

Абсолютизация индивидуализма привела к торжеству агрессивно-потребительских ценностей, усилила социально-экономическое расслоение и насилие в обществе. Жан-Поль Сартр писал, что когда под гуманизмом понимают теорию, которая «рассматривает человека как цель и высшую ценность», то это в итоге приводит к индивидуализму и фашизму.

Не случайно в 2010 году ЮНЕСКО объявила необходимость обоснования и формирования «Нового гуманизма»¹⁹. Спасти замысел гуманизма может идея ненасилия как к человеку, так и к природе²⁰. Предшествующие формы гуманизма были несовершенны, поскольку в них *ненасилие* не стало абсолютом, всесторонним системообразующим фактором. И вот что удивительно: представления Низами Гянджеви о человеке, его миссии на Земле созвучны положениям Нового гуманизма. В поэме «Лейли и Меджнун», с одной стороны, следует призыв достичь величия, познав с помощью наук мир и себя, с другой стороны, рекомендуется «не преступать черту», т. е., соблюдать законы природы, мироздания, нравственные каноны. Особый смысл имеет в поэме сопоставление человеческого общества обществу зверей, иллюстрация их преданности и верности. По существу, здесь на основе метафорических смыслообразов удалось обобщить принципы гуманизма, это то, что в XX веке Альберт Швейцер реализовал в своей биоэтической теории.

Сейчас бережное отношение к растительному и животному миру, воспитание любви к природе становится одной из важнейших задач в нравственном воспитании индивида. Речь идет вовсе не о возрождении анимистических чувств, а об осознании необходимости для

¹⁷ Мамедов Н. М. Гуманистическая ориентация истории: иллюзия или реальность. // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2019, №2.

¹⁸ Труден путь, и черен мир вокруг, не гони коня среди тумана. // Низами Гянджеви. Собр. сочинений в трех томах. Т. 1. Баку: Азернешр, 1991, с.107.

¹⁹ Бокова И. Новый гуманизм в XXI веке: ЮНЕСКО, 2010.

²⁰ Мамедов Н. М. Экология и гуманизм. // Настоящее время. Журнал международной ассоциации писателей и публицистов. Рига, 2013, № 43, с.118-126.

человека (как для его физического существования, так и для духовного обогащения) окружающей флоры и фауны и соблюдении обоснованной меры в преобразовании природы.

Смысл и значение любви. Тема любви является лейтмотивом творчества Низами Гянджеви. Уже в первой своей поэме «Сокровищница тайн» Низами проводит мысль, что любовь является первопричиной бытия.

*До поры, как любовь не явила дыханье свое,
В бездне небытия не могло засиять бытие²¹...*

В поэме «Хосров и Ширин» он возвращается к мысли об особой созидательной миссии любви.

*О смертный, разум свой к раздумью призови,
И ты постигнешь: мир воздвигнут на любви.
Когда на небесах любви возникла сила,
Она для бытия нам землю сотворила²².*

Любовь – величайшее преимущество человека, считает Низами, возвышающее его, наряду с разумом, над всеми творениями Бога. Эта таинственная, безграничная сила, позволяющая человеку преодолеть любые препятствия, возникающие на его жизненном пути.

*Нет, без любви ничьи не прорастают зерна,
Лишь в доме любящих спокойно и просторно.
Без пламени любви, что все живые чтут,
Не плачут облака и розы не цветут.²³*

Мысли Низами о смысле и значении любви для гармоничного развития личности и общества опередили самые благородные феминистические теории:

*Порой любовь — беспечная игра,
Вмиг промелькнет, как юности пора.
Но есть любовь — залог предвечных благ,
Влюбленных не отпустит ни на шаг.
Не превозмочь ее, не одолеть,
Она в бессмертье простирает ветвь.²⁴*

Влияние внешних, социальных факторов на трагический исход взаимной любви показан в поэме «Лейли и Меджнун». В поэме возвышенная, светлая любовь в условиях жестоких, несправедливых архаических отношений приводит к гибели героев.

Низами пытается решить дилемму между любовью и разумом, между этими, казалось бы, несовместимыми проявлениями человеческой психики. Разум символизирует мудрость, интеллект, он холоден и расчетлив. Любовь – совокупность эмоций, интимных чувств, симпатий человека, она, неподвластна разуму, это охватывающая душу озарение. Поэт, однако, убежден, что возможна и необходима **гармония** между разумом и чувством любви, это может определить горизонты целомудрия и меру нравственной чистоты.

Можно сказать, что в трактовке Низами любовь явление почти космическое, она существует вечно, не поддается бегу времени, не поглощается пространством. Влюбленный – не индивид, потерявший рассудок, а человек, мотивированный к высоким свершениям. Вряд ли согласился бы Низами с пониманием любви, выработанным сейчас Всемирной организацией здравоохранения, что любовь – «это болезнь, психическое расстройство».

²¹ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн // Собр. сочинений в трех томах. Т. 1. Баку: Азернешр, 1991, с.243.

²² Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. // Собр. сочинений в трех томах. Т. 1. Баку: Азернешр, 1991, с.380

²³ Низами Гянджеви. Хосров и Ширин. // Собр. сочинений в трех томах. Т. 1. Баку: Азернешр, 1991, с.379

²⁴ Низами Гянджеви. Лейли и Меджнун. // Собр. сочинений в трех томах. Т. 2. Баку: Азернешр, 1991, с.86.

Ценность многообразия культур. Низами Гянджеви не делил народы и их культуры на лучшие или худшие, на развитые или неразвитые. Ему были интересны все народы с их самобытными традициями, образами жизни. Ценность многообразия культур для Низами была сама собой разумеющимся фактом. Он понимал, что отрицание значения диалога культур может быть причиной, порождающей этнические конфликты и войны.

Примечательно, что одна из основных идей ЮНЕСКО – сохранение многообразия культур. О значении, которое придается культурному многообразию в мире, свидетельствует принятая в ноябре 2001 г. ООН Всеобщая декларация о культурном многообразии²⁵. В ней культурное многообразие провозглашается как общее достояние человечества, подчеркивается неотделимость защиты культурного многообразия от уважения достоинства человеческой личности, что делает данную декларацию рядоположенной с Всеобщей декларацией прав человека.

Избежать унификации культур в условиях глобализации возможно на основе политики мультикультурализма, которая ориентирована на сохранение разнообразия культур без их ассимиляции. Мультикультурализм призван воспитать толерантную личность, который способен понимать объективную многогранность социального мира и ценности различных культур.

В последние годы мультикультурализм подвергается критике на основании обобщения отдельных негативных фактов, связанных с возрождением архаических моментов традиционных культур, противопоставлением целостности общества мозаичных сообществ. Однако в условиях многонациональных и многоконфессиональных государств, когда гражданам должны быть предоставлены равные права и равные возможности, вряд ли можно обойтись без политики мультикультурализма.

Низами Гянджеви в поэме «Семь красавиц», раскрывая образы представительниц семи народов, красочно показал самоценность каждой культуры.

*Шах открыл и стал на месте — сильно изумлен;
Будто бы сокровищницу там увидел он,
Дивной живописью взоры привлекал покой.
Сам Симнар его украсил вещью рукой.
Как живые, семь красавиц смотрят со стены.
Как зовут, под каждой надпись, из какой страны.*²⁶

Низами, верный учению о возвышенной, нетленной любви раскрыл мудрость красавиц, каждая из которых просвещала шаха Бахрама, рассказывая ему поучительные повести.

Каким должно быть счастливое общество? В Европе в XVI-XVII веках появились социальные утопии Томаса Мора, Томмазо Кампанеллы, Фрэнсиса Бэкона, в которых уделялось внимание возможным основам социальной гармонии. Но за четыре столетия до Нового времени в поэме «Искандер-наме» Низами с прозорливостью великого художника описал общество, где нет голода и нищеты, люди, свободные от гнета и насилия, живут счастливо до глубокой старости.

Низами описал необходимые предпосылки счастливой общины. Здесь и идея диктатуры закона (почитание законов равно обязательно и для повелителя, и для подданных, по существу, это предтеча идей правового государства). В этом обществе перепоручение власти подчиненным не снимает с правителя ответственности за творящееся в его стране беззаконие. И что не менее важно: в поэме пристальное внимание уделено личности правителя (по-своему поставлен вопрос о роли личности в истории).

Представления Низами о происхождении государства в какой-то мере аналогичны воззрениям Платона и Аристотеля. Однако, соглашаясь с божественной концепцией появления государства античных авторов, Низами особо подчеркивает существенную роль

²⁵ См.: http://www.unesco.org/confgen/press_rel/021101_clt_diversity.shtml

²⁶ Низами Гянджеви. Семь красавиц. // Собр. сочинений в трех томах. Т., Баку: Азернешр, 1991, с.363.

человеческих качеств в управлении государством. Он однозначно представляет идеальное государство как бесклассовое общество, где люди свободны и равны.

Низами поясняет нетривиальность государственного управления, которое требует высоких нравственных качеств правителя, умелого проведения внешней политики, позволяющее избежать войны; разумного хозяйствования, обуславливающее отсутствие бедности и нищеты. Главное - правитель должен быть справедливым, считает Низами.

Справедливость лампада. Лампады пугается тень.

Пусть же с завтрашним днем будет дружен сегодняшний день!²⁷

Справедливый правитель всегда будет пользоваться поддержкой своего народа. Жители утопического государства, художественно созданного поэтом, обращаясь к Искандеру, говорят:

Мы имуществом нашим друг другу равны.

Равномерно богатства всем нам вручены.

В этой жизни мы все одинаково значим.

И у нас не смеются над чьим-либо плачем....

И хранят небеса наше каждое чадо²⁸.

Искандер после увиденного, мечтал таким же образом устроить жизнь в своем великом царстве.

Может ли жизнь быть вечной на Земле или об устойчивом развитии.

Философия, как известно, в отличие от точных наук рассматривает вечные вопросы, поэтому в философии современность и история совпадают. И ее задача не в том, чтобы непосредственно рассматривать естественнонаучные или технические аспекты современности, а в том, чтобы обеспечить мировоззренческую, методологическую, культурологическую, этическую основу соответствующих решений.

Вместе с тем в наше время к извечным философским темам бытия, сознания, смысла жизни и другим добавилась принципиально новая тема единой судьбы человечества и сохранения жизни на Земле. Данная тема со второй половины XX века стала в центре внимания мировой общественности. Это инициировало принятие Организацией Объединенных Наций в 1992 году Концепции перехода человечества к устойчивому развитию. Тенденция исторического развития такова, что люди должны повернуться лицом к реалиям окружающей природной и социальной среды, разворачивать деятельность на основе экологически ориентированного мировоззрения, новой, универсальной этики.

В этом отношении заслуживают внимания идеи Низами Гянджеви о необходимости гармоничного взаимоотношения человека, общества и природы. В «Сокровищнице тайн», например, обосновывается мысль, что природа и человек — это единый организм. Человек должен заботиться о животных, растениях, о чистоте источников. Замечателен рассказ в этой поэме о царе Фаридуне, который преследовал газель, но не мог ее догнать. Конь царя, вдруг обретя дар речи, говорит: нельзя убивать божью тварь, тогда ты убьешь в себе чувство красоты и свою духовную сущность...

Говоря словами Низами, чтобы устойчивое развитие было возможно следует:

Так внимательно черпать из чаши природы,

Чтоб недвижимыми были подвижные воды.²⁹

²⁷ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн// Собр. сочинений в трех томах. Т. 1, Баку: Азернешр, 1991, с.264.

²⁸ Низами Гянджеви. Искендер-наме. // Собр. сочинений в трех томах. Т. 3. Баку: Азернешр, 1991, с.648.

²⁹ Низами Гянджеви. Искендер-наме. // Собр. сочинений в трех томах. Т. 3. Баку: Азернешр, 1991, с.642

UOT 1 (091)

**AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA
DİNİ VƏ ƏXLAQİ MƏSƏLƏLƏRİN ROLU (XIX ƏSR)****Əhmədli Rafail Ayvaz oğlu**

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

ehmedli.rafail@mail.ru

Xülasə. Məqalədə XIX əsrdə, Azərbaycanda çarizm əleyhinə xalq üsyanlarını yaradan tarixi, sosial-siyasi, hüquqi və iqtisadi səbəblərlə yanaşı, milli-mənəvi şüurun formalaşmasında dini-əxlaqi ideyaların da yeri və rol araşdırılır.

Eyni zamanda, Azərbaycanın müstəmləkəyə çevrilməsi, xalqın sosial-siyasi həyatında mühüm dəyişikliklər, yerli müsəlmanlara qarşı tətbiq edilən siyasət, bəzi bölgələrdə, xüsusilə Car-Balakən zonasında əhalini zorakı yolla xristianlaşdırma siyasətinin haqlı narazılıqlara səbəb olması tədqiq olunur.

Açar sözlər: XIX əsr, Azərbaycan, çarizm, xalq üsyanları, sosial-siyasi, milli-mənəvi, dini, əxlaq, xristianlaşdırma, inqiloqlar.

**РОЛЬ РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫХ ПРОБЛЕМ В ФОРМИРОВАНИИ
НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ (XIX ВЕК)****Ахмедлы Рафаил Айваз оглы**

доктор философских наук, профессор

Резюме. В статье рассматриваются место и роль религиозно-нравственных идей в формировании национально-духовного сознания, а также исторические, социально-политические, правовые и экономические причины, породившие народные восстания против царизма в Азербайджане в XIX веке.

В то же время изучается колонизация Азербайджана, изменения в общественно-политической жизни народа, политика в отношении местных мусульман, политика христианизации населения в некоторых районах, особенно в Джаро-Белоканской зоне.

Ключевые слова: XIX век, Азербайджан, царизм, народные восстания, общественно-политический, национально-духовный, религиозный, нравственный, христианизация, ингилойцы.

**THE ROLE OF RELIGIOUS AND MORAL ISSUES IN THE FORMATION
OF NATIONAL CONSCIOUSNESS IN AZERBAIJAN (XIX CENTURY)****Rafail Ayvaz oğlu Ahmadli**

doctor of philosophy, professor

Summary. The article discusses the place and role of religious and moral ideas in the formation of national and spiritual consciousness, as well as historical, socio-political, legal and economic reasons that gave rise to national uprisings against tsarism in Azerbaijan in the 19th century.

At the same time, the colonization of Azerbaijan, changes in the social and political life of the people, the policy against local muslims, the policy of christianization of the population in some areas, especially in the Djaro-Belokan region, are being studied.

Keywords: XIX century, Azerbaijan, tsarism, national uprisings, socio-political, national-spiritual, religious, moral, christianization, ingiloy people.

XIX əsrdə, Azərbaycanda çarizm və onun yerli dayaqları əleyhinə “Xalq üsyanları” və “Qaçaq Hərəkatı”nı yaradan tarixi, sosial-siyasi, hüquqi və iqtisadi səbəblərlə yanaşı, milli-mənəvi şüurun formalaşmasında və sosial-siyasi sahədə “Dini-əxlaqi” ideyalar da mühüm rol oynamışdır. Hökumət idarəciliyində özbaşnalığın olması cəmiyyətin sosial-siyasi və iqtisadi cəhətdən çöküşünə səbəb olduğu kimi onun dini əxlaqi dəyərlərinə də öz təsirini göstərmişdir. Cəmiyyətdə kütləvi təbəqələşmə nəticəsində özünü bütün haqlara sahib olaraq görən çar məmurları və hakim təbəqənin varlı olmaq üçün əhali ilə amansız davranması, rüşvətə qurşanmaları, mallarına var-dövlət qatma ehtirası ilə haqlardan daha çox yararlanmağa çalışmaları və hakim sinfin yoxsul əhalinin qadın və qızlarının namusuna göz dikmələri qədər irəli getmələri də cəmiyyətdəki bu əxlaqi çöküşün göstəricilərindəndir. Bu vəziyyət təbii olaraq torpaqsız qalan və namusu tapdanan insanların oğurluq, quldurluq, yolkəsənlik və qaçaqçılıq kimi yollara baş vurmalarına səbəb olmuşdu ki, bütün bunlar çar Rusiyasının cəmiyyətin dini anlayışına baxışını ortaya qoymuşdu.

Əslində, çar Rusiyasının Quzey Azərbaycana işğal etdiyi dövərdə hökumətin dinlə bağlı tətbiq etdiyi tutarlı bir prinsipi olmamışdır. Çar Rusiyasının həyata keçirdiyi siyasət, dəyişən çarlara görə getdikcə daha da sərtləşmişdi. Müsəlmanlara qarşı tətbiq edilən çar hökumətinin siyasəti islam dini ilə bağlaşmamış, müsəlmanların cami və məscidləri yıxılmış, din xadimləri bölgə şəhərlərindən sıxışdırılıb çıxarılmış və islam dini bir “kəndli dini” səviyyəsinə endirilməyə çalışılmışdı. Beləliklə, müsəlmanların irəli gələnəri ya xristianlığı qəbul etmək, ya sosial-siyasi və iqtisadi çətinliklər içində yaşamaq, ya hakimiyyətə qarşı mübarizə aparmaq, ya da fiziki cəhətdən əriyib getməklə bunlardan birini seçmək məcburiyyəti ilə qarşı-qarşıya qalmışdılar.

Çar Rusiyası və digər xristian dövlətləri müstəmləkə ölkələrdə xalqı dəyişdirməyə çalışmış, beləliklə də o, cəmiyyətlərdə din dəyişənlərdən ibarət “əsil-nəcabətli tacir” deyilən bir qrup yaratmış və onlara geniş sahələrdə ticarət etmək haqqı vermiş, din dəyişdirməyi qəbul etməyən din adamlarını isə şəhərlərdən qovmuş, onlar da kəndlilərin içinə gedərək onlarla qaynayıb qarışmışdılar.

Çar Rusiyasının həyata keçirdiyi bu siyasət nəticəsində o, Şimali Qafqazda, o cümlədən Şimali Azərbaycanda böyük bir dirənişlə üz-üzə qalmışdı. Bu dirəniş 1783-cü ildə İmam Mənsurun “Müqəddəs cihad” ilə başlamış, 1824-1856-cı illər arasında “Müridizm Hərəkatı”nın sonuna qədər davam etmiş, 1877-1878-ci illərdə Dağıstan üsyanı ilə təkrar başlamışdı. Bu istiqamətdə İmam Mənsurun mənsub olduğu Nəqşibəndiyyə və Qədriyyə təriqətləri Qafqaz tarixində mühüm rol oynamışdı. İmam Mənsur öz dini çıxışları ilə dağıstanlı kütlələri öz bayrağı altında toplayıb çar ordularına qarşı savaşımış və bir rus tuqayını (briqadasını) “Sunja Şırma” savaşında məğlub etdikdən sonra bütün dağıstanlıları çar Rusiyasına qarşı savaşa çağırmış, Şərqdə “Kumık çölləri”nə qədər bütün Şimali Qafqazı birləşdirməyə nail olmuş, orta və qərbdəki qafqazlı Çərkəz qəbilələrini çar Rusiyasına qarşı üsyana qaldırmağa çalışsa da buna nail ola bilməmişdi. O, 1791-ci ildə çar Rusiyası tərəfindən həbs edilmiş və 1793-cü ildə vəfat etmiş, onun vəfatından sonra uzun müddət bu mübarizəni davam etdirən olmamış, nəhayət 1820-ci ildə Nəqşibəndiyyə təriqəti Quzey Azərbaycanın Şirvan bölgəsində təkrar ortaya çıxmışdır. İlk olaraq Kürdəmirli Şeyx İsmayıl bu dövrənin ilk Nəqşibəndi müridi olaraq Şeyx Xas Məhəmmədə qoşulmuş, Şeyx Xas Məhəmməd 1825-ci ildə yenidən cihadla bağlı təbliğat aparmış, sonradan Qazi Məhəmmədin və Şeyx Şamilin Şeyxi olan Kazıkumuklu Cəmaləddinə qoşulmuşdu.

Çar Rusiyasına qarşı mübarizədə Şeyx Şamilin və onun “Müridizm Hərəkatı”nın böyük rolu olmuşdur. Lakin Şeyx Şamil yeni təşkil olunan rus ordusu qarşısında duruş gətirə bilməyib uzun sürən müharibədən sonra məğlub olmuşdu. 1859-1880-cı illər arasında təqribən 20 illik zaman kəsiyində təriqətin fəaliyyəti Çar Rusiyasına qarşı durğunluq dövrü keçirmiş, liderləri ya öldürülmüş, ya sürgün edilmiş, ya da ölkəni tərk etmək məcburiyyətində qalmışdılar. Çar

Rusiyasının basqıları nəticəsində Nəqşibəndiyyə təriqətinin bəzi üzvləri Qədriyyə təriqətinə keçmişdilər. 1877-ci il məğlubiyyətindən sonra 1917-ci ilə qədər “Cihad” fikri tərk edilmiş, Cihad ruhu “Qaçaq Hərəkatı” gələniyi içərisində davam etmişdi.

Nəqşibəndiyyə müridləri 1824-1859-cu illər arasında Çar Rusiyasına qarşı mübarizə etmiş, onların göstərdiyi bu savaqlar Çar Rusiyasının maddi və dini-əxlaqi yığılışına təsir etmiş, Romanovlar sülaləsinin sona çatmasını sürətləndirmişdi.

1801-ci ildən başlayaraq mərhələ-mərhələ Quzey və Qərbi Azərbaycan ərazilərinin Çar Rusiyası tərəfindən işğalı, onun müstəmləkə siyasəti və başda (ermənilər) haylar və ruslar olmaqla yadelli xristian etnosların bu ərazilərə köçürülməsi, yerli etnosların zorla xristianlaşdırma siyasəti, aparılan inzibati ərazi dəyişiklikləri yerli Azərbaycan xalqının dini zəmində də sıxışdırılmasına səbəb olmuş və sosial-siyasi sabitliyin pozulması ilə nəticələnmişdi.

Çarizmin müstəmləkəçilik siyasətinin əsas istiqamətlərindən olan zorakı xristianlaşdırma siyasəti əsasın Azərbaycanın Car-Balakən (Zaqatala-Balakən) zonasında baş vermiş, bölgənin xristian Alban Türklərindən qalan yerli etnosu olan inqloyların zorla xristianlaşdırılması ilə nəticələnmişdi. (Bu haqda geniş məlumat üçün bax:) [4].

Çarizmin bu bölgədə apardığı sosial-siyasi və dini fəaliyyətini şərh edən tədqiqatçılar Azərbaycanın Çar Rusiyası tərəfindən işğalı zamanı onun şimal-qərb bölgəsinin sosial-siyasi və iqtisadi vəziyyətini işıqlandırmış, işğalın gedişi zamanı çarizmin bu bölgə ilə bağlı planlarını müəyyənləşdirmiş, bu bölgədə apardığı dini sahədə inqloyların zorakı xristianlaşdırma siyasətinin mahiyyətini açıqlamış, Çar Rusiyasının işğalından sonra həyata keçirdiyi müstəmləkə siyasətinə qarşı şimal-qərbi Azərbaycan əhalisinin və xüsusilə inqloyların zorakı xristianlaşdırma siyasətinə qarşı onların mübarizəsindən bəhs etmiş və bu xristianlaşdırma siyasətinin nəticələrini tədqiq edib dəyərləndirmişlər [6].

Bəllidir ki, Çar Rusiyası Şimal-Qərbi Azərbaycanda xristianlığı yayma cəhdlərinə hələ 1803-cü ildən Car-Balakənin işğalı ilə başlamış, bunu iki istiqamətdə həyata keçirməyə çalışmışdı. Bunlardan birincisi inqloyları avarların və İlisu Sultanlığının asılılığından qurtarmaq, sosial-siyasi və iqtisadi cəhətdən inqloyların avar və saxurlarla bərabər hüquqlara malik olmasına nail olmaq, vilayətdə yaradılmış polis və digər silahlı dəstələrin tərkibində inqloyların iştirakını təmin etmək, ikincisi isə inqloyları kütləvi şəkildə pravoslaşdırmaqla onlardan gələcəkdə müsəlman əhalisinə qarşı istifadə etmək idi [5, 91].

Çar Rusiyasının XIX əsrin 20-30-cu illərində inqloyların xristianlaşdırma siyasəti bu dövrdən başlayaraq Şimali Qafqazda baş verən müqavimət hərəkatının yüksələn xətlə inkişafı və eyni zamanda “Müridizm Hərəkatı”nın Azərbaycana, xüsusilə, Car-Balakən icmalarına güclü təsiri Qafqaz komandanlığını bu bölgəyə münasibətdə bir qədər ehtiyatlı siyasət yürütməyə vadar etmişdi.

Paskeviçin 1830-cu ildə hazırladığı plana əsasən Dağıstana hücum Car vilayətindən başlamalı idi. Planı icra etmək üçün Paskeviç Muğanda “Padar” və Əliabad “Tala” Car istiqamətindən hücumla keçərək 3 mart 1830-cu ildə Cara daxil olmuşdu. Baş verən hadisələr Car-Balakən şeyxlərini ciddi narahat etdiyindən Müridizm ideoloqlarından biri olan Şeyx Şabanın rəhbərliyi ilə 1830-cu ilin 12 iyununda Carda çar hökumətinə qarşı üsyan başlamışdı. Bu üsyana kömək etmək üçün Dağıstan şeyxi Həmzət bəy 2 min müridlə yardıma gəlmiş və həmin ilin 15 oktyabrında rus qoşunlarını birgə məğlub etmişdilər. Lakin bir aydan sonra noyabrın 14-də rus ordusu hücumla keçərək Car, Köhnə Zaqatala və Göyəm kəndlərini ələ keçirmiş, Car vilayət idarəçiliyini ləğv etmiş, əvəzində Gürcü quberniyasına tabe olan uyezd idarəçiliyi yaratmış və Bekoviç-Çerkassinin sədrliyi ilə əyaləti müvəqqəti idarə etmək qərarlaşdırılmışdı. Bundan sonra müstəmləkəçi rus hakimiyyət orqanları Car-Balakən əhalisinə qarşı daha sərt siyasət yeritmiş, zorakı xristianlaşdırma siyasəti həyata keçirmişdi ki, bu da bölgədə sosial-siyasi vəziyyətin daha da kəskinləşməsində mühüm rol oynamışdı. Belə ki, xristianlığı qəbul edənlər çar hökuməti tərəfindən torpaqlar torpaq sahiblərindən alınıb onlara verilmiş və onlar vergilərdən azad edilmişdi.

Car-Balakəni işğal edən Paskeviç xalq üsyanlarından ehtiyat edərək yeni qalanın tikintisinə başlamış və burada iki polk yerləşdirmiş, Carın bir hissəsi dağıdılmış və “Yeni Zaqatala” adlanan qalanın əsası qoyulmuşdu. Lakin xalqın tez-tez təşkil edilən hücumları nəticəsində qala dəfələrlə dağıdılmış, onun tikintisi xeyli ləngimişdi.

Ümumiyyətlə, Çar Rusiyasının Car-Balakən və İlisu Sultanlığı ərazilərində aparılan xristianlaşdırma siyasətini həyata keçirmə metodlarına və nəticələrinə görə üç mərhələyə bölmək olar: 1)1803-1850- ci illər; 2)1851-1863-cü illər; 3) 1864-1890-cl illər.

Birinci mərhələdə Rusiya dövləti pravoslavlaşdırma siyasətinin həyata keçirmə yollarını aramaqla məşğul olmuşdu. Bu məqsədlə ilk olaraq qədim xristiana Albanların nəslə olan müsəlman inqloyların kütləvi şəkildə yaşadığı Əliabad kəndinə xüsusi status verilmiş və onların ilkin dini olan xristianlığa etiqad etmələrinə maneə törədilməməsi şərti qoyulmuş, lakin çar hərbi və siyasi dairələrinin bu yanlış fikirləri özünü doğrultmamışdı. Car-Balakən ərazisində yaşayan inqloylar arasında İslam dini dayaqlarının kifayət qədər güclü olduğunu görən çar hökuməti burada xristianlaşdırma işini əlverişli imkan yaranana qədər tarixə salmışdı.

1830-cu ildə çarizm bütün Car-Balakən camaatını itaət altına aldıqdan sonra burada yaşayan inqloyların xristianlaşdırılması məsələsini yenidən ortaya atmış, lakin çar hökumətinin bütün səylərinə baxmayaraq inqloyları uzun müddət xristianlaşdırmaq mümkün olmamışdı.

1844-cü ildə İlisu sultanı Daniyalın çar ordularına qarşı başladığı üsyanın qəddarlıqla yatırılması, Daniyalın tərəfdarları ilə dağlara çəkilərək Şeyx Şamil Hərəkatına qoşulması nəticəsində İlisu Sultanlığı ləğv edilmiş və beləliklə də Çar Rusiyası Şimali Azərbaycanda sonuncu yarımüstəqil feodal hakimiyyətini tarixdən silməklə inqloyların xristianlaşdırılması işində sonuncu maneəni də aradan qaldırmışdı.

Vəziyyətin belə olduğunu anlayan işğalçılar inqloyların sosial-siyasi və iqtisadi vəziyyəti ilə yaxından tanış olduqdan sonra daha təsirli tədbirlər həyata keçirməyə başlamışdı. Bu məqsədlə 18 avqust 1851-ci ildə Zaqatala dairə rəisinin köməkçisi general-mayor knyaz Muxranski xristianlığı qəbul etmək müqabilində inqloyların vergi və hərbi mükəlləfiyyətlərindən azad olunması, o cümlədən hər bir inqloy ailəsinə gümüş pul və 15 rubldan 30 rubla qədər mükafat verilməsi təklifi ilə çıxış etmiş, Qafqaz canişini knyaz Vorontsov da xristianlığı qəbul edəcək inqloyların dövlət xəzinəsinə verəcəkləri can və tüstü vergisindən azad edilməsi barədə xüsusi əmr vermişdi.

Əhalinin sosial-siyasi və iqtisadi ehtiyaclarına hesablanmış bu siyasət tədricən öz bəhrəsini verməyə başlamış və artıq 1851-ci ildə Car-Balakəndə 1133 inqloyu xristianlaşdırmaq mümkün olmuşdu. Xristianlaşdırılan inqloy kəndlərində təcili olaraq Rusiya dövlət xəzinəsindən kilsə tikmək üçün pul ayrılmışdı.

Bütün bunlara baxmayaraq, inqloyların əksəriyyəti verilən bu imtiyazlara, həyata keçirilən bütün şirnikləndirmələrə aldanmayaraq İslam etiqadlarını qoruyub saxlamış, göndərilən güclü missionerlərə ciddi müqavimət göstərmiş, hətta öncə xristianlığı qəbul edənlərin bir çoxu yenidən İslam dininə qayıtmışdılar. Ona görə də çar məmurları Car-Balakən camaatının ərazilərində yaşayan inqloyları zorla xristianlaşdırmağa başlamış, bu məqsədlə görünməmiş vandalizmə baş vuraraq kəndlərdəki məscidləri əhalinin gözü qarşısında darmadağın etmişdilər. Xristianlığı qəbul etməyən əhalinin bir hissəsi evlərini tərk edərək dağlara qaçmış, bir hissəsi Türkiyəyə köçmüş, qaçıb canını qurtara bilməyənləri döyə-döyə zorla xristianlığı qəbul etdirmişdilər. Çar məmurlarının zorakılıqları nəticəsində 1858-ci ildə inqloyların yaşadıkları bir çox kənd əhalisinin xeyli hissəsi xristianlaşdırılmış, Gürcüstan ekzarxı bir sıra kəndlərdə kilsə tikintisi üçün plan və layihələr hazırlatmışdı.

XIX əsrin 60-cı illərinin əvvəllərində Azərbaycanın şimalının sosial-siyasi və iqtisadi həyatında baş vermiş yeniliklər burada tezliklə aqrar islahatları keçirilməsini və feodal münasibətlərinin ləğv edilməsini zəruri edirdi. Getdikcə hakim dairələrdə belə bir fikir qəti olaraq formalaşmışdı ki, Cənubi Qafqazın bəzi yerlərində islahatları ləngitmək olmaz. Çar Rusiyası ilk növbədə Gürcüstanda təhkimçiliyi ləğv etməyi qərara almışdı. Bu xəbər sosial-siyasi və iqtisadi cəhətdən daha ziddiyyətli olan Zaqatala dairəsinin əhalisinin kəskin həyəcanına səbəb olmuşdu. Çünki, çar hökuməti Car-Balakən əhalisinə qarşı çox kobud müstəmləkəçi siyasət yeridirdi. Hökumətin yeritdiyi zorakı xristianlaşdırma siyasəti də sosial-siyasi və iqtisadi vəziyyətin kəskinləşməsində mühüm rol oynamışdı.

Çar Rusiyası əhalinin şəxsi və torpaq hüquqlarını müəyyən etmək məqsədilə Zaqatalaya hökumət komissiyası göndərmişdi. Bu komissiya belə bir fikrə gəlmişdi ki, carlıların torpaqlarında yaşayan yerli muğalları və inqloyları qazandıqları gəlirin on qatı həcmində birdəfəlik vəsait

ödəməklə torpaq sahiblərinin asılılığından qurtarmaq lazımdır. Bu tədbirin həyata keçirilməsi nəticəsində bir sıra kəndlərin torpaq sahibləri əsas gəlir mənbələrindən məhrum olurdular. Ona görə də torpaq sahibləri burada islahatların keçirilməsini istəmirdilər. Bütün bunlar Zaqatala dairəsində üsyanın başlamasına səbəb olmuşdu.

Yetişməkdə olan üsyanın başlanması üçün bütün əhalisi yerli müsəlmanlardan ibarət olan Balakən kəndində 1862-ci ildə kilsə tikilməsi bir siqnal oldu. Bu işin təşəbbüsçüsü kadet korpusunda tərbiyə almış və xristianlığı qəbul etmiş Aleksandr Qalacov idi. Üsyan 1863-cü ilin iyununda Zaqatalada başlamışdı. Üsyana rus ordusunun keçmiş zabiti, əhali arasında böyük nüfuz sahibi olan Hacı Murtuz başçılıq edirdi. Onun ən yaxın köməkçiləri Balakənli Bürcəli və Carlı Molla Zəngi idi. Üsyan geniş sosial təbəqələri əhatə edirdi.

Üsyanın əsas hərəkətverici qüvvəsini torpaq sahibləri, müsəlman ruhaniləri, yerli imtiyazlı təbəqələr, müstəmləkə əsarətinə və zorla xristianlaşdırmağa qarşı gələcəyə ümid bəsləyən sadə xalq kütlələri təşkil edirdi. Zaqatala dairəsinin hər yerindən Xurmaoba kəndinə gələn üsyançı dəstələr vahid qüvvədə birləşmişdilər. Onlar pravoslavlığı qəbul etmiş inqloyları inandırmağa çalışırdılar ki, çar hökuməti gec-tez onların xristianlaşdırılmasına sərf etdiyi bütün vəsaiti – 6 illik güzəşti, bəylərin torpaq asılılığından azad edilmələri barədə təəhhüdü, kilsə tikintiləri ilə bağlı olaraq il ərzində kilsə tərəfindən kəsilmiş aylıq məvacibi ləğv edəcək və bütün bunların əvəzini onlardan geri alacaqdır. Bütün bu izahat işləri nəticəsində çox keçmədən inqloylar zorla pravoslavlaşdırıldıqlarına dair şikayətlə Qafqaz canişininə müraciət edərək yenidən İslam dininə qayıtmaq arzusunda olduqlarını bildirmişdilər.

Üsyançılar iyunun 5-dən 6-na keçən gecə leysan yağış altında Zaqatala qalasına hücumla başlamış, Zaqatala dairəsinin rəisi Salikovu öldürmüşdülər. Lakin çar hərbiçilərinin top atəşi ilə qarşılaşan üsyançılar geri çəkilməyə məcbur olmuşdular. Sonrakı hücumlar da uğursuz alınmışdı. Çar hökuməti üsyanın geniş vüsət almasından təşvişə düşərək onun qarşısını almaq üçün təcili tədbirlərə əl atmış, üsyan iştirakçılarını kütləvi şəkildə həbs etmiş, çar məmurları Qorağan kənd məscidini bağlatmış, əmrə tabe olmayıb məscidə gələnləri və digər müsəlmanları kütləvi şəkildə həbs etmiş, bu məqsədlə Temurxan-Şuradan (indiki Buynaksk şəhəri – R.Ə.) buraya 3 minlik süvari rus ordusu yeritmiş, hərbi-səhra məhkəməsinin qərarı ilə üsyanın 18 nəfər fəal iştirakçısını və onların ailə üzvlərini katorqa işlərinə göndərmişdi. Üsyanın başçısı Hacı Murtuzu Yenisey Quberniyasına sürgün etmiş, üsyanda iştirak edən kəndlilərə vəhşicəsinə divan tutmuş, üsyan zamanı vurulan ziyan üsyançıların hesabına ödənilmiş, üsyan iştirakçılarının əmlakı müsadirə edilmişdi.

Üsyanın yerli əhali arasında yenidən dalğalanmasının qarşısını almaq üçün Zaqatala dairəsinin yeni rəisi Stoletov pravoslavlaşdırılmış inqloylara öz arzuları ilə yenidən İslam dininə qayıtmalarına icazə vermiş, bunun üçün bir il müddət verilmişdi. Bundan sonra inqloylar kütləvi şəkildə pravoslavlıqdan imtina edib İslama qayıtmış, bununla əlaqədar olaraq bölgədə 7 pravoslav icması bağlanmış, yalnız Qax və Qorağan kəndləri əhalisinin bir qismi, Əlibəyli kəndinin əhalisi isə pravoslavlıqda qalmış, inqloyların bir qismi də Əlibəyli kəndindən Türkiyəyə köçmək məcburiyyətində qalmışdılar[2, 131].

Zaqatala dairəsində üsyanın tamamilə yatırıldığını və sakitliyin bərpa olunduğunu güman edən Qafqaz komandanlığı tamamilə yanılmışdı. Bu dəfə inqloylar demək olar ki, kütləvi şəkildə ayağa qalxaraq zorakı xristianlaşdırmaya qarşı mübarizəyə başlamış, Zaqatala dairəsinin əksər inqloy kəndlərində çarizmin bu siyasətinə etiraz edən silahlı dəstələr meydana gəlmişdi. Bu hadisələrə, xüsusilə inqloyların zorla pravoslavlaşdırılmasına qarşı ilk dəfə obyektiv münasibət bildirən dövrün çar məmuru Semyon Esadze göstərir ki, “Qarasu, İlisu və Əliabad naibliklərinin əhalisinin xristianlığa etiqad etmələri barədəki əfsanələrə əsaslanan dairə administrasiyası qarşısına inqloyların əski inamını bərpa etmək məqsədini qoyur. Polis xristianlığı qəbul edən bütün müsəlmanlara sərfəli şərtlərlə torpaqlar vəd etmişdi. Dinini dəyişən əhali vəd olunanları tələb etdikdə onların tələbləri yerinə yetirilmirdi. Rəhbərlik və xristian din xadimləri tərəfindən aldadılan əhali yenidən geri, müsəlmanlığa döndərilmələrini tələb edirlər. İncilin böyük və təmiz həqiqətləri polis və xristian ruhaniləri tərəfindən iyrenc bazara və yalana çevrilirdi” [3, 210,212].

Şimal-Qərbi Azərbaycanda çarizmin apardığı zorakı xristianlaşdırmanın növbəti mərhələsi XIX əsrin 70-ci illərinin sonlarından, yəni bütün Qafqazı bürümüş, 1877-ci il üsyanının yatırılmasından sonra başlanmışdı. Xristian missionerlər çar məmurlarının zorakı xristianlaşdırmalarını dayandıraraq gizləndə xristianların himayə edilməsini, xristianlığı qəbul edənlərin mükafatlandırılmasını, istənilən tələblərin yerinə yetirilməsi ilə itkilərin əvəzinin ödənilməsini istəmiş və beləliklə də İslama qayıdışın qarşısını almağa müvəffəq olaraq Qax, Əlibəyli, Kötüklü, Alatemir, Qarameşə kimi iri binələrdə xristianlığı gücləndirməyə çalışmışdılar[4,20, 21].

Çar-Balakən azad camaatlığında birləşən cəmiyyətlər öz sosial-siyasi quruluşuna görə Azərbaycanın başqa vilayətlərindən fərqlənirdi. Camaatlığın daxili quruluşu və burada mövcud olan torpaq münasibətlərinin özünəməxsus xüsusiyyətləri var idi. Camaatlığın torpaqları onların üzvləri arasında vaxtaşırı bölüşdürülürdü. Hər bir cəmiyyət “camaat” adlanan bir neçə kənd icmasından ibarət idi. Əhalinin demək olar ki, əksəriyyəti İslam dininə etiqad edirdi. Əhali türkcə danışdı. Camaatlıqda yaşayanlar əsasən Muğal (Azərbaycan Türkü), Avar (Hun Türklərindən) və inqloylardan (Alban Türklərindən) ibarət idi. Avarlar əsasən bu əraziyə XVII əsrdə Dağıstandan gəlmişdilər. Muğallar və inqloylar isə yerli etnos idilər. İnqloylar qədim xristian Alban tayfalarından olduğundan Çar Rusiyası bu amildən istifadə edərək onları ilkin dinlərinə qaytarmağa və bununla da bu ərazidə özlərinə dayaq yaratmağa çalışır və xristianlaşdırılmış inqloylar üçün kilsələr inşa etmişdilər. Sonradan da bundan istifadə edən Gürcü alimləri sübut etməyə çalışırlar ki, inqloyları özlərinə bağlayıb, onları Gürcü kimi qələmə versinlər. Bu proses indi də davam edir.

Deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, XIX əsrin birinci və ikinci onilliyində Çar Rusiyasının ağır hərbi zərbələri nəticəsində Azərbaycan dövlətçiliyi və xalqı sarsılmış, ikiye bölünən Azərbaycanın Quzeyinin təkcə elmi-mədəni, mənəvi-ideoloji deyil, həm də sosial-siyasi həyatı Çar Rusiyasının geosiyasi məkanında və geoinzibati rejimdə cərəyan etməyə başlamışdı. Quzey Azərbaycanın müstəmləkəyə çevrilməsi, xalqın sosial-siyasi həyatında mühüm dəyişikliklərə və haqlı narazılıqlara səbəb olmuşdu.

Çar Rusiyası Quzey Azərbaycanı işğal etdikdən sonra yerli müsəlmanlara qarşı tətbiq etdiyi siyasət İslam dini ilə qarşı-qarşıya olmuş müsəlmanların cami və məscidləri dağıdılmış, din xadimləri bölgə şəhərlərindən sıxışdırılıb çıxarılmış və İslam dini bir “kəndli dini” səviyyəsinə endirilmiş, bəzi bölgələrdə, xüsusilə Çar-Balakən zonasında əhalini zorakı yolla xristianlaşdırma siyasətinə başlanılmışdı. Qədim xristian albanların nəslə olan müsəlmanlığı qəbul etmiş inqloyları zorla pravoslaşdırmağın mümkün olmadığını görən çar hökuməti onların sosial və iqtisadi vəziyyətini düzəltmək üçün daha təsirli tədbirlər həyata keçirməyə başlamış və bu siyasət öz bəhrəsini vermiş, inqloyların bir çoxu xristianlaşdırılmışdır .

İstifadə edilmiş ədəbiyyat / References

1. Azərbaycan tarixi, XIX əsr, Yeddi cildə, IV cild, Bakı, Elm, 2007.
2. Azərbaycan tarixi, 2-ci cild, Bakı, 1964.
3. Esadze S., İstoriçeskaya zapiska ob upravlenii Kavkazom, ç. 1, Tbilisi, 1907.
4. Əliyeva İ. H. Çar Rusiyasının şimal-qərbi Azərbaycanda dini siyasəti və inqloylar (XIX əsr), Tarix üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanın Avtoreferatı, Bakı – 2014.
5. Əliyev Şirinbəy, Rusiya İmperiyasının Şimali Azərbaycanda müstəmləkəçilik siyasətində inqloyları xristianlaşdırmaq cəhdləri, Bakı Universitetinin Xəbərləri, sayı: 2, Bakı, 2000.
6. Hacıəli Şirinbəy, Şimal-Qərbi Azərbaycan: inqloylar, Bakı, “Təhsil”, 2007.
7. Hüseyn Baykara, Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı – 1991.
8. Mahmudov Y.M., Lətifova E.M., Məmmədova A.Ə. XIX əsrdə çarizmin Şimal-Qərbi Azərbaycanda pravoslaşdırma siyasəti və pravoslav kilsələrinin tikilməsi tarixindən, AMEA, A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutunun Elmi Əsərləri, cild20, Bakı, 2007.

UOT 130.2

**HİND FƏLSƏFƏSİ, ONUN DOĞULUŞU VƏ İNKİŞAF TƏMAYÜLLƏRİ
MASKULİN VƏ FEMİNİN BAŞLANGICLARI KONTEKSTİNDƏ****Adil Əsədov**

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu Estetika şöbəsinin müdiri

adil_asadov@mail.ru

Xülasə. Müəllif hind fəlsəfəsinin yaranışını və inkişaf xüsusiyyətlərini maskulin və feminin mədəniyyət tiplərinin və onlararası qarşılıqlı münasibətlərin fəlsəfi rakursda mənalandırılması fonunda təhlil edir. Belə bir fəlsəfi mənalandırılma zəminində hind fəlsəfəsi ilə Qədim Çində və Qədim Yunanıstanda yaranan fəlsəfi sistemlər arasında paralellər aparılır.

Açar sözlər: maskulin, feminin, hind fəlsəfəsi, mədəniyyət, hinduizm

**ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ЗАРОЖДЕНИЕ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ В
МАСКУЛИННОЙ И ФЕМИНИСТСКОЙ КОНТЕКСТЕ****Адил Асадов**

доктор философских наук, профессор

Резюме. Автор анализирует зарождение и развитие индийской философии на фоне философского ракурса типов маскулинной и феминистской культур и их взаимоотношений. На основе такой философской трактовки проводятся параллели между индийской философией и философскими системами, возникшими в Древнем Китае и Древней Греции.

Ключевые слова: маскулин, феминин, индийская философия, культура, индуизм.

**INDIAN PHILOSOPHY, ITS ORIGIN AND DEVELOPMENT TENDENCIES
IN THE MASCULINE AND FEMINIST CONTEXT****Adil Asadov**

Professor, doctor

Summary. The author analyzes the origin and development of Indian philosophy on the background of the philosophical perspective of the types of masculine and feminist cultures and their interrelationships. On the basis of such a philosophical interpretation, parallels are drawn between Indian philosophy and the philosophical systems that emerged in Ancient China and Ancient Greece.

Keywords: masculinity, femininity, Indian philosophy, culture, hinduism

Hindlilər öz ölkələrini Bharatavarşa adlandırırlar. Bharatavarşa hind dilindən tərcümədə Bharata övladlarının vətəni mənasını verir. Bharata Hindistanın əfsanəvi hökmdarı olmuşdur. Müsəlmanların Hindistanda məskunlaşması ilə əlaqədar bu ölkənin müsəlman olmayan, yad bir dinə məxsus olan əhalisi fars təbiri ilə hindu, ölkənin özü isə Hindistan, yəni hindular ölkəsi adlandırıldı. Bu ad sonradan bütün dünyaya yayıldı. Tarixin sonrakı inkişafında bu xalqın dini də elə həmin zəmində çayın adı ilə hinduizm adlandırıldı. Lakin, hinduizm bütövlükdə hind təfəkkürünün deyil, hind təfəkkürü ifadəçilərindən yalnız bir qisminin adı oldu. Xalq və ölkə isə bütövlükdə ölkə ərazisindən axan, hindlilərin özlərinin Sindhu, farsların isə Hindu adlandırdıqları çayın adı ilə tanındı.

Hind çayı Hindistanın təkcə adlandırılmasında deyil, həmçinin bütün həyat tərzinin və təfəkkür üslubunun formalaşmasında mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur. Lakin, Hind çayı hind təfəkkürünün və hind fəlsəfəsinin müəyyənləşməsində mühüm rol oynayan təbii şəraitin yalnız tərkib hissəsi idi.

Hind təfəkkürünü və dünyaaanlama üslubunu müəyyənləşdirən ikinci bir təbii mənbə Qanq çayıdır. Qədim hind sivilizasiyası bu iki çayın vadilərində yaranmışdır. Bizim eradan əvvəl III minillik-II minilliyin ortalarında Qanq çayı hövzəsində yaradılmış bir çox rəqqas və rəqqasə fiqurları indiyə qədər saxlanılmaqdadır.

Hind təfəkkürünün formalaşmasında mühüm rol oynayan üçüncü təbii amil isə ölkənin quru sərhədlərini müəyyənləşdirən dağ silsilələridir: şimali-qərbdə İran yaylası, şimali-şərqdə Birma dağları, və əlbəttə ki, şimalda zirvələri təmiz və ağappaq qar olan və elə qar mənasını da verən əzəmətli Himalay dağlarıdır.

Bütün bunlarla yanaşı onu da qeyd etmək lazımdır ki, Hindistanı cənubdan, cənubi-şərqdən və cənubi-qərbdən əhatə edən Hind okeanı digər təbii amillərdən fərqli olaraq bütövlükdə hind təfəkkürünün formalaşmasında son dərəcə az əhəmiyyət kəsb etmişdi. Spesifik hind təfəkkürünün formalaşması Hind okeanı sahillərindən çox-çox uzaqlarda, Hind və Qanq sahillərində baş vermişdi.

Hind təfəkkürü müəyyən mənada hind təbiətindən doğulmuşdu. Lakin, hind təbiəti hind təfəkkürünü formalaşdıran başlanğıclardan yalnız biri idi, metaforik olaraq deyilsə, hind təfəkkürünün qadın başlanğıcı, Feminin başlanğıc idi. Hind təfəkkürünün kişi başlanğıcı, maskulin başlanğıc isə bu təbii məkana kənardan, dağlardan axıb gələn ari tayfaları idi.

Ari sözü bir çox dillərdə ali, yüksək, yaxşı, nəcib, igid mənalarını verir. Bu söz türk mənşəli ər sözü ilə tam hüquqla müqayisə edilə bilər və elə müqayisə edilir də. Yunan dilində ari sözü yaxşı mənasını verir. Fikir verirsinizmi, yunan mənşəli aristokratiya sözü ari ("yaxşı") və kratos ("hakimiyyət") sözlərinin birləşməsindən ibarət olub, "yaxşılardan hakimiyyəti" mənasını verir. Hind fəlsəfəsi də məhz ari təfəkkürü əsasında formalaşdı.

Qədim Hind fəlsəfəsi dünyanın başqa regionlarında, Qədim Çində və Qədim Yunanıstanda yaranan fəlsəfə ilə eyni zamanda meydana gəlsə də, onların hər ikisinin doğuluşundan fərqli olaraq dünyaya göz açdı. Əgər Qədim Çində fəlsəfə öz həyatını kəndli dünyagörüşünün rasionallaşdırılmasından başladsa, Qədim Yunanıstanda fəlsəfə şəhərli dünyagörüşünün ifadə forması kimi meydana gəlmişdisə, Qədim Hindistanda fəlsəfə cəngavər-zadəgan dünyaduyumunun məntiqi mənalandırma üslubu kimi doğuldu. Əgər Qədim Çində fəlsəfə transsendentalizmin ifadəçisi kimi meydana gəlmişdisə və özünü mifik kosmosentrizmə qarşı qoymuşdusa, Qədim Hindistanda fəlsəfə, əksinə olaraq məhz mifoloji kosmosentrizmin dini transsendentalizm üzərində qələbə simvolu kimi formalaşmışdı. Əgər, qədim Yunanıstanda fəlsəfə şəhərli materializminin cəngavər volyuntarizminə qarşı, deterministik elmin fatalist mifologiyaya qarşı, pragmatik həyat tərzinin qəhrəman həyat tərzinə qarşı müxalifət forması kimi meydana gəlmişdisə, Qədim Hindistanda fəlsəfə döyüşçü dünyagörüşünün özünüifadə forması kimi meydana gəldi.

Qədim Hind fəlsəfi təfəkkürünün təşəkkülü e.ə. ikinci-birinci minilliklərə təsadüf edir. Bu dövrdə arilərin Hind və Qanq çayları hövzəsində məskunlaşması haqqında səhih məlumat bizim günlərə qədər gəlib çatmışdır.

Arilər Hind və Qanq çayları hövzələrinə İran yaylasından gəlmişdilər. Ümumən məlumdur ki, İran sözü də elə arilər ölkəsi deməkdir. Hind və Qanq vadilərinin aborogen əhalisi əkinçi idi və kənd icması formasında təşkilatlanmışdı. İran yaylasının ari adlandırılan sakinləri isə əsasən döyüşçü idilər və köçəri tayfa formasında təşkilatlanmışdılar.

Arilərin və kənd icmalarının yanaşı mövcudluğu yeni yaşayış forması olaraq dövlətin təşəkkülünə gətirib çıxarır. Dövlətin təşəkkülü arilərin yerli əhali üzərində hamilik münasibətlərinin formalaşması ilə paralel baş verir.

Arilərin kənd icmaları ilə yanaşı mövcudluğu şəraitində onların malik olduqları dünyagörüş yeni məzmun kəsb etməyə başlayır, ari tayfalarının arxaik kulturları yenilənmək zərurəti qarşısında qalır.

İki mədəniyyət tipi qovuşduqca, sintez olunduqca, onların hər ikisi üçün yeni olan həyat tərzi formalaşdıqca bu vaxta kimi mövcud olmayan başqa bir bilik tipinə ehtiyac yaranır. Belə bir biliyin yaradılması, saxlanması və əhali arasında yayılması vəzifəsi kahinlərin üzərinə düşür. Qurban və başqa mərasimlərin həyata keçirilmə mexanizmi inkişaf etdikcə kahin xidməti də mürəkkəbləşir, burada güclü ixtisaslaşmaya ehtiyac yaranır. Bu ehtiyac xüsusi kahin məktəblərinin meydana gəlməsini şərtləndirir.

Təhsilin ehtiyacları ilk növbədə kahinlər tərəfindən təntənəli mərasimlərdə ifa olunan himn, mahnı və duaların sistemləşdirilməsinə zərurət doğurduğundan onlar getdikcə ehkəmləndirilmişdir.

Güman etmək olar ki, hind təfəkkürünün ilk yazılı abidələri məhz bu məktəblərdə formalaşmışdır. İlk hind ari yazılı abidələri veda adlandırıldı. Veda sözü bizim dilimizə tərcümədə bilik mənasını verir. Vedalar Qədim Hindistanın ari mənşəli tarixi dillərindən biri, ədəbi dillərindən isə birincisi olan sanskrit dilində yazılmışdı. Dörd veda vardı: Riqveda, Samaveda, Yacurveda, Atharvaveda. Vedaların ən qədimi Riqvedadır. Samaveda və Yacurveda onun əsasında formalaşmışlar. Onların hər üçü bilavasitə qurban vermə mərasimi ilə bağlı idi. Bu mürəkkəb mərasimin yerinə yetirilməsində kahinlərin üç qrupu iştirak edirdi: bunlardan birincilər himnləri, ikincilər nəğmələri, üçüncülər isə qurban formullarını icra edirdilər. Burada, birinci qrup kahinlər Riqvedaya, ikincilər Samavedaya, üçüncülər isə Yacurvedaya istinad edirdi. Atharvavedanın isə qurban mərasimi ilə əlaqəsi yoxdur. Onun təsir sferası, əsasən, real həyat çərçivəsi ilə məhdudlaşır.

Riqveda - himnlər vedasıdır; sanskrit dilində "riq" himn mənasını verir. Bu himnlər əsasən çoxsaylı allahların şərəfinə deyilmişdir. Burada həmçinin sehr formulları da, qədim hind dramaturgiyasının ilk nümunələri hesab oluna bilən dialoqlar da, dünyanın yaranması haqqında müxtəlif prozaik fikirlər də verilir.

Riqvedada ifadə olunmuş aşağıdakı ideyalar fəlsəfi nöqtəyi-nəzərdən diqqəti daha çox cəlb edir:

- allah ideyası. İldırım allahı İndra, Günəş allahı Mitra, səma allahı Varuna, od allahı Aqni, ölüm allahı Yata veda panteonunun sakinləri hesab olunurlar. Dünyanın yaradılması aktı bu allahlara şamil edilməsə də, onların dünyəvi hadisələrin gedişinə müdaxilə edə bilməsi qəbul olunur. Bu isə onlara animistik varlıq xarakterini verir. Onu da qeyd edim ki, burada bəzən allahların varlığı şübhə altına da alınır;

- dünyanın vəhdəti ideyası. Bu vəhdət Puruşa anlayışında ifadə olunur. Puruşa sanskrit dilindən tərcümədə hərfi olaraq insan, kişi mənalarnı verir. Hind təfəkkürü nöqtəyi-nəzərindən Puruşa - ilkin insandır. Bütün cəmiyyət, onun bütün kastaları, hətta bütün Kainat belə Puruşanın bədənindən yaranmışdır. Riqvedanın himnlərində dünya hər şeyə nüfuz edə bilən Puruşa kimi təsvir edilir: dünya öz başlanğıcını vahid bir bədənəndən götürür və sonradan hər şeyə çevirilir. Predmetlərdəki müxtəliflik onların ümumi mənşəyində əriyir. Hətta allahların özləri də bu vəhdətin təzahür formaları kimi təsvir olunurlar. Dünya vahid bir orqanizm, bütün göy cisimləri isə bu orqanizmin hissələri kimi başa düşülür;

- ruh ideyası. Bu ideya atman termini vasitəsilə ifadə olunur. Atman sözü hərfi olaraq "nəfəs", "ruh", "mənim özüm" mənalarnı verir;

- zəka ideyası. Bu ideya manas termini vasitəsilə ifadə olunur. Hind təfəkkür ənənələri nöqtəyi-nəzərindən zəkanın vəzifəsi hiss orqanlarından informasiyanı götürmək, emal etmək və ruha (atmana) təhvil verməkdir.

- ruhun ölməzliyi və bədənəndən-bədənə keçərək dəfələrlə yenidən doğula bilməsi ideyası - sansara ideyasıdır. Sansara anlayışı vasitəsi ilə ifadə olunmuş ideya bütün canlıların qohum olması müddəasından çıxış edir. Ruhun, ikinci, üçüncü və i.a. növbəti dəfə doğulması təkcə insan şəklində deyil, allah şəklində də, və hətta heyvan şəklində də mümkündür. Ruh heç vaxt ölmür, ancaq özünün mövcudluq formasını dəyişir. Ruh zahirən dəyişsə də öz mahiyyəti etibarlı ilə dəyişməzdir. Ölən insanların ruhu təzə anadan olan uşaqların ruhuna, bitkilərin ruhuna, heyvanların ruhuna, hətta mələklərin də ruhuna keçə bilər. Əgər insan bu dünyada ləyaqətli ömür sürübsə o, növbəti dəfə dünyaya bir müdrik qiyafəsində, ədalətli hökmdar və hətta mələk qiyafəsində də gələ bilər. Əgər insan ləyaqətsiz ömür sürərsə o, növbəti dəfə dünyaya yerdə sürünən eybəcər qurdlar şəklində gələcəkdir.

- dünya ruhu ideyası. Bu ruh Brahmandır. Brahman Səmanın, Günəşin, ayın, ulduzların, Yerin, bütün canlı aləmin, bütövlükdə Kainatın mahiyyətidir. Əgər insan ruhu insanı hərəkətə gətirən və yüksəldən bir başlanğıcdırsa, Dünya Ruhu dünyanı hərəkətə gətirən və gözəlləşdirən başlanğıcdır. Əgər Dünya öz Ruhu ilə qovuşduqca son dərəcə ustalıqla yaradılmış əsərə, kosmosa çevrilirsə, Ruhundan ayrıldıqca eybəcərləşir, xaosa çevirilir. Atman adlanan fərdi ruhun Brahman adlanan dünya ruhuna qovuşması əxlaqi kamilliyin zirvəsi hesab olunur. Fərdi ruh (atman) kamilləşdikcə dünya ruhuna (Brahmana) qovuşur. Fərdi ruhun dünya ruhuna qovuşması həyatın son mənası hesab olunur;

- Mütləq xoşbəxtlik ideyası. Bu ideya Nirvana termini ilə ifadə olunur. Nirvana insanın gündəlik qayğılardan ayrılması və dünyanın ilahi mahiyyətinə qovuşması vəziyyətidir;

- Dünya iradəsi ideyası. Bu ideya Dharma termini ilə ifadə olunur. Dharma fəlsəfi olaraq dünya iradəsi mənasını daşıyır;

- Yalan dünya ideyası. Bu ideya mayya termini ilə ifadə olunur. Mayya mahiyyətə uyğun olmayan maddi reallığı ifadə edir. Maddi reallıq, elə bu səbəbdən heç də həmişə gerçək deyildir, həqiqi deyildir, bəzən yalandır;

- İllüziya ideyası. Bu ideya avidya termini ilə ifadə olunur. Avidya insan biliklərində həqiqətin deyil, təzahürün ifadə olunması, maddi reallıqda mahiyyəti deyil, təzahürü görmədir. Mayya obyektiv məzmunu avidya subyektiv məzmunu malikdir;

- Dünya nizamı ideyası. Bu ideya rita termini ilə ifadə olunur. Rita dünyanın ehtiyac və imkanları arasındakı ziddiyyətləri həll etməli olan başlanğıcdır. Qədim hind təfəkküründə rita, Çində isə li anlayışı vasitəsilə ifadə olunmuş Dünya Nizamını yunanlar kosmos adlandırırdılar. Kosmos Dünyanın Dünya Ruhuna qovuşaraq gözəlləşdiyi çağdır, məkandır. Qədim hindlilərin Brahman və Rita, qədim çinlilərin Tyan Sin və Li, qədim yunanların isə Demiurq və Kosmos obrazları əslində, Şellinqin Dünya Ruhu və Ümumi Orqanizm, Hegelin Dünya Zəkası və Gerçəklik, Şopenhauerin Dünya İradəsi və Obyektivasiya, Humboltun Daxili Ruh və Kosmos ideyaları ilə eyni təbiətlidir. Həyat fəlsəfəsi də, mifologiya da əslində, eyni mövqedən çıxış edir. Bu, qədim yunan miflərində daha aşkar şəkildə ifadə olunan kosmosentrizm mövqeyidir.

Riqvedanın ilk himnlərinin müəllifi əfsanələşdirilmiş müdrik Angiras hesab olunur. Angiras yunanların Homerini, bizim Dədə Qorqudu yada salır. Kitabı Dədə Qorquddakı poetik alqışları xatırlayırsınızmı?

Vedaların ikincisi, Riqvedadan sonra gələn Samavedadır. Samaveda, yəni "saman vedası" mərasimlər zamanı oxunan mahnılardan ibarətdir. Bu mahnıların məzmununu isə əsasən Riqvedada ifadə olunmuş himnlər təşkil edir.

Samavedada xüsusi not sisteminin köməyi ilə melodiylar yazılmışdır. Samaveda hind musiqisinin ən mühüm abidəsidir. Hind musiqisi bütövlükdə hind təfəkkürü, hind fəlsəfəsi ilə sıx surətdə bağlıdır.

Hind təfəkküründə və fəlsəfəsində insanın can atdığı bütün məqsədlər dörd mühüm anlayışla ifadə olunur: kama - hissi həzz; artxa - sərvət; dharma - əxlaqi borc; mokşa - maddi dünyanın əzablarından xilas olma. Musiqi insana mömin olmaqda, varlı olmaqda kömək edir, həzz və məhəbbətə nail olmaqda və nəhayət, əzablardan xilas olmaqda yardımçı olur. Musiqi iztirabı doğuran səbəbləri ləğv etməli, insana xoşbəxtlik bəxş etməlidir. Musiqi ritmləri şər qüvvələri qovur, adamları ibadət etməyə səsləyir, ibadət əhvali-ruhiyyəsini yaradır. Məbədlərdə elə buna görə də daim musiqi çalınmalıdır. Bununla yanaşı, musiqi həm də dövlətin və siyasi mərasimlərin mühüm tərkib hissəsidir. Elə buna görə də hind musiqi təfəkkürünün əsasları yalnız Samaveda ilə məhdudlaşmır. Əgər Samaveda dini mərasimlərin yerinə yetirilməsində mühüm rol oynayarsa, əyanların əylənməsi, xalq bayramları zamanı istifadə olunan musiqinin rəssamları Gitalankara ("Musiqinin gözəlliyi haqqında traktat"), Bharatlar və s. bu kimi əsərlərdə öz ifadəsini tapırdı. Gitalankarada deyilir ki, musiqi dünya əzablarını və iztirablarını məhv edir, hətta bədbəxtlikdə xoşbəxtlik bəxş edir. İnsanlar həmişə xoşbəxtliyə can atırlar, musiqi isə xoşbəxtliyin mənbəyidir. Gitalankara belə hesab edir. Mənə isə elə gəlir ki, musiqi xoşbəxtliyin özünü yox, xoşbəxtliyin illüziyasını yaradır. Eləcə təsviri sənət də. Yeri gəlmişkən, hind musiqisi və rəssamlığı arasında münasibətlər son dərəcə maraqlıdır. K.Qaqema yazır ki, Hindistanda musiqinin şəklini çəkirlər,

şəklə əsasən musiqi bəstələyirlər. Musiqiçilər rəssamın rəsmini danışdıra, səsləndirə bilirlər, rəssamlar isə təranələri rənglərlə verə bilirlər.

Musiqini ifadə etmək üçün hind dilində işlədilən sangit sözü nəğmənin, musiqinin və rəqsin üçlüyü mənasını verir. Heç də təsadüfi deyildir ki, hind mədəniyyət abidələrinin birində musiqi və rəqs arasındakı münasibətlər obrazlı şəkildə belə ifadə olunur: musiqi təbiətin öz ağacı, rəqs isə onun gül açmasıdır. Bu kontekstdə iqtibas gətirildiyi Natra Şastra ("Dram, musiqi və rəqs haqqında traktat") adlı əsər xüsusən mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Musiqini rasional olaraq mənalandıran bütün bu əsərlər Samavedanı müəyyən mənada tamamlayır. O da qeyd edilə bilər ki, musiqi təkcə Samavedada deyil, Atharvavedada da müəyyən əhəmiyyətə malikdir. Burada musiqiçiyə magik qüvvə aid edilir. Qəbul olunur ki, düzgün olaraq ifadə olunmuş musiqi yağış da gətirə bilər, ağır xəstəni də sağalda bilər.

Ənənələri pozmayaraq öncə Yacurvedanı nəzərdən keçirək. Yacurvedanın oynadığı sosial funksiyaları isə ona verilmiş ad bütövlükdə əks etdirir. "Yacurveda", "yacuslar vedası", "yacus" isə "qurbanvermə zamanı oxunan dua" mənasını daşıyır. Yacurvedanın iki redaksiyası bizə qədər gəlib çatmışdır: bunlar şərti olaraq "qara" və "ağ" Yacurveda adlandırılırlar. "Atharvanların vedası" kimi izah oluna bilən Atharvaveda - şər qüvvələrə qarşı kahin ofsunlarından ibarətdir. Allahlara müraciət forması kimi qəbul olunmuş himn, nəğmə və duaları özündə birləşdirən başqa vedalardan fərqli olaraq Atharvaveda qədim insanların arzu və istəklərini bilavasitə ifadə edir. İnsan burada təqdim və təsvir olunan tilsim və cadularda öz fərdi mövcudluğunu özünəməxsus şəkildə təsdiq edir.

Atharvavedanın məzmunu, onun başqa vedalardan köklü fərqləri bizə onun ari təfəkkürünün məhsulu olmaqdan daha çox, aborogen təfəkkürün məhsulu olduğunu güman etməyə imkan verir. Burada aborogen həyat tərzinin özünəməxsus ensiklopediyası verilmişdir. Atharvaveda şahların taxta çıxmasının əhalidə yaratdığı təəssüratın təsvirindən başlayaraq həyatın ən adi hadisələrinə kimi çox geniş diapazonlu informasiyanı özündə toplamışdır. Biz buradan qədim hindlilərin toy və yas mərasimləri haqqında, evlərin tikilməsi haqqında, xəstələrin müalicə olunması haqqında məlumat ala bilərik.

Vedalar bütövlükdə götürüldükdə müəyyən təbəqələrdən ibarətdir. Onların ən qədim və ilkin qatlarını samhidalar təşkil edir. Samhidalarda təqdim olunan ideyaların başlıca müəllifi artıq yuxarıda xatırlanan Angirasdır. Lakin, qədim hind ənənələrində vedaların məzmunu samhidalarla məhdudlaşmayıb, dörd təbəqəni özünə birləşdirir. Əgər birinci təbəqəni samhidalar təşkil edərsə, vedaların ikinci təbəqəsi brahmanalardan, üçüncü təbəqəsi aranyakalardan, və nəhayət, dördüncü təbəqəsi upanişadalardan ibarətdir. Brahmanaların məzmununu samhidalara verilmiş mifoloji şərhlər, ayinlərin zəruriliyini əsaslandıran dəlillər, onların icra mexanizmlərini müəyyənləşdirən izahlar təşkil edir. Brahmana "Brahmanın şərh" kimi başa düşülür. Aranyakalar hərfən "meşə kitabı" mənasını verir və evlərini ataraq meşələrə çəkilmə, tərki dünyalığı özünə həyat təzi seçmiş zahidlər üçün nəsihətləri özündə birləşdirir. Upanişada "upanişad", yəni müəllimin ayaqlarının "yanında oturaraq" aldığı bilik mənasını verən söz birləşməsidir. Upanişadalarda fikir təkcə davranış normalarının qiymətləndirilməsi, praktik əməllərin təmizlənməsi zərurətindən deyil, həm də nəzəri-mücərrəd təfəkkürün özünün ehtiyaclarından doğur. İlk upanişadalar formal olaraq uyğun brahmanaların və aranyakaların tərkib hissəsi kimi tədris edilsələr də öz məzmununa və ifadə tərzinə görə onlardan köklü surətdə fərqlənirlər. Samhidaların, brahmanaların və aranyakaların ideyaları Upanişadalarda özlərinin nəzəri-fəlsəfi ifadəsini tapmışlar. Upanişadaların sayı ümumiyyətlə, yüzə yaxındır. Onlar "köhnə" və "yeni" olmaqla iki qrupa ayrılırlar. Köhnə upanişadalar - Aytareya, Kauşitaki, Çandoqya, Kena, Katha, Tayttriya, Mayttri, Brihadaranyaka, İşa, Mundaka, Mandukya, Praşna - fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən daha qiymətlidir. Onların yaradılması təxminən b. e. ə. IX-YI əsrlərə təsadüf edir.

Upanişadalarda insan, həyat və ölüm, həyatın və ölümün mənası, kainatın mənşəyi və gələcəyi kimi xalis fəlsəfi problemlərin qoyulması artıq öz-özlüyündə fəlsəfi təfəkkürün ehtiyaclarından xəbər verir. Məsələn, Brihadaranyakada verilmiş suallara nəzər salaq: "bütün dünyaları və varlıqları birləşdirən yolları bilirsənmi?.. Bütün varlıqların və bütün dünyaların daxili hökmdarını tanıyırsanmı?" Yaxud Mundaka Upanişadada ümumiləşdirilmiş fəlsəfi biliyə ehtiyac

özünü daha qabarıq şəkildə büruzə verir; "Nəyin dərk olunması ilə dünyada hər şey anlaşılmış olur?"

Upanişadalarda artıq xüsusi fəlsəfi terminologiya mövcuddur; bhuta - element, ünsür; svabhava - şeylərin daxili təbiəti; akaşa - məkan; kala - zaman; sat - varlıq; asat yoxluq; satiyam - həqiqət; dharma - qanunauyğunluq; turiya- şüur və s.

Vedaların digər təbəqələrindən fərqli olaraq upanışadalarda əsas diqqət kosmik dünyanın deyil, insanın mənəvi dünyasının işıqlandırılmasına verilmişdir. Burada kosmoqonik problematikanın yerini getdikcə daha çox əxlaqi problematika tutur. Upanişadaların özündən sonra gələn hind fəlsəfəsinin inkişafında mühüm rolu olmuşdur. Lakin, upanışadalar Veda kanonunun tərkib hissəsi idi.

Dörd təbəqədən - samhida, brahmana, aranyaka və upanışada - ibarət olan dörd veda - riqveda, samaveda, yacurveda, atharvaveda - bütövlükdə Veda kanonunu - ŞRUTİni - əmələ gətirir. Həm vedaların özləri arasında, həm də onları təşkil edən təbəqələr arasında müəyyən münasibətlər mövcuddur. Bu münasibətlərdə vedaların ilkin qatlarının - samhidaların - başqa qatlar - brahmanalar, aranyakalar, upanışadalar - üçün mənbə rolu oynaması diqqəti daha çox cəlb edir. Buna görə də ayrılıqda götürülmüş hər bir brahmanaya, hər bir aranyakaya və ya upanışadaya bu və ya digər samhidanın şərh olunma forması kimi ümumi əlamət xasdır. Onların köməyi ilə ayinlərin məna və zəruriliyi, icra olunma mexanizmi aydınlaşdırılır. Elə bu cəhət vedaların sonrakı üç qatının ümumi ad altında birləşməsinə mümkün edir. Məsələn, Riqvedanın ilkin qatına - onun samhida təbəqəsinə - yazılmış şərhlərin hər ikisi - Aytareya və Kauşitaki - özlərində həm brahmananı, həm aranyakanı, həm də upanışadanı birləşdirir.

Aytareya və Kauşitaki qədim hind müdriklərinin adı ilə bağlıdır. Bu müdriklərin həyatı haqqında nəsil-dən-nəslə verilmiş məlumat əslində, əfsanələr içində ərimişsə də özünün bir sıra həqiqət çalarlarını saxlamışdır. Bu baxımdan Aytareya haqqında əfsanə daha maraqlıdır. Atasının tanınmış nəsil-dən, çox yəqin ki, arilərdən, anasının isə cəmiyyətin rəiyyət təbəqəsindən olması Aytareya üçün faciyyəyə çevrilir. Atasının onu ləyaqətsiz bir adam bilməsi Aytareyanın həyatını əsil işgəncəyə döndərir. Və, nəhayət, Yer allahı Mahi onun anası İtaranın yalvarışlarını eşidir və Aytareyaya müdriklik bəxş edir. Aytareya haqqında əfsanə onun müdrikliyinin mifoloji izahını verir. Lakin bu müdrikliyin rəşional izahını da vermək mümkündür: Aytareyanın anası və atası müxtəlif təbəqələri təmsil edirdilər və buna görə də müxtəlif təfəkkür mexanizminə malik idilər. Aytareyanın varlığında isə iki müxtəlif təfəkkür tipi öz təbii sintezini tapmışdı. Ona verilmiş müdrikliyin səbəbini də mənəcə, bu sintezdə axtarmaq daha düzgün olardı. Yenidən Şritinin struktur təsvirinə qayıdaq. Artıq qeyd edilmişdir ki, Riqvedanın ilkin qatına yazılmış şərhələrin ikisi özlərində həm brahmananı, həm aranyakanı, həm də upanışadanı birləşdirir.

Eyni sözləri "qara" Yacurvedaya, daha doğrusu, onun samhida qatına yazılmış Katha və Tayttriya şərhləri haqqında da demək olar. Lakin bu qanunauyğunluqdan müəyyən kənara çıxmalar da mövcuddur. Məsələn, Samavedaya yazılmış Pantavinşa şərhə ancaq brahmana təbəqəsinə əhatə edir, Cayminiya isə Samavedanın brahmana və aranyaka qatlarına daxil olsa da upanışada təbəqəsindən kənarda qalır. Əksinə, bu təbəqəyə daxil olan abidələrə -Çandoqya və Kena - isə eyni adlı brahmana və aranyaka uyğun gəlmir. Bu əlamətlə "qara" Yacurvedaya daxil olan Mayttrini, "ağ" Yacurvedaya daxil olan Brihadaranyakanı, İşani, Atharvavedaya daxil olan Mundakanı, Mandukyanı və Praşnanı da səciyyələndirmək olar. Əgər "ağ" Yacurvedanın brahmana və aranyaka təbəqəsinə təşkil edən Şatapatha onun upanışada təbəqəsindən kənarda qalarsa, Qotama Atvarvavedanın ancaq bir təbəqəsinə - brahmananı - yaradır. Atharvavedanın aranyaka təbəqəsi isə Şriti korpusunda boş qalmış yeganə oyuqdur.

Veda kanonunun struktur təhlili ilə məhdudlaşmaq heç olmasa ona görə düzgün deyildir ki, bu kanon heç də vahid təfəkkürün fəaliyyətindən deyil, əsrlər boyu ən müxtəlif təfəkkür qurumlarının sintezindən yaranmışdır. Ən ümumi halda onu demək olar ki, əgər samhidalar bütövlükdə ari təfəkkürünü əks etdirirlərsə, burada Atharvaveda, qeyd olunduğu kimi istisna təşkil edir - onlara yazılmış şərhələr isə artıq aborogen təfəkkürün təsirinə məruz qalmışdır. Brahmanalarda o qədər də əhəmiyyətli olmayan bu təsvir vedaların sonrakı qatlarında güclənmişdir. Ari təfəkkürü

isə bütövlükdə öz qabarıq ifadəsini Qədim Hindistanın başqa mədəniyyət abidələrində - Mahabharatada və Ramayanada - tapmışdır.

Mahabharatanın və Ramayananın mövzuları üzərində qurulmuş teatrlaşdırılmış rəqs tamaşaları hind klassik pozalarını və jestlərini formalaşdırmışdır. Mahabharata və Ramayana bədii şəkildə veda ideyalarının gerçəkliyini, tarixi praktikasını təqdim edir.

Hind təfəkkürü ənənələrinə uyğun olaraq vedalardan sonra gələn bütün fəlsəfi məktəblər ortodoksal və qeyri-ortodoksal olmaqla iki qrupa bölünürlər. Ortodoksal təlimlər qeyri-ortodoksallardan fərqli olaraq vedaları ehkam kimi qəbul edirlər.

Öncə ortodoksal təlimləri nəzərdən keçirək. Ortodoksal qrup aşağıdakı fəlsəfi təlimləri özündə birləşdirir; mimansa, sankhya, yoqa, nyaya, vayşeşika və vedanta³⁰.

Ortodoksal təlimlərdən birincisi olan mimansanın əsası Caymini tərəfindən təxminən b.e.ə. 200-cü ildə qoyulmuşdur. Bu təlimin ilkin şərhi "Mimansa-sutra" əsərində verilmişdir. Mimansa tərəfdarları vedaların mətnlərində əks olunmuş səsləri müqəddəsləşdirərək onların əbədiliyini və kamilliyini qəbul edirdilər. Səslərin bir mütləq varlıq kimi qəbul olunması mimansada musiqinin ilahiləşdirilməsinə gətirib çıxarmışdır. Burada səs hər şeyin səbəbi, dünyanın mahiyyətidir. Mimansa tərəfdarları əmindirlər ki, dünya bütövlükdə ilk səsdən yaranmışdır. Həmin bu ilk səs yerdə qalan bütün səsləri doğurmuş və dünyada hər şey səslərdən törəmişdir. Səslə doğulan dünya səsləşən bütövlükdür. Mələkələr oxuyur, hər şey səsləşir, hər şey danışır. Səslər xırda titrəyişlərdən yaranır. Ətrafda hər şey titrədiyindən Yer, Səma, bütün dünya səslərlə doludur. Kainat, ulduzlar, torpaq, dağlar, çaylar, ağaclar səsləşir. Bütün bu səslər insan qəlbinə yol salır, insan bütün bu səsləri nizamlı düzməyə başlayır və bununla da musiqini yaradır. Musiqi insan aləmini ilahi aləmlə birləşdirir. Musiqi mürəkkəb səs dünyasından doğulsa da, musiqidə səslər müxtəlif olsalar da, harmonik bir vəhdətdə birləşirlər. Kamil musiqiçi dünyanın ilahi mahiyyətini dərk edir. Musiqiçilər səma harmoniyasını qəbul etməyə qadir insanlar, onlar səma musiqisi ilə harmoniyada ola bilər, öz qəlbi ilə və səsi ilə, yaxud musiqi aləti ilə onu yenidən yaratmağı bacarır, öz sənəti sayəsində səma harmoniyasını hamının malı edə bilər. Musiqinin köməyi ilə hər bir adam Aliyə toxunmağa imkan tapır, ilahi ekstaz vəziyyətinin nə olduğunu başa düşür, ən yüksək həzzə nail olur³¹.

Mimansada musiqi ilahi mənşəlidir. Musiqi və səs bütün canlılar üzərində hakimiyyətə malikdir. Musiqi müdrik şahlar üzərində də, meşə heyvanları üzərində də hakimdir.

Veda mətnini ilahi səslərin bir ifadə forması kimi görən mimansa dolayısı ilə veda mətninin özünü də ilahiləşdirmişdir. Lakin, ortodoksal məktəblərdən ikincisi olan sankhya ilahi mənşəyi vedaların fonetik məzmununda deyil, semantik məzmununda axtarırdı. Ənənələrə görə sankhyanın banisi Kapila hesab olunur. Lakin onun və digər bir çox sankhya tərəfdarlarının əsərləri dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Sankhya təlimlərinin şərh olunduğu bizə qədər gəlib çatmış ən qədim əsər - Sankhya-karika - İşvarakrişnyaya məxsusdur.

Sankhya təliminin daşdığı ad sanksit dilində öz mənşəyi etibarlı ilə ədəd sözünə gedib çıxır. Bu ad kosmosu təşkil edən elementlərin bir-birinin ardınca növbə ilə təşəkkül tapması ideyası ilə bağlıdır. Sankhya iki qrup reallığın - prakritinin və puruşanın - ilkin mövcudluğundan çıxış edir. Puruşa sərbəst və aktivdir, amma şüurdan məhrumdur; o, hər cür mövcudluğun əsasıdır. Prakriti üç qumadan - sattva, racas, tamas - ibarətdir. Sattva müsbət emosiyaların - sevinc, həzz, qürurun əsasında durur və onların mənbəyini təşkil edir. Bunun əksinə olaraq racas əzabları, tamas isə biganəliyi doğurur. İstənilən bir obyektə bu və ya digər quna üstünlük təşkil edir və bu səbəbdən də obyektlərdən hər biri insanda müxtəlif duyğular yaradır. Puruşadan fərqli olaraq prakriti passivdir və şüura malikdir. Prakriti və puruşanın kontaktı isə predmetlərin və bütövlükdə Kainatın təkamülünə başlanğıc verir. Ortodoksal təlimlərdən üçüncüsü olan yoqa insan ruhunu kamiliyyətə çatdırmaq, onu, salındığı bədən adlı həbsxanada qurtarmaq, ruhun doğuluş və ölüm sərhədlərini qıraraq əbədiyyətə qovuşdurmaq məqsədilə yaradılmış çoxsaylı bədən hərəkətləri kompleksini özündə birləşdirir. Bu hərəkətlər əsasən iki məqsədə xidmət edir; bədənə istəklə və meyillərdən imtina etmək və müşahidə - meditasiya - vəziyyətinə daxil olmaq.

³⁰ Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995

³¹ Gülnaz Abdullazadə. Qədim və orta əsrlərin musiqi mədəniyyəti. B, 1996.

Ortodoksal təlimlərdən dördüncüsü olan nyaya təliminin əsas müddəaları ilk dəfə onun əsasını qoymuş Qotamanın "Nyaya-sutra" əsərində verilmiş, sonralar onun başqa ardıcılıları tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Nyaya da yoqa kimi insan həyatının mənasını ruhun fani dünyanın əzablarından qurtulmasında, daim təkrarlanan "doğulmuş - əziyyətlərə bürünmüş həyat - ölüm" zəncirinin gətirdiyi işgəncələrdən azad edilməsində - mokşa - görür. Bu təlimin tərəfdarları belə hesab edirlər ki, insan ruhunun əbədiyyətə qovuşması idrak yolu ilə mümkündür. Nyaya idrakın dörd mənbəyini qeyd edir; qavrayış, nəticə, müqayisə və isbat. Qavrayış hissi idrakla bağlıdır. Nəticə obyektin əsas əlamətlərin üzə çıxarılması məqsədinə xidmət edir. Predmetlərlə onların daşdığı ad arasındakı münasibətlər müqayisə prosesində aşkar edilir. Və nəhayət, isbat hissi qavrayış vasitəsilə əldə edilməsi mümkün olmayan biliklərin nüfuzlu şəxslərin mülahizələri ilə əlaqələndirilməsinə əsaslanır.

Qeyd edək ki, nyaya təlimində idrakın predmetlərlə onların daşdığı ad arasındakı münasibətlərin müqayisəsinə yönəlmiş üçüncü mənbəyi qədim Çin təlimi olan konfusiçiliyin adların təshihə ideyası ilə son dərəcə səsləşir.

Qədim hind fəlsəfəsində ortodoksal təlimlərdən beşincisi olan vayşeşika təliminin əsasını Kanada qoymuşdur. Onun Vayşeşika-sutra əsəri bu nəzəriyyənin ilk sisteməlik şərhə hesab olunur. Vayşeşika nyaya ilə bir sıra ümumi əlamətlərə malikdir. Sonradan bu iki cərəyan birləşərək vahid bir məktəb də yaratmışdır. Vayşeşikaya görə, bütün fiziki obyektlər müəyyən atomlardan təşkil olunmuşdur. Bu atomlar iki-bir, üç-bir birləşərək müxtəlif varlıqları yaradır. Atomlar heç kim tərəfindən yaradılmamışdır. Lakin, onların ümumi idarə olunma başlanğıcı vardır. Bu, İşvaradır.

Ortodoksal təlimlərdən sonuncusu, altıncısı olan vedanta təliminin adı sanskrit dilində vedaların sonu deməkdir. Vedantanın ilkin şərhə Badarayana (2-3cü əsrlər) tərəfindən onun Vedanta-sutra adlı əsərində verilmişdir. Bu əsərdə vedantanın əsas müddəalarının müfəssəl şərhə verilir. Brahmanın ali reallıq kimi əsaslandırılması, onun hadisələr dünyasına və fərdi ruha münasibətinin aydınlaşdırılması, həmçinin dünyanın bir vahid kimi qavranılması ilə real həyatdakı müxtəlifliyin eyni bir konsepsiyada birləşdirilmə meylə burada geniş yer almışdır. Vedanta vedaların məzmununu mütləq həqiqət kimi qəbul edərək vedaların hətta dünyanın özündən də qədim olması mövqeyindən çıxış edir. Vedantanın diqqət mərkəzində dünya ruhu brahman ilə fərdi ruh atman arasındakı münasibətlər durur. Vedanta belə hesab edir ki, vedalar brahmanın nəfəsindən yaranmışdır. Bu həqiqi mütləq bilik sonradan xatırlanaraq yazıya köçürülmüşdür. Göründüyü kimi, vedanta da, mimansa kimi bilavasitə veda mətnlərinə əsaslanır. Hind fəlsəfəsinin sankhya, nyaya, vayşeşika və yoqa kimi digər ortodoksal təlimləri isə mətnləri ehkəmləşdirməyib bu mətnlər üzərindəki düşüncələrə istinad edilir.

Ənənəvi hind fəlsəfəsinin qeyri-ortodoksal cərəyanları isə artıq qeyd olunduğu kimi vedaların avtoritetini qəbul etməmişdir. Haqlarında bu vaxta qədər, ümumiyyətlə, söhbət gedən qeyri-ortodoksal təlimlərə qaldıqda isə onlara konkret olaraq caynizm, buddizm və lokayata aiddir.

Hindistanın qeyri-ortodoksal təlimlərindən olan caynizm şimal-şərqi Hindistanda yaranaraq sonradan onun bütün ərazisində yayılmışdır. Caynizmin banisi sonradan Cina - "qalib" - adlandırılan Vardhama olmuşdur. Caynizmin əsasında iki əbədi varlıq haqqında müddəa durur. Bu varlıqlar aşağıdakılardır: civa (ruh) və aciva (qeyri-ruh). Civanın mükəmməl və ya qeyri-mükəmməl vəziyyətdə ola bilməsi onun aciva ilə bağlılıq dərəcəsinə asılıdır. Civa özünün mükəmməl varlıq vəziyyətində aciva ilə birləşərkən həqiqi keyfiyyətlərini itirir və əzablara məruz qalır; mükəmməl varlıq vəziyyətində isə o, öz mövcudluğunu idarə etmək imkanına malik olur.

Ənənəvi hind fəlsəfəsinin qeyri-ortodoksal cərəyanlarından biri kimi yaranan və sonradan isə dünya dinlərindən birinə çevrilən buddizm təliminin banisi Siddhartha Qautamadır. Siddhartha Qautama hökmdarlar nəslindən olmuş, hakimiyyətdən imtina etmiş, uzun müddət tərki-dünya həyat sürmüş və tərki-dünyalıq şəraitində öz təlimini yaratmışdır. Sonradan o Budda, yəni "nurlu" adlandırılmışdır. Buddizm təliminin adı da elə buradan götürülmüşdür.

Buddizmin mahiyyəti bəşəriyyəti əzablardan xilas etmə haqqında təlimdədir. Əzab bütövlükdə insanın praktik mövcudluğu ilə bağlıdır. Doğuluşdan ölməyə kimi bütün insan həyatı əzablara düşür. Dünyanın insanlara gətirdiyi əziyyətlərdən acılığın, soyuğun, xəstəliyin, qocalığın və ölümün müsibətlərindən nicat tapmaq istəyi buddizm təliminin başlıca qayəsini təşkil edir. Bütün

insan əzabları arzulardan doğduğundan buddizm nicat yolunu hər cür arzu həvəs və ehtirasları nizama salmaqda görür, əzablardan qurtulmaq üçün dünya nemətlərinə düzgün münasibət axtarır.

Artıq qeyd olunduğu kimi, Buddizm qeyri-ortodoksal təlimlərə aiddir. Yeri gəlmişkən o da qeyd olunmalıdır ki, buddizmin bəzi ideyaları isə xüsusən, onun karma təlimi buddizmi veda kanonuna yaxınlaşdırır. Deməli, hind fəlsəfəsinin hətta qeyri-ortodoksal təlimləri belə vedaların təsirindən mütləq mənada azad deyildir.

Amma, bu sözləri qeyri-ortodoksal təlimlərdən digəri, əsasının Brihaspati tərəfindən qoyulduğu lokayata təlimi barədə demək çətindir. Lokayata təkə brahmanizmə münasibətdə deyil, bütövlükdə ənənəvi hind təfəkkürünə münasibətində müxalifət yaradır. Bu təlimə görə, ancaq hissələrə qavranılan dünyanı reallıq hesab etmək olar. Lokayata maddi dünyadan başqa hər cür varlığı - allahları və ruhları, brahmanı və atmanı, cənnəti və cəhənnəmi - inkar edir. Lokayata təliminə görə dünya dörd elementdən - oddan, sudan, havadan və torpaqdan - yaranmışdır. Dünyada baş verən dəyişiklər torpağın, suyun, havanın və odun bir-biri ilə birləşməsindən yaranan kombinasiyaların bir-birini əvəzləməsi kimi təsvir edilir.

Öz mahiyyəti etibarlı ilə aristokratik dünyagörüşü ifadə edən brahmanizmdən və buddizmdən fərqli olaraq lokayata öz mahiyyəti etibarlı ilə şəhərli dünyagörüşünün ifadəçisi idi.

Eramızdan əvvəl Hindistanda böyük su hövzələrində tikilmiş hökmdar iqamətgahları sonradan salınmış şəhərlərin əsasına çevrilmişdir. Bu prosesdə hökmdarların yanında xidmətdə olan sənətkarların, tacirlərin və qasidlərin rolu xüsusən həlledici olmuşdur. Onlar kənd təsərrüfatı ilə məşğul olmaq zərurətindən azad olunsalar da, öz mövcudluqlarını başqa qəbildən olan amillərdən asılı vəziyyətdə qoymuşdular. Özlərini özgə ehtiyaclarının ödənilmə vasitəsinə çevirməklə bunun əvəzində verilmiş mükafatla yaşayırdılar. Sənətkar, tacir və qasid tarixi tipləri məiyyət kütləsinin formalaşması üçün əsas olur və sonradan məmur tarixi tipinin meydana çıxmasını şərtləndirir. Məiyyət kütləsi özünün tarix meydanına atılması ilə icma, cəngavər və zadəgan mədəniyyətləri ilə yanaşı duran dördüncü bir mədəniyyət tipini - şəhər mədəniyyətini formalaşdırdı. Şəhərlərin və şəhər mədəniyyətinin xüsusi çəkisinin artımı ilə bağlı bizim eradan əvvəl IV-II əsrlərdə Şimali Hindistanda zadəgan və şəhər mədəniyyətlərinin siyasi sintez forması olaraq ilk imperiya formalaşır.

Mərkəzləşmiş dövlətin doğuluşu Baş nazir institutunu ön plana çıxarır. Baş nazirin siyasi instinktləri, idealları və həyat tərzini bir sıra siyasi traktatlarda özünün parlaq ifadəsini tapmışdır. Qədim Hindistanda belə bir siyasi traktat Arthaşatra oldu. Bu siyasi traktat Qədim Çində Şan vilayətinin idarə olunma kitabı, Səlcuqilər imperiyasında Siyasətnamə, İtaliyada Hökmdar və Fransada Siyasi vəsiyyətlə eyni ruhludur. Burada sadalanan traktatların demək olar ki, hamısı vaxtilə baş nazir kimi fəaliyyət göstərən insanlar tərəfindən yaradılmışlar. Səlcuqilər imperiyasında baş nazir, və ya o vaxtın dili ilə deyilsə, baş vəzir olan Nizam-ül-Mülkün Siyasətnaməsi və Fransanı baş nazir institutunun bütün incəlikləri ilə üz-üzə qoyan Rişelyenin Siyasi vəsiyyəti də Şan Yanın Şan vilayətinin idarə olunma kitabı öz mahiyyəti etibarlı ilə Arthaşatra ilə eyni qəbildəndir. Şan Yanın Qədim Çində oynadığı rol Səlcuqilər imperiyasında Nizam-ül-mülkün və Fransada isə Rişelyenin oynadığı rola son dərəcə bənzəyir. Onların hər üçü mərkəzləşdirilmiş dövlətin bir siyasi doktrina kimi və müəyyən qədər həm də siyasi gerçəklik kimi yaradıcılarıdır. Bu insanlar həmin traktatlarda baş nazir fenomeninin rasionallaşdırılmasına, bu və ya digər şəkildə əsaslandırılmasına və bəraətləndirilməsinə səy göstərmişlər. Tarix Arthaşastranın müəllifinin adını saxlamasa da onun hansı əsrdə yaşadığını və hansı imperatorun naziri olduğu haqqında məlumatı saxlamışdır. Bu kitab Qədim Hindistanda baş nazir institutunun və bu institutla birgə doğulan və bəlkə də ondan daha mühüm olan bir hadisənin - mərkəzləşdirilmiş dövlətin inkişafına güclü təkan vermişdir.

Bizim eradan əvvəl III əsrdə imperator Aşoka Maurya buddizmi dövlət dini elan edir. Aşoka dövründə buddizmin ilk monumental abidələri qoyulur. Bizim eradan əvvəl I əsrdən başlayaraq Budda ilahiləşdirilir. Bizim eranın IV-Y əsrlərindən Budda hinduist dinin tanrısı olan Vişnunun mücəssəməsi kimi tanınmağa başlayır. Hinduizm bir din olaraq brahmanizmin və buddizmin sintezi nəticəsində təşəkkül tapır. Burada dünya ruhunun - brahmanın - yerini mütləq şəxsiyyət - allah tutur. Bu şəxsiyyət yaratmaq, - Brahma - qoruyub saxlamaq - Vişnu - və dağılmaq - Şiva - imkanlarına qabil olan üçlüyü özündə birləşdirir. Vedanta hinduizmin fəlsəfi əsasını təşkil edir.

Eramızın XII əsrində hinduizmin bütün Hindistanda hökmran rol oynaması ilə əlaqədar olaraq həm brahmanizm, həm də buddizm sıxışdırılıb aradan çıxarılmışdır. Lakin buddizm şərqə və mərkəzi Asiya ölkələrinə yayılaraq, burada müstəqil dünyagörüş kimi öz varlığını saxlamışdır.

YII-XIII əsrlər Hindistanda feodal pərakəndəliyi dövrü idi. Bu dövrün əhvali-ruhiyyəsi üçün panteizm səciyyəvi idi.

XIII əsrdə Hindistan müsəlmanların hücumlarına məruz qalır. Hindistanın bütün mənəvi həyatı üzərində islamın güclü təsiri duyulur. Əvvəlki bir çox rəsm əsərləri, heykəllər, memarlıq nümunələri aradan çıxır, yeni memarlıq nümunələri - məscidlər, minarələr, görkəmli və məşhur Tac-Mahal meydana gəlir. Böyük Moqol hökmdarları zamanı hind mədəniyyəti İran üslubunun güclü təsirinə məruz qalır. Bundan sonra Hind tarixinin yeni dövrü - Hindistanın ingilis ağalığı altında olduğu dövr gəlir. Müasir Hindistan filosofları içərisində xüsusi olaraq seçilən Vivekananda ingilis ağalığını hind təfəkkürü işığında izah edir. Vivekananda qərb təhsilli olsa da şərqli, daha dəqiq deyilsə, hindli idi. Vivekanandanın dünyagörüşü onun öz sözlərində daha gözəl səslənir: «Bütün zamanlarda və sivilizasiyalı cəmiyyətlərdə dörd kasta - brahmanlar, kşatrilər, vaysilər və şudralar mövcud olmuşlar və bu kastaların dünya üzərindəki hakimiyyəti növbə ilə bir-birini əvəz etmişdir. Bütün qədim millətlərdə tarixlərinin ilk dövrlərində hakimiyyət sükani brahmanların, yəni kahinlərin əlində olmuşdur. İkinci mərhələdə hakimiyyətə kşatrilər, yəni döyüşçülər gəlirlər. Sonradan isə hakimiyyət ticarət vasitəsilə varlanan vaysilərin əlinə keçir. İngiltərə Hindistanı Həzrət İsa və ya Tövrət vasitəsilə fəth etmədi. İsanın adının arxasında, möhtəşəm sarayların arxasında, yeri titrədən döyüş arabalarının arxasında, süvari və piyada ordularının arxasında, döyüş şeypurlarının və nəhəng təbil gurultularının arxasında, kraliçə taxtının gözqamaşdırıcı dəbdəbəsi arxasında həqiqi İngiltərə gizlənirdi. O İngiltərə ki, onun döyüş bayrağı fabrik borusu idi, qoşunu ticarətçilər ordusu idi, döyüş meydanı isə dünyanın bütün bazar meydanları idi.»³² Görünür, Hindistanın özü də ona görə müstəqil ola bildi ki, öz Qandisindən daha öncə öz «bazar meydanlarını» qaydaya salmışdı, öz vaysilərinin fəaliyyət məkanını lazımi səviyyəyə gətirə bilmişdi.

³² Əlisa Nicat. Dünya filosofları. B, 1995. – s. 29

UOT 291.1

**THE ABRAHAMIC DISCOURSE IN POSTMODERNITY
(EXPERIENCES IN EXEGETICS)****Heydar A. Aslanov**

Ph.D, Leading Researcher with the Department
of Social Psychology of the Institute of Philosophy and
Sociology ANAS; Senior Lecturer with the Department
of Gender and Applied Psychology, BSU
heydar_01@hotmail.com

Summary. The article highlights the Abrahamic discourse in the interpretation of nowadays as the permanent deconstruction of traditionalism. Deconstruction itself does not lend itself to definitions, since any of those are being declared to be of totalitarian and illegitimate in the postmodern paradigm. It turns possible to determine the nature and source of the deconstruction but only through indicating its discourse. Abrahamism provides for unique and effective semiological system to deconstruct traditional social for emancipation of the individual. Four main Abrahamic directions are identified through which the algorithm of postmodern discourse can be traced: monotheism, the Exodus, the Message and proliferation. Monotheism, as a necessary backup of the deviant social, provides an alibi for individual desire through its projection onto the Lacan's "the Other's desire". The pragmatics of this process is observed in the performances of Abraham, Moses and Job. The Exodus reflects the infantile regression of libido, in terms of Jung's analytical psychology. The concept of Exodus provides for postmodern intention to deconstruct the metanarratives of traditionalism in favor of the emancipation of the desire of the subject. The Message replaces the sacred traditional symbolic exchange between social elements, and establishes formal prohibitive maxims of morality, which initiate a unique linguistic game of disjunction of the signifier from the signified. Moreover, the axiomatics of moral behavioral patterns as signs without referents, emancipated from moral ideals, ensure legitimacy of micronarrative individual interests. Thus, the conceptual provisions of Abrahamism designate the discourse of postmodernity as the most radical deconstruction strategy of the traditional social witnessed today.

Keywords: Tradition, postmodernism, deconstruction, Abrahamic, desacralization, discourse, "the Other's desire".

**POSTMODERNLİKDƏ İBRAHİMLİK DİSKURSU
(TƏFSİR TƏCRÜBƏSİ)**

Heydər Aslanov
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Xulasə. Məqalədə ənənəvilinin postmodern dekonstruksiyasının əsası kimi İbrahimi diskurs izlənilir. Dekonstruksiya özü təriflərə ziddir, çünki bu cür cəhdlər postmodern paradıqmada totalizə və qeyri-qanuni elan edilir. Dekonstruksiyanın mahiyyətini və mənbəyini yalnız onun diskursunu müəyyən etməklə müəyyən etmək mümkün görünür. Abrahamizm fərdin emansipasiyası lehinə sosial ənənəçiliyi dekonstruksiya edən unikal semioloji sistemdir. Postmodern diskurs alqoritmini izləmək üçün dörd əsas istiqamət var: monoteizm, köhnə mənşələr, ünsiyyət və yayılma. Monoteizm, deviant sosialın ayrılmaz elementi kimi, Lakanın "Başqası arzusu"na proyeksiyası vasitəsilə fərdin istəyi üçün alibi təmin edir. Prosesin praqmatik olduğunu İbrahim, Musa və Əyyubun çıxışlarında görmək olar. Nəticə libidonun infantil reqressiyasını əks etdirir – Yunqun analitik psixologiyası baxımından. Əhdi-Ətiqdin Çıxış konsepsiyası postmodernist ənənəçiliyin

metapovestlərini dekonstruksiya etmək niyyətini göstərir. Əhdi-Ətiq Məktubu sosial elementlər arasında müqəddəs ənənəvi simvolik mübadiləni əvəz edir və mahiyyət etibarlı ilə işarələyən və işarələnən ayrı-seçkiliyin unikal dil oyununu başlatan formal qadağancedici maksimumları müəyyən edir. Eyni zamanda, referentsiz əlamətlər kimi təqdim edilən əxlaqi davranış nümunələrinin aksiomatikası əxlaqi ideallardan xilas olur, tək maraqların mikronövlərinin legitimliyini yaradır. Abrahamizmin bu konseptual müddəaları son bir neçə onillikdə müşahidə edilən ənənəvi sosialın ən radikal dekonstruksiyasının strategiyasını və mexanikasını izah edir.

Açar sözlər: ənənə, postmodern, dekonstruksiya, İbrahimizm, desakralizasiya, diskurs, “Başqasına arzu”

АВРААМИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В ПОСТМОДЕРНЕ (ОПЫТ ЭКЗЕГЕТИКИ)

Доктор философии по философии

Аннотация. В статье прослеживается авраамический дискурс как основа постмодернистской деконструкции традиционализма. Сама деконструкция не поддается дефинициям, так как любые такие попытки объявляются тотализирующими и нелегитимными в парадигме постмодерна. Определить характер и источник деконструкции представляется возможным лишь определив его дискурс. Авраамизм являет собой уникальную семиологическую систему деконструкции традиционализма социального в пользу эмансипации индивидуального. Выделяются четыре основных направления, по которым прослеживается алгоритм постмодернистского дискурса: монотеизм, ветхозаветный исход, послание и пролиферация. Монотеизм, как необходимый элемент девиантного социального, обеспечивает алиби индивидуальному желанию через его проекцию на лакановское «желание Другого». Прагматика процесса просматривается в перформансах Авраама, Моисея и Иова. с отражает инфантильную регрессию либидо - в терминах аналитической психологии Юнга. В концепции исхода просматривается постмодернистская интенция деконструкции метанарративов традиционализма. Послание заменяет собой сакральный традиционный символический обмен между элементами социального, и устанавливает формальные запретительные максимы, которые, по-существу, инициирует уникальную языковую игру дезъюнкции означающего и означаемого. При этом, аксиоматика моральных паттернов поведения, подаваемых в качестве знаков без референтов, эмансипирует от нравственных идеалов, создавая легитимацию микронарративов сингулярных интересов. Эти концептуальные положения авраамизма объясняют стратегию и механику наиболее радикальной деконструкции традиционного социального, наблюдаемой несколько последних десятилетий.

Ключевые слова: Традиция, постмодерн, деконструкция, авраамизм, десакрализация, дискурс, «желание Другого».

*"In fact, there is nothing else to rely on.
We are left with only theoretical violence"
[Бодрийяр 2009, 48].*

Introduction. We define the field of research with the least descriptive term "present" because of the devaluation of all definitions of the period following the crisis of modernity. If we speak of "globalization", it is only the process of destruction that is truly global, since global integration is merely a form of deconstruction of the sovereign as a signifying function of meaning-making. Deconstruction, in turn, refers us to the postmodern, which, however, is no more definable than the Lyotardian "condition". F. Ankersmith, describing the postmodern, avoids rational arguments and speaks only of an "intellectual climate," just adding the properties of

“fragmentation”, “disintegration”, “decentration” [Domanska 2010, 134]. Accordingly, it is impossible to synthesize a coherent definition of contemporaneity without entering into a contradiction. The definition of present in the discourse of the postmodern can no longer be gnostic without transforming the object into a historical phenomenon, and thus coming into contradiction with the provisions of that discourse itself. All attempts at categorical analysis look paradoxical, and this means that we have crossed a threshold after which the historicism of categories and definitions loses its meaning, as does the need for any definition. The higher we climb on the piles of definitions, the farther the horizon of reality moves away from us. Making analogies within the logic of homogeneity of signs has no cognitive perspective, since the concept of postmodernity itself absorbs and dismantles any definitions and analogies, thereby presenting just another fractal devaluation of meaning.

Is it possible to overcome this paradox? How to define something that excludes the sovereignty of a certain? Is it possible to resist Lyotard's linguistic game, that is, to produce endless definitions of the postmodern, without contributing to their semantic inflation? Unless one falls into a "condition" of permanent apophatic withdrawal from reflection. It is tempting to try to draw historical analogies, but that opportunity has also been blocked - H. White declares the past to be a “territory of fantasy”, with which there can be no way to relate, since the events of the past themselves are not subject to definition [Доманска 2010, 32]. Thus, postmodernity leaves us no chance to trace its ontological or temporal extent without falling into yet another metanarrative it overthrows. Any claim to historicity, to progress and development, also seems unconvincing, since the postmodern, does not reveal the "next steps" of its own negation in the paradigm of linear historical development.

We are left to accept, following Ankersmith, the treatment of modernity as a "state" of permanent conceptual destruction, deconstruction and emancipation in the field of the social. One can only observe more and more evidence of this total deconstruction, which essentially constitutes the contemporary appearance of events. However, questions arise: where is the "Archimedean point," the "extraterritoriality" of the deconstructor that Derrida mentions? [Деррида web]. What constitutes the imperative, the transcendent alibi of the process?

In seeking an answer, we proceed from two presuppositions: first, the real object of deconstruction is Traditionalism as a matrix of metanarratives, the Primordial Tradition, as interpreted by R. Guénon as a metaphysical, esoteric universal order and intellectual principle, [Генон 2005; Генон 2008]. Second, no matter how general deconstruction is considered, it is primarily a psychic function of the signifier, a "desire for the Other" - in the most adequate interpretation for this case by the structural psychoanalysis of J. Lacan [Лакан 2009], [Лакан, 2006a]. This assumption - the destruction of Traditionalism in the context of the desire of the Other - is a guideline in the definition of the corresponding discourse. In relation to the Tradition, only Abrahamism, with its "revolution of the prophets," has by definition a destructive extraterritoriality [See: Джемаль 2003]. A same revolution that revealed to the world an unprecedented deliverance from the burden of totalizing inheritance in favor of the grace of predestination.

We consider exclusively the discourse of the "state" of modern times, which allows us to bypass the paradoxes of historicity and the continuity of definitions, to avoid reproaches for the temporal inconsistency between the ontology of the archaic and modern reality. At the same time, we will exercise the right granted to us by postmodernism itself, the right to make an exodus--namely, not to recognize any "totalizing" rights of primary sources. Thus, Abrahamism appears to us not as a religious metanarrative, and not in terms of theoretical or ideological constructions of modernity, but as something that is not subject to deconstruction, that is, its pragmatics.

Abrahamism presents us with the only possible and proven discourse for all social deconstruction, and at the same time it marks its limits. Derrida himself noted a direct correlation between susceptibility to postmodern deconstruction where eschatological traditions and the legacy of messianic prophecy are strong, [see: Derrida, web]. Quite typical are the conclusions of S. Handelman, who clearly identifies the significance of the semiotic connection of postmodernism

with Judaism, in which the latter finds its traits, [see: Handelman, web]. Be that as it may, we define Abrahamic discourse as a phenomenon, and there can be no historical or methodological limits to it.

1. Abrahamic monotheism as an imperative of paralogical legitimation

Since the postmodern legitimizes itself exclusively through the semiotics of the Text (Derrida), and the Text itself is social by default, then we have the right to talk about the representation of some deviant social relations underlying the state of postmodernity. The deviant social has no possibility for legitimation within the logic of Tradition, it is not present in the traditional myth. The legitimation of a deviant state is exclusively performative, and performance, according to Lyotard, defines the entire postmodern world [Lyotard 2016, 100]. Just as in the case of performance art, the deviant asserts the right to exist without regard to the imperative of truth, be it harmony, logic, or morality. In a conceptual performance, the desire of a deviant individual is not limited by the degree of tabooing, it manifests itself as a result of emancipation. The new Lyotard's micronarrations are, in essence, forms of the existence of such desires, freed from principled, "totalizing" social relations through the performance of concepts. Thus, the new legitimization of desires, if we follow the logic of Lyotard, now consists in the reduction of all traditional social interaction to the level of a communicative play of interests. This means that such legitimation is no longer Gnostic – postmodernism presupposes the absence of any truth [Domanska 2010, 155] – it is apophatic: everything that deconstructs, devalues, overestimates and transforms into the category of modality and valency of equivalent and equally small nuclear meanings is legitimate. As a result, the traditional social space is collapsing, in the place of which a set of performers of language games of exchange interaction is formed, and instead of the process of traditional socialization, there is a total emission of speech and text values.

In the pagan tradition, desire is not able to freely circulate in the field of the social as an exchange value, due to the lack of a single sign equivalent of exchange. In order to ensure the emission of "liberated" meanings, there is a need for a common denominator, a transcendental reference of valency, an imperative, an alibi for the legitimacy of desire. An alibi provided not in the act of affirmation, struggle or transgression of the libido, but in the subject's projection of his desire onto Lacan's "desire of the Other" [See: Lacan, 2006a, 41], while the Other is brought into the transcendent under the name of God, and is not mentioned in "language game", in "in vain". This is where the conventional theodicy, the Abrahamic "halal," is carried out, providing the subject with a positive balance in the exchange of tabooed desire for socially acceptable behavior. In this way Abrahamic monotheism transfers the whole ontology and epistemology of Tradition from the category of sacral universals, to the category of freely circulating signs of singular "truths" devoid of referents. The emission of primary sign equivalents constitutes the content of desacralization, the very "micro-narrative" creationism, the performance of desire that turns any struggle, libidinal transgression, into a "language game. This is how we should understand the very "paralogical" of which Lyotard speaks [Lyotard 2016, 144].

Abraham manifests behavior unprecedented for an epic character - not heroic, not actual, but conceptual performance - a sign, a performance, denoting a "state", the exceptional deviance of which lies, first of all, in the way of its legitimation outside the traditional sacred. Abraham is no longer responsible for his behavior before society, his actions are not explained by those in relation to whom they are performed, see: (Gen. 13, 20). The alibi for Abraham's actions is provided by a supra-social, transcendent imperative of desire - a sign, Lacan's "name of the Father". Abraham is neither God nor Ace, he does not carry out the traditionalist symbolic exchange with the gods. Abraham is led by an invisible God, that is, he follows his own desire, putting before him the sign of necessity. And the denotation of this sign is the desire of Yahweh.

Moses is no less performative. For him it is obvious that the "totalizing" metanarrative of Tradition inevitably creates an idol, a sovereign, self-sufficient unit, an archetypal totem, a visual, (and therefore actual) symbol of social taboo, representing value beyond its exchange value, and desire beyond its redemption. The destruction of the golden totem of Tradition, coherent with today's "destruction of the Other", which Baudrillard spoke of [Baudrillard 2014, 180], is an act of desacralization of symbolic value into fragments of exchange value in the form of private interests.

Moses deconstructs the "oppressive" desire totem of traditional society, and establishes the free valence of individual desires in an exchange where the transcendent God is the single denominator under the signifying numerators of interests.

The case of Job shows us an incredible example of the transformation of the traditionalist understanding of the numinous through the experience of paralogy. At first, Job is an orthodox layman, philistine within the strict framework of the tradition of his caste. He sincerely follows the rules of symbolic exchange with the numinous, established by Tradition, and perceives the justice of the mutually rewarded as evidence of sacredness. In the discourse of Tradition, Job is a true believing subject. The test of Satan to which Job is subjected is not a test of sincerity of faith, as it seems, but of delusion by sincerity of faith. Job is instantly deprived of ontological knowledge and experience, taken out of the discourse of traditional symbolic exchange with the numinous, and confronted with an irrationality that he cannot understand or explain. There is an unreasonable but revealing crushing of the totem of the faithful Job, his knowledge and faith are deconstructed, revealing the unprecedented treachery of Yahweh. The tragedy of Job is that he was not Abrahamic in his understanding of God - this is what Satan showed. Job genuinely believed in the metanarrative of the sacred and zealously exchanged symbolically with it, instead of inventing God as the referent of desire. Job failed the test of performance, of playing the faithfulness game with his open indignation at the injustice, the paralogy of Yahweh.

The new God of Abraham is indifferent to the sacred, he is outside the discourse of actual mythological heroics. A traditionalist symbolic exchange with such a God is impossible - this is what Yahweh explains to Job about himself. If Job wants to preserve and justifiably, deservedly increase his wealth, he should expect no interchange with the objectified numinous. There is no mutual moral obligation and self-restraint of two sovereign parties, there are no parties at all, except for Job and his desire - this is the meaning of Yahweh's irrational act, the meaning of his demonstration of his totality, the presentation of his power. The traditional gods do not guarantee the legitimacy of increasing prosperity by the mere desire of the subject; they are interactive before the court of morality and require relevance. Yahweh, on the other hand, explains: wealth does not have to be conditioned, it has to be justified. Justified by desire, which forms the theophany of the Other. If one expects God to grant one's wish in exchange for prior faithfulness (and Job is just such a traditional believer), then there is no God at all. God arises when the desire has already been fulfilled, and by its fulfillment it is justified - this is what Job understands when confronted with the paralogy of Yahweh. Yahweh is not relevant either logically or morally - he is indifferent, "He is not a mere mortal like me...", he destroys "a person's hope", Job concludes (Job 9:32; 14:19). Yahweh is not limited by moral principles, he is not a super-ego, but is functional only as a referent of individual desire, as a phenomenon of an unconscious being, according to Jung's definition [Jung 2001, 210]. For the traditionalist paradigm, this is no longer God. The real theophany of Yahweh is in the realized, accomplished, achieved desire of the individual, which is hidden behind the superstitious performance of reverence for the sublime. The postmodern also demonstrates a similar game, in its need for the "sublime and thus inexpressible", for the "unrepresentable in the very representation" [Lyotard 1994], with a total deconstruction of any hierarchy of meanings.

The repentant Job, as a didactic example of a believer, is forever removed from the Tradition. From now on, his socialization will be nothing more than a performance of orthodoxy. By his "silence" Job accepts the game and excludes sacredness from the numinous. He agrees to regain his status and wealth at the cost of giving up his traditional God. This is the meaning of Job's unprecedented factual recognition of the phenomenon of Yahweh as an emanation of his own desire: "If only there were someone to mediate between us, someone to bring us together," (Job 9:33). There is no conditionality in faith, and therefore morality, as an object of faith. Interrupting the symbolic exchange, Job acquires his former well-being and property, but now in their radically different status - in the status of signs of orthodoxy. There are no visible changes in the resurrected Job, with the exception of one thing - the new legitimation of his wealth, as approved, as blessed, as "halal". Job himself becomes a sign, like a simulacrum, a performance of righteousness. His religiosity changes his character - Job now acts not "according to conscience", but according to the

imperative of his own, immanent Yahweh-desire, "the desire of the Other", the desire to have prosperity unconditionally. This is where Job demonstrates the postmodern "death of the subject", Barth's "death of the author", we can say: the silence of the author.

Thus, Abrahamic monotheism legitimizes deviant social relations through the transfer of the imperative of individual desire into an inaccessible transcendent. From now on, legitimacy is determined not by the act (whether it be the transgression of libido and heroism, or operations of logic, or symbolic exchange), but by "state", belonging, attribution, performance. Abraham's God is the transcendent referent of the subject's desire, which is why Lacan's direct proportion begins to work: "if there is no God, then nothing at all is allowed" [Lacan 2009, 184].

2. The Old Testament Exodus as a radical deconstruction

The purpose of postmodern deconstruction, hidden behind the rhetoric of the loss of foundations, is to produce conditions for an unequal, non-traditional exchange of meanings. Any intention to such an exchange of meanings necessarily deconstructs the sacredness of the exchange of the symbolic - through the "emancipation" of the signifier, the disjunction of the sign and the referent. As a result, the signifier here always precedes the signified. This disjunction can have only one purpose - to transfer the traditionalist symbolic exchange into the register of such a semiotics, in which the function of the signifier is determined by its representation of itself, and is expressed in the articulation of its own exchange value only. The difference between the perception of a sign and its actual connotation creates an increment in value. Only in such an algorithm can the exchange value be separated from the use value, and the traditional "social principle of exchange" on the basis of a gift [Baudrillard 2009, 248] bring profit, not sanctioned by a patriarchal society, by the entire Tradition.

A deviant semiotics arises, that very "way of writing" in which, as Derrida puts it, "a word never has its full meaning. It is always used in one of the possible senses, that is, it is always incomplete, divided in itself and needs to be supplemented" [Derrida web]. A certain fatal "emptiness" is formed, the intrigue of utilitarianism, the mystery of pricing. This is the true reason for the replacement of metanarratives with the emission of "little stories" by Lyotard, poetically called by him "an exemplary form for creative and, above all, scientific imagination" [Lyotard 2016, 144]. Conditions are created for the discourse of a free exchange of meanings, according to the "imagination" of exchange value. Freed from "high ideals" and the "terror" of authenticity, this discourse is no longer referential to knowledge, but open to the imagination of representation. Significant in this regard is the interpretation of the semiotic ontological "emptiness" by S. Handelman, who sees in postmodernism a historical chance to strengthen Judaism after the general crisis of faith in the modern era. Postmodernism appears to her as a refrain of the biblical Exodus, as a process of designating the "emptiness" of the pharaoh, "emptiness" and the collapse of the Cartesian project of modernity, and precisely in the aspect of gnostics, meaning formation and interpretation of the truth [Handelman web]. The "features" of postmodernism in the Exodus, according to S. Handelman, are expressed in the readiness of an emancipated personality, having overcome the "free space", to find selfhood and stand before God.

Abrahamism for the first time raised and resolved the issue of legitimizing emancipated desire through a specific theodicy, and a certain outcome is also visible in the replica of postmodernism, as a rejection of the "totalizing synthesis" of the traditional meaning, from the oppression of the signified, the outcome in this "extraterritoriality in relation to various texts and traditions" about which Derrida speaks [Derrida web]. But in essence, this is an exit beyond the horizon of the actual, into a certain zone of freedom of immanent desire through the inaccessibility of the "desire of the Other". The Old Testament instructively specifies the mechanics of the phenomenon of the social Exodus. The preliminary apocalyptic arguments of Moses in dealing with the pharaoh were not effective. The ineffectiveness of nine out of ten "Egyptian plagues" - natural disasters and pandemics applied, is an allusion to the futility of the struggle of individual desire with traditional society on an equal footing. The real effectiveness of emancipation from the social lies not in the actual protest or revolt of the masses, led by a mythical hero, but exclusively in the register of individual interests. The "tenth plague" - the murder of the firstborn - involves in the bargaining an

element of the pharaoh's personal interest, as a mere mortal, which brings results. Thus, an exodus is made into a space free from social hierarchy, the sacredness of statuses and connotations into a space of equal and free interests. Pharaoh loses outside his society, being in the waters of the sea of individual desires.

The state of Exodus opens up a postmodern horizon, where the new semiotics of non-referential signs, subjects denoting themselves in their desire, encounters no obstacles. Deprived of a sacred referent, power becomes a sign of personal interest. The old traditional power is presented as the violence of one over many, and in this debunked image is doomed to drown in a sea of individual desires. Similarly, the management of modern society, including public administration, is shifting from following traditionalist principles towards the implementation and maintenance of individual interests by all means of power. Exodus is thus not a directive of spatial movement, but the pragmatics of the deconstruction of a principle or "Father's law", for the sake of the emancipation of infantile desires, a "language game" according to the rules of exchange value. "What is the purpose, the benefit?" asks Hartman, discussing deconstruction. "It's a symptom," Derrida replies [Derrida web]. The symptomatic nature of the Exodus as a deconstruction refers to the subconscious, and in terms of Jung's analytical psychology can be described as a process of incestuous regression of the libido back into the mother's womb, overcoming the prohibitions of the father [Jung 2009]. The allegory is obvious - the infantile Moses, driven by desire, escapes from the repressions of the social. The waters of the "Great Mother" let in the beloved child, the waves of deconstruction closed over the army of paternalistic metanarratives. Father Pharaoh, who prevented incest, is killed. The void must be filled by the new "Law of the Father" - the Message.

3. The Abrahamic Message as a Semiological Strategy for Emancipation

In the cosmology of Tradition, a sacred text cannot have an exchange value, just as truth cannot be relative, by definition. The problem of "verification" of traditionalist knowledge also makes no sense. Sacredness, as a sacrament of traditionalist semantics, existing between the sign and the signified, is a phenomenon that is not quantifiable, and therefore not of an exchange order. The exchange itself is possible only as a symbolic one, as a kind of struggle, play, sublimation of transgressive libido - not with the aim of receiving, but with the aim of giving. Thus, it remains sacred, not reflected in the context of traditionalist political economy. On this principle of irreducibility, the inconvertibility of the sacred, the discourse of the hypernarrative of myth was built, which by its very existence, its archetypal symbolism, its verbality, opposed the price-forming hermeneutics of McLuhan's alphabetic writing [McLuhan 2018] and the bargaining of meanings. Sacredness is immanent in knowledge, is expressed by knowledge, and as a heritage of culture is not subject to any exchange, including legitimation, as a form of exchange for the equivalent of authenticity. Modern legitimate knowledge has the form of equal messages, units of information, equal not in the gnostic or relativistic dimension, but in relation to the equivalent of exchange and bargaining, as represented by Lyotard [Lyotard 2016, 124]. This is the paradox of Lyotard's verification: gnostic is reduced to the ability to deconstruct, and truth to the ability to exchange. Knowledge loses ontological, gnostic, cognitive and even discursive status, and acquires an exchange value in anticipation of exchange, bargaining or accumulation in data banks. Knowledge is verified by the degree of freedom of its circulation, emission and consumption, the degree of alienation as a commodity from a person, the ability to become a countable unit of exchange - information, and the ability to be instantly delivered, and therefore exchanged for a universal equivalent of reliability - conventionality.

Such an emancipation of knowledge, in order to be represented and reproduced, presupposes a kind of imperative, an "Archimedes point", and at the same time, an unfalsifiable alibi. A similar specific imperative is used in the combinatorics of the Old Testament epistle, where a message, formally banal, is in reality a message about its transcendent source. Having no reference in the traditionalist coordinate system, the Abrahamic message, however, is declared absolutely conventional and axiomatic through its unconditional accessibility and instantaneous delivery. In the social sphere, the message verbalizes profane truth - morality, as the use value of morality. This is not the replacement of one metanarrative by another, but the devaluation of the metanarrative in

principle (in fact, the message is the removal of the metanarrative of the myth), in the face of that very transcendent mute, "non-narrative being" of Lyotard.

From now on, ontological justification does not depend on the actuality of the subject in the field of the mythological dichotomy of good and evil, is not regulated by the symbolic exchange between the individual and society, or the individual and the objectified numinous. It is already the instance of desire that legitimizes, going beyond the formal prohibition, and thanks to the formality of the prohibition. A sovereign conventional realm of protected egoism is formed, which receives an alibi of adherence to formal banal maxims, a set of instructions for artificial intelligence.

Actuality, as a transgressive libidinal creation, is deconstructed in favor of the exchange ambivalence of a "state" justified by the impracticability of formal moral precepts. The same algorithm is observed in modern conceptual art - the more selfish the "work", the more it is destructive for meta-criteria, the more it relies on the message of the right of the author, and the more legitimate it is as an object of art that no longer exists.

The Decalogue is not in the full sense of the Freudian "Law of the Father", it is not caused by remorse for the first crime - the murder of the great-Father. Even assuming that the Freudian hypothesis of Moses the Egyptian finds solid grounds in the fact that Moses acquired the Decalogue in exchange for the murder of the "great-Father-Pharaoh", the commandments, however, are not traditional taboos in real relation to the actual.

The Decalogue functions as a rhetorical taboo-declaration that assigns a use value to the taboo, and thereby separates the sign of the prohibition from the prohibition itself, overcoming the latter. The message establishes the social value of selfish desire, and thereby justifies its immanence as an inalienable right. At the same time, the formal alibi of personal desire is to follow the desire of the transcendent, and therefore, in the theodicy of a personal God. It suffices to accept the sent down referential signs of moral maxims as a theophany, in order thereby to be free from any risky actuality in following them. Apparently, McLuhan overlooked the main "extension" of a person from all those he listed [see: McLuhan 2018] – the Abrahamic concept of God.

Thus, already in the Old Testament we find the state that Baudrillard described when speaking of modernity, when "the semiological order replaces the symbolic", and "the providential code, under the guise of morality, guarantees the coincidence of the subject with the divine law" [Baudrillard 2007, 183, 266]. The prohibition imposed by the new Law may become stricter, as Lacan suggests [Lacan 2006b, 94], but, at the same time, it becomes completely virtual. Such a semiotics of the Message is as axiomatic as it is more imitative, and as heuristic as it is farther away from the real referent. Everything happens in the advertising register, while it is fully recognized, and even implied, that the imperative nature of the declaration is important to the addressee, but not its content. Moreover, abstract formalization, even virtualization of the norm makes it, to everyone's pleasure, unattainable. Thus, the main goal is achieved - the actual acceptance of reality in its exchange ambivalence.

Moses is not an actual author, he denies himself as an author in favor of the axiomatics and universality of the text. Thus, the authentic "Law of the Father" is completely deconstructed as a taboo, the text becomes over meaning, morality over morality, the consumer over the work, and desire over necessity. We see into the light the contours of the Abrahamic discourse, in which today signs devoid of referents circulate, the emission of desires devoid of legitimation by actuality is launched. This is a kind of conventional watermark, confirming the authenticity of the means of circulation, thereby contributing to the growth of the inflation of meaning, and in the end, its disappearance. Such an emission constitutes a kind of theophany of the Abrahamic transcendent and opens the way for blessed unlimited self-reproduction.

4. Proliferation as Fractal Reproduction of Desire

The message desacralizes, desacralization emancipates, and emancipation metastasizes. The process of creating a sign without a referent is well illustrated by performance in contemporary art, when the creative act is imitated through its signification. The goal of contemporary art is no longer the production of an object, or even the process of creative creation itself, but the replication of a message, a declaration of the universal right to creativity - the sign of creativity without a referent.

Performance, unlike creative actuality, deconstructs the hierarchy of aesthetic levels and, at the same time, the exclusivity of the creator, leaving only the universal right of expression and exchange for anyone.

This semiotic emancipation is expressed not in the process of creating objects of creativity, but in an uncontrolled process of irreversible self-reproduction of the phantasm of the discursive "universal," bribing with democracy, freedom of self-expression, and the availability of self-affirmation. Creation" itself is now merely a declaration of the abstract subject's right to consider the created as justified in itself.

In the space of modern economics, performance consists of bargaining without the referent of the commodity, like Joseph's biblical futures transaction in Egypt (Gen. 41), the practice of exchanging signs of something that does not yet exist.

In the space of the social, performance creates a set of symbolic moral precepts of "politically correct" platitudes of office ethics in which the referents of moral evaluations are excluded, [see: Covey 2003] just as they were excluded in the restrictive norms of the Decalogue introduced by Moses. Thus any non-quantifiable qualities of the actual (aesthetics, morality, etc.) are taken out of the brackets of secure existence. Performance is not actualized, it is not the result of a struggle, but it is attributive, easterly in essence - it is the way of acquiring a right that is not connected to the referent of the actual social status of the subject. Social stratification becomes horizontal - it is no longer in the field of the binary opposition of "the base - the sublime," but in the field of the optionality of "consumption - inaccessibility. The radicality and challenge of stratification are now translated into an endless performance of horizontal incremental loyalty as the basis of globalizing discourse. This means only one thing: the triumph of infinite vegetative reproduction of infantile desire or "the triumph of a disgusting promiscuity with oneself," as Baudrillard put it about the new hyper-reality of reproduction "of the same by the same" [Baudrillard 2017, 69-70].

In Gnostic space, knowledge without the connotation of truth turns into an infinite flow of information whose verification lies in the continuity and rapidity of accessibility. Continuity of manufacturing of information, as a condition of its veracity, forms fractal. Fractal has no goal, it does not even "look for" a hypothetical goal, it proclaims the absence of a goal - this is its infinity, and a necessary condition of its mechanics. This process begins with Moses as the first perfumatist-actionist, if one does not count Abraham first, with his staging on Mount Moriah (Gen. 22), cf: [Lacan 2006a]. Moses breaks the objectified, pagan image of the patriarchal Other, the real censoring of desire by the tribal totem. In this way, the Other is liberated from traditional, sacred, mythological-actual theophany. He is placed in transcendence, in virtuality, and this is when the Lacanian "desire for the Other" begins to work as an alibi for the desire of the subject.

In essence, Abrahamic desacralization, including its postmodern replica - deconstruction, is the result of projecting the subject's desire onto the desire for a transcendent Other, a projection that creates the anamorphosis of a new God. By performative destruction of the traditional, pagan idol, the tabooing totem, Moses signifies the concept of unhindered, proliferation of subjective desire, in its infinite unsatisfiability - the concept of a new modality of existence in permanent consumption. This is the purpose of that "chasm" between the desire for God and his actual enjoyment, so valued, if Lacan is to be believed, by Judaism [Lacan 2006a, 78].

Moses thus denotes a new universal bearer of desire, a prototype of the "ideal modern clone" of which Baudrillard wrote in relation to modern society, "a subject from which all other things have been blotted out and which contains nothing but its own essence" [Baudrillard 2014, 181], (see also "The Perfect Crime" [Baudrillard 2019]) - and thus nothing but its own desire. A sign without a referent, a message without an event, that very Baudrillardian simulacrum that means nothing but itself, is already the beginning of the fractal, laid down by Abrahamism. From the point of view of analytical psychology, the unbounded regression of the libido leads to the permanent reproduction of desire, the fractal character of which protects against the "totalitarianism" of society.

The very phenomenon of the Abrahamic message is an articulation of the significance of the addressee's desire, with the formality of the prohibitions allowing desire to deliberately avoid all satisfaction and satiation solely in order to become infinitely reproducible and justifiable. The

emancipation of desire is ambivalent - liberation from the prohibition on one end destroys the object of desire on the other, just as the establishment of a formal prohibition creates an alibi for the forbidden. The heuristic designation of the transcendent signifying referent of desire in the first four messages of the Decalogue closes the message to itself, forming an imperative. But following, with necessity, is a set of six prohibitions, the axiomatics of which puts an end to the moral. The mechanism of the fractal is triggered as soon as the referent of the signifier (God) is placed in the transcendent, the mechanism of the fractal of uncontrolled, unguided re-creation of individual desire is triggered. Desire, justified in its substantive quality of dissatisfaction as "the desire for the Other becomes a clone.

It is the Abrahamic codification of the regression of the subject's libido that creates the conditions for a new, truly virtual reality of the social, the very hyperreality described by Baudrillard in terms of oncology [Baudrillard 2014, 181]. This new reality is not a product of evolution, progress, or mutation. We are witnessing a process of permanent exodus of the infantile subject into the unhindered vegetative reproduction of the comfort of womb existence. Once upon a time, the entire patriarchal mythological world of Tradition opposed this algorithm, revealing the violence of the social against the individual and preventing, in analytical psychology terms, his symbolic incest with the "Great Mother". The Decalogue, on the other hand, neutralizes this violence in the first four commandments, relieving the addressee of social responsibility, and the social itself, reduced to six behavioral maxims, is given the status of an environment-a safe, comfortable environment for emancipated desire. We get the prototype of an environment indifferent in its multiculturalism, transsexual in its gender equality, politically correct in the flow of information, mass in the triumph of individual interest, and orthodoxly religious in the observance of rights. Henceforth, birth loses its threatening relevance of affirmation, the challenge of formation and selection, and takes on the quality of calculable, mechanical reproduction, of android self-reproduction of right. Such fractal proliferation of conceptual clone is a permanent state of exodus from the dictates of becoming and struggle, pagan discourse of death and rebirth, exodus to the state of endless and aimless increment of the self. In this, in essence, lies the irony of the Abrahamic God over the poetics of pagan cyclicity, over the sacredness of Sisigia, over the actuality of Good and Evil, even over the righteousness of the unhappy Job. The discourse of Abrahamism is not epic, they are fractal. Abraham is the "father of the multitude".

Conclusion. Since the whole ontology of Tradition has been compressed to the level of facultative text, the denotation of every text has been transferred to the register of ambivalent presentation of value and language play, and the text itself has become a set of decoded figures delivered instantaneously, since then there is no point in talking about the effectiveness of modernity analysis. Any result will be no more than a descriptive statement of yet another sham logical construct, doomed to be dismantled for its dictates. Such is also the case with predictions of the future. We are allowed to create only "unreproducible definitions", "fantasy territories", according to H. White [Domanska 2010, 32], i.e. micronarratives without significant exchange value. This leaves hermeneutics and prognostics in the past. And here, we point exclusively to discourse, to code, thus avoiding deconstruction, that is, postmodernism, (or however else total deconstruction might be defined), can cover everything but its own code.

Is there any room left for optimism? No more than to the extent that optimism is able to exchange. And it can only be exchanged in the form of phantasms of the revival of Tradition, as in cinematography, where fragmented metanarratives of history are recreated on the screen for their redisclosure. Or as in politics, where the specter of modernization is revived in the form of performance art in order to shatter into fragments of simulacra of "civility". The metastasis needs new, albeit virtual, tissues, and at such moments the system "revives" the patterns of Tradition like the motility of dead bodies. Pharaoh's army rises from the bottom of the Red Sea to reintroduce terror and remind us that reality has not yet been fully digitized and memory has not disappeared definitively in the databases. The system began to digest itself through cybernetic transgression. The Book of Numbers waits us.

References/Литература

- Baudrillard, Jean (1972) *Pour Une Critique de L'Economie Politique du Signe*, Editions Gallimard, Paris (Russian Translation 2007)
- Baudrillard, Jean (1990) *La Transparence du Mal. Essai Sur Phenomenes Extremes*, Galilee, Paris (Russian Translation 2014).
- Baudrillard, Jean (1995) *Le Crime Parfait. Le Complot de L'Art*, Galilee, Paris (Russian Translation 2019).
- Baudrillard, Jean (1976) *L'Echange Symbolique et la Mort*, Gallimard, Paris (Russian Translation 2009).
- Baudrillard, Jean (1983) *Les Strategies Fatales*, Grasset & Fasquelle, Paris (Russian Translation 2017).
- Guenon, Rene (1983) *Orient et Occident*, Les Éditions Vega, Paris (Russian Translation 2005).
- Guenon, Rene (1946) *La Crise du Monde Moderne*, Gallimard, Paris (Russian Translation 2008).
- Derrida, Jacques, Hartman, Geoffrey, Iser, Wolfgang (1986) *Deconstruction: A Trialogue in Jerusalem*, Mishkenot Sha'anaim Newsletter 7, Israel (Russian Translation)
- Jemal, Heydar (2003) *The Revolution of the Prophets*, Ultra.Kultura, Moscow (in Russian).
- Domanska, Eva (1998) *Encounters: Philosophy of History After Postmodernism*, The University Press of Virginia, Charlottesville and London (Russian Translation 2010).
- Lacan, Jacques (2005) *Des-Noms-Pere*, Editions du Seuil, Paris (Russian Translation 2006).
- Lacan, Jacques (1986) *Le Seminaire. L'Ethique De La Psychanalyse, Livre 7 (1959-1960)*, Editions du Seuil, Paris (Russian Translation 2006).
- Lacan, Jacques (1978) *Le Seminaire. Le Moi Dans La Theorie De Freud Et Dans La Technique De La Psychanalyse, Livre 2 (1954-1955)*, Editions du Seuil, Paris (Russian Translation 2009).
- Liotard, Jean-Francois (1982) 'Reponse a la Question: Qu'est-ce Que le Postmoderne?' // *Critiques*, N 37/419, pp. 357-367 (Russian Translation 1994).
- Liotard, Jean-Francois (1979) *La Condition Postmoderne*, Editions De Minuit, Paris (Russian Translation 2016).
- McLuhan, Marshall (1964) *Understanding Media: The Extensions of Man*, McGraw-Hill, New York (Russian Translation 2016).
- Handelman, Susan (1998) 'Crossing the Void: A Postmodern Jewish Theology' *Creating the Jewish Future*. Lightman, Bernard and Brown, Michael «eds». Alta Mira Press/Sage Publishers, pp. 45-59 (Russian Translation 2001).
- Jung, Carl Gustav (1952) *Antworth auf Hiob*, Rasher Verlag, Zurich (Russian Translation 2001).
- Jung, Carl Gustav (1967) *Symbols of Transformation, Collected Works of C.G. Jung, Volume 5*, Princeton University Press, Princeton, N.J. (Russian Translation 2009).
- Covey, Stephen (2003) *The Seven Habits of Highly Effective People: restoring the character ethic*, Free Press, NY.

Бодрийяр 2007 - Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический Проект, 2007.

Бодрийяр 2014 - Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: «Издательство КДУ», 2014.

Бодрийяр 2019 - Бодрийяр Ж. Свершенное преступление. Заговор искусства. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик», «Панглосс», 2019.

Бодрийяр 2009 - Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», «Издательство КДУ», 2009.

Бодрийяр 2017 - Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик, 2017.

Генон 2005 - Генон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005.

- Генон 2008 - Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.
- Деррида web - Деррида Ж., Хартман Д., Изер В. Деконструкция: триалог в Иерусалиме. // Электронная библиотека «Гумер» - гуманитарные науки. https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/dekon.php
- Джемаль 2003 - Джемаль Г. Революция пророков. М.: Ультра.Культура, 2003.
- Доманска 2010 - Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
- Лакан 2006а - Лакан Ж. Имена-Отца. М.: «Гнозис», «Логос», 2006.
- Лакан 2006б - Лакан Ж. Семинары: Книга 7. Этика психоанализа (1959-60). М.: «Гнозис», «Логос», 2006.
- Лакан 2009 - Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Книга 2 (1954/55). М.: Гнозис, Логос, 2009.
- Лиотар 1994 - Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Иванов А (ред). AdMarginem'93, Ежегодник лаборатории постклассических исследований ИФРАН, М.: AdMarginem, 1994. С. 303-324
- Лиотар 2016 - Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 2016.
- Маклюэн 2018 - Маклюэн М. Понимание медиа. Внешнее расширение человека. М.: Кучково поле, 2018.
- Ханделман web - Ханделман С. Заполнение пустоты: постмодернистская еврейская теология / Лайтман Б. и Браун М. (ред.). Созидание еврейского будущего, Москва-Иерусалим: Гешарим - Мосты культуры, 2001. // <https://gazeta.rjews.net/Lib/sozidanie/Handelman.shtml>
- Юнг 2001 - Юнг К.Г. Ответ Иову. М.: АСТ, Канон+, 2001.
- Юнг 2009 - Юнг К.Г. Символы трансформации. М.: АСТ, 2009.
- Covey 2003 - Covey, Stephen (2003) The Seven Habits of Highly Effective People: restoring the character ethic, Free Press, NY.

UOT 1 (091)

**LE TRAITÉ DE ‘ASRÂR AL-TÂLIBÎN’ ‘SECRETS DE L’ASPIRANTS’
ATTRIBUÉ À UN AUTEUR KHALWATÎ**

İbrahim İştan

Prof. Dr

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Tasavvuf Anabilim dalında doçent

ibrahimisitan@hotmail.com

Résumé. Dans notre article, nous allons aborder le traité *khalwatî* attribué à plusieurs auteurs de la *tariqa khalwatiyya* comme Yahyâ Shirvânî, Samarqandî et Bâlî Efendî ou même non *khalwatiyya* comme Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Lorsqu’on examine le traité selon les deux dimensions de la transmutation de soi au niveau corporel et spirituel, on peut dégager les réflexions suivantes : la voie soufie envisage à la purification corporelle et spirituelle. Le *sâlik* doit protéger son corps des actes illégitimes selon la voie spirituelle pour pouvoir développer sa connaissance ésotérique qui lui permet de retrouver son essence originelle oubliée à cause de sa familiarité avec le corps. Grâce à la conversion spirituelle se réalisant par l’initiation soufie, le *sâlik* libère son cœur de ce qui est autre que Dieu pour réaliser son développement psycho-spirituel. Pour cela, il faut enlever les voiles ténébreux et spirituels venant des passions de l’âme, car ces voiles produisent la négligence au sujet de la connaissance divine. Le développement du psycho-spirituel du *sâlik* continue jusqu’à ce que son âme réalise sa pauvreté spirituelle en perdant ses liens avec son aspect matériel. En découvrant la présence de l’esprit dans chaque station du cœur, le *sâlik* acquiert la proximité divine au moyen des réflexions spirituelles venant de la connaissance au sein des Noms divins. Les exercices spirituels, comme la retraite et l’extase, visent à avoir des nobles qualités en se délivrant des réflexions appartenant à l’âme et au diable tel l’amour des nourritures alimentaires, des boissons et des vêtements, tel l’ostentation, la recherche de la réputation et de la célébrité.

Mot-Clès : Abd al-Qâdir al-Jîlânî, Bâlî Efendî, Soufisme, Tariqa Khalwatiyya, Yahyâ Shirvânî.

**“XƏVLƏTİ” MÜƏLLİFƏLRİNƏ AİD EDİLƏN “ƏSRAR ƏT-TALİBİN”
“HƏQİQƏT AXTARANALARIN SİRRİ” TRAKTATI**

İbrahim İştan

professor doktor

Xülasə. Məqalədə Yəhya Şirvani, Səmərqəndi və Bəli Əfəndi kimi Xəlvətiyyə təriqətinin bir neçə müəllifinə, hətta Əbdülqadir əl-Gilani kimi qeyri-xəlvətiliyə aid edilən Xəlvəti traktatından bəhs edilir. Risaləni cismani və ruhi səviyyədə özünü dəyişdirmənin iki ölçüsünə görə tədqiq etdikdə aşağıdakı mülahizələri irəli sürmək olar: Təsəvvüf yolu cismi və mənəvi saflaşmanı nəzərdə tutur. Salik – bədənlə tanış olduğu üçün unudulmuş ilkin mahiyyətini tapmağa imkan verən ezoterik biliyini inkişaf etdirə bilməsi üçün ruhani yola uyğun olaraq bədəninə qeyri-qanuni hərəkətlərdən qorunmalıdır. Təsəvvüf inisiyasiasının həyata keçirdiyi ruhani çevrilmə sayəsində salik öz psixomənəvi inkişafına nail olmaq üçün qəlbini Allahdan başqa hər şeydən azad edir. Bunun üçün nəfsin ehtiraslarından gələn ağır və mənəvi pərdələri aradan qaldırmaq lazımdır, çünki bu pərdələr ilahi elmdə qəflət yaradır. Salikin psixomənəvi inkişafı onun ruhu maddi cəhəti ilə əlaqəni itirərək mənəvi yoxsulluğunu dərk edənə qədər davam edir. Salik, qəlbini hər bir məqamında ruhun varlığını kəşf etməklə, ilahi isimlər daxilindəki mərifətdən gələn mənəvi təfəkkürlər vasitəsi ilə ilahi yaxınlıq əldə edir. Geri çəkilmək və vəcd kimi ruhani ayinlər, özünü nəfsə və şeytana aid olan təfəkkürlərdən, məsələn, yemək, içmək və libas sevgisi, şan-şöhrətdən qaçaraq, nəcib xüsusiyyətlərə sahib olmağı hədəfləyir.

Açar sözlər: Əbdül-Qadir Gilani, Bəli Əfəndi, təsəvvüf, xəlvətiyyə, Seyid Yəhya Şirvani

ТРАКТАТ “АСРАР АТ-ТАЛИБИН” “ТАЙНЫ ИСКАТЕЛЕЙ ИСТИНЫ” ПРИПИСЫВАЕМЫЙ НЕСКОЛЬКИМ АВТОРАМ “ХАЛВАТИ”

Ибрахим Иштан

Док. филос. наук

Резюме. В статье исследуется трактат Халвати, приписываемый нескольким авторам халватийского тариката, таким как Яхья Ширвани, Самарканди и Бали Эффенди, или даже нехалватийцам, таким как Абд аль-Кадир аль-Джилани. Когда мы рассматриваем трактат в соответствии с двумя измерениями самотрансмутации на телесном и духовном уровне, мы приходим к выводу, что суфийский путь предусматривает телесное и духовное очищение.

Салик должен защищать свое тело от незаконных действий в соответствии с духовным путем, чтобы иметь возможность развивать свои эзотерические знания, которые позволяют ему найти свою изначальную сущность, забытую из-за его знакомства с телом. Благодаря духовному обращению, осуществленному суфийской инициацией, салик освобождает свое сердце от всего, кроме Бога, для достижения своего психодуховного развития. Для этого необходимо удалить темные и духовные покровы, исходящие от душевных страстей, потому что эти покровы препятствуют божественному знанию. Психодуховное развитие салика продолжается до тех пор, пока его душа не осознает свою духовную нищету, потеряв связь со своим материальным аспектом.

Открывая присутствие духа на каждом этапе сердца салик обретает божественную близость посредством духовных отражений, исходящих от знания божественных Имен. Духовные упражнения, такие как уединение и экстаз, направлены на обретение благородных качеств путем освобождения от мыслей, принадлежащих душе и дьяволу, таких как любовь к еде, питью и одежде, хвастовство, погоня за репутацией и славой.

Ключевые слова: Абд аль-Кадир аль-Джилани, Бали Эффенди, суфизм, Халватийа, Сейид Яхья Ширвани.

I. L'ATTRIBUTION DU TRAITE

Lors de nos recherches préliminaires sur les œuvres de Bâlî Efendî, nous avons repéré une *risâla* qui lui est attribuée, parmi d'autres, et qui traite des sujets de la science de *taşawwuf*. Au moment de notre consultation à la Bibliothèque de Süleymaniye, nous avons trouvé un manuscrit attribué à notre auteur dans la section de Tâhir Ağa, n. 433/3. Ce dernier porte le nom de « *Risâla 'alâ al-taşawwuf* » – « *Traité du soufisme* ». Après un examen du contenu du manuscrit nous avons pensé que la *risâla* appartient bel et bien à notre auteur, aucun élément manifeste ne signalant l'attribution du manuscrit à un autre auteur. Le document était titré « *Hâdhih-i risâla 'alâ al-taşawwuf li l-Shaykh al-Bâlî* » – « *Ceci est le traité du soufisme appartenant au Shaykh Bâlî* ». A la fin du texte, cette autre mention : « *Bayân al-asrâr li l-tâlibîn* » – « *Exposé des secrets pour les désirants* ».³³

Par la suite, nous avons rencontré une édition critique de cette *risâla*. Son titre : *Sirr al-asrâr*, attribuée à 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 561/1166) par Khâlid Muḥammad Adnân al-Zar'î et Muḥammad Ghassâl Naşûh 'Azqûl à Damas en 1992³⁴. Les éditeurs précisent que la *risâla* appartient à Jîlânî. Le titre de *Sirr al-asrâr* appartenant à ce dernier dans le catalogue des manuscrits de *Maktaba Qâdiriyya* construite après lui par ses descendants le prouve³⁵. De plus, ils

³³ Dans notre travail, nous avons utilisé ce manuscrit.

³⁴ Le titre de cette édition est « *Sirr al-asrâr wa mazhar al-anwâr fimâ yahtâju ilayhi al-abrâr* » – « *Le Secret des secrets et la manifestation des lumières au sujet de ce dont les bienfaisants ont besoin* » [*Sirr al-asrâr*]. Nous avons pu consulter la troisième édition qui date 1994 ; la première édition date de 1992, la deuxième de 1993.

³⁵ Les éditeurs précisent qu'ils n'ont pas pu consulter le manuscrit se trouvant dans la *Maktaba Qâdiriyya* à cause de la guerre entre l'Irak et le Koweït dans les années 1991-92.

soulignent qu'un manuscrit originel de l'auteur figure dans cette *Maktaba* et que, d'ailleurs, il n'y a pas de certitude de l'attribution de la *risâla* à un autre auteur³⁶. Les éditeurs ont réalisé leur édition à partir de six manuscrits se trouvant dans différents pays arabes ; parmi ces six documents, l'un qui est attribué à un autre soufi : Abû al-Mahâsin Jamâl al-Dîn Muḥammad b. Yûsuf b. 'Abd Allâh al-Kûrânî al-Kurdî (m. 719/)³⁷. D'ailleurs, nous avons rencontré une autre édition critique, attribuée cette fois à 'Alâ al-Dîn 'Alî b. Yahyâ al-Samarqandî (m. 862/1458). Cette édition est due à Ramazan Aşcı : c'est un mémoire à la Faculté de Théologie à l'Université de Marmara³⁸. L'éditeur réalise son édition à partir de deux manuscrits : l'un se trouve dans la Bibl. de Süleymaniye section de Hacı Mahmud Efendi, n. 2883/1, l'autre dans la Bibl. de Millet section d'Ali Emiri, n. 1051³⁹. Par la suite, nous avons vu une traduction turque, faite par Ahsen Batur, de la *risâla* attribuée cette fois-ci à Yahyâ Shirvânî (m. 870/1466)⁴⁰.

La *risâla* a été traduite en turc par Abdulkâdir Akçiçek sous le nom de « *Sirr al-asrâr* » « *Ötelerden Haber* » (première édition, Istanbul, 1964). Elle a été traduite une deuxième fois en turc par Ahmet Yeşilli et Halilürrahman Emre, Istanbul, Âldag, sans date. Elle existe aussi en anglais grâce à Tosun Bayrak : « *The secret of the secret* » (Cambridge, 1992), en persan, commentée par Walî Malikshâh al-Şiddîqî al-Qâdirî (Bombay, 1892), et en français, à partir de sa traduction anglaise, sous le titre « *Secret des Secrets* » (Abd el-Wadûd Bour, al-Bouraq, 1999). Toutes ces traductions et le commentaire ont été effectués au nom de Jîlânî.

Dilâver Gürer, auteur d'une thèse sur Jîlânî, évoque cette *risâla* et dit qu'il n'a pas une certitude de son attribution à Jîlânî⁴¹.

Selon Nejdît Tosun, la *risâla* ne peut pas être attribuée à Jîlânî car elle contient des sujets abordés après Jîlânî. Il est d'autre part très probable qu'elle appartienne à un soufi *khalwatî*, notamment à Yahyâ Shirvânî (m. 868/1464)⁴², car on y relève des éléments appartenant à la *tarîqa khalwatiyya* : *haqîqa muḥammadiyya*, *awrâd-i khalwatî* et le turban noir utilisé par les *khalwatîs* tandis que celui des *qâdirîs* est soit vert soit blanc⁴³.

Quant à nous, notre conviction de sa non-appartenance à Jîlânî s'appuie sur des raisons suivantes :

Premièrement, l'existence de plusieurs citations appartenant à des auteurs postérieurs à Jîlânî, prouvent que la *risâla* ne lui appartient pas. Ces citations pourraient être des ajouts dus à des copistes, mais nous ne disposons d'aucun élément, pour le moment, qui nous permettrait de justifier cette affirmation. Un travail plus approfondi réunissant tous les manuscrits de la *risâla* s'imposerait pour distinguer les ajouts imputables à des interventions de copistes. Il convient de mentionner que ces citations se trouvent dans notre manuscrit et dans les manuscrits des éditions faites aux noms de Jîlânî et de Samarqandî. Elles existent donc dans plusieurs manuscrits de la *risâla*. Dans la première et la troisième sections, il existe une citation appartenant à Najm al-Dîn Dâye (m. 654/1256) et une

³⁶ Voir, *Sirr al-asrâr*, p. 12-14.

³⁷ Né à *Kûrân*, un village d'*Asfarâyîn* dans la région de *Nîsâbûr*, il y effectua sa première initiation. Puis il immigra en Egypte par l'indication d'un rêve. Il eut plusieurs disciples dans son couvent (*zâwiya*) à *Qarâfa* ; notons qu'il existait à son nom plusieurs couvents dans d'autres régions. Il a parlé de la science du *Tawḥîd* et il est l'auteur d'une *risâla*, traitant des bienséances « convenances » de la voie spirituelle ; « *Rayḥân al-qulûb* » « *Subsistance des cœurs* » (KÂTIB DJALABÎ, *Kashf al-zunûn*, t. III, p. 524). Muḥammad Adîb al-Jâdir, éditeur de *Tabaqât* de Munâwî, souligne qu'il existe deux copies de cette *risâla* dans l'index de *Taşawwuf* et *Akhlâq* de *Dâr al-kutub al-miṣriyya* (voir, MUNÂWÎ, *Tabaqât*, t. III, p. 109-110. n. 3). Pour plus de renseignements, voir IBN MULAQQAN, *Tabaqât*, p. 492-494 ; MUNÂWÎ, *Tabaqât*, t. III, p. 108-113 ; NABHÂNÎ, *Jâmi'*, t. II, p. 534-536.

³⁸ Le titre de cette édition critique est *Kashf al-asrâr li-l-tâlibîn* – « *Le dévoilement des secrets pour les désirants* » [*Kashf al-asrâr*]. Le mémoire, réalisé sous la direction de Yilmaz, H. Kâmil en 2001, n'est pas encore édité. Pour ce mémoire voir, la Bibl. de la Faculté de Théologie de l'Université de Marmara, n. 1409.

³⁹ AŞCI, *Introduction de Kashf al-asrâr*, p. 4.

⁴⁰ SEYYID YAHYÂ ŞİRVÂNÎ, *Esrâr'ut Tâlibîn ve Vird-i Settâr*, trd. Ahsen Batur, Âlem, Istanbul, sans date.

⁴¹ GÜRER, *Abdulkâdir Geylânî*, p. 116. GÜRER cite cinq copies existant en Turquie de cet ouvrage : Bibl. de Süleymaniye ; Celâl Ökten, n. 239/1, İzmirli İ. Hakkı, n. 239/1, İzmirli İ. Hakkı, n. 1166/2 ; Bibl. de l'Université d'Istanbul ; Arapça, n. 1431 (34a-101b) ; Bibl. de Beyazit ; Nadir Eserler, n. 104924 ; *Ibid.*, p. 116.

⁴² Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, Bursalı Mehmed Tâhir attribue, dans son *Osmanlı Müelifleri* (p. 197), à Yahyâ Shirvânî une *risâla* intitulée *Asrâr al-tâlibîn*.

⁴³ TOSUN, *Halvet*, p. 119-121.

autre à Rûmî (672/1273) ; dans la quatrième, une à Fakhr al-Dîn Râzî (m. 606/1210) et une autre à Farîd al-Dîn ‘Attâr (m. 627/1230) ; dans la cinquième, une à Najm al-Dîn Daye ; dans la dixième, une à ‘Attâr ; dans la quatorzième, une à Baydâwî (m. 685/1286).

Deuxièmement, l’auteur utilise les sujets produits et élaborés surtout par Ibn ‘Arabî (m. 638/1240) et développés par ses continuateurs ; dans l’introduction et la vingt-deuxième section de la *risâla*, il utilise le terme de « *Haqîqa muhammadiyya* » – « *Réalité muhammadienne* »⁴⁴ ; dans la sixième, le « *Hadra ahadiyya* » – « *Station de l’Unité* »⁴⁵ ; dans l’onzième, il affirme que l’homme acquiert le stade de la *ma‘rifâ* en réunissant les sens antinomiques des choses. C’est par ce biais qu’il devient l’exemplaire du Livre primordial (*nuskha al-umm al-kitâb*)⁴⁶, le miroir du Réel dans lequel Sa majesté et Sa beauté se reflètent⁴⁷ et l’union des deux univers dans son être⁴⁸ ; il est un être microcosmique (*kawn jâmi‘*)⁴⁹ et macrocosmique (*‘âlam akbar*), car il est créé par les deux mains de Dieu symbolisant Ses deux attributs, à savoir la Contrainte (*qahr*) et la Bonté (*lutf*)⁵⁰. L’utilisation des termes techniques de l’école akbarienne nous fait évidemment penser que la *risâla* ne pourrait pas être attribuée à Jîlânî, un soufi antérieur à Ibn ‘Arabî. Cette pratique prouve concomitamment qu’elle est l’œuvre d’un soufi postérieur à Ibn ‘Arabî, probablement un soufi akbarien.

La *risâla* contient des éléments qui prouvent qu’elle est due à un auteur *khalwatî* :

Dans la septième section, l’auteur cite sept sortes de *dhikr* dont chacun s’effectue dans un de sept stades du *sulûk*. D’autre part, dans la troisième section, il précise que le *sulûk* s’effectue par le *dhikr* avec douze Noms divins. Le *sulûk* s’effectuant par les sept ou douze Noms divins est une particularité de la *tarîqa khalwatiyya*, qui induit que la *risâla* appartient certainement à un auteur *khalwatî*. Les *khalwatîs* effectuent le *sulûk* par les sept stades et évoquent un Nom divin à chaque stade. Ces sept Noms consistent en *Lâ ilaha illallâh*, *Allâh*, *Hû*, *Haqq*, *Hayy*, *Qayyûm*, *Qahhâr*⁵¹. Selon l’opinion générale des chercheurs, cette tradition fut appliquée pour la première fois par Ibrâhîm Zâhîd Jîlânî (m. 700/1301) – qui est à l’origine de la *tarîqa khalwatiyya* – avant le fondateur de la *tarîqa*, ‘Umar Khalwatî (m. 750/1349 ou 800/1397)⁵². C’est ensuite Dede ‘Umar

⁴⁴ L’idée de *haqîqa muhammadiyya* se retrouve aussi avant Ibn ‘Arabî ; par exemple, Sahl ‘Abd Allâh Tustarî (m. 283/896) affirme que Dieu a créé premièrement Muḥammad à partir de sa lumière ; *Tafsîr*, p. 15, 62. Puis Hallâj-i Mansûr (m. 309/922), dans son *Kitâb-i tawâsin*, ‘Ayn al-Quḍât Hamadânî (m. 525/1131), dans son *Tamhîdât*, et Rûzbahân Baqlî (m. 606/1209), dans son *Sharḥ-i shahîyyât*, ont également développé ce sujet. Mais c’est Ibn ‘Arabî et ses continuateurs qui ont perfectionné la question ; pour obtenir plus de renseignements sur le terme, voir DEMIRCI, *Hakikat-i muhammediyye*, in DIA, t. XV p. 179-180.

⁴⁵ Pour la *Ahadiyya*, voir QÂSHÂNÂNÎ, *Latâ‘if*, t. I, p. 170, 411 ; ULUDAĞ, *Ahadiyyet*, in DIA, p. 484.

⁴⁶ Ibn ‘Arabî dit : « Dieu a créé l’homme comme un noble [être] résumé (*mukhtasar*) qui synthétise ce qui se trouve dans le monde majeur (*‘âlam kabîr*). L’homme a donc été conçu comme un exemplaire réunissant (*nuskha jâmi‘a*) pour ce qui se trouve dans le monde majeur et pour ce qui se trouve dans la Présence divine des Noms divins ; *Aqla al-mustawfîz*, p. 45.

⁴⁷ Ibn ‘Arabî dit : « Le *qutb* est un serviteur réunissant (*‘abd jâmi‘*) ; il est qualifié par l’ensemble des Noms divins en s’en caractérisant et s’en réalisant. Il est ainsi le miroir du Réel et le lieu de la théophanie des caractères saints (*nu‘ût muqaddasa*) et des manifestations divines (*mazâhir ilâhiyya*) ; IBN ‘ARABÎ, *Futûḥât*, t. III, p. 573. « Dieu est ton miroir dans lequel tu te vois, et tu es Son miroir dans lequel Il voit Ses noms et la manifestation de leurs fonctions prédictives qui ne sont autres que Son être » ; *Fusûs*, p. 62.

⁴⁸ Ibn ‘Arabî dit : « Toute partie du monde est l’ensemble du monde, c’est-à-dire qu’elle peut être le réceptacle des aspects principaux distincts dans l’univers » ; *Fusûs*, p. 153. « La noblesse de l’homme vient du fait qu’il réunit des existants (*mawjûd*) ; *Mawâqî‘*, p. 38.

⁴⁹ Ibn ‘Arabî dit : « Lorsque Dieu voulut – gloire à Sa transcendance ! –, en Ses beaux noms dont la multitude est innombrable, voir Son essence dans un être réunissant (*kawn jâmi‘*) l’ordre total, car il est qualifié par le caractère de l’existence (*wujûd*), afin de rendre manifeste par lui Son propre secret à Lui-même... » ; *Fusûs*, p. 48.

⁵⁰ Ibn ‘Arabî dit : « L’homme est l’univers mineur (*‘âlam ṣaghîr*) tandis que l’univers est l’homme majeur (*‘âlam kabîr*). Puis les formes des sphères, des éléments et des [créatures] nées se sont produites dans l’univers. Quant à l’homme, il est la dernière production dans l’univers ; Dieu l’a fait exister en réunissant les réalités de tout l’univers ; Il l’a rendu calife en lui et lui a donné la puissance de chaque forme existante dans l’univers » ; *Futûḥât*, t. II, p. 150.

⁵¹ HARÎRÎZÂDE, *Tibyân*, t. I, f. 343 ; ULUDAĞ, *Halvetiyye*, in DIA, t. XV, p. 394.

⁵² ULUDAĞ, *Halvetiyye*, in DIA, t. XV, p. 394.

Rûshanî (m. 892/1486) qui a ajouté cinq autres Noms : *Wahhâb*, *Fattâh*, *Wâhid*, *Ahad* et *Samad*⁵³. La tradition de douze Noms aurait déjà été appliquée par Ibrâhîm Zâhîd Jîlânî, mais cette affirmation nous semble peu probable⁵⁴. Si on admet que les cinq Noms ont été ajoutés par Dede ‘Umar Rûshanî, l’auteur de la *risâla* doit nécessairement avoir vécu après 892/1486 ; dans ce cas, ce ne peut être ni Yaḥyâ Shirwânî (m. 868/1464) ni ‘Alâ al-Dîn Samarqandî (m. 862/1458). Cette situation fortifie la thèse de l’attribution de la *risâla* à Bâlî Efendî, un soufi postérieur à Dede ‘Umar Rûshanî. Si la tradition a commencé par Ibrâhîm Zâhîd Jîlânî, les deux autres soufis pourraient être les auteurs.

De plus, dans la cinquième section, l’auteur parle de la chaîne spirituelle venant d’‘Alî. Dans la vingt-troisième section, il souligne que les compagnons du Prophète étaient en extase devant la puissance de sa compagnie. Ensuite ces états sont passés aux *shaykhs* de la *tarîqa* par l’intermédiaire du compagnon ‘Alî, ce qui pourrait constituer une autre preuve que la *risâla* appartient bel et bien à un soufi issu d’une *tarîqa* qui possède une chaîne spirituelle venant d’‘Alî. En plus, dans la douzième section, l’auteur parle du vêtement noir porté par celui qui atteint la fin de son itinéraire. Il n’évoque aucune autre couleur. L’habit noir pourrait prouver l’appartenance de la *risâla* à un *khalwatî*. Enfin, dans la vingt-unième section, l’auteur parle du *khalwatî* qui accomplit l’invocation *sayfî* une ou deux fois par jour en évoquant Dieu en permanence – soit à haute voix s’il appartient à une *tarîqa* qui a choisi l’évocation à haute voix, soit silencieusement s’il appartient à une *tarîqa* qui a choisi l’évocation silencieuse. L’auteur souligne qu’il existe, pour chaque station, un Nom divin. Ces derniers éléments, – hormis l’évocation à voix basse qui n’appartient pas à la *tarîqa khalwatiyya* – laissent penser que la *risâla* pourrait appartenir à un auteur *khalwatî*.

Si on veut préciser la tendance théologique de l’auteur, on recourra au vocable de soufi *sunnite* ; il s’agit d’un soufi qui réfute les notions venant de gens dits hérétiques. Par exemple, dans la vingtième section, il évoque la vraie foi, celle qui suit les voies des hommes vertueux des deux premières générations de l’Islam, et les maîtres et les savants qui suivent ces derniers. Dans la vingt-troisième section, il distingue deux groupes de la voie spirituelle qui se divisent eux-mêmes en douze groupes. Le premier groupe est constitué des *sunnis* ou soufis appartenant aux gens de la *Sunna wa-l-jamâ‘a* tandis que d’autres groupes sont composés d’innovateurs (*bid‘iyyûn*). La réfutation par l’auteur des groupes soufis dits hérétiques fortifie aussi la thèse de l’attribution de la *risâla* à Bâlî Efendî en tant qu’il s’affirme comme un maître qui avait adopté une position négative contre les groupes hérétiques de son époque.

Quant à sa conception psychologie spirituelle, il précise, dans la conclusion de sa *risâla*, que la peur doit être intense pour que le côté humain de l’homme ne trompe pas le *sâlik* et ne le détourne pas de son chemin spirituel par inconscience. D’autre part, son espoir doit être à la mesure de sa peur, car la miséricorde de Dieu embrasse toute chose.

II. L’ETUDE DE LA RISALA

Dans ce chapitre, nous allons étudier les idées exposées dans notre traité *khalwatî* en se basant sur le manuscrit attribué à Bâlî Efendî. Nous avons utilisé les mêmes chapitres adoptés par l’auteur et mis les chiffres pour indiquer les feuilles du manuscrit du traité.

1. Le Retour de l’Homme à sa Patrie Originelle

L’auteur précise que le retour de l’homme à sa vraie patrie est une des occupations essentielles des soufis, car il constitue l’objectif du *sâlik* qui veut se libérer de la patrie matérielle. [6b] Le retour de l’« homme commun » (*insân-i ‘âmm*) à sa patrie, le monde des degrés (*âlam al-darajât*), s’effectue par le moyen d’application de la science de la *sharî‘a*, de celle de la *tarîqa* et de celle de la *ma‘rifâ* « connaissance » à condition que l’homme accomplisse ses œuvres sans ostentation et sans recherche de la réputation. Il faut savoir que les degrés englobent [7a] la hiérarchie de trois mondes : paradis de la Royauté (*‘âlam janna-l-Mulk*), paradis Angélique (*‘âlam janna-l-Malakût*) et paradis du Paradis (*‘âlam janna-l-Janna*). Ces degrés sont des grâces

⁵³ UZUN, *Dede Ömer Rûşenî*, in DIA, t. IX, p. 82 ; ULUDAĞ, *Halvetiyye*, in DIA, t. XV, p. 394. D’après Ḥarîrîzâde (*Tibyân*, t. I, f. 53b) c’est Yigîtbâshî Aḥmad Shams al-Dîn Marmarawî (m. 910/1504) qui a ajouté ces cinq Noms *Wahhâb*, *Fattâh*, *Wâhid*, *Ahad* et *Samad* aux sept Noms.

⁵⁴ BAHADIROĞLU, *Ibrâhîm Zâhîd-i Geylânî*, in DIA, t. XXI, p. 360.

corporelles (*ni'am jismâniyya*). Par conséquent, le corps n'atteint sa patrie que par le canal de trois sciences qui sont la *sharî'a*, la *tariqa* et la *ma'rifa*.

Par contre, le retour de l'« homme d'élite » à sa patrie s'effectue par la science de la *haqîqa* « réalité » et par celle du *tawhîd* « unicité » dans le monde de la Nature divine (*'alam al-Lâhût*), soit qu'il se trouve en état de sommeil, soit qu'il se trouve en état de veille. Car lorsque le corps dort, le cœur trouve le moyen de se rattacher, complètement ou partiellement, à sa patrie originelle [7b] après avoir acquis la vie du cœur par la lumière du *tawhîd*, par l'attachement aux noms du *tawhîd* avec la langue du secret par la constatation et l'observation (*murâqaba*) du secret spirituel (*sirriyya rûhâniyya*) sans lettre et sans voix.

Il faut encore savoir que le but de la création de l'homme, c'est l'acquisition de la science de la réflexion spirituelle (*tafakkur rûhânî*) concernant les noms de Dieu et non la réflexion corporelle (*tafakkur jismânî*). Cette science est la science de la gnose « *irfân* » qui désigne la science de réflexion et du *tawhîd*, par laquelle le gnostique « *'arif* » parvient [8a] à sa réalité connue et à son Bien-aimé. La science permet au *'arif* de s'envoler, par la spiritualité, vers le monde de la proximité, car le serviteur marche (*sayr*) vers le paradis alors que le *'arif* vole vers la proximité. Ce « volant », qui se trouve à l'intérieur du *'arif*, est l'homme véridique (*insân-i haqîqî*), le bien-aimé de Dieu et Son intime. [8b] Car la proximité s'accroît par la croissance de l'extinction, du fait que l'ami de Dieu est éteint dans son état et permanent dans la contemplation du Réel (*mushâhada al-Haqq*). Au terme de cette démarche, celui qui est éteint n'a plus de choix et ne se trouve qu'avec Dieu, se basant sur les prodiges (*karâma*), mais ne les divulguant pas, du fait que la divulgation du secret de la seigneurie est une infidélité contre la voie de Dieu.

2. La Chute de l'Homme au Degré Inférieur

[9a] Les soufis admettent que l'homme est descendu en ce monde inférieur pour réaliser son retour en franchissant les obstacles du corps matériel qui bouleversent la vie de l'esprit ; cependant, ce dernier est doté de la capacité d'être avec l'Existence réelle. L'auteur de la *risâla* précise qu'après avoir créé l'esprit saint (*rûh qudsî*) dans sa forme la plus parfaite (*ahsan al-taqwîm*) au sein du monde de la Nature divine, Dieu voulut l'envoyer au niveau le plus bas afin d'accroître son intimité (*unsiyya*) et sa proximité (*qurba*) dans la station de la vérité (*maq'ad-i sidq*) qui est celle des Envoyés et des Saints.

Dieu envoya d'abord l'esprit dans le monde de la Toute-puissance (*'alam al-Jabarût*) où l'attendait la graine du *tawhîd*. Il lui accorda de Sa luminosité (*nûrâniyya*) et le vêtit des habits du monde de la Toute-puissance. Puis Il l'envoya successivement dans le monde Angélique (*'alam al-Malakût*), grâce à un vêtement particulier, puis dans celui de la Royauté (*'alam al-Mulk*) grâce au vêtement élémentaire constitué de l'organisme corporel (*jasad kathîf*) destiné à faire en sorte que le monde de la Royauté ne le brûle pas. L'organisme corporel est désigné par l'esprit sultanien (*rûh sultânî*) grâce au vêtement du monde de la Toute-puissance, l'esprit itinérant irrigateur (*rûh rawânî*) grâce au vêtement du monde Angélique, enfin l'esprit corporel (*rûh jismânî*) grâce au vêtement du monde de la Royauté.

La raison de la venue de l'esprit dans ce plus bas des mondes est de permettre à l'homme d'acquérir la proximité et le degré par l'intermédiaire du cœur et du corps. C'est par ce biais que l'homme plante la graine du *tawhîd* [9b] dans la terre des corps afin de faire croître l'arbre du *tawhîd* et de permettre ainsi que mûrisse le fruit de la proximité dans la terre du cœur dans le but aussi de faire pousser l'arbre de la *sharî'a* et le fruit du degré dans la terre du corps.

Dieu ordonna aux esprits d'intégrer un corps humain en choisissant un lieu adéquat pour chacun d'eux ; l'esprit corporel prit place quelque part entre la chair et le sang, l'esprit irrigateur investit le cœur, l'esprit sultanien s'installa dans le tréfonds (*fu'ad*) et l'esprit saint (*rûh qudsî*) se logea dans le secret. Chacun trouva son lieu dans la cité de l'existence (*balad al-wujûd*) avec des intérêts qui ne disparaissent jamais ; c'est pourquoi il importe que chacun des êtres humains connaisse le traitement de sa propre existence dès lors que les acquis de ses actes dans ce monde seront accrochés à son cou.

3. Les Places des Esprits dans le Corps

Comme nous allons voir, chacun des esprits prend sa place dans le corps et représente un degré de la vie religieuse. Selon l'auteur, la place de l'esprit corporel se situe au niveau du corps dans les membres extérieurs ; son domaine d'application est la *shari'a* avec ses obligations [10a] qui sont les préceptes extérieurs ordonnés par Dieu. Il n'est pas question ici d'association avec les actes à l'égard de Dieu. En découle une adoration qui ne contient ni ostentation, ni recherche de la réputation. Le fruit de cet esprit dans le monde de la Royauté n'est autre que la sainteté (*walâya*), le dévoilement (*mukâshafa*) et la contemplation (*mushâhada*), entre la terre et le ciel. Grâce à cet esprit, l'homme accède aux prodiges cosmiques (*karâmât kawniyya*) qui appartiennent aux degrés de la vie des moines (*marâtib rahbâniyya*), tels que « marcher sur l'eau », « voler dans les airs », « parcourir de longues distances en un temps très bref » ou encore « entendre des sons venant de lieux fort éloignés » Quant à ses fruits dans l'au-delà, ils consistent dans l'accès au paradis, avec ses houris, ses palais, ses beaux éphèbes, son allégresse et la suite des grâces propres au premier niveau du paradis.

La place de l'esprit irrigateur se situe au niveau du cœur. Son domaine d'exercice c'est la science de la *tarîqa* par l'application du *dhikr* des quatre premiers parmi les douze Noms qui constituent les fondements des Noms divins. [10b] Le nombre de ces Noms est – nous l'avons dit – de douze, conformément au nombre des lettres de la formule du *tawhîd* « *lâ ilâha illa-ILâh* » : Dieu a octroyé à chacun des stades du cœur un Nom pour chaque lettre et trois Noms pour chaque monde. Et par ces Noms, Il maintient fermement les cœurs des amants. [11a] Le fruit de cet esprit n'est autre que la vie spirituelle du cœur et sa contemplation du monde Angélique, de ses divers paradis, de leurs habitants, de leurs lumières et de leurs anges ou encore la contemplation de la parole ésotérique par la constatation des Noms intérieurs sans parole et sans lettre. La résidence de cet esprit dans l'au-delà se situe au deuxième paradis.

L'esprit sultanien, lui, se situe par contre dans le tréfonds et son domaine d'exercice est la connaissance par le *dhikr* du deuxième quart des douze Noms divins au moyen de la langue du cœur dans le tréfonds. [11b] Les douze Noms essentiels sont comme les douze fontaines qui jaillirent du roc lorsque Moïse le frappa de son bâton. La science exotérique s'apparente à l'eau de pluie qui vient puis s'en va, alors que la science ésotérique est comme une fontaine dont la source ne tarit jamais. [12a] Le fruit de l'esprit sultanien consiste dans le reflet de la Beauté divine (*Jamâl*) et sa résidence est située dans le troisième paradis.

La place de l'esprit saint se trouve dans le secret [12b] et son domaine est celui de la science de la réalité (*'ilm al-haqîqa*), autrement dit la science du *tawhîd* dans le *dhikr* des quatre derniers Noms fondamentaux parmi les douze Noms divins, par la langue du secret, d'une manière secrète et sans parole. Dieu seul sait ce qu'il évoque. Le fruit de l'esprit saint est de voir l'« enfant des sens » « *tifl al-ma'ânî* » se manifester, de contempler, d'acquérir la vision directe et de regarder le visage de Dieu dans Sa majesté et Sa beauté par l'œil du secret. Une fois ce but atteint, l'intellect se met à regretter, à savoir que la langue finit par se fatiguer et le cœur devient perplexe. [13a] Il faut souligner que ni la *tarîqa*, ni la *ma'rifa*, pas plus que la *haqîqa* ne peuvent informer de cela du fait que Dieu est exempt d'une telle ressemblance. Lorsque les savants se trouvent confrontés à ce genre d'informations qui affirment la modalité et la ressemblance, il convient pour eux de comprendre les stations des sciences, de chercher à accéder à leurs réalités, d'aspirer à l'acquisition du plus haut des degrés et de s'efforcer d'atteindre la station de la science qui se trouve auprès de Dieu (*'ilm ladunnî*), la connaissance de l'Essence unique et de celui Qui n'a besoin de rien pour exister (*samad*).

4. Les Catégories de Science

Selon l'auteur, la science exotérique (*'ilm zâhir*) se divise en douze sections, de même la science ésotérique (*'ilm bâtin*) répartie en douze branches. Ces sections se répartissent parmi les gens du commun, parmi les gens de l'élite et parmi l'élite des élites en proportion des dispositions de chacun

La science se divise en quatre :

1) L'exotérique de la *shari'a* : il s'agit du commandement, de l'interdiction [13b] et des

prescriptions de la religion concernant les affaires de ce monde.

- 2) L'ésotérique de la *sharī'a* ou la science de la *ṭarīqa*.
- 3) L'ésotérique de la *ṭarīqa* ou la science de *ma'rifa*.
- 4) La plus cachée des ésotériques : la science de la *ḥaqīqa*.

Il est rendu obligatoire pour le serviteur d'accomplir le commandement, [14a] de s'abstenir de l'interdit et de combattre son âme dans chacun de ces quatre cercles. En effet, dans le cercle de la *sharī'a*, l'âme incite à négliger les prescriptions de la Loi ; dans celui de la *ṭarīqa*, elle insuffle la prétention de la prophétie et de la sainteté ; dans celui de la *ma'rifa*, elle pousse à l'associationnisme caché, qui est lumineux et prétend à la seigneurie. Lorsque l'âme qui ordonne le mal ferme la voie au serviteur, à cause de son opposition à la *sharī'a*, elle retourne à la conformité intérieure, qui est lumineuse, qui prétend à la seigneurie et à la prophétie pour que les gens la suivent. Quant au cercle de la *ḥaqīqa*, ni le diable, ni l'âme, pas même les anges ne peuvent y avoir accès ; hormis Dieu ; quiconque s'en approcherait serait brûlé. Au niveau de ce cercle, le serviteur ne peut être qu'en possession d'une véritable sincérité [14b]. Cette dernière ne peut s'acquérir qu'après avoir obtenu la *ḥaqīqa*. Les attributs humains, étant autres que ceux de Dieu, empêchent toute manifestation de l'Essence divine ; de même, l'ignorance ne disparaît que par la connaissance de l'Essence. C'est en effet par cette connaissance que Dieu donne au serviteur, sans intermédiaire, c'est-à-dire par la science ésotérique, que le serviteur peut Le connaître par Sa définition et L'adorer par Son enseignement comme c'est le cas d'*Hidr*. A ce stade, le serviteur contemple alors les esprits saints, connaît son Prophète et la fin de son *sulūk* coïncide avec le début de celui des Saints qui lui donnent la bonne nouvelle de l'Union éternelle.

Mais celui qui ne parvient pas à ce monde de la science de la réalité ne pourra être considéré comme un savant réel dans le plein sens du terme. Il ne faut pas oublier que Dieu a créé l'homme seulement pour qu'il Le connaisse. Le serviteur ne peut pas prétendre arriver à un stade quelconque de la spiritualité uniquement à travers une lecture intensive d'ouvrages ésotériques et autres traitant de la question. Ce n'est qu'en réalisant les actes corporels conformément à la science exotérique que, le serviteur peut acquérir le paradis et le reflet de la manifestation des Attributs divins.

Par conséquent, le savant ne peut entrer par la seule science exotérique dans le monde [15a] du sacré et de la proximité car ce monde est celui de l'envol et l'oiseau ne vole qu'avec ses ailes. Le serviteur, lui, ne peut atteindre ce stade qu'au moyen de deux sciences : la science exotérique et l'ésotérique. Quiconque se satisfait de l'une des deux sera exclu de la faveur de Dieu, à savoir la faveur de la proximité. Ce n'est évidemment pas celle des degrés, car les adeptes des degrés veulent la proximité, mais ils ne peuvent prétendre à ce niveau du fait qu'ils font partie de ceux qui n'ont qu'une aile.

Signalons, de plus que la proximité appartient aux adeptes de la connaissance parfaite ; ils jouiront de faveurs telles qu'aucun œil de ce monde n'en a jamais vu de semblables, aucune oreille de ce monde n'en a entendu parler, aucun cœur de ce monde n'a connu leurs noms. Cela, c'est le paradis de la proximité qui n'a ni houris ni palais.

Par conséquent, il convient que l'homme sache sa propre valeur et ne réclame pas ce qui ne lui appartient pas. [15b] Par contre, il convient que le savant acquière le sens de la réalité de l'homme qui se nomme l'enfant des sens « *tifl al-ma'ânî* », qu'il éduque ce dernier en évoquant les noms du *tawhîd*, qu'il sorte du monde corporel pour investir le spirituel, le monde du secret qui n'a qu'un tournant : Dieu. Car ce monde ressemble à un désert lumineux qui n'a pas de fin et l'enfant des sens y vole et voit des choses extraordinaires et étranges, mais il n'est pas possible d'en être informé. L'homme réalise la deuxième naissance grâce à la naissance en lui de l'enfant incorporel et spirituel (*tifl ma'nawî ruhânî*) [16a]. celui-ci témoigne de la réalité de la capacité de l'homme, à connaître le secret de l'homme qui se manifeste dans l'union de la science de la *sharī'a* et celle de la *ḥaqīqa*, de la même façon que l'enfant se manifeste dans l'union de deux gouttes d'eau, celle d'homme et de la femme.

Une fois ce sens acquis, l'homme passe du monde des corps (*'âlam al-ajsâm*), à savoir les mers de la créature, au monde des esprits (*'âlam al-arwâh*), à savoir le pays de la réalité car chacun

des mondes, au regard du monde de l'esprit, est comme une goutte d'eau. Et puis les sciences spirituelles et la science venant de Dieu se diffusent sans lettre et sans voix.

5. La Conversion et l'Initiation

L'auteur de notre *risâla* affirme que les degrés mentionnés ci-dessus ne peuvent s'acquérir avant tout que par le repentir sincère (*tawba nasûh*), grâce à l'initiation (*talqîn*) du maître spirituel capable de guider celui qui désire l'évolution mystique. Ce dernier devra prononcer la formule « *lâ ilâha illâ-llâh* » « il n'y a de divinité que Dieu » de la bouche de ce guide spirituel – doté d'un cœur pieux et exempt de ce qui est autre que Dieu – et non de la bouche d'un homme du commun, [16b]. C'est en effet le niveau spirituel de l'individu qui distingue complètement le sens de la parole alors que les mots qui la constituent sont les mêmes pour tous.

Il faut ajouter que le cœur ne se vivifie que s'il reçoit la semence parfaite du *tawhîd* d'un cœur vivant. C'est pour cette raison que Dieu mentionne le mot du *tawhîd* dans deux endroits différents du Coran : une fois relié à l'exotérique pour les gens du commun « *awâm* » et une fois relié à la science réelle (*ilm haqîqî*), à savoir l'initiation spirituelle pour les hommes d'élite « *khawâss* ».

D'après l'information de *Bustân al-sharî'a*, c'est 'Alî qui, le premier, s'est initié à la voie spirituelle sous la direction du Prophète : ce dernier l'a initié à la voie en lui faisant répéter trois fois la formule de « *lâ ilâha illâ llâh* », lui-même l'ayant appris de l'inspiration divine par une triple répétition sous la direction de Gabriel. [17a] Puis le Prophète a initié ses quatre cents compagnons réunis dans la mosquée du Prophète.

Selon l'auteur, l'amour de Dieu ne s'effectue qu'après que l'homme se soit battu contre ses ennemis, à savoir l'âme qui ordonne le mal, l'âme blâmante, l'âme inspirée, après aussi qu'il s'est purifié des mœurs blâmables brutales telles que l'amour extrême de manger, de boire, de dormir et de parler en vain, des mœurs blâmables qui appartiennent aux bêtes sauvages telles que la colère, l'insulte, la violence et la contrainte, et des mœurs blâmables et diaboliques telles que la grandeur, la vanité, la haine, la jalousie etc. La purification libère de l'origine des péchés et permet ainsi l'homme d'accéder à la station de la purification et le repentir.

Celui qui se repent seulement [17b] de ses péchés extérieurs ne peut être le repentant extrême : le repentir dont parle le verset est celui des élites qui se repentent aussi de leurs péchés cachés. Par conséquent, l'auteur évoque deux types de repentants : le repentant (*tâib*) et le repentant extrême (*tawwâb*). Le *tâib* est celui qui se repent et abandonne ses seuls péchés extérieurs. Il ressemble à celui qui coupe les mauvaises herbes du rameau d'une plante et ne fait qu'aider la plante à mieux pousser. Quant au *tawwâb*, il se débarrasse des péchés et des mauvaises mœurs comme celui qui coupe jusqu'à la racine des mauvaises herbes d'une plante qui ne pourra repousser qu'exceptionnellement. L'auteur stipule que l'initiation spirituelle est un moyen qui libère le cœur de ce qui est autre que Dieu, car on ne peut parvenir à l'arbre sucré qu'après l'élimination de l'arbre amer.

Il décrit aussi deux types de repentirs : [18a] le repentir des gens du commun et celui des élites. Le repentir des gens du commun veut que le serviteur retourne de la désobéissance à l'obéissance, de ce qui est blâmable à ce qui est loué, de l'enfer au paradis et du repos du corps à la peine de l'âme grâce au *dhikr* de Dieu et à l'effort intense. Le repentir des élites veut que les serviteurs rapprochés « *maqarrab* » retournent, après le repentir, des belles actions aux connaissances, des degrés à la proximité et des voluptés de l'âme aux voluptés spirituelles. Pour effectuer ces changements, les serviteurs abandonnent ce qui est autre que Dieu, acquièrent Son intimité et Le regardent avec l'œil de la certitude. Il s'agit de la première acquisition de l'existence de l'homme alors que l'existence de ce dernier est un péché. C'est pour cette raison que le Prophète avait l'habitude de demander pardon cent fois par jour.

[18b] Le repentir des élites signifie le retour total à Dieu, le renoncement à tout ce qui est autre que Dieu et la pénétration dans la paix de la proximité dans l'au-delà et la contemplation du visage de Dieu. En effet, la vision de l'essence de Dieu ne se réalisera pas dans ce monde, mais la vision de Ses attributs peut s'effectuer dans le miroir du cœur, du fait que le cœur est le miroir du reflet de la beauté de Dieu.

Selon l'auteur, la contemplation du reflet de la Beauté ne s'acquiert que par l'initiation d'un maître spirituel. Ce dernier est en état d'union avec Dieu et a été renvoyé dans le monde inférieur afin d'aider, par l'ordre de Dieu et au nom du Prophète, [19a] les hommes imparfaits désirant accomplir le perfectionnement spirituel. Car les amis de Dieu sont envoyés pour enseigner les élites et non pour instruire les gens du commun alors que le Prophète, lui, a été envoyé pour enseigner à tout le monde. L'auteur souligne que le Prophète est indépendant alors que les Saints sont dépendants du Prophète : la proclamation de l'indépendance des Saints, à l'égard du Prophète, signifierait l'infidélité à la mission divine.

Pour préciser l'importance de l'initiation du maître spirituel, l'auteur rappelle que le Prophète a assimilé les savants de sa communauté aux prophètes des Israélites du fait qu'ils suivaient la *sharī'a* de Moïse, qu'ils la renouvelaient et appliquaient ses prescriptions sans fonder une nouvelle *sharī'a*. De même, les Saints, qui sont parmi les savants de la communauté du Prophète, sont envoyés pour renouveler le commandement et l'interdiction, pour fortifier l'application de la pratique religieuse et pour purifier le cœur – fondement de la *sharī'a* et lieu de la *ma'rifa*.

[19b] Selon l'auteur, les Saints parlent par la science du Prophète comme les adeptes de la pureté (*ashāb al-suffa*) ont parlé des secrets de l'ascension du Prophète avant même qu'il les ait informé de cette ascension. Car le Saint est le porteur de la sainteté Muḥammadienne (*walāya Muḥammadiyya*), laquelle représente une partie de sa prophétie ; la substance de cette dernière est confiée au Saint. Le Saint n'est pas celui qui se forme par la science exotérique, même si cette dernière provient de l'héritage prophétique. Car l'héritier parfait (*wārith kāmīl*) est celui qui est le secret du Prophète et celui qui le représente extérieurement et intérieurement, comme le fils représente le père en ses deux composantes. Cette science est le secret placé au plus intime du cœur du Prophète au cours de la nuit de l'Ascension, secret que le Prophète n'a pas le droit de divulguer aux gens du commun ; il n'en a parlé [20a] qu'à ses compagnons rapprochés.

C'est grâce à la *baraka* de ce secret que la *sharī'a* pourra continuer à subsister jusqu'au jour du jugement dernier et c'est la science ésotérique (*'ilm bātīn*) qui conduit l'homme à ce secret. Toutes les autres sciences et connaissances représentent les aspects manifestes du secret et les savants exotériques sont chargés de la responsabilité de la science exotérique : ils invitent les gens au chemin de Dieu par l'intermédiaire de la belle exhortation. Quant aux maîtres spirituels dont les ascendants remontent à 'Alī, ils sont responsables de la science honorable. Ils invitent les gens à aller vers Dieu par la sagesse (*ḥikma*). Alors que la parole de l'invitation au chemin de Dieu est unique à l'origine, elle est différente en détail.

L'auteur, en référence au verset, désigne trois types d'hommes capables d'inviter au sentier de Dieu. Leur spécificité correspond à la personnalité du Prophète, mais personne ne peut porter seul le poids total de cette connaissance. Le premier type, qui représente la sagesse (*ḥikma*), désigne la pulpe de ces trois sciences ; elle est confiée à la charge des maîtres spirituels. [20b] Le deuxième type, qui représente la belle exhortation, désigne la coque de la pulpe et son conservateur ; elle est à la charge des savants exotériques afin qu'ils commandent le bien et qu'ils interdisent le mal. Le troisième type, qui représente la justice et la politique, désigne la coque de la coque de la pulpe. Ces domaines sont à la charge des gouverneurs (*umarā'*) afin qu'ils régularisent les affaires de la société.

[21a] Il souligne que les mots prononcés par les gens du commun sont descendus de la Table gardée qui est le monde de la Toute-puissance et qui contient les degrés. Par contre, les mots prononcés par les hommes qui atteignent le niveau de l'union avec Dieu, sont descendus de la Table la plus grande, mise dans le monde de la proximité, par la langue de la sainteté, sans intermédiaire.

6. Les Gens du Soufisme

[21b] L'auteur souligne que le terme « *taṣawwuf* » comporte quatre lettres, *t*, *ṣ*, *w* et *f* dont chacune contient une signification particulière.

La lettre *t* représente le mot *tawba* « repentir » qui marque une double étape : l'étape du *tawba* exotérique et celle du *tawba* ésotérique. Dans le *tawba* exotérique, le *sālik* se détourne, avec tous ses organes extérieurs, des péchés et des actes blâmables et se conforme aux obéissances religieuses. Le *tawba* ésotérique indique que le *sālik* se détourne, avec tous les stades de l'intérieur,

des oppositions intérieures [22a] aux actions qui coïncident avec la *sharī'a* par le moyen de la purification du cœur (*tasfiya al-qalb*). Lorsque les actes louables remplacent les actes blâmables, la station de *t* se parachève.

La lettre *ḡ* représente le mot *ṣafâ* « pureté ». Double étape ici aussi : la pureté du cœur et celle du secret. La pureté du cœur implique que le *sâlik* épure son cœur des impuretés humaines, à savoir des négligences dues à des actions prohibées telles que la surabondance de la consommation licite du repas et de la boisson, l'abondance de la parole et du sommeil et celle des réflexions provenant des affaires d'ici-bas. Le cœur se nettoie des actions impures grâce à l'évocation continuelle de Dieu par l'intermédiaire de l'initiation spirituelle. Au début de celle-ci, le *sâlik* évoque Dieu à haute voix jusqu'au moment où il atteint la station du caché (*maqâm al-khafīyya*). La crainte révérencielle ne peut se réaliser que lorsque le cœur s'éveille et sort du sommeil de la négligence [22b] et que les formes du mystère (*suwar al-ghayb*), soit le bien (*khayr*) soit le mal (*sharr*), se reflètent dans le cœur. La pureté du secret implique par le renoncement à ce qui est autre que Dieu. Car l'amour de Dieu ne s'acquiert que par l'évocation des Noms du *tawhīd* par la langue du secret dans le secret. Cette pureté acquise, la station de *ḡ* se parachève.

La lettre *w* représente le mot de *walâya* « sainteté » qui concerne la pureté. Le résultat de la sainteté, c'est que le Saint se qualifie par les mœurs de Dieu et Ses attributs après avoir éliminé les attributs humains. Lorsque le *sâlik* se libère de ce qui est autre que Dieu, la station de *w* se parachève.

La lettre *f* représente le mot de *fanâ'* « extinction » qui veut dire extinction en Dieu par le détachement de ce qui est autre Lui. [23a] Quand les attributs humains s'éteignent et que ceux de Dieu deviennent permanents chez le serviteur, ce dernier devient permanent avec le Seigneur permanent. Car le fruit de l'œuvre vertueuse est la manifestation de la réalité de l'homme qui s'appelle l'« enfant des sens ». Chaque œuvre qui se fait pour un autre que Dieu implique l'associationnisme et elle périra comme celui qui l'accomplit. Quand l'extinction s'effectue chez l'homme, la permanence (*baqâ'*) la suit dans le monde de la proximité. Cette station est la station des Envoyés et des Saints dans le monde de la Nature divine, car Dieu est avec les hommes véridiques. Lorsque l'accidentel (*ḥādith*) se rapproche du Prééternel (*qadīm*), il s'écarte d'une existence quelconque, [23b] car les attributs de l'essence de Dieu et Ses actions sont éternelles et, à ce titre, préservées contre la disparition. Lorsque la station de la pauvreté (*faqr*) se parachève, le soufi devient permanent avec Dieu.

7. L'Évocation de Dieu

L'auteur précise que Dieu guide ceux qui L'évoquent. Selon lui, il y a une hiérarchie particulière de *dhikr* pour chaque station : à haute voix (*jahrî*) ou en secret (*khaftî*). Il distingue sept sortes de *dhikr* : celui de la langue par lequel le cœur se rappelle ce qu'il a oublié de l'évocation de Dieu, celui du souffle qui se déroule, sans lettre et sans voix, par le sentiment et par le mouvement d'intérieur du *sâlik*, celui du cœur qui s'effectue par la constatation du *sâlik* dans son secret de la majesté (*Jalâl*) de Dieu et de Sa beauté (*Jamâl*), celui de l'esprit [24a] qui s'exprime par la contemplation des lumières des théophanies des Attributs, celui du secret qui se traduit par l'observance du dévoilement des secrets divins, celui du caché qui se réalise par la vision directe des lumières de la beauté de l'Essence unique dans le siège de la véridicité (*maq'ad al-ṣidq*), celui, enfin, du plus caché du caché qui s'effectue par la vision de la réalité de la vérité de la certitude que personne, sauf Dieu, ne peut connaître cette connaissance étant supérieure à toutes les sciences et le plus extrême des buts.

L'auteur précise encore qu'existe un autre esprit, plus subtil que tous les autres esprits et qui s'appelle l'esprit de l'enfant infantile « *rūḥ tiḡl al-ma'ânî* ». C'est l'esprit le plus subtil et on ne peut parvenir à lui qu'au terme du franchissement des stades du cœur, étapes nécessaires du voyage spirituel vers Dieu. Cet esprit caractérise les élites et le monde de la Puissance (*'âlam al-Qudra*), car le *sâlik* contemplant le monde de la réalité concentre tout son intérêt sur Dieu. [24b] La voie de l'union à Dieu ne s'effectue que par l'attachement au droit chemin (*ṣirât mustaqîm*) en continuant le *dhikr* à haute voix ou en secret, le *dhikr* étant une obligation pour ceux qui ne visent que Dieu.

8. Les Conditions de l'Evocation

Il est indispensable que le *sâlik* se trouve en état de propreté complète (*wudû' tâmm*) avant de commencer à effectuer le *dhikr*, qu'il évoque Dieu par un mouvement intense et par une voix forte pour que la lumière du *dhikr* s'établisse dans son cœur et que ce dernier se revivifie par la vie éternelle de l'au-delà. [25b] Pour actualiser cette revivification, il est nécessaire que l'homme demande la vie spirituelle du cœur et la vie éternelle de l'au-delà par l'intermédiaire d'un homme de l'initiation et ce, avant la mort du cœur car ce monde est le champ de l'au-delà.

9. La Vision de Dieu

L'auteur dégage deux aspects de la vision de Dieu. L'une est la vision de la manifestation de Sa beauté qui s'effectuera directement dans l'au-delà sans intermédiaire d'aucun miroir. L'autre, la vision de la manifestation de Ses attributs qui pourrait s'effectuer dans ce monde par l'intermédiaire du miroir du cœur, par le regard du fond du cœur (*naẓar al-fu'âd*) émanant du reflet des lumières de la beauté de Dieu. Il affirme aussi que celui qui découvre la manifestation des attributs de Dieu dans la vie d'ici-bas, [26a] découvrira aussi la manifestation de Son essence dans l'au-delà sans forme. Toutes les propositions provenant des Saints au sujet de la vision de Dieu désignent la contemplation des Attributs divins.

Dieu donne le plus magnifique exemple de la manifestation de Ses attributs dans le Coran pour que les gens comprennent parfaitement ce que signifie la contemplation des Attributs divins : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un [récipient de] cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. Lumière sur lumière : Dieu guide vers Sa lumière qui Il veut » (Coran, *al-Nûr* – XXIV-35).

L'auteur explique donc, dans le verset précédent, que Dieu compare Sa lumière, au sujet de ses Attributs, à une niche où luit une lampe. Comme en témoignent les soufis, la niche représente le cœur du croyant, la lampe qui éclaire le cœur représente le secret du *fu'âd* qui est l'esprit sultanien, alors que le cristal représente le *fu'âd*. Il ajoute que Dieu définit le cristal par la brillance due à l'intensité de sa luminosité. La source de cette lumière est un arbre béni qui, une fois rapporté à l'homme, désigne l'arbre de l'initiation et du *tawhîd* particulier issu de la langue sainte sans intermédiaire, le Prophète ayant reçu la révélation coranique directement de cette langue sainte alors que Gabriel est descendu [26b] pour le bien des gens du commun. Chaque fois que l'ange Gabriel confiait les versets, le Prophète les récitait avant même qu'ils soient diffusés. Cette situation s'explique ainsi : quand l'ange Gabriel accompagna le Prophète la nuit de son Ascension céleste, il ne put passer le lotus de la limite (*sidrat al-muntahâ*) et il laissa le Prophète continuer seul. Plus avant, Dieu décrit cet arbre comme n'étant ni oriental ni occidental : il n'a ni adventicité (*hudûth*) ni non être (*'adam*), et la lumière dont il est la source ne se lève ni ne se couche. Au contraire, il est éternel sans début ni fin comme Dieu et ses Attributs sont éternels sans début sans fin. De plus, il n'y a pas de limite pour Ses lumières et pour Ses théophanies (*tajallî*) ; quant à Son essence, il n'est pas impossible que le voile de l'âme qui dissimule le visage du cœur s'enlève afin que le cœur se vivifie par l'effusion des lumières et que l'esprit contemple les Attributs divins au travers de la niche, la création de l'univers se résumant à la découverte du Trésor caché.

[27a] Quant à la vision de l'essence de Dieu, elle s'effectuera seulement dans l'au-delà, sans intermédiaire d'un miroir, par le regard du secret qui se nomme « l'enfant infantile ». L'auteur précise que la forme dont parle le Prophète désigne le miroir de l'esprit en tant qu'un intermédiaire entre Celui qui se manifeste (*mutajallî*) et le lieu de la manifestation (*mutajallâ lah*). En réalité, Dieu est exempt de toute sorte de formes, de matières et de représentations corporelles. La forme est un miroir et ce qui est vu est autre que le miroir et le voyant. C'est la pulpe du secret qui ne se réalise que dans le monde des Attributs car, dans le monde de l'Essence, les intermédiaires disparaissent [27b] et Dieu s'y trouve.

Selon les soufis, l'effusion descend du Roi vivant (*Malik hayy*) qui ne meurt pas au roi vivant qui ne meurt pas non plus : l'esprit saint, l'ami de Dieu, se manifeste par les lumières du Réel et ainsi, devient roi par les attributs du Roi absolu (*Malik mutlaq*). Le rapport avec le Roi vivant ne

peut se avoir lieu que par Ses attributs et la réalité de l'homme est familière de cette lumière. Par exemple, le Visage désigne l'Essence sainte qui se manifeste dans l'attribut du « plus Miséricordieux » (*Arhamiyya*).

10. Les Voiles Ténébreux et les Voiles Lumineux

[28a] L'auteur énonce que la cécité du cœur, qui empêche l'accès à la lumière de l'au-delà, résulte du voile de la négligence. Ce dernier occulte Dieu à cause de l'éloignement de l'homme par rapport à son pacte d'alliance conclu avec le Seigneur. La principale cause de négligence est l'ignorance de la réalité de l'Ordre divin. L'ignorance provient, elle, des traits de caractère ténébreux et blâmables qui envahissent complètement le cœur, comme l'orgueil, la haine, la jalousie, l'avarice, la vanité, le mensonge, la médisance, la calomnie etc. Ce sont ces penchants méprisables qui réduisent le meilleur de la création, à savoir l'homme, au plus bas niveau. Pour se débarrasser de ces maux, on devra polir le miroir du cœur en acquérant la science du *tawhîd*, puis en agissant conformément à cette science, par un combat religieux et spirituel. [28b] Ce combat va se poursuivre jusqu'à ce que le cœur acquière sa vie spirituelle par la lumière des Noms et des Attributs, qu'il se souvienne de sa patrie originelle « véritable demeure » (*watan aslî*) par un désir ardent à l'égard de cette demeure, qu'il y retourne et y parvienne par la providence du Miséricordieux.

Après l'enlèvement de ces voiles ténébreux, la luminosité s'installe définitivement dans le cœur. En possédant la clairvoyance, l'esprit illuminé par la lumière des Noms et des Attributs, les voiles lumineux s'enlèvent progressivement et le cœur s'illumine par la lumière de l'Essence. Le cœur a deux yeux à l'intérieur : l'un mineur, l'autre majeur. L'œil mineur désigne la contemplation des théophanies des Attributs par la lumière des Noms et des Attributs jusqu'au monde des degrés. Quant à l'œil majeur, il désigne la contemplation de la théophanie des lumières de l'Essence dans le monde de la Nature divine. Ici se situe la station de la proximité grâce à la lumière du *tawhîd* de l'Unité.

L'auteur prétend que l'homme conquiert ces degrés par une pratique spirituelle de la mort avant de mourir, ce qui signifie l'extinction progressive et totale des caractéristiques humaines au profit des attributs divins. Parvenir à Dieu dans le monde de la Nature divine grâce à l'abandon des caractéristiques humaines ne ressemble en rien à l'attention d'une chose corporelle dans un endroit corporel. [29a] rien à voir non plus avec la science qui conduit quelqu'un à une chose qui devient connue, avec l'intelligence qui capture ce qui est intelligible ou avec l'imagination (*wahm*) qui met en contact avec ce qu'elle invente. Parvenir à Dieu en faisant disparaître ses caractéristiques humaines, c'est réussir à se vider de tout ce qui est autre que Lui. C'est un processus permanent qui n'a ni proximité ni éloignement, ni forme, ni face, ni confrontation, ni connexion, ni disjonction. Car Dieu a l'invisibilité dans Sa manifestation, le secret dans Sa théophanie et l'ignorance dans Sa connaissance. Celui qui accède à cette lumière dans le monde d'ici-bas et tient la comptabilité de son âme avant qu'elle ne soit estimée lors du jugement dernier, celui-là sera parmi les prospères dans l'au-delà. Sinon il rencontrera des obstacles qui l'empêcheront d'entrer au paradis, tels le châtement de la tombe, le rassemblement, le compte, la balance et le pont etc.

11. Le Bonheur et Le Malheur

L'auteur rappelle que tous les hommes sont répartis en deux catégories : celle des gens destinés à la béatitude (*sa'âda*) et celle des gens voués à la damnation (*shaqâwa*). Lorsque les belles actions de l'homme et sa sincérité dominent son âme, la vision du bonheur remplace celle du malheur. C'est-à-dire que les désirs de l'âme (*nafsânî*) laissent la place aux goûts spirituels (*rûhânî*). Par contre, si l'homme poursuit les désirs de sa passion (*hawâ'*), les désirs corporels dominent des goûts spirituels. Si ces deux caractéristiques contraires s'équilibrent, [29b] l'espoir est que le bonheur domine le malheur selon la promesse divine d'une récompense généreuse. Le *mîzân* « balance » prendra place au jour du Jugement pour ceux en qui le bonheur et le malheur s'équilibrent. Il n'y aura pas de balance à utiliser pour ceux qui ont transformé totalement les désirs corporels en goûts spirituels puisqu'ils entreront directement au paradis. Par contre, les gens qui auront cédé à l'empire des désirs corporels entreront directement en enfer. Devant celui dont les belles actions pèsent plus lourd que les mauvaises le paradis sans châtement s'ouvre. Par contre,

pour ceux dont les mauvaises actions l'emportent sur les bonnes, il y aura un châtement proportionnel à l'ampleur des crimes commis, après quoi ils seront extraits du feu de l'enfer et, s'ils ont la foi, ils entreront au paradis. Selon l'auteur, le bonheur et le malheur peuvent se transformer l'un en l'autre. Lorsque les belles actions dominent l'homme, ce dernier devient heureux ; dans la situation inverse, il devient malheureux. Mais s'il se repent et accomplit des bonnes œuvres, son malheur se transforme en bonheur.

[30a] Le décret divin au sujet du bonheur et du malheur de l'homme n'est pas discutable du fait qu'il est le secret du décret divin et l'homme n'a pas le droit d'argumenter sur le secret du décret. L'auteur précise que les '*urafâ*' interprètent le terme « mère » (*umm*), qui se trouve dans le *hadîth*, comme englobant l'ensemble des éléments qui donnent naissance aux facultés humaines. La terre et l'eau, qui sont deux de ces éléments, **[30b]** sont le lieu de la manifestation du bonheur parce qu'elles sont les vivificatrices et les propagatrices de la science, de la foi et de la modestie dans le cœur. Par contre, le feu et l'air, les deux autres éléments, sont opposés à la terre et à l'eau parce qu'ils sont brûlants et mortels. Dieu mérite donc la gloire du fait qu'Il a réuni, dans un seul corps, des choses opposées.

L'auteur confirme que l'homme acquiert le stade de la *ma'rifa* en réunissant des choses opposées. C'est par ce biais que l'homme devient l'exemplaire du Livre primordial (*nuskha al-umm al-kitâb*), le miroir de Dieu dans lequel Sa majesté et Sa beauté se reflètent et l'union des deux univers. Il est l'univers unificateur (*kawn jâmi'*) et macrocosmique (*'âlam akbar*) car il est créé par les deux mains de Dieu, celles-ci symbolisant Ses deux attributs : la Contrainte (*qahr*) et la Bonté (*lutf*). Par conséquent, l'être humain synthétise deux aspects : à la fois ce qui est corporel (*kathâfa*) et ce qui est subtil (*latâfa*). Il est le lieu de la manifestation du Nom unificateur, alors que toutes les autres créatures ont été créées par Une seule main : soit par l'attribut de la Bonté, comme les anges qui sont les manifestations du nom du Glorieux (*Subbûh*) et du Très-saint (*Quddûs*), soit par l'attribut de la Contrainte, comme le diable maudit et ses descendants **[31a]** qui sont les manifestations du Nom d'Omnipotent (*Jabbâr*). C'est pour cette raison que le diable a refusé de se prosterner devant Adam dont il savait la grandeur et la puissance.

L'auteur déclare que les prophètes et les Saints ne sont pas exempts de petits péchés (*zalla*), du fait que l'homme contient en lui les caractéristiques de l'ensemble des existants (*kâ'in*) supérieurs et inférieurs. Alors que les prophètes sont exempts d'accomplir des crimes graves (*kabâ'ir*) après la prophétie, les Saints n'en sont pas exempts selon l'opinion générale des savants. Certains savants affirment cependant que les Saints sont protégés contre les crimes graves (*kabâ'ir*) après avoir acquis la perfection de la Sainteté.

[31b] D'après l'auteur, la transformation du bonheur en malheur et l'inverse se réalise par l'éducation. La parole du Prophète prouve que chacun des êtres humains a la capacité d'être heureux ou malheureux. Par conséquent, c'est une erreur que de juger que quelqu'un puisse être complètement heureux ou complètement malheureux. Par contre, ce qui est correct c'est de dire qu'un individu est heureux si ses belles actions supplantent les mauvaises et qu'il est malheureux lorsque ses mauvaises actions supplantent les belles.

L'auteur s'oppose aux *qadarites* qui abandonnent les œuvres vertueuses (*a'mâl sâlihât*) en prétendant que l'acte du croyant ne sera pas utile puisqu'il ne changera pas ce qui est prédestiné ; cette opinion *qadarite* laisse croire que les gens entrent au Paradis sans effectuer les actes religieux ni pratiquer le repentir et que les gens entrent en Enfer sans commettre d'actes désobéissants. L'auteur ajoute que cette opinion est opposée aux prescriptions religieuses : Dieu ne promet-Il pas le paradis pour ceux qui œuvrent vertueusement et le feu **[32a]** pour ceux qui commettent la désobéissance, l'associationnisme et la mécréance.

12. Les Pauvres

Selon l'auteur, les Pauvres (*fuqarâ'*) prennent le nom de soufis :

- Parce qu'ils s'habillent du vêtement de laine (*sûf*) et qu'ils purifient leurs cœurs de tout ce qui est autre que Dieu.

- Parce qu'ils se tiendront au jour de la Résurrection au premier rang, dans le monde de la proximité.

Car, rappelons-le, il y a quatre mondes : le monde du royaume terrestre (*'alam al-mulk*), celui des anges (*'alam al-malakût*), celui de la Toute-puissance (*'alam al-jabarût*) et celui de la Nature divine (*'alam al-lâhût*) qui est le monde de la Réalité (*'alam al-haqîqa*). De même qu'il y a quatre sciences: la science de la *sharî'a*, celle de la *tarîqa*, celle de la *ma'rifa* et celle de la *haqîqa*. De même qu'il y a quatre esprits (*rûh*) : l'esprit *jismânî*, l'esprit *sayrânî*, l'esprit *sultânî* et l'esprit *qudsî*. De même qu'il y a quatre *tajallî* : celle des effets (*âthâr*), celle des actions (*af'âl*), celle des Attributs [32b] et celle de l'Essence. De même enfin qu'il y a quatre *aql* : celui d'ici-bas (*ma'âsh*), celui de l'au-delà (*ma'âd*), du spirituel (*rûhânî*) et de l'universel (*kullî*).

L'auteur indique qu'un certain groupe d'hommes se contentent d'acquérir le premier niveau de la science, de l'esprit, de la théophanie et de l'intellect. Un autre groupe se contente d'accéder au deuxième niveau de chaque degré et le troisième groupe se satisfait d'atteindre le troisième niveau de chaque degré. Il indique aussi que tous ces hommes sont loin d'atteindre la réalité de l'ordre à cause de leurs niveaux imparfaits. Par contre, les *'urafâ* abandonnent toutes ces hiérarchies comme stations, atteignent la réalité et la proximité et ne se contentent de rien qui ne soit Dieu. [33a] Le *faqîr* désigne celui qui s'éteint totalement en Dieu, celui dont l'âme n'a rien gardé pour elle-même et celui dont le cœur ne contient que Dieu et Son amour. L'auteur reprend l'idée principale du soufisme concernant l'amour éternel : ceux qui aiment vraiment seront, dans l'au-delà, avec leur Bien-aimé. La marque de cet amour est que l'on recherche leur compagnie, qu'on ressent en leur présence la nostalgie de Dieu et Sa rencontre. Les *fûqarâ* portent le vêtement fait de laine de mouton quand ils sont débutants, celui de la laine de chèvre quand ils sont au milieu du *sulûk* et celui de laine de chèvre, qui est carré, quand ils en ont atteints la fin. [33b] L'auteur découvre que l'extérieur de l'homme est le symbole de son intérieur. L'acte de celui qui est au début de son *sulûk* contient la couleur de ce qui est aussi blâmable que louable. L'acte de celui qui est au milieu de son *sulûk* contient la couleur de ce qui est louable comme les lumières de la *sharî'a*, de la *tarîqa* et de la *ma'rifa*. Les vêtements caractérisant ces deux *sâliks* contiennent du blanc, du bleu et du vert. L'acte de celui qui atteint la fin de son *sulûk* ne contient aucune des couleurs comme la lumière du soleil ne reçoit aucune des couleurs. Parallèlement, ses vêtements ne reçoivent aucune des couleurs semblables en cela au noir qui, lui non plus, ne reçoit aucune couleur. Cet état désigne l'extinction et le voile de la connaissance ainsi que la nuit est le voile de la lumière du soleil. De même, les gens de la proximité se sentent, en ce monde, comme emprisonnés dans l'état d'éloignement, de souci, de chagrin, d'épreuve, de peine et d'obscurité. Il convient que l'obscurité s'habille du vêtement de l'obscurité, [34a] car le Prophète portait le vêtement noir et nouait le turban noir autour de la tête, le noir étant le symbole de l'épreuve. Les caractéristiques que l'on vient de dégager sont celles de la pauvreté et de l'extinction, car la pauvreté est la noirceur du visage dans les deux mondes : elle ne reçoit pas les couleurs. Quant à la noirceur, elle ressemble à un état qui se retrouve sur un visage dont la beauté et l'élégance croissent. Lorsque les gens de la proximité regardent cette noirceur, la lumière de leurs yeux ne reçoit plus que Dieu et ne regarde plus avec amour ce qui est autre que Lui ; au contraire, Dieu devient leur seul Bien-aimé dans les deux mondes. De plus, ils ne visent qu'à atteindre Dieu, car ce Dernier a créé l'homme afin qu'il Le connaisse et afin qu'il L'atteigne. Par conséquent, il appartient à tous les hommes de chercher et d'apprendre la sagesse de leur création en ce monde et dans l'au-delà afin de ne pas passer leur vie ici-bas, en vain, ballottés par ce qui ne convient pas à la *haqîqa*.

13. La Purification

La purification (*tahâra*) de l'homme s'envisage sous deux aspects : la purification de l'extérieur [34b] et celle de l'intérieur. La première s'effectue au moyen de l'eau de la *sharî'a* ; la deuxième nécessite le repentir, la limpidité (*tasfiya*) et le *sulûk* par la *tarîqa*. Le serviteur renouvelle l'ablution que la *sharî'a* ordonne au moyen de l'eau lorsqu'une souillure annule l'ablution. De même qu'il renouvelle l'ablution de la *tarîqa*, par le repentir sincère, le retour total à Dieu, la demande de Son pardon et l'effort, lorsqu'elle est annulée par des actions blâmables et des mœurs dissolues comme l'orgueil, la jalousie, la haine, la vanité, le mensonge, la médisance, la calomnie et la trahison, chacune de ces actions s'effectuant par l'intermédiaire des yeux, des mains, des pieds et des oreilles. Il importe que le *'arif* préserve son repentir contre ces fléaux spirituels afin que sa

prière devienne complète. L'ablution de l'extérieur et la prière exotérique sont temporelles alors que l'ablution [35a] de l'intérieur et la prière ésotérique sont perpétuelles ; elles se pratiquent jour et nuit, jusqu'à la fin de la vie.

14. La Prière de la Loi et Celle de la Voie

La prière (*ṣalāt*), elle aussi, est deux ; la prière de la *sharī'a* et celle de la *ṭarīqa*. La prière de la *sharī'a* se fait au moyen des membres extérieurs de l'homme avec l'aide de mouvements corporels : la *qiyām* « se mettre debout », la *qirā'a* « réciter le Coran », la *rukū'* « s'incliner », la *sujūd* « se prosterner », la *qu'ūd* « se mettre à genoux ». La prière de la *sharī'a* contient aussi des récitations prononcées et écoutées. Par contre, en tant que prière du cœur, la prière de la *ṭarīqa* est perpétuelle. La prière médiane (*ṣalāt wustā*) désigne en effet, selon l'auteur, la prière du cœur du fait que ce dernier s'est créé au milieu de l'être humain entre la droite et la gauche, entre le haut lumineux et le bas ténébreux, entre le bonheur et le malheur.

[35b] L'auteur stipule que les prescriptions religieuses montrent que la vraie prière est celle du cœur. Quand le cœur est inattentif à l'égard de sa prière, cette dernière se corrompt ainsi que la prière de ses membres. Cela veut dire que le serviteur perd la récompense de sa prière et son mérite alors que sa prière est valable juridiquement. La prière de la *sharī'a* a une particularité temporelle : elle s'effectue à des moments précis, cinq fois par jour. Elle se fait, selon la tradition du Prophète, au sein d'une assemblée, dans la mosquée, en se tournant vers la Ka'ba et en suivant celui qui la dirige. Quant à la prière de la *ṭarīqa*, elle a une particularité perpétuelle : elle dure toute la vie du serviteur ; le cœur devient la mosquée ; les facultés intérieures, en se souvenant des noms du *tawhīd* remplacent le lieu d'assemblée ; le désir ardent mis dans le *fu'ād* prend la place de celui qui dirige la prière et la présence de l'Unité tient lieu de *qibla*. L'auteur ajoute que la beauté de *Ṣamadiyya* désigne la vraie *qibla*.

Concernant cette prière, l'auteur souligne que le cœur et l'esprit [36a] lui sont entièrement et perpétuellement consacrés du fait que le cœur ne dort ni ne meurt jamais s'il se préoccupe de sa vie spirituelle, qu'il soit endormi ou éveillé. Dans cette prière, il n'y a plus de récitation ni de position debout et penchée. Quand les prières de la *sharī'a* et de la *ṭarīqa* s'unissent dans l'homme, à savoir la face extérieure et celle de l'intérieur, la prière est complète et sa récompense contient la proximité et le degré : qui prie ainsi devient un *'ābid* en apparence et un *'ārīf* en intérieur. [36b] Si la prière de la *ṭarīqa* ne trouve pas sa place dans la prière en bénéficiant de la vie spirituelle du cœur, elle est incomplète et sa récompense ne contient que le degré.

15. La Pureté de la Connaissance dans le Monde du Dépouillement

Le but de la purification de la connaissance (*ma'rifa*) qui s'effectue dans le monde du dépouillement (*'ālam al-tajrīd*) s'actualise de deux manières : la purification de la connaissance au sein des Attributs divins et celle de la connaissance au sein de l'essence de Dieu. La purification de la connaissance au sein des Attributs ne s'actualise que par l'épuration du miroir du cœur à l'aide de l'initiation du guide spirituel. Grâce à l'épuration de son miroir, le cœur accède à la manifestation du reflet de la beauté de Dieu grâce à la lumière divine. [37a] Quand cette purification est complète, grâce à l'aide du *dhikr* continu des Noms, l'accès à la connaissance au sein des Attributs divins s'actualise par leur contemplation sur le miroir du cœur. Quant à la purification de la connaissance au sein de l'Essence divine qui implique le secret, elle ne s'actualise qu'au moyen du *dhikr* continu des trois derniers noms du *tawhīd* – parmi les douze – dans l'œil du cœur, par la lumière du *tawhīd*. Quand les lumières de l'Essence se théophanisent, toutes les qualités de l'homme qui relèvent de son humanité matérielle, disparaissent totalement. Ce degré désigne la station de l'absorption et de l'extinction, car cette théophanie éteint toutes les autres lumières.

Après la station de l'effacement, seul demeure l'esprit sacré par la lumière du sacré (*nūr al-quds*) regardant Dieu, par Lui, de Lui, avec Lui, en Lui et pour Lui sans Lui donner ni forme ni similitude qui Lui conférerait une ressemblance avec ses créatures. Ainsi, ce qui reste c'est la lumière absolue et il n'y a rien qu'on puisse savoir au-delà. Le monde étant celui de l'absorption (*'ālam al-mahw*), il ne reste ni intellect pour informer et ni proche (*mahram*) autre que Dieu pour communiquer avec lui. [37b] L'auteur stipule que le dépouillement « *tajarrud* » désigne la station de l'extinction à l'égard de tous les attributs humains pour que l'homme reste dans son monde par

l'attribut de Dieu.

16. L'Aumône de la Loi et Celle de la Voie

Il y a deux sortes d'aumône (*zakât*) : l'aumône de la *sharî'a* et celle de la *tarîqa* : L'aumône de la *sharî'a* demande que le serviteur donne une partie de sa fortune à ceux que lui désigne *sharî'a*. L'aumône de la *tarîqa* veut que le serviteur distribue totalement ses biens de l'au-delà dans le chemin de Dieu à ceux qui sont pauvres en matière de religion et à ceux qui sont indigents en matière d'au-delà. L'aumône s'appelle *sadaqa* dans le Coran du fait qu'elle accède à la main de Dieu avant de parvenir à la main du pauvre.

L'aumône de la *tarîqa*, qui est perpétuelle, exige que le serviteur sacrifie ses récompenses, qui appartiennent à l'au-delà, à ceux qui sont désobéissants afin d'obtenir l'agrément de Dieu [38a] et Son pardon. La récompense de l'au-delà peut être celle de la prière, celle de l'aumône, celle du jeûne, et celle du pèlerinage, celle du *tasbîh* « proclamation de la gloire de Dieu », celle du *tahlîl* « proclamation qu'il n'y a de dieu que Dieu », celle de la psalmodie du Coran, celle de la générosité ou celle des autres belles œuvres. En prodiguant toutes ses récompenses de belles œuvres, le serviteur acquiert la station de la faillite spirituelle, car Dieu aime la générosité et la faillite totale. Le serviteur et ce qu'il détient dans ses mains appartiennent à Dieu et Il rétribuera son serviteur au jour de la Résurrection à raison de dix fois plus pour chaque œuvre vertueuse.

Le terme *qard* « bonne grâce », qui se trouve dans un verset coranique, entend que le serviteur sacrifie ses belles actions dans le chemin de Dieu par sa bienveillance (*ihsân*) à l'égard de Ses créatures afin d'acquérir Son agrément, en témoignant d'une tendresse sans manne, et ce, sans demande de bonnes grâces d'ici-bas du fait que ce type de tendresse est une sorte de dépense dans le chemin de Dieu.

17. Le Jeûne de la Loi et Celui de la Voie

[39b] Il y a deux sortes de jeûne (*sawm*) : le jeûne de la *sharî'a* et celui de la *tarîqa* : Le jeûne de la *sharî'a* consiste à s'abstenir de manger, boire et avoir des relations conjugales entre l'aube et le coucher du soleil alors que le jeûne de la *tarîqa* consiste à protéger tous les organes contre les actions illicites et les mœurs blâmables qui proviennent de l'extérieur et de l'intérieur comme la vanité, l'orgueil, l'avarice, la haine, la jalousie, la médisance, la calomnie, la diffamation et le mensonge. Chacune de ces actions illicites rompt le jeûne de la *tarîqa* et diminue sa récompense. Le jeûne de la *sharî'a* est temporel alors que celui de la *tarîqa* est perpétuel.

[39a] Quant au jeûne de la *haqîqa*, il consiste à préserver le *fu'âd* de l'amour de ce qui est autre que Dieu et à préserver aussi le secret de l'amour de la contemplation de ce qui est autre que Dieu. Car le secret émane de la lumière de Dieu et celui qui le détient ne penche pas vers un autre que Dieu et il n'a ni amour ni désir pour quiconque autre que Lui dans les deux mondes. Quand le détenteur du secret nourrit un amour pour quiconque autre que Dieu, le jeûne de la *tarîqa* se corrompt et il lui faut, pour le rétablir, [39b] retourner à l'amour de Dieu et à Sa rencontre. La récompense du jeûne de la *tarîqa* consiste en la rencontre de Dieu dans l'au-delà.

18. Le Pèlerinage de la Loi et Celui de la Voie

Il y a deux sortes de pèlerinage (*hajj*) : le pèlerinage de la *sharî'a* et celui de la *tarîqa* : Le pèlerinage de la *sharî'a* consiste à visiter la maison de Dieu en accomplissant les conditions du pèlerinage et ses règlements. Il débouche sur une récompense. Si quoi que ce soit manque aux conditions du pèlerinage, cette récompense devient imparfaite.

Les conditions du pèlerinage sont les suivants : Porter le vêtement du pèlerinage (*ihrâm*), arriver à la Mecque, opérer sept circumbulations autour de la Ka'ba (*tawâf al-qudûm*), s'arrêter à 'Arafa, s'arrêter à Muzdalifa, faire le sacrifice à Minâ, rentrer à *Haram* et reproduire une nouvelle fois les sept circumbulations autour de la Ka'ba, boire l'eau de *Zamzam*, faire deux *rak'as* de prières près de l'endroit où le prophète Abraham s'est tenu à côté de la Ka'ba, accomplir la circumbulation d'adieu et retourner au pays natal.

Quand toutes ces conditions remplies, les actions interdites au moment du pèlerinage redeviennent licites. [40a] La récompense de ce type de pèlerinage est la garantie de la sauvegarde du feu de l'enfer et la sécurité face à la contrainte de Dieu. Quant au pèlerinage de la Voie, il consiste à rassembler de nombreuses préparations avant d'entreprendre le voyage. Tout d'abord, il

faut désirer trouver un maître spirituel afin d'être initié. Ensuite, il s'agit d'évoquer Dieu par la langue en contemplant le sens du *dhikr* afin d'obtenir la vie du cœur. Puis le *sâlik* se consacrera au *dhikr* intérieur afin que ce dernier soit tout entier purifié en continuant à évoquer les noms des Attributs et afin que la *Ka'ba* du secret soit elle aussi purifiée par les lumières des attributs de la Beauté divine. La *Ka'ba* matérielle qui se situe dans la ville de la Mecque se fait propre pour ceux qui tournent autour d'elle, la *Ka'ba* intérieure se fait propre pour le regard du Créateur. L'auteur mentionne que la deuxième purification désigne la voie de ceux qui cherchent à se purifier de ce qui est autre que Dieu.

Après ces préparatifs initiatiques, le pèlerin intérieur s'habille du vêtement du pèlerinage intérieur qui émane de la lumière de l'esprit saint. Puis il entre à la *Ka'ba* du cœur, [40b] effectue la circumbulation de *qudûm* en récitant le deuxième Nom, voyage vers les '*arafas* du cœur, qui sont les endroits des supplications divines (*munâjât*). En récitant les troisième et quatrième Noms divins, il va à la *Muzdalifa* du *fu'âd*. En récitant les cinquième et sixième Noms, il se rend au *Minâ* du secret, qui se trouve entre deux *harams*, et demeure entre les deux. Il sacrifie l'âme apaisée en se consacrant au septième Nom, car il est le Nom de la deuxième extinction (*fanâ'*) et la disparition du voile de la mécréance. Ensuite, le pèlerin rase la tête de l'esprit saint contre les attributs humains en récitant le huitième Nom, pénètre dans le *haram* du secret en récitant le neuvième Nom et atteint la vision de ceux qui se retirent en retraite. Puis il se retire dans le lieu de la proximité et de l'intimité confiante en récitant le dixième Nom, [41a] voit la beauté de *Samadiyya* sans modalité ni associationnisme.

Après, le pèlerin accomplit les sept circuits durant lesquels il récite le onzième Nom avec six autres Noms secondaires, puis il boit de la main de la Puissance par l'intermédiaire du verre du douzième Nom, se lève par le visage du Permanent sacré et regarde Son visage par Sa lumière. Après quoi le pèlerin pourra accomplir les actes qui étaient illicites au moment du pèlerinage en remplaçant les mauvaises actions en bonnes tout en évoquant continuellement les noms du *tawhîd*. Puis il se libérera des actions qui proviennent de l'âme charnelle et acquerra la sécurité [41b] à l'égard de l'affliction et de la peur. Enfin, le pèlerin effectue la circumbulation d'adieu en répétant tous les Noms et retourne à sa demeure originelle, qui se trouve dans le monde du sacré, dans l'état le plus parfait en évoquant le douzième Nom qui appartient au monde de la proximité.

Toutes ces interprétations ne peuvent se dire que dans le domaine de la langue et de l'intelligence, car il n'est pas possible de fournir d'information de ce qui se passe au-delà du fait que ni la compréhension, ni l'intelligence ne pourront saisir ce qui dépasse ce niveau. Malgré cela se dégage une sorte de connaissance à laquelle seuls les savants par Dieu ont accès.

19. L'Extase et la Limpidité

[42a] De nombreux versets du Coran, de nombreuses paroles du Prophète et des Saints définissent ces deux états importants rencontrés dans l'itinéraire de la voie spirituelle. Selon l'auteur, il y a deux formes d'extase (*wajd*) : l'extase corporelle physique (*wajd jismânî nafsâniyya*) et l'extase spirituelle miséricordieuse (*wajd ruhâniyya rahmâniyya*). Dans la première, l'homme tente atteindre l'extase (*tawâjud*) par le moyen de la force corporelle sans celle du ravissement spirituel (*jadhba ruhâniyya*). Par conséquent, ce type d'extase est totalement dépourvu de valeur du fait qu'elle ne s'effectue naturellement pas dans l'état spirituel : on peut l'acquérir ostensiblement et elle ne vise que la réputation et [42b] la célébrité. Par contre, l'extase spirituelle est une sorte de spiritualité débordant de la puissance du ravissement : elle naît de la récitation du Coran avec une belle voix, de la récitation d'un beau poème et de l'évocation marquante au cours desquelles le corps perd sa force et sa lucidité. Ce type d'extase est valide selon la parole divine.

De même, l'esprit se nourrit des voix des amoureux et des doux chants des oiseaux ; or l'âme charnelle et le diable ne peuvent pas intervenir dans ce type d'extase car le diable manifeste son pouvoir au sein des choses psychiquement ténébreuses. Par contre, il ne peut pas opérer au sein des choses lumineuses, spirituelles, car il s'y dissout comme le sel qui disparaît dans l'eau. [43a] De même, les versets du Coran, les paroles du Prophète, les poèmes de la sagesse et de l'amour et les voix empreintes de tristesse incitent aussi à l'extase spirituelle, car une nourriture pour l'esprit en sourd. Pour que l'extase soit spirituelle, il faut que la lumière atteigne la lumière qui est l'esprit. Si

l'extase provient du diable et de l'âme, aucune lumière n'en émane parce qu'elle est ténébreuse mécréante et égarante. Car les ténèbres engendrent les ténèbres, à savoir l'âme qui renforce les choses de son genre, et l'esprit ne se nourrit pas de ce type d'extase.

L'auteur décrit les mouvements de celui qui se trouve dans l'état d'extase. Si l'extase est volontaire, les mouvements ne sont pas légitimes du fait qu'ils sont soumis à sa volonté, comme pour l'homme sain que n'ébranlent ni douleur ni maladie. L'autre, qui est contrainte, se produit grâce à la puissance de l'esprit ; l'âme ne peut les empêcher, parce que les mouvements s'emparent de son corps. Lorsque les mouvements [43b] spirituels s'emparent de celui qui se trouve dans l'état d'extase, cette dernière devient réelle, spirituelle et miséricordieuse.

En effet l'extase et l'audition sont des instruments moteurs comme ce qui se trouve dans le cœur des amoureux et des *'ârifs*. De plus, l'extase est la nourriture des amoureux et celle qui donne l'énergie nécessaire à ceux qui désirent la Réalité. Celui qui a un tempérament corrompu est inférieur aux ânes, aux oiseaux et autres bêtes parce que ceux-ci, au moins prennent du plaisir aux harmonieuses mélodies. Les oiseaux se rassemblaient autour du prophète David pour écouter sa belle voix.

Selon l'auteur, il y a dix états d'extase : L'un est apparent et ses effets se manifestent dans les mouvements du corps. Les autres sont cachés et leurs effets ne se manifestent pas dans le corps tels que l'inclination du cœur à évoquer Dieu et à réciter le Coran [44a] avec une belle voix ; les larmes et la sensation de la douleur ; la peur et la tristesse ; le chagrin et la perplexité au moment du *dhikr* ; la stupéfaction et le cri ; le changement dans l'intérieur et l'extérieur ; la recherche et le désir ardent ; la chaleur, le malaise et la sueur au moment du *dhikr*.

20. La Retraite et la Solitude

Selon l'auteur, il y a deux espèces de retraites (*khalwa*) : la retraite exotérique et l'ésotérique.

A) La Retraite exotérique (*Khalwa zâhira*)

En ce qui concerne la retraite exotérique, le *sâlik* décide de se retirer du monde entier et de s'enfermer avec une intention sincère dans un endroit à l'écart des autres pour obtenir l'agrément de Dieu :

- afin que les autres soient à l'abri du mal de ses mœurs blâmables,
- afin que son âme se dépasse de ses habitudes et enferme ses sentiments exotériques pour s'ouvrir à l'ésotérique,
- afin d'acquérir l'état de mort volontaire et d'entrer dans la tombe avant de mourir,
- afin de préserver les musulmans à l'égard du mal de son âme,
- [44b] afin de préserver sa langue de ce qui ne signifie rien pour le cœur,
- afin de préserver ses yeux, ses pieds et ses oreilles contre la trahison et son regard des actions interdites.

L'auteur prétend que, de l'adultère de chaque partie du corps, s'engendre une personne laide dont la forme noire, au jour de la Résurrection, témoignera contre elle-même auprès de Dieu et que Ce dernier châtiara par le feu. Il affirme encore que la personne ne se libèrera du mal de son âme que si elle se repent et enferme le mal de son âme afin que la laideur se transforme en beauté comme les beaux garçons imberbes du paradis. La retraite exotérique préserve le *sâlik* des désobéissances et rend ses actes vertueux ; et il devient ainsi bienfaiteur. Car celui qui espère la rencontre de Dieu, doit accomplir des œuvres vertueuses exemptes de ce qui est autre que Dieu.

B) La Retraite Ésotérique (*Khalwa bâtina*)

[45a] La retraite ésotérique consiste en ce que le cœur du *sâlik* se libère des réflexions qui appartiennent à l'âme et au diable tel l'amour des nourritures alimentaires, des boissons et des vêtements, tel l'amour des animaux, l'ostentation, la recherche de la réputation et de la célébrité. Le *sâlik* qui a l'intention d'entrer dans la retraite ésotérique doit mettre volontairement à la porte de son cœur toutes les actions blâmables : l'orgueil, la jalousie, la vanité, la calomnie, l'avarice, la médisance, la contrainte, la colère et autres vices de ce genre. Si l'une de ces actions blâmables entre dans le cœur de *khalwatî* « celui qui pratique la retraite », sa retraite, son cœur et ce qu'il contient d'œuvres vertueuses et la bienveillance se corrompent ; son cœur perd donc son utilité.

[45b] Celui qui nourrit des actions corruptrices en son cœur sera considéré comme un corrupteur même s'il se présente sous l'aspect d'un homme vertueux.

La tradition du Prophète suffit à montrer qu'ici-bas est un lieu qui réclame une prudence constante et une attention extrême. Car le premier but du soufisme est de purifier le cœur des actes blâmables et de contester la passion de l'âme grâce à la retraite, à l'exercice spirituel (*riyâda*), au silence, au *dhikr* continu volontaire, à l'amour, au repentir, à la sincérité et à la vraie foi en suivant les voies des hommes vertueux des deux premières générations de l'Islam, [46a] des *shaykhs* qui viennent après ces derniers et des savants qui appliquent leur science.

Lorsque le croyant *muwahhid* « celui qui effectue l'état de l'Union » entre en retraite en se repentant, en ayant suivi l'initiation selon les conditions mentionnées ci-dessus, Dieu épure sa science et ses actes et illumine son cœur, adoucit sa peau et nettoie sa langue et ses sentiments extérieurs et intérieurs ; ses actes s'élevant vers la Présence divine, Dieu admet son invocation, son éloge et son imploration et lui accorde la station de la proximité et du degré. Une foi la langue devenue un instrument du *dhikr* et du *tawhîd*, elle se protège contre les paroles insouciantes, ne considérant plus que celles du bien.

Selon l'auteur, Dieu répand Sa miséricorde sur celui qui possède la science et réalise ce qu'elle exige, il lui accorde [46b] Sa proximité et Ses degrés en lui pardonnant et en se satisfaisant de lui. Quant le *khalwatî* acquiert ces stations, son cœur devient pareil à un océan immuable. Sur cet océan, le vaisseau qui y navigue sain et sauf est la *sharî'a*. L'esprit saint du *khalwatî* qui plane sur l'océan plonge dans ses profondeurs pour y trouver la perle de la vérité et remonter à la surface la perle de la *ma'rifa* et le corail des subtilités de la vérité. Car cet océan est fait de l'ensemble de l'union de deux mers : la mer extérieure et intérieure. Cette unification accomplie, la corruption a déserté le cœur et ainsi le repentir du *khalwatî* devient sincère, sa science utile, ses actes vertueux. Il ne penche plus vers les actions prohibées. S'il commet des actions de ce type par omission et oubli, il sera pardonné grâce à la demande de pardon et le regret.

21. Les Litanies du *Khalwatî*

[47a] Lorsque le *khalwatî* entre en retraite, il convient qu'il accomplisse : Le jeûne dans la mesure du possible, les cinq prières à l'heure dans la mosquée, car une seule prière en groupe se révèle soixante-dix fois supérieure à la prière individuelle, douze *rak'as* « cycles » appelés *tahajjud*, ou état d'éveil au milieu du sommeil, au milieu de la nuit, deux *rak'as* de *ishrâk*, ou illumination après le lever du soleil, deux *rak'as* de l'*isti'âdha*, autrement dit recherche d'un refuge et d'une protection contre le mal par le moyen de la lecture des deux dernières sourates du Coran, à savoir *Nâs* et *Falaq*, deux *rak'as* de l'*istikhâra*, prière visant la recherche de la bonne guidance de Dieu qui aidera à prendre les bonnes décisions, six *rak'as* de *Duhâ*, prière de la piété et de la paix du cœur, dans la matinée, deux *rak'as* de *kaffâra* – prière d'expiation de la saleté qui a pu toucher celui qui s'isole – s'impose alors la lecture de la sourate de *Kawthar* sept fois après la sourate de *Fâtiha* ; l'accomplissement de cette prière expie le péché de la saleté et le libère du châtement de la tombe.

[47b] Quatre *rak'as* de *tasbîh* ou « glorifications » ; le *khalwatî* lit dans chacune des *rak'as* une sourate avec la sourate de *Fâtiha* et prononce, au début, quinze fois « gloire à Dieu il n'y a pas de dieu sinon Dieu et Dieu est plus grand », puis il répète dix fois cette formule pendant l'inclination (*rukû'*) et dix fois au début, dix fois pendant la prosternation (*sujûd*), dix fois entre les deux prosternations, dix fois après la deuxième prosternation avant de se lever. Il reproduit cette procédure pendant les autres cycles de cette prière. L'auteur mentionne que l'homme fera cette prière une fois par jour si c'est possible, sinon une fois chaque vendredi, sinon une fois par mois, sinon une fois par an, sinon une fois dans sa vie. [48a] Le *khalwatî* accomplit l'invocation *sayfi* une ou deux fois par jour, lit chaque jour au moins deux cents versets du Coran, évoque Dieu en permanence soit à haute voix s'il appartient à une *tarîqa* qui a choisi l'évocation à haute voix, soit silencieusement s'il appartient à une *tarîqa* qui a choisi l'évocation silencieuse. La station de l'évocation silencieuse ne s'actualise qu'après avoir acquis la vie du cœur et l'évocation s'effectue par le langage du secret. L'auteur souligne qu'il y a, pour chaque station, un Nom divin et des comportements que seuls connaissent ceux qui sont à un niveau déterminé. Le *khalwatî* récite la

sourate d'*al-Ikhlâs* cent fois par jour, prie le Prophète, demande cent fois pardon et multiplie les prières surérogatoires et la lecture du Coran.

22. Les Rêves

[48b] Selon la conception de l'auteur, les rêves (*wâqi'ât*) faits juste avant de s'endormir et de plonger dans un sommeil profond sont des rêves vertueux : des indications divines mettent ce fait en évidence. L'auteur précise que le diable ne peut prendre la forme des lumières subtiles comme celle du Prophète. En fait, la prétention de l'assimilation du diable à la forme du Seigneur procède du Nom de *Mudill* « Celui qui égare ». Le diable ne peut cependant pas se manifester sous la forme du Nom le plus englobant, à savoir *Allâh*, « Celui qui réunit tous les attributs », ce Nom contient aussi le caractère de la guidance ainsi que le caractère de l'égarement.

L'auteur insiste sur le verset dans lequel le Prophète dit : « Moi et ceux qui me suivent, nous basant sur la clairvoyance » (Coran, *Yûsuf* – XII, 108) et fait allusion à l'Héritier parfait qui guide les gens car il possède la clairvoyance ésotérique (*basîra bâṭiniyya*) voisine de celle des prophètes. Le verset fait aussi allusion à la sainteté parfaite (*walâya kâmila*) comme l'indique Dieu dans un verset. Selon l'auteur, il y a deux sortes de rêves, les rêves subjectifs et les rêves objectifs ; [49b] chacune de ces deux catégories se divise en deux types. Le premier type de rêve subjectif correspond aux mœurs louables, le second aux mœurs blâmables.

A) Les Rêves subjectifs qui proviennent des Mœurs louables (*akhlâq hamîda*)

Les rêves subjectifs qui naissent des mœurs louables, apparaissent dans le rêve comme des images telles que la vision des jardins du paradis et de ses grâces – des palais, des filles et des garçons paradisiaques –, des déserts blancs baignant dans la lumière, le soleil, la lune et les étoiles. Tous ces symboles concernent le caractère du cœur. L'âme apaisée de l'homme voit, dans son rêve, qu'il mange la viande des animaux et des oiseaux car la nourriture de l'âme apaisée dans le paradis sera la viande du mouton et des oiseaux. La vache est venue du paradis pour qu'Adam cultive la terre, le chameau est issu lui aussi du paradis et représente le voyage de la *Ka'ba* intérieure et extérieure. Quant au cheval, il symbolise l'instrument de guerre, petite contre les ennemis et grande contre l'âme. Tout cela appartient à l'au-delà et certains animaux ont été créés à partir des matériaux du paradis dans l'intérêt d'Adam et de ses descendants afin qu'ils acquièrent l'au-delà dans l'ici-bas.

[50a] L'esprit de l'homme voit dans son rêve un magnifique jeune homme sur lequel se manifestent les lumières divines car les habitants du paradis apparaîtront sous cette forme magnifique. L'auteur indique que, pour certains, la forme d'un magnifique de ce jeune homme représente Sa manifestation par le moyen de l'attribut de la Seigneurie en proportion des hiérarchies de l'esprit qu'on appelle l'état infantile (*tîfl al-ma'ânî*), l'esprit étant un éducateur du corps et un moyen de communication entre le corps et le Seigneur. Il insiste que cet éducateur ésotérique ne s'acquière que par l'éducation grâce à l'initiation d'un éducateur exotérique, qu'il s'agisse de Prophètes ou de Saints. Ce sont eux qui éduquent les corps et les cœurs par le moyen de l'esprit. Par conséquent, il est impératif de trouver un maître spirituel pour l'enseignement de l'esprit, car les cœurs se vivifient [50b] et connaissent leur Seigneur grâce à l'esprit. Au début de son enseignement, le chercheur qui vient d'entrer dans le chemin spirituel ne peut vouer une relation avec Dieu et avec le Prophète sans intermédiaire. Il a besoin de l'enseignement d'un Saint au début de son *sulûk* car il établit avec lui une relation de type humain. De même, lorsque le Prophète était vivant, l'homme n'avait pas besoin de l'enseignement d'un autre que lui. [51b] Lorsqu'il est passé dans l'au-delà, la relation n'a pu s'effectuer avec lui puisqu'il était passé dans le monde de dépouillement absolu. De même une fois les Saints passés dans l'au-delà, le novice de l'enseignement spirituel ne peut plus recevoir leur enseignement, la relation avec eux est perdue. Le Saint, lui, préserve toujours sa relation avec le Prophète puisqu'il a deux visages. Cette prérogative lui vient de l'héritage parfait : celui de l'attachement (*ta'liqiyya*) et celui du dépouillement (*tajrîdiyya*). Par conséquent, il reçoit l'aide de la sainteté prophétique et possède le gouvernement spirituel (*taṣarruf*) à l'égard des créatures. L'auteur affirme que ce qui reste au-delà de cela est un secret profond, et que seuls ceux qui sont parvenus à la réalisation peuvent saisir.

Selon la conception de l'auteur, l'éducation des esprits se réalise dans les quatre stations par lesquelles la réalisation spirituelle s'effectue : l'esprit corporel est contenu dans le corps et éduqué avec lui, l'esprit irrigateur est contenu dans le cœur et éduqué avec lui, l'esprit sultanien est contenu dans le tréfonds et éduqué avec lui, l'esprit saint est contenu dans le secret est éduqué avec lui, car le secret est un moyen de nouer le lien entre Dieu et le *sâlik* et un interprète entre Dieu et l'homme : il est Son confident et, à ce titre, proche de Lui.

B) Les Rêves subjectifs qui proviennent des Mœurs blâmables (*akhlâq dhamîma*)

[52a] Les rêves subjectifs qui proviennent des mœurs blâmables sont les résultats de l'âme qui ordonne le mal, de l'âme blâmante et de l'âme inspirée. Par exemple, on rêve d'animaux sauvages : de lionnes et de tigres, de loups et d'ours, de chiens et de sangliers, de bêtes plus petites aussi, tels renards, lièvres, chats, serpents, porcs ou autres animaux malfaisants. Ces images représentent les mauvais attributs qu'il faut éviter ;

Le tigre est le symbole de la vanité à l'égard de Dieu et de l'orgueil à l'égard d'autrui. Le lion symbolise la grandeur et l'immensité à l'égard des gens. L'ours est un symbole de la colère et de la tyrannie qu'on impose à ceux sur qui on a un pouvoir. Le loup représente l'inattention à ce qui est licite, illicite et douteux. Le chien est le symbole de l'amour de ce monde et de la contrainte venant de ce dernier. Le porc est le symbole de la haine, de la jalousie, de la vengeance et du désir charnel. Le renard symbolise la duperie et l'escroquerie dans les affaires de ce monde. Le lièvre est le symbole de ces mêmes actions, mais l'inconscience [52b] est plus intense chez le lièvre. Le léopard dit l'ignorance, l'amour du pouvoir, la volonté de présidence. Le chat est le symbole de l'avarice et de l'hypocrisie. Le serpent représente le langage subversif à l'égard de l'autre : l'insulte, la médisance et le mensonge. Le scorpion exprime la critique négative, la médisance et la calomnie. Le frelon représente le langage subversif qui blesse.

Si le *sâlik* rêve qu'il se bat contre l'une de ces bêtes sans la vaincre, il lui faut renforcer ses efforts au sujet de l'adoration et de l'évocation jusqu'à ce que ces animaux s'effacent et se transforment en formes humaines. S'il rêve qu'il tue ces bêtes, cela signifie qu'il a cessé de commettre des méfaits. Si le *sâlik* rêve qu'une de ces bêtes se transforme en une forme humaine, c'est le signe qu'un état antérieurement mauvais est devenu correct.

[53a] Quand le *sâlik* se libère des mauvais actes, il ne peut se sentir en sécurité car l'âme charnelle peut, bien qu'apaisée, revenir mue par une puissance provenant des actes ignobles, comme la désobéissance et l'oubli. C'est la raison pour laquelle Dieu a ordonné à Ses serviteurs de s'abstenir de ce qui est prohibé à chaque moment de leur vie. Selon la conception de l'auteur, l'âme qui ordonne le mal peut apparaître en rêve sous la forme de mécréants, l'âme blâmante sous la forme de juifs et l'âme inspirée sous la forme de chrétiens et d'innovateurs.

23) Les Douze Groupes du Soufisme

Nous constatons que, depuis le premier siècle de l'Islam, des divergences entre musulmans sur certains sujets ont donné naissance à plusieurs écoles théologiques. En général, les théologiens divisent celles-ci en douze et revendiquent pour une d'entre elles justesse et vérité ; les autres sont dans l'erreur et l'égarement. Le même nombre « douze » s'applique aux groupes soufis : un de ces douze est juste et véridique, les autres sont dans l'erreur et l'égarement. Par exemple, 'Umar Nasafi (m. 537/1142) répartit les soufis en douze groupes et il spécifie que l'un de ces douze consiste en soufis de gens de la *Sunna*, qui sont véridiques et que les autres sont dans l'égarement ; *Habîbiyya*, *Awliyâ'iyya*, *Shumrâkhiyya*, *Ibâhiyya*, *Hâliyya*, *Hulûliyya*, *Hûriyya*, *Wâqifiyya*, *Mutajâhiliyya*, *Mutakâsiliyya*, *Ilhâmiyya*.

L'auteur de notre *risâla* opère la même division. Selon lui, les gens qui cheminent sur la voie spirituelle se divisent en douze : Le premier groupe est constitué des *sunnîs* ; les actions des gens de ce groupe et leurs paroles se conforment à la *sharî'a* et à la *tarîqa* en même temps. Ils se dénomment soufis appartenant aux gens de la *Sunna wa-l-jamâ'a*. Certains parmi eux entreront au paradis sans avoir à rendre des comptes au jour du Jugement dernier, certains y entreront [53b] après avoir passé quelque temps en enfer pour expier leurs péchés, mais ils ne resteront pas toujours dans le Feu comme les mécréants et les hypocrites.

D'autres groupes sont composés des innovateurs (*bid'iyyûn*). Les *Hulûliyyas* : ils affirment

qu'il est licite de contempler le beau visage des femmes et des garçons magnifiques qui manifestent des caractères divins. Chez eux, femmes et hommes dansent ensemble et s'embrassent mutuellement, qui est totale mécréance, selon l'auteur. Les *Hâliyyas* : selon eux, la danse (*raqs*) et l'applaudissement sont licites. Ils disent que le *shaykh* a un état particulier dont la *sharî'a* ne parle pas. Cette vision des choses est une innovation qui ne se trouve pas son origine dans la tradition du Prophète, selon l'auteur. Les *Awliyâ'iyas* : pour eux que lorsque le serviteur parvient au niveau du degré des Saints, l'obligation religieuse (*taklîf*) tombe. Ils affirment la supériorité du Saint sur le Prophète. Cette allégation est aussi une sorte de mécréance, selon l'auteur. Les *Shumrâkhiyyas* : ils prétendent que c'est la compagnie spirituelle (*suhba*) qui est une pratique éternelle et que par sa réalisation, [54a] le commandement et l'interdiction tombent. Ils soutiennent que le *daf* et le *tambûr* sont licites et qu'ils ne séparent pas hommes et femmes. Selon l'auteur, leurs sangs sont licites. Les *Hubbiyyas* : ils affirment que lorsque le serviteur parvient au stade de l'amour, il est libre de toute obligation religieuse. Ils ne cachent pas leurs parties génitales, pratique que la *sharî'a* interdit. Les *Hûriyyas* : ils sont proche des *hâliyyas* et en plus ils revendiquent des relations sexuelles avec les houris en état de transe. Quand ils s'éloignent de cet état, ils prennent une ablution totale, car ils considèrent ces relations comme les rapports sexuels. Les *Ibâhîyyas* : ils refusent de préconiser les bonnes actions (*ma'rûf*) et d'interdire les mauvaises (*munkar*). Au contraire, ils considèrent l'illicite comme licite et acceptent que les femmes soient permises aux hommes sans mariage. Les *Mutakâsiliyyas* : ils refusent d'acquérir la subsistance par le travail et pratiquent la mendicité de porte en porte. Les *mutajâhiliyyas* : ils s'habillent comme des pervers (*fâsiq*). Les *wâqifiyyas* : ils affirment que seul Dieu connaît Dieu Lui-même. Les *Ilhâmiyyas* : ils abandonnent la science [54b] et suivent les sages (*hukamâ'*) : pour eux, le Coran est un voile et les poèmes sont le Coran de la *tarîqa*.

L'auteur souligne que les compagnons du Prophète étaient en extase grâce à la puissance de la compagnie du Prophète. Ensuite ces états sont passés aux *shaykhs* de la *tarîqa* par l'intermédiaire du compagnon 'Alî, puis plusieurs chaînes se sont constituées jusqu'à ce que la spiritualité s'affaiblisse et se disperse. Restent seulement les imitateurs formels (*rasmiyyûn*) connus sous le nom de *Shaykhs* et plusieurs groupes de l'innovation qui se sont répandus en se nommant *qalandarîs*, *athamîs*, *haydarîs* etc.

L'auteur mentionne qu'à son époque, les gens de la pauvreté et de la guidance se font de moins en moins nombreux. Les vrais disciples de cette voie se reconnaissent par deux témoignages : un témoignage extérieur et un témoignage intérieur. Le premier consolide le commandement de la *sharî'a* et son interdiction, le second voit son itinéraire se réaliser par la contemplation de la clairvoyance et par l'imitation du Prophète. Car la spiritualité du Prophète est un intermédiaire [55a] entre Dieu et lui, ou sa corporéité dans le rêve, le diable ne pouvant prendre la forme du Prophète. C'est une indication destinée aux *sâliks* afin que leurs itinéraires n'empruntent pas par la voie aveugle.

24) La Conclusion du Traité

Il convient que le *sâlik* soit attentif, car Dieu réclame des serviteurs attentifs qui abandonnent le monde, qui craignent ses séditions, qui considèrent le monde comme une vague et les œuvres vertueuses comme un navire. Il convient qu'il réfléchisse, qu'il discerne les fins des affaires d'ici-bas et qu'il ne soit pas trompé par la douceur de ses états, car les soufis avertissent que l'attachement aux états fait négliger Celui qui les tourne.

[55b] Les prodiges des Saints et leurs états ne sont pas hors de portée de la ruse et de l'*istidrâj* alors que les miracles des prophètes n'ont rien à craindre de ces deux dangers spirituels. Certains disent que la peur de l'homme, la crainte de sa fin, est un moyen de sa sauvegarde de la mauvaise fin. Il convient que la peur soit intense pour que le côté humain du *sâlik*, via son inconscience, ne le trompe pas et ne le détourne pas de son chemin spirituel. Il convient aussi que l'espoir du croyant soit plus grand, par la faveur de Dieu, au moment du dernier soupir. Alors, il doit penser que la miséricorde de Dieu dépasse Sa colère, et que Sa miséricorde couplée à Sa richesse embrasse toute chose : Il est le Plus Miséricordieux. De même que le *sâlik* doit échapper à la Colère divine, aller vers Sa faveur et prendre refuge en Lui en se soumettant devant Lui et en se repentant de ses péchés

devant Sa porte.

III. CONCLUSION

La psychologie soufie est un nouveau domaine de recherche qui étudie les attitudes et comportements des soufis. En parallèle du développement de la psychologie moderne qui étudie les attitudes et comportements humains et leurs origines dans l'organisme de l'homme, on a eu l'occasion d'étudier les attitudes et comportements des soufis selon le point de vue psychologiques. En psychologie moderne, on a étudié le sujet de l'intégrité de soi appelé par l'expression de « *réalisation de soi* » en examinant les principales caractéristiques des personnes dites « *perfectionnées* » et on a développés certaines méthodes et théories au sujet du développement de la personnalité.

La vie soufie a développé aussi une théorie de la personnalité selon ses propres méthodes en étudiant les caractéristiques de base de l'évolution spirituelle de l'homme. La psychologie moderne examine aussi les comportements pathologiques et développe des thérapies adéquates pour réadapter les comportements humaines et de même le soufisme s'intéresse aux comportements inadéquates de l'homme - autrement dit les vices de l'âme selon l'expression des soufies - dans l'idée de réadapter ces comportements selon la vision spirituelle.

De ce fait, il convient d'examiner les traités soufis d'une manière psychologique dans l'idée de dégager les idées et les pratiques qui permettent à l'individu d'approfondir sa personnalité spirituelle. Notre traité *khalwatî* a une richesse à ce propos et fournit des idées et des pratiques pour le développement psycho-spirituel.

IV. BIBLIOGRAPHIE

‘**Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 561/1166)**, *Sirr al-asrâr wa mazhar al-anwâr fimâ yahtâju ilayhi al-abrâr* ‘*Le Secret des secrets et la manifestation des lumières au sujet de ce dont les bienfaisants ont besoin*’, éd. ; et prép. Khâlid Muḥammad Adnân al-Zar‘î et Muḥammad Ghassâl Naşûh ‘Azqûl, Damas, 1992.

- *Sirr al-asrâr* ‘*Ötelerden Haber*’, trad. Abdulkâdir Akçiçek, İstanbul, 1964.

- *Sirr al-asrâr* ‘*The secret of the secret*’, trad. Tosun Bayrak, Cambridge, 1992.

- *Sirr al-asrâr*, trad. Et com. Walî Malikshâh al-Şiddîqî al-Qâdirî, Bombay, 1892.

- *Sirr al-asrâr* ‘*Secret des Secrets*’, Abd el-Wadûd Bour, Paris, al-Bouraq, 1999.

‘**Alâ al-Dîn ‘Alî b. Yahyâ al-Samarqandî (m. 862/1458)**, *Kashf al-asrâr li-l-tâlibîn* ‘*Le dévoilement des secrets pour les désirants*’, éd. et prép. Ramazan Aşçı, İstanbul, Faculté de Théologie de l'Université de Marmara, n. 1409, 2001.

Bahadıroğlu, Mustafa, *Ibrâhim Zâhid-i Geylânî*, in *DİA*, t. XXI, p. 359-360. [*Ibrâhim Zâhid-i Geylânî*].

Bâlî Efendi, Sofyalı, *Risâla ‘alâ al-taşawwuf* ‘*Traité du soufisme*’, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Tâhir Ağa, n. 433/3.

Bursalı, Mehmed Tâhir (m. 1925), *Osmanlı Müellifleri*, 3 t., İstanbul, Maḥba‘a-i ‘âmira, 1333. [*Osmanlı Müellifleri*].

Demirci, Mehmet, *Hakikat-i muhammediyye*, in *DİA*, t. XV, p. 179-180. [*Hakikat-i muhammediyye*].

Gürer, Dilâver, *Abdulkâdir Geylânî Hayati, Eserleri, Görüşleri* « *‘Abd al-Qâdir al-Jilânî, sa vie, ses œuvres, ses opinions* », İnsan, İstanbul, 1999. [*Abdulkâdir Geylânî*].

Harîrîzâde, Kamâl al-Dîn (m. 1882), *Tibyân wasâ’il al-ḥaqâ’iq fî bayân-i salâsil al-taraâ’iq*, 3 t., Süleymaniye, Fâtih, n. 430-432. [*Tibyân*].

İbn ‘Arabî (m. 638/1240), *Fuṣûṣ al-ḥikam*, éd. Abû-l-‘alâ’ Afîfî, Dâr al-ihyâ’, 1946. [*Fuṣûṣ*] ; éd., Ibrâhîm al-Kîlânî, Dâr al-kutub, Beyrouth, 2003. [*Dâr al-kutub*] ; Osman Yahya, *al-Maktaba al-‘arabiyya*.

- *Al-Futûḥât al-makkiyya*, IV Tomes Beyrouth, Dâr Şâdir, s. d. [*Futûḥât*].

İbn Mulaqqan, Sirâj al-Dîn Abû Hafş ‘Umar b. ‘Alî b. Aḥmad al-Miṣrî (m. 804/1402), *Tabaqât al-awliyâ’*, éd., Nûr al-Dîn Shurayba, Le Caire, Maktaba al-khânjî, 1994. [*Tabaqât*].

Kâtip Djalabî, Hâjî Khalîfa Mustafâ b. ‘Abd Allâh (m. 1067/1657), *Kashf al-zunûn ‘an asâmî al-kutub wa l-funûn*, 7 t, éd. et trad. en latin Gustavus Fluegel, Beyrouth, Dâr sâdir, 1835, 1837, 1842, 1845, 1850, 1852, 1858. [*Kashf al-zunûn*].

Munâvî (Al-), Zayn al-Dîn Muḥammad al-Ra’ûf (m. 1021/1718), *al-Kawâkib al-durriyya fî tarâjim al-sâdat al-sûfiyya*, 3 t, prép. Muḥammad Adîb al-Jâdir, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1999. [*Kawâkib*].

Nabhânî (Al-), Yûsuf b. Ismâ’il (m. 1324/1904), Liban, *al-Matba‘a al-‘ilmiyya*, s. d. [*Jâmi’*].

Qâshânî (Al-), ‘Abd al-Râzzâq (m. 730/1329), *Lâtâ’if al-i‘lâm fî ishârât ahl-l-îmân*, « *mu‘jam al-mustalahât wa-l-ishârât al-sûfiyya* », prép. Sa‘îd ‘Abd al-Fattâh, 2 t, le Caire, Dâr al-kutub al-mişriyya, 1996. [*Lâtâ’if*].

Tosun, Nejdî, Ibn Arabî öncesi Tasavvufî halvet ve uzlet « *La retraite et la solitude en soufisme avant Ibn ‘Arabî* », un mémoire de 3^{ème} cycle, Istanbul, 1995. [*Halvet*].

Uludağ, Süleyman, Halvetiyye, in DİA, t. XV, p. 393-395. [*Halvetiyye*].

- *Ahadiyyet*, in DIA, t. I, p. 484. [*Ahadiyyet*].

Uzun, Mustafa, Dede Ömer Rûşenî, in DİA, t. IX, p. 81-83. [Dede Ömer Rûşenî].

Yahyâ Şirvânî (m. 870/1466), *Esrâr’ut Tâlibîn ve Vird-î Settâr*, trd. Ahsen Batur, Âlem, Istanbul, sans date.

UOT 1 (091)

**CƏMALƏDDİN ƏFQANININ VƏ FƏLSƏFİ-SİYASİ GÖRÜŞLƏRİNDƏ
İSLAM HƏMRƏYLİYİ KONSEPSİYASI****Elnur Mustafayev**

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq
İnstitutunun böyük elmi işçisi, Şərqsünaslıq İnstitutunun
Gənc Alim və Mütəxəssislər Şurasının sədri
elnur.mustafayev88@mail.ru

Xülasə. Cəmaləddin Əfqani XIX əsr İslam dünyasının və Yaxın Şərq müsəlman siyasi-ictimai oyanış məktəbinin banilərindən və mötədil islam qanadının üzvlərindən biridir. Ensiklopedik biliklərə malik Cəmaləddin Əfqani İslamın əsas prinsiplərinə xələl gətirmədən Qərbin fəlsəfi və müasir elmi tərəqqisindən ilhamlanaraq yeni nəzəriyyələr irəli sürməklə Şərq dünyasında əks səda doğura bilmişdir. Cəmaləddin Əfqani öz elmi, ictimai və siyasi fəaliyyəti ilə tənəzzül dövrünü yaşayan Şərqi mövcud problemlərini dərinlən öyrənmiş və çıxış yollarını irəli sürmüşdür. XIX əsrdə bütün dünyanı bürüyən mürəkkəb və siyasi proseslər, həmçinin Yaxın Şərqi və İslam dünyasının yaşadığı problemlər, o cümlədən Avropanın Şərqdə yürütdüyü işğalçı siyasət Cəmaləddin Əfqaninin fəaliyyət istiqamətlərini müəyyən etmişdi. Əfqaninin siyasi kursu Avropanın İslam və Şərq ölkələrinə tətbiq etdiyi istismarçı siyasətə qarşı mübarizədən ibarət idi.

Açar sözlər: İslam, şərq, fəlsəfə, vəhdət, elm

**ДЖАМАЛАДДИН АФГАНИ И ИСЛАМСКАЯ СОЛИДАРНОСТЬ НА ЕГО
ФИЛОСОФСКИХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ВСТРЕЧАХ****Эльнур Мустафаев**Старший научный сотрудник отдела религии и истории
общественной мысли Института Востоковедения им. З.М. Буньятова
Национальной Академии Наук Азербайджана

Резюме. Сайид Джамал ад-Дин аль-Афгани был политическим активистом и исламским идеологом в мусульманском мире в конце 19 века, особенно на Ближнем Востоке, в Южной Азии и Европе. Один из основателей исламского модернизма, а также сторонник панисламского единства в Европе и индуистско-мусульманского единства в Индии, он был описан как менее заинтересованный в незначительных различиях в исламской юриспруденции, чем в организации единого ответа на Западное давление. Идеология Аль-Афгани была описана как соединение «традиционной» религиозной антипатии к немусульманам «с современной критикой западного империализма и призывом к единству ислама», призывающее к принятию западных наук и институтов, которые могут укрепить ислам.

Ключевые слова: ислам, восток, философия, единство, наука.

JAMALADDIN AFGHANI AND ISLAMIC SOLIDARITY IN HIS PHILOSOPHICAL AND POLITICAL MEETINGS**Mustafayev Elnur**

Ph.D., Senior Research Fellow, Department of Religion and History of Public Thought Institute of Oriental Studies named is Z. Bunyatova of ANAS

Summary. Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī was a political activist and Islamic ideologist in the Muslim world during the late 19th century, particularly in the Middle East, South Asia and Europe. One of the founders of Islamic modernism as well as an advocate of Pan-Islamic unity in Europe and Hindu-Muslim unity in India, he has been described as being less interested in minor differences in Islamic jurisprudence than he was in organizing a united response to Western pressure. Al-Afghani's ideology has been described as a welding of "traditional" religious antipathy toward non-Muslims "to a modern critique of Western imperialism and an appeal for the unity of Islam", urging the adoption of Western sciences and institutions that might strengthen Islam.

Keywords: Islam, east, philosophy, unity, science

Giriş

Əfqaninin həyat və irsini araşdıran alimlər bu şəxsiyyət haqqında birmənali fikirə sahib olmamış və fərqli qənaətlər irəli sürmüşlər. Cəmaləddin Əfqaninin fəaliyyətinin genişformatlı olması onun ideoloji-siyasi düşüncələri və mənsubluğu barəsində müzakirələrə səbəb olmuşdur. Bəziləri onu İslam həmrəyliyi ideyasının təmsilçisi, bəziləri milli birlik və vətənpərvərlik hisslərini təbliğ edən düşüncə məktəblərinin nümayəndəsi, bəziləri XVIII əsrdə təsis edilmiş Mason lojasının üzvü (2,1;465), bəziləri isə onu sırf elmi xadim kimi dəyərləndirmişlər. Yuxarıda qeyd edilən cəhətlər bir daha Cəmaləddin Əfqaninin geniş biliklərə sahib olmasına və fəaliyyətinin universallığına dəlalət edir.

Əfqaninin həyat və yaradıcılığına qısa baxış

Cəmaləddin Əfqaninin doğulduğu məkan barəsində tədqiqatçılar arasında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bəziləri onu hicri 1254, miladi 1839-cu ildə Həmədan şəhərinin yaxınlığında yerləşən Əsədabad qəsəbəsində (6,1;60), bəziləri isə Əfqanıstanda yerləşən Əsədabad (3) şəhərində dünyaya göz açdığını qeyd etmişlər. Digər bir versiya görə Cəmaləddinin əsl azərbaycanlıların kompakt yaşadığı Marağa şəhərinə gedib çıxır. Atası Həmədan şəhərinə, daha sonra isə işləri ilə bağlı ailəsilə birlikdə Əfqanıstana köç etmişdir. Bu barədə məlumatı Əhməd bəy Ağaoğlu öz gündəliyində bu cür qeyd etmişdir: *“Mən Cəmaləddin Əfqani ilə üç dəfə görüşə bildim. İkinci görüşümüzə onun əsl haqda məlumat verməsini xahiş etdim. Verdiyi cavabları hüsurunda dəftərə köçürdüm. Sözlərini eynən nəql edirəm: Mənim atam və anam əslən Marağalıdır. Lakin, sonra Həmədana köç etmişlər. Mən Həmədan şəhərində anadan olmuşam. Atamın Həmədan şəhərində işləri pozulduğundan Əfqanıstana köçmək məcburiyyətində qalmışdır”* (1,70-74). Bəzi mənbələrdə Cəmaləddin Əfqaninin nəslə Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsi Hüseyn ibn Əlinin nəslindən olduğu və məhz bu səbəbə görə Seyid ləqəbi ilə çağrıldığı da qeyd edilmişdir (5, 83). Atası Seyid Səfdər nüfuzlu din xadimlərindən hesab olunurdu, xüsusi ilə İslam peyğəmbərinin nəslindən olmaları onların cəmiyyətində mövqelərini daha da artırırdı. Cəmaləddin ilk təhsilini atasının yanında almış, bir neçə dili ərəb, fars, əfqan və azərbaycan dillərini mükəmməl şəkildə mənimsəmişdir. Bununla yanaşı İslam elmlərini, fəlsəfə, tarix, məntiq və digər dünyəvi elmləri də dərinlən öyrənməyi bacarmışdır (8, 456). 18 yaşına çatdıqda isə müasir elmləri Avropa üsulu ilə yiyələnmək üçün Hindistana səfər etmiş və orada bir ildən bir az çox qalmış və bu müddət ərzində İngilis dilini öyrənə bilmişdir. Hindistanda olduğu müddətdə bir çox xalqlar və mədəniyyətlərlə tanış olmuş, bilik və düşüncə dairəsini genişləndirə bilmişdir (6,61). Daha sonra Həcc əməlini yerinə yetirmək və ərəb dünyası ilə tanış olmaq üçün 1857-ci ildə Məkkə şəhərinə səfər etmişdir. Həcc əməllərini yerinə yetirdikdən sonra Məkkə səfərini başa vurmuş və vətəni Əfqanıstana geri dönmüşdür. Həmin vaxt siyasi hakimiyyətdə olan Əmir Dost Məhəmməd Xanın dəvəti ilə hakimiyyətdə yüksək postları tutmuş və

hərbi müşavir kimi fəaliyyət göstərmişdir. Herat şəhərinin azad edilməsi vaxtı döyüşlərdə yaxından iştirak etmiş və bu istiqamətdə Əmir Dost Məhəmməd Xana məsləhətlər vermişdir. Bu fəaliyyət Əfqaninin həyatında siyasi cəhətdən ilk addımlar idi. Əmir Dost Məhəmməd Xanın vəfatından sonra hakimiyyət uğrunda vəliəhdlər arasında siyasi çəkişmələr baş verir. Belə bir məqamda Cəmaləddin Əfqani ölkəni tərk etmək məcburiyyətində qalır və 1869-cu ildə Hindistana səfər edir. Cəmaləddinin Hindistana səfəri əhali arasında coşğunluq və dərin ehtiramla qarşılınır. Əfqaninin həm Seyid olması, həm də İslam elmlərini dərinlən bilməsi yerli əhalidə ona qarşı maraqları artırır. Lakin Əfqaninin Avropa müstəmləkəçiliyinə, xüsusi ilə İngiltərənin Şərqi ölkələrində yürütdüyü istismarçı siyasətinə qarşı əks mövqeyi İngiltərə hakimiyyətini narahat edirdi. Əfqani bir müddət Hindistanda məskunlaşa bilsə də İngiltərənin təzyiqləri nəticəsində Hindistanı tərk etmək məcburiyyətində qalır və 1870-ci ilin əvvəllərində Misirə ilk səfərini etməli olur. Misirdə qaldığı müddətdə bir çox elm xadimləri ilə görüşlər keçirir və İslam dünyasının məşhur təhsil mərkəzlərindən biri olan əl-Əzhər universitetində riyaziyyat, fəlsəfə və kəlam elmləri ilə bağlı mühazirələr oxuyur. Cəmaləddin Misirdə cəmi 40 gün qaldıqdan sonra İstanbula səfər etməli olur. Osmanlı İmperiyasının sultanı Əbdüləziz Cəmaləddinin İstanbula səfər etdiyini bildikdən sonra onu hörmətlə qarşılamaş və Yaxın Şərqdə baş verən hadisələr barəsində geniş şəkildə müzakirələr aparmışdır. Əfqaninin dərin biliyi və iti zəkası hakimiyyət nümayəndələrinin diqqətinə səbəb olmuş və altı ay keçməmiş o, təhsil şurasının üzvü təyin olunur. Onun təhsil sahəsində irəli sürdüyü islahatçı təklifləri bir çox mütəfəkkirlər tərəfindən bəyənilsə də Şeyxulislam Həsən Fəhmi Əfəndi tərəfindən rəğbətlə qarşılınır. Əfqani ilə Şeyxulislam arasında münasibətlər pisləşdiyi üçün ona İstanbulu bir müddət tərk etməyi məsləhət görürlər. Əfqani onun həyatı və fəaliyyəti üçün təhlükə yarandığına görə 1871-ci ildə yenidən Misirə köçməli olur. Əfqaninin Misirdə məskunlaşmaq niyyəti olmasa da Misir məlikinin baş vəziri Riyaz Paşa ona burada qalmağı təklif edir və maddi təminatı üçün aylıq maaş kəsir. Bununla yanaşı Əfqaninin elmi fəaliyyəti və tədrisi üçün hər bir şərait yaradılır. Bu fürsətdən istifadə edən Əfqani ali fəlsəfə, kəlam, bir çox İslam elmlərinin tədrisi ilə məşğul olur. Tədris zamanı yeni üslublardan istifadə edir və hər cümə günü əl-Əzhər universitetində tələbələr üçün elmi və bəzən də siyasi mövzularda mühazirələr oxuyur. Əfqani Misirdə elmi və siyasi fəaliyyəti zamanı yeni dəstixətt yaratmağı bacarır və bir çox tələbələr yetişdirməyə müyəssər olur. Təbii ki, Əfqaninin diktatura və istibdada qarşı nifrəti, hər bir xalqın azad olmaq və ədalətli hakimiyyət qurmaq haqlarının olduğunu təbliğ etməsi həmin dövrdə hakimiyyətdə olan Misir məliki İsmayıl Xüdeyvini narahat etməyə bilməzdi. Misir məliki ilk dövrlərdə Əfqanini dəstəkləməsinə və onun fəaliyyəti üçün şərait yaratmasına baxmayaraq Əfqanin sahib olduğu ideya və düşüncələr onun totalitar hakimiyyəti üçün bir təhdid idi. 1879-cu ildə İsmayıl Xüdeyvinin əmri ilə Əfqani ölkədən çıxarılır və məcburi şəkildə Hindistana sürgün edilir. Əfqaninin Misiri tərk etməsinə baxmayaraq onun tələbə və müridləri bu qərara qarşı çıxırlar və ölkəni etiraz dalğaları bürüyür. Belə bir məqamda İngiltərə hökuməti Əfqaninin geriye dönməsindən qorxuya düşür və onun məcburi şəkildə müvəqqəti olaraq Hindistanda qalmağı barəsində qərar çıxarır. Misiri bürüyən etiraz dalğaları İngiltərənin siyasi müdaxiləsi ilə yatıdırılır və 1883-cü ildə Misir tam olaraq İngiltərə hökuməti tərəfindən işğal edilir. Misirin işğalından sonra İngiltərə hökuməti Əfqaniyə istədiyi ölkəyə getmək ixtiyarı verir və O, Avropada məskunlaşmağı üstün tutur. O, 1883-cü ildə ilk olaraq Londana gəlir və orda bir neçə gün qaldıqdan sonra Parisə köç edir. Misir inqilabı yatırıldıqdan sonra Beyruta qaçmış tələbəsi Məhəmməd Abduhu Parisə dəvət edir və birlikdə “Ürvat-ul-Vüsqa” cəmiyyətini və qəzetini təsis edirlər (7, 77). Bu cəmiyyətin əsas məqsədi İslam həmrəyliyinin möhkəmləndirilməsi və Qərb işğalçılarına qarşı mübarizədən ibarət idi. 18 say dərc edilən “Ürvat-ul-Vüsqa” qəzeti İslam dünyasında böyük əks səda doğura bildi və Avropa, o cümlədən İngiltərə istismarına qarşı hərəkətlərin canlanmasına təkan verdi. 1889-cu ilə qədər Avropada fəaliyyət göstərən Əfqani 1889-cu ildə İran şahının dəvəti ilə Tehrana getməli olur. İran Şahı onu hörmətlə qarşıladıqdan sonra ölkədə islahat aparmaq üçün bir çox vəzifələri ona tapşırır. Lakin Əfqaninin fəaliyyəti yenə də saray xadimlərini narahat edir və onun əleyhinə şayiələr yaymaqla şahın ona qarşı olan düşüncələrini mənfiyə doğru dəyişmək mümkün olur. Əfqaninin ətrafında cərəyan edən proseslərin nəticəsində şahın əmri ilə Bəsrə şəhərinə sürgün edilir. Cəmaləddin Əfqani bir müddət Bəsrə şəhərində qalır və şaha qarşı, eyni zamanda İngiltərənin İranın

istismar etməsinin əleyhinə mübarizə aparır. Əfqani həmin dövr Şiə dünyasının ən böyük müctəhid və nüfuzlu alimlərindən biri olan Mirzə Məhəmmədhəsən Şiraziyə məktub yazaraq İran və İraqda mövcud olan acınacaqlı vəziyyət haqda məlumat verir. Mirzə Məhəmməd Şirazi bu məktubdan ilhamlanaraq məşhur Tənbəki fətvasını verir. Bu fətva bütün növ tütün məhsullarından imtina etməyi əmr edirdi. Müsəlmanlar bu fətva əməl edərək, tütün məhsullarının almasından və çəkməsindən imtina edir. Yaranmış vəziyyət şah hakimiyyətini narahat edir və İran şahı İngiltərəyə məxsus möhtəkir şirkətlərin dövlət tərəfindən çıxarılması barəsində əmr verir. Əfqaninin bu istiqamətdə fəaliyyətləri milli müqavimət hərəkətlərini gücləndirir və İngiltərənin Yaxın Şərqdə yürütdüyü çirkin siyasəti xeyli zəiflədə bilir. Bəsrə şəhərindən sonra Londona səfər edən Əfqani Osmanlı Sultanı ikinci Əbdülhəmiddən dəvət məktubu alır. İkinci Əbdülhəmid Əfqanini onun siyasi və ictimai nüfuzdan istifadə etmək üçün öz sarayına çağırır. Əfqani Sultanın dəvətinə müsbət cavab verir və 1892-ci ildə İstanbula köç etməli olur. Əfqani həmişə olduğu kimi müsəlmanların vahid bayraq altında birləşməsi, Şərqi elmi və texnoloji sahədə inkişaf edərək Qərbi imperializimindən xilas olması istiqamətində fəaliyyətlərini davam etdirir. Lakin yenə də saray daxilində xüsusi nüfuzu olan siyasi xadimlər Əfqani əleyhinə hiylələr qurur və əks təbliğatlar aparırdılar. Bu məkirli cəhdlər Sultan ikinci Əbdülhəmidə Əfqani barəsində bədgümanlıq və ona qarşı mənfi düşüncələrin yaranmasına səbəb olur. Digər şah və mülkiyətlər kimi Sultan Əbdülhəmid də Əfqaniyə qarşı təzyiqləri artırır və onu yaşadığı qəsrdə ev dustağına çevirir. 1897-ci ilin mart ayının 9-da Cəmaləddin Əfqani yoluxduğu xərcəng xəstəliyi səbəbindən vəfat edir və İstanbul şəhərində dəfn edilir. 1944-cü ildə Cəmaləddin Əfqaninin nəşi Əfqanıstana aparılaraq Kabul şəhərində dəfn edilir.

Əfqaninin dünya görüşündə İslam həmrəyliyi məsələsi

Cəmaləddin Əfqaninin fəlsəfi-siyasi dünyagörüşündə İslam həmrəyliyi konsepsiyası xüsusi yer tutur və onun fəaliyyət istiqamətlərinin əsasını təşkil edir. Qeyd etmək lazımdır ki, onun yaşadığı əsr müsəlman dövlətlərinin tənəzzül etdiyi və Avropa müstəmləkəçi dövlətlərinin əlində oynucağa çevrildiyi bir vaxta təsadüf edirdi. Əfqani Şərqi Qərbdən geri salan səbəbləri müəyyən edə bilməmişdi və ona görə bu fərqi aradan qaldırmaq üçün İslam fundamental elmləri ilə yanaşı müasir pozitiv elmlərin öyrənilməsi, fəlsəfi düşüncələrin genişləndirilməsi, tədris zamanı yeni üslubların tətbiqi zəruri idi (4, 188). O, “Ürvat-ul-Vüsqa” qəzetində dərc etdiyi “İslam vəhdəti” adlı məqaləsində Avropada baş verən sənaye inqilabından sonra İslam dünyasının qarşılaşdığı bir sıra problemləri işıqlandırır. Əfqani həmin məqalədə İslam coğrafiyasının sərhədlərini qeyd etdikdən sonra, Orta Əsrlər intibah dövründə müsəlman dövlətlərinin qüdrətindən, həmçinin müsəlman alimlərinin dünya elminə verdiyi töhfələrdən bəhs edir və sonrakı dövrlərdə müsəlmanların tənəzzülünün səbəblərini konkret şəkildə müəyyənləşdirir. Əfqaniyə görə tənəzzülün əsas səbəblərindən biri kimi müsəlman hökmdarları arasında daxili çəkişmələr, yadelli düşmənlərə qarşı mübarizədə birliyin olmaması və məzhəblərarası itilafdar dayanırdı. O, həmin məqalədə belə qeyd edir: “Bir çox hallarda müsəlman hökmdar və əmirləri mübarizə meydanında tək qalır, bunun əvəzinə bir-birləri ilə rəqabət aparır, lakin zaman keçdikcə hamı zərərlə qarşılaşır. Onların təbiətlərində bir hərislik, tamahkarlıq gizlənir ki, bu da onları əsas hədəflərdən yayındırır. Təəssüflər olsun ki, bu gün müsəlman hökmdarları quru dövlət adları və titulları ilə kifayətlənirlər. Bu cür ad və titullar yalnız cəmiyyət arasında lovğalanmaq, qürurlanmaq və maddi rifahlarını təmin etmək məqsədini güdür. Bunun müqabilində isə milli və dini müxalifləri ilə əməkdaşlıq edir, hakimiyyətdə qalmaqdan ötrə onlara sığınır və öz ümmətinin övladlarının əleyhinə onlardan dəstək alırlar” (7, 159). Göründüyü kimi Əfqani müsəlman Şərfinin geriləmə səbəbini düzgün müəyyən etməklə başlıca səbəb kimi müsəlman dövlət başçıları arasında həmrəyliyin olmaması və öz aralarındakı siyasi çəkişmələri önə çəkirdi. Bu növdən olan qarşıdurmalar öz növbəsində müsəlman ölkələrində iqtisadiyyat, hərbi, elm və təhsil sahələrinə mənfi təsir göstərir, Qərbin Yaxın Şərqi üzərində hökmranlığını daha da gücləndirirdi.

Cəmaləddin Əfqani çıxış yolu kimi müsəlmanların siyasi cəhətdən birləşməsinə və düşmənlərə qarşı mübarizə aparmağına dəvət edirdi. Ona görə məzhəb fərqləri birləşməyə maneə ola bilməzdi, əksinə hər bir kəs məzhəb inancında qalmala siyasi nöqtəyi-nəzərdən düşmənlərə qarşı vəhdət adı altında birləşə bilər. Bunun üçün cəhalət, mövhumat və müsəlmanların ümumi mənafeyinə zidd olan hər bir zərərli düşüncələri tərki etmək lazım idi. Bu baxımdan Əfqani müsəlmanları İslamın

müqəddəs kitabı Qurani-Kərim ətrafında birləşməyi tövsiyə edirdi. O, həmin məqalənin sonunda məsələyə bu cür qiymət verir: *“Mən bu sözlərimlə müsəlmanların yalnız bir rəhbəri olmalıdır fikrini demək istəmirəm. Ola bilsin ki, bu çox çətin bir məsələdir. Lakin arzu edərdim ki, hamının rəhbəri Quran və din ətrafında həmrəylik olsun. Hər bir əmr sahibi (başçı) bacardığı qədər digər əmr sahibini qorusun. Artıq birlik vaxtı gəlib çatmışdır. Bilin ki, tarixi şərait sizə yeni fürsətlər vermişdir ki, bu da sizin üçün bir qənimətdir. Bu fürsəti boşa verməyin...”* (7, 162).

Cəmaləddin fərqli inanclara hörmətlə yanaşmaq, digərini qəbul etmək və birgəyaşayış prinsiplərini İslam vəhdətinin əsas hissəsi hesab edirdi. XVIII əsrdə Avropada romantizm fəlsəfəsinin meydana çıxması ilə milli təəssüb və milli düşüncələrin inkişafı başladı. Təbii ki, Cəmaləddin Əfqani bu mövzuya da münasibət bildirmiş və milli zəmində olan ideoloji konsepsiyaların əleyhinə çıxış etməmişdir. Əfqaninin qənaətinə görə İslam birliyi milli birliyin fəvqündə dayanır. Ona görə milli təəssüb ifrat meyillərdən uzaq dini təəssübə və müsəlmanların birləşməsinə maneə yaratmırsa onu qorumaq olar. Hər bir xalq öz milli ornamentlərini və adət-ənənələrini qoruya və təbliğ edə bilər. Amma dini təəssübü bir kənara qoyaraq onun yerinə milli təəssübü qoymaq heç milli təəssübü də təmin edə bilməzdi və müxtəlif xalqların nümayəndələrin bir yerə toplaşmasına zəmin yaradan bağlılıq tamamilə aradan qaldırılmış olardı. Cəmaləddin Əfqani millətçiliyi ayrıca siyasi bir konsepsiya kimi qəbul etməmiş onu bir mədəni rəngarənglik faktoru kimi dəyərləndirmişdir. O, milli birlik və dirçəlişi İslam həmrəyliyi çərçivəsində dəyərləndirmişdir.

Nəticə

Cəmaləddin Əfqaninin tələbəsi Məhəmməd Abdulla birlikdə 1883-cü ildə Paris şəhərində təsis etdiyi “Ürvat-ul-Vüsqa” cəmiyyəti və qəzeti İslam həmrəyliyi prinsiplərinin təbliği yolunda ən ciddi addım idi. O, bu qəzet vasitəsi ilə müsəlmanların birləşməsi yolunda İslam vəhdətinin zərurətini, işğal olunmuş müsəlman torpaqlarının azad edilməsi, müsəlman dünyasının yaşadığı tənəzzülün səbəblərini və onların həll yollarını elmi-siyasi metodlarla bütün dünyaya çatdırırdı. Bu qəzet tez bir zamanda bütün İslam dünyasına yayıldı və rəğbətlə qarşılandı. Qəzetin Avropa və İngilis işğal və istismarçı siyasətinə qarşı mübarizəsi Avropa ölkələrini ciddi şəkildə narahat edirdi. Məhz, Əfqaninin qətiyyətli mövqeyi və sarsılmaz iradəsi qəzet nəşrinin dayandırılması ilə nəticələndi. Cəmi 18 sayı nəşr edilməsinə baxmayaraq müsəlmanlar arasında əks səda doğura bildi və Qərb imperializiminə qarşı müqavimət hərəkatlarının fəaliyyətini gücləndirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Cəmaləddin Əfqaninin ictimai-siyasi, elmi fəaliyyətləri və təbliğ etdiyi ideoloji təlimlər XIX əsrin 70-90-cı illərində Hindistan, Əfqanıstan və digər müsəlman ölkələrində milli-dini müqavimət hərəkatlarının və Avropanın müstəmləkəçi siyasətinə qarşı mübarizələrin əsas mənbəyinə çevirə bildi. O, öz ideoloji düşüncələri ilə bir çox müsəlman xalqlarının ziyalı nümayəndələrinə nüfuz edə bilmiş və onların milli-dini məfkurələrinin formalaşmasında öz izlərini buraxmışdır.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat / References

1. Ağaoğlu Ahmed, "Siyasiyat: Türk Alemi", TY, İstanbul, 2006
2. İsmayıl Rain, Fəramuşxanə və Fəramasunəri dər İran, Tehran, 1967
3. Jamal al-Din al-Afghani | Biography & Facts | Britannica.com
4. Lutskiy Vladimir Borisoviç, tərcümə Turan Keskin, Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi, İstanbul, 2018
5. N. R. Keddie, "Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”": A Political Biography", Berkeley, 1972
6. Seyid Hadi Xosruşahi, əl-Urvat-ul-Vüsqa, Qahirə, 2002
7. Taslamam, Caner. Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam, Türkiye yayınları, Ankara, 2012
8. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2013

UOT 1 (091)

**ƏHMƏD KƏRƏDİ ZƏKUYEVİN İSLAM BÖLGƏSİ
FƏLSƏFƏ TARİXİNƏ DAİR TƏDQİQATLARI****Zaur Firidun oğlu Rəşidov**

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
“Azərbaycan fəlsəfə tarixi” şöbəsi, elmi işçi
zaur20@mail.ru
Orcid id: 0000-0002-4504-1856

Açar sözlər: məşşailik, neoplatonizm, sufizm, vəhdəti-vücut, ixvani-səfa, mötəzilik, nəzzamiyə

**ИССЛЕДОВАНИЯ АХМЕДА КАРАДИ ЗАКУЕВА ПО ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ ИСЛАМСКОГО РЕГИОНА****Заур Рашидов**

Институт Философии и Социологии НАНА

Резюме. Ахмед Каради Закуев (1888-1968), является одним из известных историков философии Азербайджана в XX веке. Его исследования в основном посвящены изучению главных философских учений, всего исламского региона. В советский период, психология ибн Сины, философское учение Братьев Чистоты и мировоззрение ан-Наззама, впервые были специально изучены именно Закуевым. Его превосходное знание арабского языка - основного языка Ислама - также значительно повысило научность его исследований. С другой стороны, в исследованиях Закуева отчетливо проявляется и доминирующая идеология его времени. Его крайне субъективная, а в некоторых случаях и предвзятая позиция по отношению к Исламу, также проистекает из этого вопроса. Если отбросить такие моменты, в целом можно отметить актуальность его исследований и в настоящее время.

Ключевые слова: восточный перипатетизм, неоплатонизм, суфизм, единство бытия, братья чистоты, мутазилиты, наззамийя

**STUDIES OF AHMED KARADI ZAKUEV ON THE HISTORY
OF PHILOSOPHY OF THE ISLAMIC REGION****Zaur Rashidov**

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

Summary. Ahmed Karadi Zakuev (1888-1968) is one of the famous historians of philosophy in Azerbaijan in the 20th century. His research and studies are mainly devoted to the study of the main philosophical teachings of the entire Islamic region. During the Soviet period, the psychology of Ibn Sina, the philosophical teachings of the Brothers of Purity and the worldview of an-Nazzam were first specially studied by Zakuev. His excellent knowledge of Arabic, the main language of Islam, also greatly enhanced the scientific value of his research. On the other hand, the dominant ideology of his time is also clearly manifested in Zakuev's studies. His extremely subjective and in some cases biased position towards Islam also stems from this issue. If we discard such moments, in general, we can note the relevance of his research at the present time.

Key words: Eastern peripatetism, neoplatonism, Sufism, unity of being, the Brothers of Purity, the mutazilites, nazzamiyya

Giriş. Əhməd Kərədi Zəkuyev (1888-1968) orta əsrlərdə İslam dünyasında fəaliyyət göstərən fəlsəfi məktəblər, dini cərəyanlar, VIII-XII əsrlərdə Yaxın və Orta Şərqdə məntiq tarixi, qeyd olunan əsrlərdə həmin bölgələrdə özünün yüksək inkişaf mərhələsinə çatmış etik təlimlər, estetik düşüncə sistemləri və psixologiya kimi elm sahələri üzrə araşdırmalar aparmışdır. Ə.K.Zəkuyev 1918-ci ildə İstanbul Universitetinin fəlsəfə bölümünə daxil olmuş, orada təhsilini tamamlayaraq, (“Yakutların dini” adlı dissertasiya işi yazmışdır) 1921-ci ildə bu ali məktəbi bitirdikdən sonra Bakıya qayıtmış, Azərbaycanın müxtəlif ali məktəblərində pedoqoqika, psixologiya, fəlsəfə tarixi, eləcə də indiki Bakı Dövlət Universitetində xüsusi kurs olan ərəb-müsəlman fəlsəfəsindən mühazirələr də oxumuşdur. Daha sonra, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutunda elmi fəaliyyət göstərmişdir. Dini təhsil aldığı üçün İslam mənəvi mədəniyyətinin incə çalarlarına dərinlən bələd olan Zəkuyev, ərəb, türk, rus və azərbaycan dillərini də mükəmməl öyrənmişdir.⁵⁵ O, Sovet Sosialist Respublikaları İttifaqında orta əsrlər İslam fəlsəfə tarixinin ən tanınmış tədqiqatçılarından biri kimi tanınmışdır.

“Bəhmənyarın fəlsəfi görüşləri”. Zəkuyev bu əsərində Aristotelin (e.ə.384-322) davamçısı, Şərq məşşailiyinin (peripatetizm) ən görkəmli nümayəndələrindən biri Əbülhəsən Bəhmənyarın (993-1066) fəlsəfi irsini tədqiq etmişdir. Filosofun yaradıcılığında bir çox problemlərə aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Belə məsələlərdən biri fəlsəfə tarixində daima aktual olmaqla bərabər, heç də hər dəfə birmənalı şərh edilməyən Şərq və Qərb fəlsəfi düşüncələrində varislik məsələsidir. Antik yunan fəlsəfəsinin klassik mərhələsinin, xüsusən də Aristotelin irsi üzərində qurulan Bəhmənyar fəlsəfəsi, eləcə də daha geniş mənada Şərq peripatetizmi böyük ölçüdə Stagirli irsinin müsəlman Şərqiindəki özünəməxsus davamıdır. Amma, bu fikir istər Şərq, eləcə də Qərb-İslam⁵⁶ peripatetizminin özünəməxsus bir fəlsəfi cərəyan olmasına heç də kölgə salmır. Çünki, məşşailik Antik fəlsəfəni ilkin-xalis formasında yox, Şərq və İslam ruhunda qəbul etdi. Qədim fəlsəfənin ilkin əsasları bu ruhda əridi. Zəkuyev hesab edir ki, Yaxın Şərq filosofları istər Aristotel fəlsəfəsi, istərsə də İran-Hind mədəniyyətindən əxz etdikləri fikirləri eyni ilə olduğu kimi yox, öz əlavə və şərhilərlə, tənqidi bir şəkildə davam etdirərək orijinal təlimlər yaratmışdırlar (1, s.10). Fəlsəfə tarixində Antik Yunan-Roma və Hind-İran mədəniyyətlərinin də bərzəxində yerləşən yeganə ən əsaslı mədəniyyət elə İslam mədəniyyətidir. Ona görə də İslam fəlsəfəsinin dünya fəlsəfə tarixində də yeri xüsusidir. Bu fəlsəfəsiz dünya fəlsəfəsinin ümumi mənzərəsi tam deyil.

Tədqiqat əsərində maraqlı məqamlardan biri də Şərq məşşailiyinin (Bəhmənyarın nümunəsində) təkcə Aristotel yox, eləcə də Antik yunan fəlsəfəsinin klassik mərhələsinin ən görkəmli simalarından biri olan Platon (e.ə.427-347) fəlsəfəsilə də müəyyən dərəcədə bağlılığına diqqət yetirilməsidir. Zəkuyev hesab edir ki, “əl-Bəhcət” (Gözəllik) adlı əsərində Bəhmənyarın zəruri varlığı bilik-ideya ilə eyniləşdirməsi, onun Platon fəlsəfəsinin də təsiri altında olmasına sübutdur (1, s.22). Məlumdur ki, fəlsəfə tarixçiləri, xüsusən Sovet dönəmində fəaliyyət göstərən, Aristotel və aristotelizmi Şərq peripatetiklərinin əsas ideya mənbəyi saysalar da, bu məsələdə Platon və neoplatonizmə xüsusi diqqət ayırırlar. Bəzən isə, məşşailiklə platonizm və neoplatonizm arasında əlaqələrin çox zəif olmasını əsaslandırmağa çalışırlar. Zəkuyev İslam fəlsəfi təlimlərinin öz aralarında da müəyyən varislik əlaqələrinin olmasına diqqət yetirir. O, yazır ki, istər Bəhmənyar, isrətsə də onun müəllimi olan İbn Sinanın fəlsəfi görüşlərindəki bəzi məsələlərə sufilerin mistik xarakterə malik təlimlərinin də təsiri olmuşdur (1, s.27). Fikrimizcə, sufizm nəinki peripatetizm, eləcə də bütün digər İslam fəlsəfi təlimlərinə də müəyyən paradigmaları ilə sirayət edə bilmişdir.

Zəkuyev yazır ki, Bəhmənyara görə ilk səbəb zəruri, aləm isə mümkün varlıqlardır. Nəticə səbəbdən ayrılmazdır. Bu halda səbəb kimi onun nəticəsi olan aləm də zaman etibarlı ilə əbədidir (1, s.36). Fikrimizcə, nəinki təkcə Bəhmənyarın fəlsəfi görüşlərinə ümumiyyətlə, bütün peripatetizmin ruhuna bir dualizm xasdır. Aristotel kimi məntiqi mühakimələrə, sillogizmlərə⁵⁷ əsaslanan məşşailər

⁵⁵ O, Dağıstan Respublikasının Lak rayonunda yerləşən Qumuç kəndində ruhani ailəsində doğulmuş və ilk təhsilini də orada yerləşən mədrəsədə almışdır.

⁵⁶ Qərb deyərəkən orta əsrlərdə Əndəlis xilafəti və Norman-Ərəb mədəniyyətinin geniş yayıldığı Siciliya adasını nəzərdə tuturuq.

⁵⁷ Yəni, praktikada artıq dəfələrlə sübut olunmuş, həqiqiliyi heç kimdə şübhə doğurmayan məntiqi formalar və ya ümumi anlayışlar nəzərdə tutur.

öz fəlsəfi sistemlərini yaradarkən (dinə qarşı çıxmadan) ilk səbəbi aləmdən çıxış edərək izah edə bilmədikləri üçün onu məntiqi olaraq aləmdən kənara yerləşdirirdilər. Bu cəhət isə kor-koranəlik əlaməti yox, məntiqi şəkildə qurulmuş sistem-element əlaqələrini fəlsəfi cəhətdən əsaslandırmaq cəhdidir. Ümumi olaraq götürüldükdə, mahiyyəti etibarı ilə peripatetizmdə ilk səbəb elə İslamın Tanrısıdır. Bu, dində qəbul olunmuş yaradıcıdır. Peripatetiklər Tanrı yox, ilk səbəb və ya zəruri varlıq ifadəsindən istifadə etdikləri üçün onların düşüncələrindəki fəlsəfi incəliklər din xadimləri tərəfindən şəriətin hazır qəlibləri ilə başa düşülməyərək rədd olunur, özlərisə kafir elan edilirdilər. Əksinə, yaradıcıyı inkar etmədən fərqli baxış (mahiyyəti etibarı ilə məntiqi və mücərrəd fəlsəfi olsa belə) bucağından izah etməyə cəhd ilahiyatın bəzən formaca antropomorfizmi də mümkün edən izahlarından daha üstün və ən azından onun qədər yaşam hüququna malikdir. Amma təəssüflər olsun ki, ixtiyari seçimlər edən mütləq iradənin, məntiqin daha asan həzm edə biləcəyi səbəb və ondan doğan zəruriyyətlə əvəz edilməsi bütün orta əsrlər fəlsəfə tarixində (həm Qərb, həm də Şərqdə) yolverilməz günah anlamına gəlmişdir. Məsələnin ən acınacaqlı tərəflərindən biri isə, orta əsrlərə xas, fəlsəfəyə zülm edən, azad düşüncəyə işgəncə verən iradəyə bağlı bu təfəkkür tərzinin zaman keçdikcə digər sivilizasiyalarda (xüsusən Qərb və Uzaq Şərq) müasirləşsə də müasir İslam dünyasında zamana belə əks olan ənənəvi formada hələ də yaşamaqda davam etməsidir.

Zəkuyev hesab edir ki, Bəhmənyar materiya və formanı əbədi hesab etməklə kortəbii şəkildə olsa da materiyanın (*müəllif burada ümumiyyətlə maddiliyi nəzərdə tutur-Z.R*) itməməsi qanununu əsaslandırmağa çalışır (1, s.47). Elm və texnikanın inkişaf etdiyi sonrakı əsrlərdə xüsusən, yeni dövrdə fizikanın qızıl qanununa çeviriləcək bu mühakimənin, bölgə mədəniyyətimizin də təmsil olduğu orta əsr İslam filosofları tərəfindən fərziyyə olaraq irəli sürülməsi olduqca vacib məsələdir. Bu həm də orta əsr İslam dünyasında məntiq elminin nə dərəcədə yüksək inkişaf etməsindən xəbər verən başlıca arqumentdir. O cümlədən, bu fikir adı gedən məkanda nəzəri mühakimələr və təcrübi ümumiləşdirmələrin qırılmaz sintezini açıq şəkildə göstərir. Bu ancaq yüksək fəlsəfi biliklər və məntiqi mühakimələrlə silahlanmış fəlsəfi təfəkkürlü insanların gələcəyi nəticələndir. Zəkuyev qeyd edir ki, Bəhmənyara görə, məntiqin vəzifəsi təfəkkürü səhlərdən qorumaqdan ibarətdir (1, s.70).

Zəkuyev yazır ki, Bəhmənyara görə, metafizika deyilən elmin mövzusu ümumiyyətlə mövcudiyətdir. Onun vəzifəsi isə, mütləq mövcud sayılan varlığa əlavə olunan şeyləri öyrənməkdən ibarətdir (1, s.60). Bəhmənyarın bu təriflə metafizika və fəlsəfə eyni anlamlıdır (əslində, gerçəkdə də belədir). Bu mənada orta əsr filosofları metafizika və fəlsəfəni xüsusi olaraq bir-birindən ayırmamışlar. Fəlsəfəyə birbaşa mahiyyətindən irəli gələrək hikmət elmi, müdriklik elmi, metafizika və s. kimi adlar vermişlər. Bu mənada təsadüfi deyil ki, Bəhmənyarda da fəlsəfə və metafizika terminləri, mahiyyətcə demək olar ki sinonimdir. Zəkuyev yazır ki, Bəhmənyarın hərəkət və sükunət haqqındakı baxışları metafizik xarakter daşıyırdı (1, s.51). Bu da öz növbəsində dövrü nəzərə aldıqda tam təbii haldır. Orta əsr müsəlman aləmində, eləcə də Qərbdə hərəkət və sükunətə təbii qanunuyğunluqlar və təbiət qüvvələri kimi baxma fikri-kredosu əsaslandırılmış elmi səviyyədə mövcud deyildi. Çünki, qeyd olunan dövrün mütəfəkkirlərinə məlum olan biliklər olduqca məhdudluğu və fərziyyə xarakterilə səciyyələnirdi. Hərəkət və sükunətin metafizik suallar çərçivəsindən çıxaraq daha çox fizika və təbiətşünaslığın sualları sırasına daxil olması ənənəsi XVII əsrin sonlarından başladı. Bu ənənə, hətta XVII əsr elmi və fəlsəfəsinin banilərindən olan Dekart (1596-1650) və Spinozanın (1632-1677) dövründə belə metafizik haşiyəni tam olaraq tərki etməmişdir. Spinozaya hərəkət və sükunətin nədən və necə törəməsi fikri elmi şəkildə məlum deyildi. O, hərəkət və sükunəti Tanrının maddi atributunun sonsuz modusları kimi nəzərdən keçirirdi. “Tanrı, insan və insanın səadəti haqqında qısa traktat” (Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand) adlı əsərində metafizik dildə onları Tanrının övladları adlandırır (2, s.59).

“İbn Sinanın psixologiyası”. Zəkuyev bu əsərində Şərq peripatetizminin digər görkəmli nümayəndələrindən olan, ensiklopedik alim, eləcə də İslam dünyasının ən böyük filosoflarından hesab edilən İbn Sinanın (980-1037) psixologiya sahəsinə, bu elmin problemlərinə həsr edilmiş fikirlərini qruplaşdıraraq şərh edir. Bu kitab keçmiş Sovetlər birliyində İbn Sinanın məhz psixoloji görüşlərinə həsr olunmuş ilk xüsusi tədqiqat əsəridir.

Zəkuyev yazır ki, fəlsəfədə olduğu kimi ərəbdilli alimlərin psixologiya sahəsindəki yaradıcılığında da qədim yunan filosofları, xüsusən də Aristotelin təsiri açıq şəkildə hiss olunur (3, s.3). Şərq peripatetizminin ən görkəmli nümayəndələrindən biri kimi İbn Sina, Aristotel fəlsəfəsinin qatı tərəfdarlarından olsa da o, bir çox fəlsəfi məsələlərdə tamamilə əks mövə tutaraq, Aristoteli tənqid də etmişdir (3, s.10). Şərq peripatetizminin gerçək mahiyyəti və özünəməxsusluğu da böyük ölçüdə məhz elə Aristotel və aristotelizmin tənqidindən ibarətdir. Şərq peripatetizmini müəyyən mənada tənqidi fəlsəfə və ya fəlsəfi məktəb kimi də təyin etmək doğrudur. Məşşailik aristotelizmin tədqiqi qədər, tənqidi üzərində də qurulan İslam fəlsəfi təlimidir.

Zəkuyev İbn Sina ilə Antik fəlsəfənin, xüsusən də onun klassik mərhələsinin bağlılığı məsələlərinin müxtəlif fəlsəfi problemlər əsasında hərtərəfli tədqiqinə kifayət qədər geniş yer verir. O yazır ki, Aristotelin materiya və forma bölgüsünü qəbul edən İbn Sina həmçinin psixologiyasında bədəni materiya, ruhu isə forma kimi təyin edirdi (3, s.17). Bu baxış bucağı müasir elmin nailiyyətlərindən irəli gələrək formaca dəyişmə mahiyyətə bu gün də demək olar ki, əvvəllər olduğu şəkildə elmdə bir paradigma kimi qalmaqda davam edir. Zəkuyev yazır ki, İbn Sina ruh və bədənin əlaqəsi məsələsində Platonla Aristotel arasında orta mövqə tutur. Aristotel kimi o da düşünür ki, ruh bədənlə birgə meydana gəlib zaman daxilində mövcud olur. Eyni zamanda, Platon kimi hesab edir ki, ruh bədənlə birgə məhv olmadan əbədi olaraq yaşamaqda davam edir (3, s.73). Bu orta mövqə əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi birinci növdə Şərq peripatetizminin özünəməxsusluğuna dəlalət edir. Şərq peripatetizminin ənənəvi peripatetizm fəlsəfəsinin davamı olmaqla bərabər həm də platonizm fəlsəfəsinin də qeyri-ənənəvi davamçıların (neoplatonizm təlimlərini nəzərdə tuturuq) müəyyən məsələlərdə davamçıları olduğunu söyləməyə kifayət qədər əsas verir. İbn Sina irsilə bağlı tədqiqatında bu məsələyə bir qədər fərqli aspektdən (daha çox tənqidi) olsa da, Zəkuyevin özü də toxunur. O, yazır ki, İbn Sina bəzi qnoseoloji problemlərin həllində nə Platon, nə də Aristotel xəttini davam etdirmədən mistik və neoplatonik xarakter daşıyan baxışlarını ortaya qoyurdu (3, s.6).

Zəkuyev İbn Sina fəlsəfəsilə müxtəlif İslam fəlsəfi məktəbləri arasındakı əlaqələrə də diqqət yetirir. Ensiklopedik təfəkkürə malik olan İbn Sinanın bilik dairəsi olduqca geniş olmuşdur. O, bir çox İslam fəlsəfi təlimlərinin əsas prinsiplərini dərinlən mənimsəyə bilmişdir. Bu kimi məqamlar İbn Sinanın yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Zəkuyev hesab edir ki, ərəbdilli İslam filosoflarından daxili-hissi qüvvələrin (*intuitiv kəşf nəzərdə tutulur-Z.R.*) mövcudluğunu ən çox müdafiə edən filosof məhz elə İbn Sina olmuşdur (3, s.46). Bu arqument İslam fəlsəfəsinin onun müxtəlif təlimlərilə qırılmaz sintezdə və ümumi vəhdətdə olmasına bir daha sübutdur. Həqiqətə gedən yolda daxili hissələrin (kəşf, himmət, bəsirət gözü və s.) rolunu sufizm, xüsusən də onun əsas fəlsəfi təlimlərindən biri olan vəhdəti-vücut təlimi (əkbərilik) və onun nümayəndələri əsaslı bir şəkildə ortaya qoya bilmişdir. Nəzərə almaq lazımdır ki, sufizm neoplatonizmin bir çox prinsiplərini qəbul etsə də mahiyyəti və əsasən də hədəflərinə görə ondan tamamilə fərqlənir. Çoxsaylı dünya tədqiqatçıları tərəfindən gəlinən ümumi nəticə də belədir ki, sufizm Antik yunan fəlsəfəsinin bu təlimini tam yox, İslamın əxlaqi prinsiplərinə müncər edərək qismən mənimsəmişdir. Bu və bu kimi digər cəhətlərlə sufizm və ya vəhdəti-vücut təlimi panteizm fəlsəfəsi kimi qəbul olunmamalıdır. Sonuncu mühakimə ilə birmənalı olaraq razılaşan belə müasir tədqiqatçılara misal olaraq; Ə.Əfifi (4, s.57), S.H.Nəsr (5, s.75), U.Çittik (6, s.79), A.V.Smironov (7, s.135-136), K.Əzimov (8, s.216), S.Həmid (9, s.59), İ.Nəsirov (10, s.31-32), K.Bünyadzadə (11, s.162), M.Çakmaklıoğlu (12, s.453), A.L.Səidə (13, s.272) və onlarca digərlərini misal göstərə bilərik.

Zəkuyev İbn Sinanın psixoloji fikirlərinə də xüsusi olaraq diqqət yetirir. O yazır ki, İbn Sinanın psixoloji görüşlərində daxili qavrayıcı qüvvələr: ümumi hissi qüvvə (hissi müştərək), güman edici qüvvə (vəhm), təsviredici qüvvə (xəyal), xatırlayıcı qüvvə (hafizə) təsəvvüredici qüvvə (mütəxəyilə) kimi təyin olunur (3, s.23). Bu bölgü təkcə İbn Sina və onun təmsalında Şərq peripatetizminə aid olduğu qədər demək olar ki, bütün İslami fəlsəfi, teoloji və teosofik təlimlərə (müəyyən mənada hətta sırf dini təlimlərə də) də aiddir. Amma onlar arasında fərq ondan ibarətdir ki, məsələn, məşşailər bu bölgünü əsasən rasioanl təfəkkürü üstün sayaraq həll etməyə çalışdıqları halda, sufilər rasioanl düşüncənin imkanlarının məhdud olmasından çıxış edərək ona qarşı irrasioanl düşüncəni qoyurdular. Sufilər mütailə nəticəsində öyrənilən biliklərin, eləcə də rasioanl təfəkkürün verdiyi məlumatları kafi hesab etmirdilər. İbn Ərəbi yazır ki, sirr elmi əqlə izah

olunduqca çirkinləşir (14, s.78). Əksinə, İslam dünyasında məşhur olan digər cərəyan mötəziləyə görə əqldən kənar qazınan istənilən bilik, istər hissi, istərsə də fəhmi özlüyündə naqisdir.

Zəkuyev yazır ki, İbn Sinanın psixoloji təlimi sonda əsaslı bir şəkildə empirizm və sensualizmə meyillənir (3, s.79). Bu hal da qaçılmazdır. Çünki, psixologiya sırf nəzəri bir elmdən daha çox praktiki biliklər üzərində qurulan elmdir. Bu mənada məşşailik rəasional əsaslara malik bir təlim, onun əsas nümayəndələrindən biri olan İbn Sina isə, rəasionalist filosof olsa da onun təcrübi biliklərə də üstünlük verməsi əqlə qarşı çıxmaq, düşüncəyə qarşı hissələri qoymaq anlamına gəlmir.

“Saflıq qardaşlarının fəlsəfəsi”. Əsərdə Zəkuyev tərəfindən saflıq qardaşlarının (ixvani-səfa) bütövlükdə fəlsəfi dünyagörüşlərinə ümumi şəkildə nəzər salınır. Onların fəlsəfi baxışlarının meydana gəlmə genezisi, bu qardaşlıqda təmsil olunan mütəfəkkirlər tərəfindən qələmə alınan çoxcildli öyüd və nəsihət topluları, saflıq qardaşlarının varlıq haqqında o cümlədən, psixoloji, sosial, siyasi, etik görüşləri və müxtəlif dinlər barəsində olan fikirləri qısaca tədqiq olunur.

Zəkuyev yazır ki, saflıq qardaşlarının təlimlərində Qədim Yunan, Qədim Şərq, İran və Hind fəlsəfi sistemlərindən əxs edilən məqamlar çoxdur (15, s.94). Zəkuyev bununla tədqiqat əsərində böyük coğrafi əraziləri əhatə edən mədəniyyətlər arasında ümumilik və bənzərliklərin olmasını da xüsusi olaraq önə çəkir. Əsərdəki günümüzdə də aktuallıq kəsb etməkdə davam edən daha bir məsələyə gəldikdə, Zəkuyev yazır ki, saflıq qardaşlarının irsi ensiklopedik xarakter daşıyaraq özündə həm qədim, həm də orta əsrlərin, demək olar ki, bütünlükdə elmlərini də ehtiva edirdi (15, s.19). Bu amil saflıq qardaşları adlanan cəmiyyətin üzvlərinin yüksək elimli və intellektual insanlar olmasından xəbər verir. Eyni zamanda, düşünürük ki, müasir elmdə olduqca aktuallıq qazanan elmlərarası əlaqələrin möhkəmləndirilməsi, müəyyən mənada hələ orta əsr İslam dünyasında da aktual olmuşdur. Belə ki, saflıq qardaşlarının bir çox qəliz elmləri sadə nəsihət və öyüdlər şəklində, qısa və lakonik formada təsvir etmələri bu elmlərin çoxluq tərəfindən mənimsənilməsinə də xeyli dərəcədə asanlaşdırmışdır. Zəkuyev qeyd edir ki, saflıq qardaşları öz fəlsəfi təlimlərini yaratmaqdan daha çox yaşadıqları dövrdə məlum elmi, fəlsəfi bilikləri yaymaqda insanlara əxlaqi və mənəvi dəyərləri aşılamağı əsas hədəf kimi qarşılarına qoymuşlar (15, s.31-32).

Fikrimizcə, tədqiqatın ən maraqlı məqamlarından biri də Zəkuyevin saflıq qardaşlarının (həm özlərinin, həm də fəlsəfi görüşlərinin) sonrakı əsrlərdəki, sözlün tam mənasında, transformasiyaları məsələlərinə də diqqətinin yetirməsindədir. Zəkuyev bu mübahisəli məqama aydınlıq gətirməyə çalışaraq yazır ki, iki yüz il mövcud olan saflıq qardaşları fəlsəfi cəmiyyəti XI əsrin sonlarından başlayaraq öz fəlsəfi xarakterini itirdi və əxilik adlı sufi ordeninə çevrilərək Yaxın Şərqdə daha bir neçə əsr öz mövcudluğunu qoruya bildi (15, s.14). Saflıq qardaşları sufi ordeninə çevirilməklə öz fəlsəfi mahiyyətini itirmədən, əksinə inkişafının yeni bir mərhələsinə qədəm qoymuş oldu. Daha uzunömürlü, çoxtəbəqəli və əhatəli (Məqribdən İndoneziyayadək) bir dini-fəlsəfi cərəyan olan sufilik saflıq qardaşlarının fəlsəfi təlimlərilə zənginləşərək, ümumilikdə İslam mənəvi mədəniyyətini də zənginləşdirmiş oldu.

Zəkuyev yazır ki, Aristotel fəlsəfəsi Yaxın və Orta Şərqin digər təlimlərində olduğu kimi saflıq qardaşlarının da əsas bələdçisi olmuşur (15, s.35). Saflıq qardaşları Aristoteldən əlavə, Şərq peripatetiklərinin fəlsəfi təlimlərindən də bir çox şeyləri ehtiva etmişdirlər (15, s.36). Bu arqument İslam fəlsəfi təlimlərinin bir-birindən tam təcrid olunmuş halda, hər birinin yalnız öz xəttlə inkişaf etməsi fikrini bir daha tamamilə inkar edir. Bunun əvəzinə onlar arasında qırılmaz bağlarla əlaqələndən mənəvi körpülərin olmasını təsdiq etmiş olur.

“Ən-Nəzzamın fəlsəfəsi”. Zəkuyevin keçmiş Sovetlər məkanında ilk dəfə olaraq⁵⁸ Əbu İshaq İbrahim ibn Səyyar ən-Nəzzamın (775-845) fəlsəfi görüşlərinin tədqiqinə həsr edilmiş bu əsəri, tanınmış fəlsəfə tarixçisi akademik Aleksandr Osipoviç Makovelskinin (1884-1969) redaktorluğu altında dərc edilmişdir. Əsərdə böyük İslam filosoflarından, nəzzamiyə təriqətinin də qurucusu, mötəzilə təliminin isə, ən parlaq nümayəndələrindən biri hesab olunan ən-Nəzzamın həyat və yaradıcılığı, ontoloji və qnoseoloji görüşləri, aləmdəki cisimlərin məkani baxımdan vəziyyətləri haqqında özünəxas fəlsəfi baxışları (kumun nəzəriyyəsi), onların hərəkət prinsipləri və

⁵⁸ Rus dilli fəlsəfi ədəbiyyatda ən-Nəzzamın fəlsəfi görüşlərinin yenidən tədqiqi kifayət qədər uzun bir zamandan sonra gerçəkləşmişdir (16).

qanunauyğunluqlarının təyin edilməsi, eləcə də filosofun psixologiya, Tanrı və din haqqındakı fikirləri, etik və siyasi görüşləri qısaca təhlil edilmişdir.

Zəkuyev yazır ki, mötəzilər doqmatizmin tam əleyhdarları olmaqla dərk etmə prosesində idrakın birinci və ən əsas şərti kimi şübhəni qəbul edirdilər (17, s.15). Zəkuyev ən-Nəzzamın nümunəsində mötəzilə fəlsəfəsinin rəşadət əsası malik olması fikrini bir qədər də inkişaf etdirərək yazır ki, mötəzilə nümayəndələri təbiət hadisələrini təbii qanunauyğunluqlar əsasında izah edilməsinin tərəfdarları idilər (17, s.84). Zəkuyev yazır ki, ən-Nəzzam yunan fəlsəfəsindən başqa həm də müxtəlif Hind və İran mənşəli dini-fəlsəfi təlimlərlə də yaxından tanış idi (17, s.24). Eyni zamanda, Zəkuyev hesab edir ki, ən-Nəzzam psixoloji görüşlərində mahiyyətə dualizm təlimi olan məzdəkizmin və qədim naturfəlsəfənin də təsiri altında olmuşdur (17, s.100).

Zəkuyev qeyd edir ki, ən-Nəzzam saysız-hesabsız cisimlərdən təşkil olunmuş obyektiv aləmin, eynən Şərq peripatetiklərində olduğu kimi materiya və formadan ibarət olduğunu qəbul etsə də ərəbdilli fəlsəfədə mövcud olan ikinci əsas istiqamət, yəni, cisimlərin bölünməz hissəciklər-atomlardan təşkil edilməsi paradokmasını rədd edirdi. Bunun əksinə olaraq ən-Nəzzam cisimlərin hissələrinə ayrılma bilməsi və sonsuz sayda bölünən hissələrdən təşkil olunması fikrini qəbul edirdi (17, s.48). Fikrimizcə, fəlsəfi təfəkkürlə gəlinərək təbiətdə hər şeyin bölünən, hissələrinə ayrılan olması fikri ən-Nəzzamın yaşadığı əsr üçün olduqca inqilabi bir ideyadır. Təsadüfi deyil ki, “təbiətdə bölünməz heç nə yoxdur” hipotezası XVII əsrdən başlayaraq bütövlükdə təbiət elmlərinin inkişafına təkan verən ən başlıca müddəalardan da biri olmuşdur.

Zəkuyev ən-Nəzzamın mötəzilə fəlsəfəsinin ümumi ruhuna bir qədər zidd, sırf olaraq onun özünəxas nəzəriyyəsi olan kumun (gizlilik, gizli öncəmövduqluq) nəzəriyyəsi haqqında düşündüyü fikirlərini də qələmə alır. Ən-Nəzzamın fəlsəfi sistemindəki bu fəlsəfi məsələnin bəzi məqamlarını təhlil də edir. Zəkuyev yazır ki, ən-Nəzzama görə, aləmdəki bütün təzahürlər və cisimlər əbədidirlər. Bütün bu kəsrət eyni zamanda, həm də gizli potensial formada zamandan da aslı olmayaraq mövcuddur. Gizlilikdən aşkara çıxma meydana gəlmə və ya yaradılışdır (17, s.67). Bütün kəsrətilə birgə aləmin statik yox, dinamik bir varlıq kimi qəbul edilməsi fikri Şərq fəlsəfi təlimlərində geniş yayılaraq müxtəlif nəzəriyyələrdə fərqli formalarda əsaslandırılmışdır. Hətta, sufizmin və onun aləmin maddiliyini inkar edən əsas fəlsəfi təlimlərindən biri olan vəhdəti-vücut təlimində belə aləm (zəticə yoxluq olub Tanrının surətinin təcəllilərində görünən aləm) hər an dəyişir-yenilənir. Vəhdəti-vücutda bu yenilənmə, dəyişmə xəlül-cədid (yenidən yaratma, xilqətin davamlı təzələnməsi)⁵⁹ adlanır. Amma maraqlı cəhət bundan ibarətdir ki, Zəkuyev bu məsələnin, yəni aləmin-kəsrətin hər an yenilənməsi, bu prosesin bitmədən əbədi təkrarlanması, hər şeyin zahir oluban batınə keçməsi və əksinə dönüş etməsi kimi paradokmalarının kökünü ən-Nəzzama ruhən daha yaxın olan İslam mistikası-sufizmdə yox, Antik yunan fəlsəfəsində axtarır. Zəkuyev hesab edir ki, ən-Nəzzamın fəlsəfi sistemindəki bu preformizm (*kumun nəzəriyyəsinə bu eynimənalı Qərb termini altında nəzərdə tutur-Z.R*) dahi şair Məhəmməd Füzulinin görüşlərinə də təsir etmişdir (17, s.67).

Zəkuyev yazır ki, ən-Nəzzama görə, istər cisimlər, istərsə də aksidensiyaların hər an dəyişib yenilənərək fərqli formalar qazanmasının səbəbi kənardan yox, birbaşa cisim və aksidensiyaların öz təbiətlərindən hasil olan təlabatdır (17, s.86). Fikrimizcə, İslam fəlsəfəsinə mənsub filosofların əksəriyyətində olduğu kimi ən-Nəzzamda da rast gəlinən bu fikir vəhdəti-vücutun xəlül-cədid prosesindəki təcəlligahların təcəllini qorumaq üçün nümayiş etdirdikləri istedadları və qabiliyyətləri məsələsilə sıx şəkildə bağlıdır. Vəhdəti-vücutda istedad kəsrətin gerçək halıdır. Bu mistik fəlsəfi təlimin konteksti daxilində kəsrəti kəsrət edən, fərqlilikləri törədən mövcudlara xas müxtəlif istedadlardır.

Zəkuyev yazır ki, ən-Nəzzama görə, hərəkət mümkündürdən gerçəyə keçmədir (17, s.76). Fikrimizcə, hərəkətə orta əsrlərin doqmatik, çərçivəli düşüncəsi və bu düşüncəni ifadə edəcək elmi yox, poetik dililə məhz belə bir proses kimi qiymət vermək olduqca müsbət haldır. Bu fikir sonrakı dövrlərdə alilər tərəfindən inkişaf etdirilərək hərəkətin təbii bir proses, öz qanunauyğunluqlarına tabe təbiət hadisəsi olması hipotezasını (fərziyyəsinə) doğrultmuş oldu. Təsadüfi deyil ki, XVII əsrin

⁵⁹ Vəhdəti-vücutda xəlül-cədid məsələsi altında yaradılışın hər an yenilənməsi və bu yenilənmə ilə aləmin də yenidən yaradılışı nəzərdə tutulur.

kəşflərinin hamısı bu və ya digər dərəcədə hərəkəti fiziki bir proses kimi dərk edib, onun fəlsəfi cəhətdən əsaslandırması sayəsində gerçəkləşə bildi. Bu məsələnin ardınca Zəkuyev yazır ki, ən-Nəzzam hərəkəti qəbul etsə də sükunəti inkar edirdi (17, s.77). Fəlsəfi fikir tarixində olduqca uzunömürlü olan bu ideya XVII əsr fəlsəfəsində davam etdi. Məsələn, Spinoza da baxmayaraq ki, onun dövründə hərəkətin fəlsəfi konsepsiyası işlənmiş və durmadan işlənilərək təkmilləşməkdə davam edirdi⁶⁰, o öz fəlsəfi sistemində sükunətə məntiqi yer tapa bilmirdi. Bu cəhətdən, sükunəti hərəkət ilə birgə, onları ayırmadan maddi atributun sonsuz modusu (motus et quies) hesab edirdi (2, s.252).

“Orta əsrlərin ərəbdilli məntiq tarixindən”. Zəkuyevin ölümündən sonra A.M.Ağahinin redaktorluğu altında dərc edilmiş bu kitabında orta əsr (əsasən XIII əsrdə) İslam coğrafiyasında yaşayaraq fəaliyyət göstərmiş ən tanınmış filosofların məntiq elmi ilə bağlı fikirləri və o cümlədən, məntiqi görüşləri haqqında olduqca müxtəsər (bəzən bir-iki cümlədən ibarət) məlumat verilir.

Zəkuyev hesab edir ki, ərəbdilli fəlsəfənin və məntiqin inkişafında ərəb və müsəlman filosoflarının rolu olduqca azdır. Bu inkişafda əsas xidmətlər Suriya (*müəllif Yaxın Şərqdə ellinləşmiş və daha sonra da xristianlaşmış əhalini, xüsusən də xristian olan ərəbləri nəzərdə tutur-Z.R.*) və İran (*ərəb istilalarının qeyri-müsəlman olan yerli əhalini, xüsusən də atəşpərəstləri nəzərdə tutur-Z.R.*) alimlərinə aiddir. Antik fəlsəfəyə dərin bələd olaraq bu nəhəng irsin ərəb dilinə tərcüməsini gerçəkləşdirən müxtəlif dinləri təmsil edən xalqların rolunu nəzərə aldıqda XII əsr Yaxın və Orta Şərq mədəniyyətini sözün tam mənasında ərəb-müsəlman irsi kimi təqdim etmək doğru deyil (18, s.17).⁶¹ Bu fikir ilə qismən razılaşımaq olar. Belə ki, həqiqətən də, Yaxın və Orta Şərqdə Antik irsin ərəb dilinə tərcümə edilməsində qeyri-müsəlmanların da böyük xidmətləri olmuşdur. Məsələn, Abbasilər dövründə Bağdadda “Hikmətlər evi” (Beyt əl-Hikmə) adlı elm məktəbində fəaliyyət göstərən xristian tərcüməçilərdən, elə Zəkuyevin də tədqiqat boyunca adlarını çəkdiyi Huneyn ibn İshaq əl-İbadi (810-873), Kusta ibn Lukka (820-912), ehtimallara görə Fərabinin müəllimi olmuş İohan bin Cilan (IX-X) və s. kimi alimlər öz tərcümələrilə müsəlman filosoflarını Antik fəlsəfə və qədim elmi qaynaqlarla tanış etmişlər. Digər tərəfdən, ərəbdilli elm bu tərcümələr sahəsində Antik irsi orta əsr ehkamçı Qərb apologetika və sxolastikasının hücumlarından qoruyaraq növbəti əsrlərə də miras olaraq ötürmüşdür. Rekonkista zamanı və bu faciəvi prosesin tamamilə bitməsi nəticəsində ərəblərin Pireney yarımadasından əbədi qovulmasından sonra, onlarla bir məkanda eyni bir mədəniyyəti formalaşdıran ərəbdilli yəhudilər Renessans dövründə Antik Yunan-Roma irsini kütləvi şəkildə ərəb dilindən Latın dilinə tərcümə etməyə başladı. A.O.Makovelski yazır ki, bilavasitə ərəb mədəniyyətinin təsiri altında yetişmiş və bu mədəniyyəti dərin mənimsəmiş yəhudi alimləri ərəb dilli fəlsəfi irsin Latın dilinə tərcüməsini gerçəkləşdirməklə, həm də Qərbdə ərəb fəlsəfəsinin (*ümumilikdə ərəbdilli fəlsəfə nəzərdə tutulur-Z.R.*) mənimsənilməsində də böyük xidmətlər göstərmiş oldular (19, s.255).

Zəkuyev hesab edir ki, məntiqin məqsəd və vəzifələrinin nədən ibarət olması sualında da ərəbdilli məntiqçilər ilə Aristotel arasında fərqlər vardır. Belə ki, Aristotela görə məntiqin əsas vəzifəsi əqli nəticələrin qaydalarını öyrənməkdən ibarətdir. Yaxın və Orta Şərqin ərəbdilli filosoflarına görə məntiqin vəzifəsi təsəvvürün düzgünlüyü, onun qaydalarının təyin olunması və bölgüsünün doğru aparılmasını öyrənməkdən ibarət olmalıdır (18, s.58). Zəkuyev Aristotel məntiqi ilə Yaxın və Orta Şərq məntiqi arasında kəşşən məqamları da təyin etməyə çalışır. O hesab edir ki, Yaxın və Orta Şərq filosofları ilə Aristotelin görüşləri arasında ümümlilik yaradan amillərdən biri də induktiv və deduktiv əqli nəticələrdən birinə üstünlük verilmə məsələsindədir. Belə ki, ərəbdilli mütəfəkkirlər Aristotel kimi deduktiv əqli nəticəni ümumilikdə elmin də əsas məqsədi hesab edirdilər (18, s.68). Fikrimizcə, bu paradigma nəinki İslam dünyasında, hətta Qərbə də ən uzunömürlü fəlsəfi paradigmalardan biri oldu. Mühakimə prosesində ümumi müddəalardan xüsusi nəticə çıxarmaq üsulu olan deduktiv metod XVII əsrdə Frensis Bekon (1561-1626) tərəfindən ayrı-ayrı faktlardan və ya xüsusi mühakimələrdən ümumi nəticələri çıxarmaqla mühakimə yürütmək

⁶⁰ İsaak Nyutonun (1642-1727) fizika sahəsində apardığı dünyamiqyaslı tədqiqatları nəzərdə tuturuq.

⁶¹ Zəkuyev də adı gedən əsərində yazır ki, VIII-XII əsrlərdə təkcə Yunan filosoflarının deyil, eyni zamanda da Sanskrit, Fars, Suriya və digər dillərdə yazılmış elmi, fəlsəfi və dini əsərlər də ərəb dilinə tərcümə edilirdi (18, s.18).

üsulu olan induktiv metodun⁶² fəlsəfi-məntiqi cəhətdən üstünlüyünün əsaslandırılmasınadək elmdə hakim düşüncə kimi yaşadı.

Nəticə. Yekunda qeyd etmək istərdik ki, Zəkuyevin orta əsrlər İslam bölgəsi fəlsəfə tarixinin tədqiqinə həsr edilmiş araşdırmalarının XX əsr Azərbaycan fəlsəfə tarixində yeri mühümdür. Bir qayda olaraq o zamankı bəlli hakim ideologiyanın ruhunda yazılmalarına baxmayaraq Zəkuyevin əsərlərində bu gün də öz aktuallığını qoruyub saxlayan, tədqiqatçıları düşündürən bir çox fəlsəfi problemlər öz əksini tapmışdır. Bundan əlavə, Zəkuyevin tədqiqat əsərlərində onun ilkin mənbələrə istinad etməsi də təqdirəlayiq haldır. Birbaşa qaynaqlara istinadən ərsəyə gələn bu araşdırmalar, həm də tədqiqatçının yüksək elmi hazırlığından xəbər verməkdədir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat/References

1. Zəkuyev, Ə.K. Bəhmənyarın fəlsəfi görüşləri. – Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, – 1958. – 92 s.
2. Spinoza: Complete Works. – Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, – 2002. – 967 p.
3. Закуев, А.К. Психология Ибн Сины. – Баку: Изд-во АН АЗССР, – 1958. – 89 с.
4. Afifi, E.A. Fususu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likat ala Fususi'l-Hikem). – İstanbul: İz Yayıncılık, – 2011. – 512 s.
5. Nasr, S.H. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. – New York: State University of New York Press, – 2006. – 380 p.
6. Chittick, W.C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. – Albany: State University of New York Press, – 1989. – 478 p.
7. Смирнов, А.В. Ибн Араби. Избранное, Т.2, – Москва: Языки славянской культуры, – 2014. – 400 с.
8. Азимов, К. Проблема человека в религиозно-философских доктринах зороастризма и ислама. – Баку: Леттерпресс, – 2009. – 304 с.
9. Hameed, S. Wahdat al-Wujud and the Holy Qur'an // *Mysticism in East and West: The Concept of the Unity of Being*. – Lahore: Multimedia Affairs, – 2013. pp. – 59-67.
10. Насыров, И.Р. Ибн Араби: Избранное, Т.1, – Москва: Языки славянской культуры, – 2013. – 216 с.
11. Bünyadzadə, K. Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. – Bakı: Nurlan, – 2006. – 242 s.
12. Çakmaklıoğlu, M. İbn Arabide Marifetin İfadesi. – İstanbul: İnsan Yayınları, – 2011. – 576 s.
13. Saeed, A.L. Allama Muhammad Iqbal's Concept of the Ego/Khudi and the Concept of Unity of Being // *Mysticism in East and West: The Concept of the Unity of Being*. – Lahore: Multimedia Affairs, – 2013. pp. – 248-276.
14. İbn Arabi Fütuhət-ı Mekkiyye Cilt I. – İstanbul: Litera Yayıncılık, – 2015. – 487 s.
15. Закуев, А.К. Философия Братьев чистоты. – Баку: Изд-во АН АЗССР, – 1961. – 123 с.
16. Нофал, Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. – Москва: Языки славянской культуры, – 2015. – 152 с.
17. Закуев, А.К. Философия Ан-Наззама. – Баку: Изд-во АН АЗССР, – 1961. – 119 с.
18. Закуев, А.К. Из истории арабоязычной логики средних веков. – Баку: Элм, – 1971. – 83 с.
19. Маковельский, А.О. История логики. – Москва: Кучково поле, – 2004. – 480 с.

⁶² Ərəbdilli islam fəlsəfəsində induktiv metod istiqra adlanır.

UOT 1 (091)

ÖMƏR FAİQ NEMANZADƏNİN 1905-1907-Cİ İLLƏRDƏKİ YARADICILIĞINDA ERMƏNİ XİSLƏTİ HAQQINDA

Bağır Babayev

Naхçıvan Dövlət Universiteti

baqirbabayev59@mail.ru

Xülasə. Azərbaycan xalqının, müsəlman türklərinin milli şüurunun oyanmasında, inkişaf etməsində və formalaşmasında xalqımızın, millətimizin və Vətənimizin tarixi taleyində Ömər Faiq Nemanzadənin misilsiz xidmətləri inkar edilməzdir.

Rusiya imperiyasının məqsədi müsəlman türklərinin birliyini pozmaq, onları bir-birindən müxtəlif adlarla-bəhanələrlə ayırmaq idi. Bu işdə ermənilər çar Rusiyası ilə birgə fəaliyyət göstərir, məharətlə nifaq və düşmənçilik toxumu səpirdilər. Çar Rusiyasını və erməniləri "bizim ən zalım və qəddar düşmənimiz" adlandıran Ömər Faiq Nemanzadə bildirirdi ki, xalqımız cahillikdən bunları anlamır. O, düşmənlərin hiylələri ilə aldanmış Azərbaycanın müsəlman türklərinin "köhnə yırtıcı qurdlar və hiyləgər tülkülərin kəskin dişlərinin qurbanı olacağı" kimi bədbəxtliyi dözülməz hesab edirdi.

"Biz şiələri, sünniləri tanımırıq, biz Qafqazdan müsəlmanların köklərini qazacağıq",-deyən ermənilərin çar Rusiyasında bu ideyaya uyğun məqsədyönlü fəaliyyəti onların hansı siyasəti həyata keçirdiklərindən xəbər verməkdədir. Buna görə də yalnız Qafqazda deyil, həm də böyük Rusiya imperiyasının bütün guşələrində, o cümlədən "Dağıstanın, Tataristanın, Türküstanın" müsəlmanlarının-türklərinin yaşadığı yerlərdə ermənilər cahil müsəlmanları hiyləgər şəkildə ələ keçirmiş və guya onlarla "dostluq" etmiş, onlar arasında sünnilərin-şiələrin parçalanmasını məharətlə həyata keçirmişlər. Ermənilər "özlərinin gücləri çatmadıqları, az olduqları yerlərdə canlarının salamatlıqları üçün deyirdilər ki, "sünnilərlə işimiz yoxdur".

Buna görə də Ömər Faiq Nemanzadə belə geniş ərazidə yaşayan müsəlman türklərinin qəddar düşmənləri qarşısında onların birliyinin, vəhdətinin yaradılmasının nə qədər vacib olduğunu göstərirdi. O, müsəlmanlar üçün müqəddəs olan hər şeyi yada salmaqla, onların qardaş olduqlarını bildirməklə onların birliyini istəyirdi.

Açar sözlər: Ömər Faiq Nemanzadə, Çar Rusiyası, müsəlman türklər, Qafqaz, sünni-şiə parçalanması, birlik-bərabərlik, ermənilər

ОБ АРМЯНСКОМ ХАРАКТЕРЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ОМАРА ФАИГА НЕМАНЗАДЕ В 1905-1907 ГОДАХ

Багир Бабаев

Нахичеванский Государственный Университет

Резюме. Неоспоримы заслуги Омара Фаига Неманзаде в исторической судьбе нашего народа, нации и Родины в пробуждении, развитии и формировании национального сознания азербайджанского народа, тюрков-мусульман.

Цель Российской империи состояла в том, чтобы разорвать союз турок-мусульман, отделить их друг от друга разными именами-предлогами. В этом деле армяне действовали совместно с царской Россией, умело сеяли семена раздора и вражды. Называя царскую Россию и армян "нашими самыми жестокими врагами", Омар Фаиг Неманзаде заявлял, что наш народ по незнанию не понимает их. Он считал невыносимым такое несчастье, что турки-мусульмане Азербайджана, обманутые уловками врагов, станут "жертвами старых хищных волков и острых зубов хитрых лис".

"Мы не признаем шиитов, суннитов, мы выкопаем корни мусульман с Кавказа",-сказали армяне, добавив, что целенаправленная деятельность армян в царской России,

соответствующая этой идее, свидетельствует о том, какую политику они проводят. Поэтому не только на Кавказе, но и во всех уголках Великой Российской империи, в том числе и там, где проживали мусульмане-турки "Дагестана, Татарстана, Туркестана", армяне хитростью захватывали невежественных мусульман и якобы "дружили" с ними, умело осуществляя раскол суннитов и шиитов среди них. Армяне "там, где им не хватало сил, где их было мало, за здоровье своей жизни говорили, что" нам с суннитами нечего делать".

Поэтому Омар Фаиг Неманзаде показывал, насколько важно создать их единство, единство перед лицом жестоких врагов турок-мусульман, проживающих на такой обширной территории. Он хотел их единства, помня обо всем, что является священным для мусульман, заявляя, что они братья.

Ключевые слова: Омар Фаиг Неманзаде, царская Россия, турки-мусульмане, Кавказ, раскол суннитов, единство-равенство, армяне

ABOUT THE ARMENIAN CHARACTER IN THE WORKS OF OMAR FAIG NEMANZADE IN 1905-1907

Bagir Babayev

Nakhchivan State University

Summary. The merits of Omar Faig Nemanzade in the historical fate of our people, nation and Homeland in the awakening, development and formation of the national consciousness of the Azerbaijani people, the Muslim Turks are undeniable.

The goal of the Russian Empire was to break the union of the Muslim Turks, to separate them from each other by different names-pretexes. In this matter, the Armenians acted together with tsarist Russia, skillfully sowed the seeds of discord and enmity. Calling tsarist Russia and the Armenians "our most cruel enemies," Omar Faig Nemanzade stated that our people do not understand them out of ignorance. He considered such a misfortune unbearable that the Muslim Turks of Azerbaijan, deceived by the tricks of their enemies, would become "victims of old predatory wolves and sharp teeth of cunning foxes."

"We do not recognize Shiites, Sunnis, we will dig up the roots of Muslims from the Caucasus," the Armenians said, adding that the purposeful activity of Armenians in tsarist Russia, corresponding to this idea, indicates what kind of policy they pursue. Therefore, not only in the Caucasus, but also in all corners of the Great Russian Empire, including where the Muslim Turks of "Dagestan, Tatarstan, Turkestan" lived, the Armenians by cunning captured ignorant Muslims and allegedly "befriended" them, skillfully carrying out the split of Sunnis-Shiites among them. Armenians "where they lacked strength, where there were few of them, said for the health of their lives that "we have nothing to do with the Sunnis."

Therefore, Omar Faig Nemanzadeh showed how important it is to create their unity, unity in the face of the cruel enemies of the Muslim Turks living in such a vast territory. He wanted their unity, remembering everything that is sacred to Muslims, declaring that they are brothers.

Keywords: Omar Faig Nemanzade, Tsarist Russia, Muslim Turks, Caucasus, Sunni split, unity-equality, Armenians

XX əsrin əvvəllərində, qlobal keçid prosesinin ilkin mərhələsindəki bir çox tarixi hadisələr sübut etmişdir ki, Ömər Faiq Nemanzadənin xalqımızın, millətimizin, vətənimizin tarixi taleyindəki təqdirəlayiq xidmətləri danılmazdır. "Görkəmli mollanəsrəddinçi, istedadlı qələm sahibi, publisist, jurnalist və ictimai xadim Ömər Faiq Nemanzadə XX əsr Azərbaycan milli mətbuatının inkişafında, xalqımızın dirçəlişi və xoşbəxt gələcəyi uğrunda mübarizədə yaxından iştirak etmiş və ictimai fikir tariximizdə öz dəsti-xəti ilə tanınan mütərəqqi ziyalılarımızdan biridir" (12, s. 568).

Azərbaycan xalqının, türk-müsəlmanların milli şüurunun, milli özünədərkinin oyanmasında və inkişaf etməsində böyük xidmətlər göstərmiş görkəmli xadimlərimizin sırasında Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə, Əlimərdan bəy Topçubaşi, Məmməd Əmin Rəsulzadə, Cəlil

Məmmədquluzadə, Ömər Faiq Nemanzadə, Mirzə Ələkbər Sabir, Üzeyir Hacıbəyli, Nəriman Nərimanov və başqalarının adları həmişə iftixarla çəkilir və çəkiləcəkdir. XX əsrin əvvəllərində “ədəbiyyatda xalq kütlələrinin azadlıq istəyi, inqilabi hərəkatın güclənməsi, milli şüurun güclü oyanışı ilə əlaqədar olaraq tənqidi realizm aparıcı istiqamətə çevirilmişdi. Bu istiqamətin əsas meyli mütləqiyyətin mövcud dövlət quruluşunu ifşa etməkdən, qabaqcıl ictimai ideyaları yaymaqdan ibarət idi” (3, s.194). “XIX əsrin sonu- XX əsrin əvvəllərində kapitalizmin sürətli inkişaf məcrasında yaradıcılığa başlayan bir sıra ziyalılar kimi Ömər Faiq Nemanzadə də dövrün yeni çağırışlarına cavab verməyə çalışır”(13, s. 557), “Həsən bəy Zərdabidən, Mirzə Fətəli Axundovdan, Seyid Əzimdən başlamış Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə, Cəlil Məmmədquluzadə və digər onlarca ziyalılarımızın yaradıcılığında maarifçilik yüksək zirvələrə qaldırılmışdır. Bu sırada Ömər Faiq Nemanzadənin də çox böyük yeri vardır” (6, s. 565).

XX əsrin əvvəllərində “Ə.Topçubaşov, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, C.Məmmədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, Mirzə Ələkbər Sabir, Üzeyir Hacıbəyli və başqaları illər boyu yaratdıqları əsərləri ilə xalqımızda milli şüurun oyanmasında, inkişaf etməsində, milli şüurun yüksəlməsində böyük xidmətlər göstərmişlər” (12, s.573). “Zalım fələyin” oyandırdığı dünyanın mübarizə meydanına gətirdiyi xalqlar, millətlər sırasında müsəlmanların, eləcə də türklərin yerini, sırasını gözləyən Azərbaycan demokratik fikri heç nəyi əsirgəmədən var gücü ilə onların oyanışına, cəhalətdən, gerilikdən xilasına yardım etməyə çalışır, millətinin köməyinə tələsirdilər.

XX əsrin başlanğıcında xalqımız-millətimiz, bütünlüklə Rusiya imperiyasındakı müsəlman-türk dünyası bu ideya müəlliflərinin, vətənsəver ideoloqların “hümmətinə, mərhəmətinə bağlı idi”, millətin də bütün ümidi onlara idi. Qafqazdakı müsəlman xalqları, o cümlədən Azərbaycan türkləri məhz bu ideoloqlara, millət fədailərinə böyük ehtiyac duyurdu. Çünki əsr daha gözləmək bilmirdi, zaman dəyişir, “zalım fələk bizi gözləmir. Çalışmayanları, öz millətinin dərdinə qalmayanları ayaqlar altında əzdirib geri buraxır” (9, s.61).

Ömər Faiq Nemanzadə millətimizin milli şüurunun oyanması və zamanın tələblərinə səs verərək inkişafı naminə Qafqazdakı qonşu millətlərə baxmağın, “qonşu millətlərimizin səy və tərəqqi hallarını nəzəri-diqqətə” (9, s.62) almağın vacibliyini vurğulayırdı. O, demokratik fikrin görkəmli nümayəndəsi kimi, haqlı olaraq millətin oyanışının, qonşuluqdakı millətlərlə ayaqlaşmasının və onlara gəlib çatmasının əsas yolunu təhsildə, məktəbdə, maarifdə görürdü. Bununla da, millətimiz bugünü, sabahı və gələcəyi olan uşaqları təhsilə cəlb etməklə, yəni “bir qismini üsuli-cədid mədrəsələrinə verməklə bərabər, mütləq digər qismini də rus uşqollarına” (9, s.62) verməklə bundan sonra dost millətlər içərisində özünə layiq olan yerə sahiblənmək üçün var gücü ilə çalışacaq, eləcə də, ona düşmənçilik edən, düşmənçisinə yanaşan qonşuluqdakilərə layiqli cavab vermək iqtidarında olacaqdır. Yəni, müəllif göstərirdi ki, türk milləti arasında oyanışa nail olmaq üçün onun aparıcı ziyalıları vahid cəbhədə birləşməli, millətə təmənnəsiz yardım etməli, milləti irəli aparmalıdır. Yəni, maariflənməklə dünya mədəniyyətinə qovuşacaq, qonşularımız qədər irəliyə gedə bilmək gücünü qazana biləcəkdik.

Ömər Faiq Nemanzadə Rusiya müsəlmanlarının-türklərinin həyatında İsmayıl bəy Qaspiralının “Tərcüman” qəzetinin maarifin, mədəniyyətin və milli şüurun inkişafındakı danılmaz xidmətlərini göstərir. Bu qəzet, eləcə də, Qafqaz türklərinin-biz Azərbaycan türklərinin ehtiyaclarından söz açırdı. Halbuki, “bir “Tərcüman” ilə otuz milyon xalqın ehtiyacı görülməz... millətin ən birinci vasitəyi-bəqası olan bu cəhət digər işlərimiz kimi, köhnə halda səfalət və səfahətimizə dəlalət edəcək qədər çirkin, qəmli bir surətdə buraxılır” (9, s.64).

Ömər Faiq Nemanzadə müsəlman Şərqiinin, türk dünyasının, o cümlədən “Fasın (məğrib), Tunisin, Misirin, Zəngibarın, Məsqətin, Burensonun, Somalının, Buxaranın, Sudanın, Xivənin və özgə bəzi müsəlman hökumətlərinin bugünkü qan ağladacaq halları, ürək parçaladacaq vəziyyətlərinin” (9, s.65) gələcəyimizdə necə fəlakətlərə səbəb ola biləcəklərinə diqqəti çəkirdi. O, dünyada, eləcə də, Qafqazdakı-qonşuluğumuzdakı gözüaçıq millətlərin sırasında ermənilərin bizlərə, bütün türk-İslam dünyasına qarşı necə amansız və barışmaz düşmən olduqlarını təkcə xatırlatmaqla kifayətlənib qalmır və görkəmli mollanəsrəddinçi kimi “İrşad” qəzetində “ermənilik” ideoloqlarının “dənizdən-dənizə Ermənistan xəyallarından” yazırdı: “Ermənilər öz planlarını həyata

keçirmək üçün bizi İrəvandan, Qarabağdan və Qarsdan qovmağa çalışacaqlar. Biz bilməliyik ki, ermənilər bu yolda hər bir alçaqlığa əl ata bilərlər” (8).

Ömər Faiq, eyni zamanda, haqlı olaraq hər zaman onların “bizlərə qarşı hökm sürmüş və bundan sonra da qiyamətə qədər hökm sürəcək” düşmənçiliklərindən ehtiyat edirdi ki, belə qonşuların “zorları, fikri-siyasət qüvvələri, amali-milliyə gücləri altında bu gündündən yüz kərrə daha bədtər bir halda əzilməməyimiz üçün... mütləq dünya ümürunda qonşu mərifətli millətlərin bugünkü tərəqqi yollarını, məsləklərini tutmalıyıq” (9, s.65).

Ö.F.Nemanzadə haqlı olaraq, Rusiyanın imperiya əsarətindəki müsəlmanların-türklərin geriliyinin başlıca günahkarı olan imperiya hökumətinin qərəzli-məqsədyönlü düşmən siyasətini açıb göstərirdi. Çünki, “Qafqazda bizlərdən əlli, altmış kərrə az olan qonşularımız (9, s.67), yəni ermənilər, müsəlman və türk olmadıqlarından, hökumətin dəstəyi və yardımı ilə rusların xristian “din-məzhəb qardaşları” kimi irəliyə getmişdilər. Yəni, Rusiya hökuməti “müsəlmanların-türklərin Şərqi ilə daha ziyadə kəsb-münasibət etmək üçün” hər cür maneələr törədirdi.

Ömər Faiq çox nikbinliklə əmin idi ki, Rusiyanın imperiya siyasəti qonşuluğumuzdakı düşmənçilikdən əl götürməyən ermənilərin bütün arzu-istəklərinə, hiyləgər xislətlərinə dəstək olmuşdur. Amma onların əksinə, XX əsr isə bizim istiqbalımız üçün də xeyirli işlər, səmərələr meydana gətirməkdədir. “XX əsrin əvvəllərində vüsət alan Azərbaycan türklərinin milli oyanış hərəkatında əsas ideya müəlliflərindən olmaqla millətin görünən gözünün, düşünən beyninin yad ünsürlərin zəhərlənmiş fikirləri ilə doldurulmasından ehtiyatlanaraq bu istiqamətdə yorulmadan fəaliyyət göstərən, xalqı uçuruma aparana qarşı nifrət hissi ilə alışıb-yanan” (4) Ömər Faiqə görə, “çünki, zamanəmiz özge zamanədir. Zamanəmizdə bir az görünməyə başlayan hüriyyət, ədalət, insaniyyət günəşi hərçənd bizim üstümüzdə, bizim üfümüzüdə də dogulacaqdır. Lakin o günün işığından vaxtında istifadə etmək üçün indidən hazırlanmagımız, fürsəti itirməyib dərdləşməyimiz lazımdır” (9, s.70).

Elə belə də oldu. Dünyanı silkələyən və qocaman Şərqi yerindən tərpədən 1905-ci il inqilabı bizlərə-müsəlman-türk dünyasına da qonşularımızdan ibrət alıb, nəticə hasil etməyə, əsrin səsinə səş verməyə, dostumuz ilə düşmənimizi tanıyıb gələcəkdə millətimizin şəninin, qüdrətinin artmasına, “fikir və niyyətimizin əldə gəldiyi, gücümüzün çatdığı qədər” (9, s.72) çalışıb-vuruşmağımıza səbəb oldu. Ömər Faiq haqlı olaraq bu oyanışın, irəliyə gedişin xeyirli nəticələrini öncədən görə bilir və haqlı olaraq belə hesab edirdi ki, “qeyrət etməliyik. Gözümüzü dörd açıb qəsb edilən hüquqi-milliyəmizi, hüriyyəti insaniyyəməzi istəməliyik. Dərdimizi, ehtiyacımızı bildirməliyik” (9, s.72).

1905-ci il inqilabının qüdrətli dalğası qocaman Şərqi, eləcə də, Rusiya müsəlmanlarını qorxunc əsarət, məhkumluq yuxusundan həqiqətən möhkəmcə silkələyib ayıltı. İnqilab “Qafqaz müsəlmanları” içərisində də “tərəqqi və təkamül” yolunda müəyyən irəliləyişlərə səbəb oldu. “Rusiya müsəlmanları bir xeyli qeyrət və hərəkatə gələn kimi oldular. Uzun qəfləttən birdn-birə ayıldıqlarını güya göstərmək istədilər. Hər tərəfdən hay-küy qopdu...Yaralarımıza məlhəm vurulacaq sandıq” (9, s.75). “Müsəlmanlar yaşayan Qafqazda ictimai-siyasi fikir dünyəvi təhsilin genişlənməsi nəticəsində və ölkədə hökm sürən sosial-siyasi qaydalara, cəmiyyətin ədalətsiz quruluşuna və hakimiyyət özbaşınalığına etiraz əsasında formalaşmışdır. Eyni zamanda, XIX əsrin ikinci yarısında- XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda bütün türklərin birliyinə, türk dilinin, maarifin və mədəniyyətin inkişafına kəskin meyl müşahidə edilməkdə idi” (1).

Lakin Rusiyanın imperiya hökuməti müsəlman-türk xalqlarına qarşı düşmənçilik siyasətini yeridərkən havadarlar tapmaqda zorluq çəkmirdi. Ömər Faiqin dili ilə desək, “qonşularımızdan dərs və ibrət götürək”, “şeytanlar, quzu şəklindəki qurdlar həmişə vardı. İbrət və dərs götürməli olduğumuz qonşularımız millətimizə məlum deyildimi?”(9, s.78). Hökumətə dəstək olan ermənilər avamlıqda, cəhalətdə böğulan, qaranlıq aləmlərdə maarifsiz, biliksiz qalan Rusiya imperiyasının əsarətindəki çoxmilyonlu müsəlmanlar-türklər üçün, xüsusilə Qafqazdakı Azərbaycan türkləri üçün xalqımızın göz yaşlarını tökmək istəyənlər idilər. Birlik və köməyə möhtac olan Qafqaz müsəlmanlarının-türklərin belə müsibətli günlərində onların dədə-baba yurdlarına gətirilib yerləşdirilən, çörəyini yeyib, suyunu içən ermənilər- “köhnə yırtıcı qurdlar, hiyləgər tülkülər” daha da azğınlaşırdılar. Ömər Faiq “XX əsrin əvvəllərində Cənubi Qafqazda çar Rusiyasının birbaşa dəstəyi ilə həyata keçirilən etnik təmizləmə siyasətinin baş vermə səbəblərini, həmçinin hadisələrin xronikasını ardıcılıqla verməyə çalışmışdır” (4).

Maarifsizlik ucubundan Qafqazın müsəlmanları-türkləri “ermənilərin kəskin dişlərinə qurban olurdular”. Ömər Faiq hiddətlə bildirdi ki, ermənilər Rusiya imperiya siyasətinin bəslədiyi “alçaq düşmənlərimiz” olub, öz hiyləgər xain xislətləri ilə Rusiyanın imperiya siyasətini daha da məharətlə qızıdırır, “aramıza guya sünni-şiə nifaqı salıb, məzhəb ayrımcılığı ilə” (9, s.78) çoxmilyonlu Qafqaz müsəlmanlarını ustalıqla parçalayır və onları bir-birinin əli ilə qətlə yetirirdilər. Ömər Faiqə görə, bunun başlıca səbəbi Azərbaycan türklərinin “elmsizliyi-maarifsizliyi, məktəbsizliyi, bizim cəhalət-qəflətimiz” (9, s.79), milli kimliyimizdən xəbərsizliyimizdir. Ermənilərsə, həmişə olduğu kimi, bu fürsəti yerindəcə dəyərləndirir və gözdən qaçırmırdılar.

Ömər Faiq ona görə də belə geniş ərazidə yaşayan müsəlmanların-türklərin amansız düşmənlər qarşısında ittihad-birlik yaratmalarının nə qədər vacib olduğunu aydın şəkildə ortaya qoyurdu. Çar Rusiyasının imperiya siyasətindən tamamilə yararlanan ermənilər müsəlmanlar arasında sünni-şiə ayrımcılığından məharətlə istifadə edə bilməmişdilər. Bununla da, imperiyada yaşayan, hələlik türk milli kimliyindən xəbərsiz saxlanılan, imperiyanın müxtəlif uydurma adlar verdiyi müsəlmanlara-türklərə milli birliyin vacibliyi xatırladılırdı. Bu birliyi parçalamaq istəyənlərə, arada nifaq, fitnə-fəsad salanlara dərin nifrət və qəzəb hissilə Ömər Faiq müsəlmanlara müqəddəs olan hər şeyi xatırladaraq, onların qardaş olduqlarını bildirmək istəyirdi.

Ömər Faiqə görə, belə aldanışlar, səhvlər, günahlar bizlərin özümüzün öz dinimizə, namusumuza olan həqarətdir, təhqirdir. Bizlər, bir qədər daha da irəli getsək, dünyaya vətəndaşlarımızın, Türk-İslam dünyasının hətta 2020-2021-ci ilinin gözləri ilə baxsaq, ermənilərin və erməniliyin bizlərin "dini-əzizimizə, namusi-milliyəmizə" (9, s.80) ən yüksək həddə çatacaq "həqarətini, zillətini" nəyə görə qəbul etməliyik ki? Bu gün bütün dünyanın gözü qarşısında çoxminillik tolerant, millikultural dəyərlərimiz və bunların Azərbaycan Respublikasının Dövlət siyasətinin əsasında dayanmasını bəyan etməyimiz kimliyimizi dünyaya tanıtmamızdır. Digər tərəfdən isə ermənilərin və erməniliyin Türk-İslam dünyasına, eləcə də, Azərbaycan Respublikasına və Türkiyə Cümhuriyyətinə qarşı dövlət siyasətində İslamofobiya və Türkofobiyanın kökünün ən azından XX əsrin əvvəlindən olduğunun bir daha danılmaz, təkzibolunmaz sübutudur!

Ömər Faiq hələ XX əsrin başlanğıcında ermənilərin bizlərə düşmən münasibətinin bütün eybəcərliyini, iyrəncliyini ortaya qoyur. O, sanki XXI əsrin pəncərəsindən bizlərə səslənir: "Bir mülahizə edin, qardaşlar!" (9, s.80). Belə qonşuluğa başqa bir ad tapmayan Ömər Faiq onların bizə münasibətini "məlunluq", belələrinə isə "məlunlar" adlandırmaqda, əlbəttə ki, çox haqlıdır. Kimdir bu qonşularımız? Baxın, ermənilər bizlərlə- Azərbaycan türkləri- müsəlmanlarla "səlahla, mərdliklə bacara bilmədiklərini hiylə ilə meydana gətirdilər, iki müsəlman qardaşın arasına nifaq salmağı" (9, s.79) bacardılar. Çağdaş dövrümüzdə, müstəqilliyimizin yenidən bərpasından keçən 30 illik tariximizdə Ömər Faiqin söylədiyi həqiqətlər yenə də öz təsdiqini tapmaqdadır. 2020-ci ilin Şanlı Zəfər tariximizdəki 44 günlük Vətən Savaşımızdakı xalqımızın birliyi onlara son yüzillikdə bütün gələcək nəsillərdən-nəsillərə unudulması mümkün olmayacaq haqq-ədalət savaşımızda ən layiqli və ibrətamiz cavabımızdır!

Amma XX yüzilliyin əvvəllərində “ermənilik hiylələri” bunları bacardı. Ermənilər Rusiya imperiyasının “dəyənəyi” rolunda qızıdırıcılıqla buna girişdilər və hiyləgərliklə onu bacardılar. Çünki türk milli kimliyindən xəbərsiz saxlanılan çoxmilyonlu Rusiya türkləri-Qafqazın Azərbaycan türkləri də düşmənlərin uydurması ilə müsəlman olduqlarına qane oldu, onların hiylələrinə baş açma bilmədilər və bunun bəlasını çəkəndilər. "Hiylə ilə iki müsəlman qardaşın arasına nifaq salmaq" ermənilər üçün asan olmuş, “bizim cəhalətimiz, qəflətimiz” onlar üçün geniş meydan açmışdı. Birinci rus inqilabı dövründə “o kimi xəbis, murdar vücudlar”- ermənilər təkcə Qafqazda deyil, Rusiya imperiyasının hər yerindəki türklərin-müsəlmanların arasında qardaş qırğınına rəvac verərkən məzhəb ayrılığından, sünni-şiə nifaqından istifadə etməklə düşmən olduqlarını bir daha bəyan etdilər. Belə "cahil, qafil" müsəlmanları "bihəmiyyət, biqeyrət" adlandıran Ömər Faiq bunu "heyvanlara" aid olan hərəkət hesab edərək "anasız, çərəksiz, yurdsuz qalan yüzlərlə balalarımızın göz yaşlarının" (9, s.79) günahkarlarının erməni vəhşiliyi olduğunu tarixin səhifələrinə yazmış oldu. O, gözü yaşlı millət övladlarına, türk-müsəlman bacı-qardaşlarına müsəlmanlar-türklər yaşayan nəhəng Rusiya imperiyasının hər yerindən "Bakıdan, Şəkidən, Şamaxıdan, Dağıstandan, Tatarıstandan, Türkmənıstandan ianə" (9, s.79)- kömək istəyirdi ki, bununla da bu, göz yaşları

azalsın, kəsilsin. O, müsəlman qardaşlarına bir daha ibrət olsun deyə, yazırdı ki, halbuki "qonşumuz ermənilər Amerika kimi ən iraq məmləkətlərdəki din qardaşlarından hər cür müavinət və ürək təsəllisi ala bilirlər" (9, s.79). Amma "bizlər yanı başımızdakı müsəlman şəhərlərindən" belə bunları ala bilməməkdə kədərlənirik.

Ermənilər və ermənilik çox hiyləgərdir və bugün də eləcə qalmaqdadır. Çünki, onlar "hər cür şəkil və surətə girməkdən həya etməyən"lərdilər. Belələrinin hiylələrinə aldanan müsəlmanlara təəccüblə səslənən Ömər Faiq yazırdı ki, nə üçün ermənilərin hiylələrinə aldanan "müsəlmanlar harda batıblar, nə cür müsəlmandırlar? Mən məəttələm ki, ermənilərin "bizim sünnilərlə işimiz yox" yalan və fitnələrinə inanan müsəlmanlar nə cür camaat arasında qalırlar. Nə üçün "məcnunxana"lara getmirlər" (9, s.79). Yəni, ermənilərin "yalan və fitnələrinə inanan müsəlmanlar" hansı haqla öz doğma qardaşına, millətinə qarşı silah qaldırırlar!?

Cəhalətin, mövhumatın "qara tüstülərində" boğulan və boğula-boğula da nicata müntəzir olan" (Mirzə Cəlil) müsəlmanlar ermənilərdən və ermənilik hiylələrindən baş açmaqda çox çətinlik çəkdiklərindən, onların müsibətləri heç vaxt əskik olmamışdır. Ermənilər məzhəbi cahil müsəlmana "bizim sünnilərlə işimiz yox" (9, s.79 deməklə onu neytrallaşdırır, onun gözü qarşısında müsəlman şiə qardaşının günahsız qanını töküüb, malını-mülkünü qarət edib daşıyırdı. Ömər Faiq ermənilərin murdar, hiyləgər, ikiüzlü xain siyasətinin iç üzünü açır, onların gözləri qarşısında baş verən hadisələrə şahid kimi sübut edirdi ki, "Kimdir deyən ki, ermənilərin sünnilərlə işi yoxdur? Zəngəzur, Qazax mahalında ermənilərin viran etdikləri kəndlərin, şəhid etdikləri canların çoxu sünni deyillərmi idi?...Tiflisdə şəhid edilən qalayçı ləzgilər sünni deyilmidilər? Ayə, Tiflisdə talan edilən və yanan dükanların, evlərin bir xeylisi dağstanın, şəkili sünnilərin deyilmi?"(9, s.79).

Yəni, Ömər Faiq "Qafqazda yürüdülməli milli ayrışdırma və münafiq siyasətinə qarşı çıxır, millətlərin öz müqəddəratını təyin etmək pərdəsi altında həyata keçirilən çarizm niyyətlərini ifşa edir, təcili özünümüdafiə tədbirlərinin görülməsi barədə narahatlığını bildirirdi" (7, s.218). Ömər Faiq XX əsrin əvvəllərində sanki dahianəliklə XXI yüzillikdəki ermənilərin və erməniliyin xəstə ideologiyasının mahiyyətindən bütün türk-müsəlman-İslam dünyasını xəbərdar edirdi. O, eləcə də, bütün sivil dünyaya-erməni havadarlarına kimi, nəyi, nədən müdafiə etdiklərinin onların iç dünyasından xəbər verdiyini bəyan edirdi. Erməni ideologiyasının bəyan etdiyi isə budur ki, "Biz şiə, sünni bilmirik, müsəlmanların Qafqazdan kökünü qazacayıq" (9, s.80). Ermənilər və ermənilik ideologiyası sözdə Aləmlərin Rəbbi olan Allaha (c.c.) inandıqlarını bildirsələr də erməni dini rəhbərləri sülhə, barışa çağırılmalı olduğu halda, əksinə, erməniləri silaha sarılmağa çağırışları onların İlahi ədalətdən tam xəbərsiz qaldıqlarının bir daha təsdiqidir. Azərbaycan xalqının 44 günlük Vətən Savaşındakı dövlət-xalq birliyinə, türkün-müsəlmanın vətəni, torpağını Allahın (c.c.), Qurani-Kərimin hökmü ilə canı-qanı bahasına qoruduğuna bütün dünya bugün də təəccübünü gizlədə bilmədi. "Xüsusən də, zəfərlə bitən 44 günlük müharibə milli mənsubiyyət və milli vətəndaşlıq anlayışlarının nə qədər böyük əhəmiyyətə sahib olduğunu hər kəsə göstərdi" (5). Haqq-ədalət savaşı erməni hiyləsini əritdi, beşiyində boğdu, susdurdu və haqlı savaşındakı qalib səs ilə dünyanın kar-kor qulağını, gözünü bir daha açdı. Bu da səbəbsiz deyildi. Çünki XX əsrin əvvəllərində, Ömər Faiq haqlı olaraq yazırdı ki, əlbəttə, ermənilər "özlərinin gücləri çatmadıqları, az olduqları yerlərdə canlarının salamatlıqları üçün elə deyəcəklərdi" (9, s.80) ki, öldürülməsinlər. Ömər Faiq görə, "Şəki, Şamaxı, Dağıstan və qeyri yerlərdəki ermənilər deyirlərmiş ki, bizim sünnilər ilə işimiz yoxdur" (9, s.80). Bəs nə üçün özlərini "mərhəmətli kirvələr" göstərən ermənilər həmməzhəbləri "Zəngəzur, Qazax və Tiflisdə belə demədilər və demirlər?" (9, s.80).

Ömər Faiq bütün müsəlman qardaşlarına üzünü tutaraq bildirirdi ki, onların hamısı eyni dinin-imanın, Allahın, Quranın, Peyğənbərin yolunu tutandırlar. Onun üçün necə ola bilər ki, "adını gerçəkdən (dogrudan) müsəlman qoyan "nanəcib, haramzada, bidin məlunun fitnə-fəsadına qulaq asalar" (9, s.80) "çünki, adını gerçəkdən müsəlman qoyan, Allahın birliyinə, Quranın haqlılığına, Məhəmmədin peyğəmbərliyinə ürəkdən iananan şiə və sünni müsəlman qardaşdırlar" (9, s.80).

Sonda Ömər Faiq ümidvar olduğunu bildirirdi və bu gün 2022-ci ildə- yüz ildən çox keçən bir dövrdən bizlər də bir daha əmin olduğumuzu bildiririk ki, birlik, "həmiyyət sahibi din qardaşlarım iki müsəlman qardaşın arasına nifaq salan məlunların murdar ayaqlarını öz məmləkətlərinə basdırmazlar. Mən ümidvaram ki, bir az ağı başında olan hər müsəlman, xüsusilə... bu günkü

həqirliyimizin alətini nifaqda bilib hər zaman bayisi-rifah və səadətimiz olan ittihadından bir an, bir dəqiqə geri durmazlar” (9, s.80).

Deməli, Azərbaycan türklərinin milli kimliyinin təşəkkülündə mühüm xidmətləri olan, şərəfli, mənalı həyat və yaradıcılığı, ədəbi-bədii və ictimai-siyasi fəaliyyəti Rusiya imperiyasının əsarətindəki türk xalqlarının azadlığına, istiqlaliyyətinin bərpasına yönələn Ömər Faiq Nemanzadə xalqımızın, millətimizin, vətənimizin tarixi taleyində təqdirəlayiq xidmətlər göstərmişdir. Ömər Faiq Azərbaycan xalqının dünya mədəniyyətinə, ədəbiyyatına bəxş etdiyi görkəmli mütəfəkkirlərdən biridir. Onun müsəlman-türk dünyasının dünəni, bu günü və sabahı naminə göstərdiyi xidmətlər heç zaman unudulan deyildir. XX əsrin əvvəllərində Ömər Faiqin çoxtərəfli fəaliyyəti misilsiz xidmət nümunəsi kimi xalqımızın tarixinə yazılmışdır. Çünki, o, xalqın azadlığı uğrunda çalışdığı, mübarizə etməyi özünün ən böyük, ən ulvi məramı, məqsədi hesab edirdi. Onun xidmətləri haqqında nə qədər qısa yazılmağa çalışılsa da, onun çoxtərəfli yaradıcılığı və ictimai-siyasi fəaliyyəti öyrənilməyə, hər zaman mühüm, real yeniliklərin ortaya çıxacağı da istisna deyildir. Bu da onun çox geniş yaradıcılığının məzmunca nə qədər mənalı olmasından irəli gəlir.

Məhz həmin maarifçilik istiqamətində atılan addımlar Azərbaycanda yeni cəmiyyət yaratmağa əsaslı şərait yarada bildi. Bu cəhətdən də Ömər Faiq-böyük maarifçi, publisist, ictimai-siyasi xadim, mollanəsrəddinçi kimi Qafqazın türk-müsəlman əhalisinin maraqlarını tarixin ən ağır dövrlərində müdafiə etmiş, riskə atılmış, xalqın müdafiəsi, özünüdərk və maarifləndirilməsi yolunda əvəzsiz xidmətlər göstərmişdir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat / References

1. Алиева Севиндж. Модернизация в Азербайджане и на Северном Кавказе в конце XIX – начале XX в. Вопросы истории. 2014. № 11.
2. Aslan, Betül. I. Dünya Savaşı Etnasında Azərbaycan Türklərinin Anadolu Türklərinə Qardaş Köməği (Yardımları) və Bakü Müslüman Cəmiyyət-i Hayriyesi, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara, 2000.
3. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. V cild (1900-1920-ci illər). Bakı. "Elm". 2008. 696 səh.
4. Cəfərov Taleh. 1905-1906-cı il Tiflis hadisələri Ömər Faiq Nemanzadənin gözü ilə. "Xalq qəzeti". 2010. 14 mart. N 58.-S.4.
5. Həşimzadə Nicat. Milli iradəmizin, milli şüurumuzun və milli kimliyimizin simvolu Ömər Faiq Nemanzadə. "Ayna" qəzeti, 9 oktyabr 2021.
6. Məmmədli Cahangir. Bir kitab haqqında 23 il sonra. "Kaspi"-maarifçilik meydanı". Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2016, 652 səh. (s.565-567).
7. Məmmədova R.Ə. Ömər Faiq Nemanzadə "Açıq söz"qəzeti redaksiyasında. Bakı Universitetinin Xəbərləri. Humanitar elmlər seriyası, №3, 2015, səh.214-220.
8. Muğanlı Nurəddin. "Ermənilik" ideologiyası: dünən, bu gün və... "İki sahil" qəzeti, 31 avqust 2020-ci il.
9. Nemanzadə Ömər Faiq. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Şərq- Qərb", 2006, 352 səh.
10. Öməröv Vahid. Ömər Faiq Nemanzadə və azərbaycançılıq ideyası."Səs" qəzeti, 24 May 2012
11. Qardaş Köməği, 1917 Yılı Neşrinin Transliterasiyi, Nurlan, Bakı, 2002.
12. Səfərov Rafiq. "Dünyəvi əqidələrin birincisi millətəpərvərlik əqidəsidir". "Kaspi"-maarifçilik meydanı". Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2016, 652 səh. (s. 568-574).
13. Vəliyev Şamil. Ömər Faiq Nemanzadənin fikir dünyası. "Kaspi"-maarifçilik meydanı". Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2016, 652 səh. (s.557-564).

UOT 1 (091)

**AZƏRBAYCAN MİLLİ İDEYASININ SİYASİ-FƏLSƏFİ MÜƏLLİFLƏRİ:
NƏSİB BƏY YUSİFBƏYLİ VƏ MƏHƏMMƏD ƏMİN RƏSULZADƏ****Faiq Qəzənfər oğlu Ələkbərli**

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi

faikalekperov@mail.ru<https://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

Xülasə. Məqalədə göstərilir ki, XX əsrin əvvəllərində Şimali Azərbaycanda Azərbaycan türkcülüyü, Azərbaycan milli ideyasının ya da azərbaycançılığın yaranmasında və inkişafında ən mühüm xidmətlərdən biri də Nəsim bəy Yusifbəyliyə (1881-1920) məxsus olmuşdur. İlk növbədə, məqalədə Yusifbəylinin maarifçilik, sosial-demokratiya, islamçılıq, müasirləşmək, türkcülüklə bağlı dəyərli mülahizələri geniş şəkildə şərh olunmuş, onun əsas ideya istiqamətləri göstərilməyə çalışılmışdır. Müəllifin bu araşdırmasında gəldiyi nəticəyə görə, dövrünün islamçıları, türkcüləri və milli liberalları arasında “Azərbaycan” fikrini ilk dəfə siyasi anlamda irəli sürən N.b.Yusifbəyli bununla da milli Azərbaycan istiqlalçılığı ideyasını da ortaya qoymuşdur. Bu anlamda Azərbaycan Cümhuriyyətinin banilərindən, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə ilə yanaşı N.b.Yusifbəyli də özünəməxsus böyük millətpərvər, demokrat və müstəqil Azərbaycan ideyasının əsas müəlliflərindən biri hesab edilməlidir.

Açar sözlər: maarifçilik, İslamçılıq, sosial-demokratiya, müasirləşmək, türkcülük, Azərbaycan türkcülüyü, azərbaycançılıq

**ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ АВТОРЫ
НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ АЗЕРБАЙДЖАНА:
НАСИБ БЕЙ ЮСУФБЕЙЛИ И МОХАММАД АМИН РАСУЛЗАДЕ****Фаиг Алекберов**

доктор философии по философии, доцент

Институт Философии и Социологии НАНА

Резюме. Начало XX века одной из важнейших заслуг в становлении и развитии азербайджанского тюркизма – национальной идеи Азербайджана или азербайджанства в Северном Азербайджане принадлежала Насиб-бек Юсифбейли (1881-1920). Широко комментируются ценностные взгляды Юсифбейли на просвещение, демократию, исламизм, модернизацию, тюркизм и показываются основные направления его идей. Согласно исследованию автора, Насиб-бек, который первым среди исламистов, тюрков и национал-либералов своего времени выдвинул идею «Азербайджана» в политическом смысле, тем самым выдвинул идею национальной независимости Азербайджана. В этом смысле, наряду с основателем Азербайджанской Республики, национальным идеологом Мамед Эмин Расулзаде, Юсифбейли следует считать одним из главных авторов идеи независимого Азербайджана.

Ключевые слова: Просвещение, исламизм, социал-демократия, модернизация, тюркизм, азербайджанский тюркизм, азербайджанство.

**POLITICAL AND PHILOSOPHICAL AUTHORS
OF THE NATIONAL IDEA OF AZERBAIJAN:
NASIB BEY YUSUFBEYLI AND MOHAMMAD AMIN RASULZADE**

Faig Alekberov

PhD, docent

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

Summary. The article belongs to Nasib bey Yusifbeyli (1881-1920) who have one of the most important contribution in the establishment and development of Azerbaijani turkism, the national idea of Azerbaijan or Azerbaijanism in Northern Azerbaijan in the early XX century. First of all, the article extensively comments on Yusifbeyli's valuable views on enlightenment, social democracy, islamism, modernization, turkism, and tries to show the main directions of his ideas. According to the author's research, N.B.Yusifbeyli, who was the first among islamists, turks and national liberals of his time to put forward the idea of "Azerbaijan" in a political sense, thus put forward the idea of national independence of Azerbaijan. In this sense, along with the founders of the Republic of Azerbaijan Mahammad Amin Rasulzadeh, N.B. Yusifbeyli should be considered as a great idealist, nationalist, democrat and one of main authors of the idea of independent Azerbaijan.

Keywords: enlightenment, islamism, social-democracy, modernization, turkism, Azerbaijani turkism, Azerbaijanism

Giriş. Azərbaycan türkcülüyü ideyasının, onun bariz təcəssümü olan Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulmasında və formalaşmasında ən mühüm xidmətlər Məhəmməd Əmin Rəsulzadə ilə Nəsim bəy Yusifbəyliyə məxsus olmuşdur. Bu iki böyük millətpərvər, demokrat milli və müstəqil Azərbaycan ideyasının əsas müəllifləridir. Doğrudur, bu məsələ ilə həm nəzəri, həm də təcrübi baxımdan M.Ə.Rəsulzadə daha çox çalışmış, daha böyük mənəvi-ideoloji və siyasi-fəlsəfi irs qoyub getmişdir. Xüsusilə, Rəsulzadənin mənəvi-ideoloji irsi ilə müqayisədə N.Yusifbəylinin bu sahədə zəngin bir irsindən danışmaq mümkün deyildir.

Bütün bunlara baxmayaraq Nəsim bəy Yusifbəylinin milli və müstəqil Azərbaycan ideyasının müəlliflərindən biri olması da danılmazdır. Öncə qeyd edək ki, Nəsim bəy də M.Ə.Rəsulzadə, Ü.Hacıbəyli və başqa bir çox tanınmış ziyalılarımız kimi ilk dövrlərdə sosial-demokratlara meyil göstərmişdir. Ancaq çox keçmir ki, N.Yusifbəyli sosial-demokrat təlimindən uzaqlaşaraq türkcülük, daha sonra onun bir qolu olan Azərbaycan türkcülüyü uğrunda mübarizə aparır. Nəsim bəy də türkcülük ideyasının yaranmasında və formalaşmasında ilk olaraq böyük türkcülərdən İsmayıl bəy Qasıralının mühüm rolu olmuşdu. Eyni zamanda, Yusifbəyliyə türkcülük məfkurəsinin yaranmasında 1908-1909-cu illərdə Türkiyədə yaşaması və burada «Türk dənəyi» üzvləri ilə birgə apardığı mübarizə də mühüm rol oynamışdır.

1910-cu illərdən etibarən əsasən, Azərbaycanda (Gəncədə) yaşayan N.Yusifbəyli etnik-milli türkcülüynün əsas dava adamlarından biri olmuşdu. Məhz bunun nəticəsidir ki, 1917-ci ilin martında yaranan «Türk ədəmi-mərkəziyyət» partiyasının lideri kimi N.Yusifbəyli Rusiyanı federativ şəkildə görmüş, bu federasiya çərçivəsində isə Azərbaycanın muxtariyyətini tələb etmişdir (1, s.179). Bu faktordan çıxış edərək M.Ə.Rəsulzadə mühacirət dövründə yazırdı ki, N.Yusifbəylinin Azərbaycan istiqlalı hərəkatındakı rolu yalnız maarif naziri və baş nazir olmaqla kifayətlənməmişdir: «Onun hərəkatdakı həqiqi rolu sonra tutduğu bu rəsmi mövqelərdən çox əvvəl başlamışdır. Bu rol onun Gəncədə 1917-də «Türk ədəmi mərkəziyyət xalq fırqəsi» namıyla təsis edilən siyasi Azərbaycan fırqəsinin təşkilinə təşəbbüs etməsiylə başlayır. Azərbaycan ideyasını siyasi bir tələb maddəsi şəkildə formulə etmək şərfi mərhum Nəsim bəyindir» (1, s.174). M.Ə.Rəsulzadə daha sonra qeyd edir ki, əslində Azərbaycan milli ideyası onların tanışlığının ilk illərindən (1914-1915-ci illər) hər ikisində yaranmışdı: «Bu dostluğu bu qədər mətin bağlarla bir görüşmədə bağlayan şey, şübhəsiz, müştərək bir qayə, müştərək bir ruh daşdığımızı mütəqabilən kəşf edişimiz idi. Bu ruhi-müştərək

Gəncədə Nəsim bəy siyasi bir firqə maddəsinin yazılmasını tələq etdiyi bir zamanlarda, mənə də Bakıda «Açıq söz» qəzetəsinə eyni tezisi müdafiə edən bir baş məqalə yazdırmışdı» (1, s.174).

Qeyd edək ki, Nəsim bəy 1917-ci il aprelində Bakıda keçirilən Qafqaz Müsəlmanlarının 1-ci qurultayında «kim dava edə bilər ki, biz kəndini (özünü – F.Ə.) idarəyə səlahiyyətə bir millət deyilik!» demişdir. Beləliklə, Rəsulzadənin də yazdığı kimi, o bu qurultayda milliyətçilik (Azərbaycan türkcülüyü), türkcülük, xalqçılıq və modernləşmə (yeniləşmə) prinsiplərini müdafiə etmişdi. Hətta, bununla kifayətlənməyərək eyni prinsiplərlə çıxış edən iki partiyanın birləşməsinə təşəbbüs göstərmiş və həmən bunun tətbiqini istəmişdi. Rəsulzadə yazır: «Bir tərəfdən Nəsim bəy, digər tərəfdən də M.Ə.Rəsulzadə ilə A.Kazımzadə tərəfindən təmsil olunan Gəncə və Bakı milliyətçi Azərbaycan istiqlalçılıq hərəkatında çox mühüm əsərləri sonradan meydana çıxan bu ittihadın hüsulunda Nəsim bəyin zəka və səmimiyyətinin qəti rol oynadığını burada təsdiq etməliyəm» (1, s.175).

Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulmasında mühüm işlər görmüş Nəsim bəy bu dövrdə istər maarif naziri, istərsə də baş nazir kimi bəyan edirdi ki, Azərbaycan türklərinin yeganə ideyası Azərbaycanın milli istiqlalıdır. Bu mənada Azərbaycanın Türkiyəyə, yaxud da Rusiyaya birləşməsinə tələb edən «ittihadçılar», bolşeviklərə, ümumiyyətlə, istənilən «ilhaqçılar»a qarşı çıxan Yusifbəyli öncə osmanlıpərəstləri tənqid etmişdir. Belə ki, Cümhuriyyətin bəyan olunmasından sonra, ilk dövrlərdə müəyyən təsir qüvvəsinə malik olan osmanlıpərəst «ilhaqçılar»ın milli istiqlala qarşı yönəlmiş ideyalarına cavab olaraq Yusifbəyli deyirdi ki, onlara müəyyən obyektiv səbəblərə görə güzəştlər getmək olar. Ancaq bu güzəştlər Azərbaycanın milli istiqlalına xəter yetirməməlidir.

N.Yusifbəylinin fikrincə, bu dövrdə Azərbaycan türkcülüyü ideyasının, milli istiqlalın tamamilə ziddinə olan əsas qüvvə isə bolşevizm və bolşeviklər olmuşdur. «Bolşevizm bizim üçün bir təhlükədir, bəlkə də daha böyük təhlükədir» (2, s.67) deyən, Nəsim bəy daha sonra qeyd edirdi: «Əgər bu saat mənə desələr ki, səni tanıyıb və istiqlalını təsdiq edirəm, mən sabah burada bir bolşevik qoymaram. Çünki, bolşeviklərin təhlükəsini biz öz istiqlalımız ilə ölçürük. Biz hürriyyəti-vidan tərəfdarıyıq» (2, s.68). N.Yusifbəyli bildirirdi ki, milli istiqlalçı kimi bütün qüvvələrə bir nəzər ilə baxır: «Mənim tutduğum nə bolşevik, nə də menşevikdir. Mən yalnız vətənimizin, istiqlallığımızın düşmənlərini tuturam. Onlar öylə adamlardır ki, hər zaman fikirləri bizim hüququmuza və istiqlalımıza təcavüz etməkdir və yaxud idarə tərzimizi dəyişmək üçün çalışmaqdır. Bunlar bizim düşmənlərimizdir» (2, s.69). Bütün bunları nəzərə alaraq Rəsulzadə yazırdı ki, ümumilikdə, Nəsim bəy xalqçı, idealist, millətpərvər, demokrat və liberal bir şəxsiyyət olmuşdur: «O, milli Azərbaycan demokratiyasının yetişdirdiyi ən tipik müməssillərindən biridir. Elə bir müməssil ki, milli Azərbaycan hərəkatının istiqlala müncər olan qayəsini formulə etmək onun ismi ilə məbutdur» (1, s.177).

Fikrimizcə, M.Ə.Rəsulzadənin silahdaşı, məsləkdaşı Nəsim bəy haqqında dedikləri o qədər doğru, dürüst və səmimidir ki, bu deyilənlərə əlavə bir söz demək çox çətindir. Rəsulzadənin Yusifbəyli ilə bağlı dediklərində diqqəti çəkən məqamlardan biri də, Nəsim bəyi milli Azərbaycan ideyasının müəllifi kimi göstərməsidir. Bu onun göstəricidir ki, Rəsulzadə memarı olduğu Azərbaycan Cümhuriyyəti ideyasında Nəsim bəyin rolunu daha üstün verməklə öz ləyaqətinin ucalığını ifadə etmişdir. Başqa sözlə, Rəsulzadənin bu fikirlərindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, milli və müstəqil Azərbaycan ideyasının nəzəri-ideoloji müəllifi Rəsulzadə, siyasət hədəfçisi isə Nəsim bəy olmuşdur. Belə ki, Nəsim bəy Rəsulzadənin nəzəri-ideoloji şəkildə irəli sürdüyü milli və müstəqil Azərbaycan ideyasını siyasi bir tələb kimi ifadə etmişdir. Deməli, Azərbaycan Cümhuriyyəti iki böyük liderin nəzəri-ideoloji və siyasi praktiki əməllərinin nəticəsidir. Bu mənada bu iki böyük Azərbaycan Türkünün Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranması və inkişafında göstərdiyi xidmətlər misilsizdir.

Bu dövrdə Azərbaycan türkcülüyü, müstəqil və demokratik Azərbaycan ideyasının əsas ideoloqu, Azərbaycan türklərinin lideri Məhəmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955) olmuşdur. O, Azərbaycan türk aydınları arasında ilk dəfə, «ümmətçilik»dən «millətçiliyə» üz tutaraq milli ideologiyanın təməl prinsiplərini işləyib hazırlamışdır. Çünki, 1915-ci ildən işıq üzü görən «Açıq söz» qəzetində ilk dəfə olaraq «müsəlman», «tatar» əvəzinə «türk» sözünü işlədən, «Biz türkü!» deyən M.Ə.Rəsulzadə bu surətlə «ümmət» və «ümmətçilik» dövrünü rəsmən qapamış, «millət»,

«türk millətçiliyi» dövrünün başladığını elan etmişdir. M.B.Məmmədzadə yazır: «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 hərəkatın ictimai fəlsəfəsini qurmuşdur» (3, s.52). Ə.Cəfəroğlunun fikrincə də, milli istiqlal məfkurəsinin, milli ideologiyanın intişar tapmasında, «həqiqi milliyyətçiliyin geniş yayılmasında» M.Ə.Rəsulzadə və onun baş redaktoru olduğu «Açıq söz» qəzeti mühüm rol oynamışdır (4, s.151). Belə ki, M.Ə.Rəsulzadənin öndərliyi ilə ilk dəfə, həmin qəzetdə öz əksini tapan ideyalar get-gedə bütün Azərbaycan türklüyünü əhatə etmişdir. Cəfəroğlu yazır: «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» (4, s.235).

H.Baykara da hesab edir ki, Qafqaz müsəlmanlarını ümmətçilikdən millətçiliyə yönəldən, onları türkcülük-millətçilik, Azərbaycan milli ideyası ətrafında birləşdirən və «Açıq söz» qəzetində bunu təbliğ edən «Müsavət»in lideri M.Ə.Rəsulzadə olmuşdur (5, s.186). Baykaranın fikrincə, ilk dövrlərdə sosial-demokratlarla eyni cəbhədə çalışmış M.Ə.Rəsulzadə 1911-1913-cü illərdə C.Əfqaninin yazılarının təsiri altında türkcülük hərəkatına qoşulmuş və Azərbaycanda bu ideyanın əsas ideoloqu olmuşdur: «M.Ə.Rəsulzadənin Azərbaycan istiqlalının elanında və Azərbaycan dövlətinin yaradılmasında xidmətləri əvəzsizdir» (5, s.192). H.Baykara onu da əlavə edir ki, Rəsulzadənin lideri olduğu, «Müsavət» və Bitərəf demokratik qrup öncə milli ərazi və milli muxtariyyət tərəfdarı olsalar da, 1-ci və 2-ci rus inqilablarının gedişi, Qafqaz hadisələri onları özlərinin öncədən «uzaq məqsəd» olaraq planlaşdırdıqları Azərbaycan istiqlalı yoluna sürükləmişdi (5, s.133).

Qeyd edək ki, 1910-cu illərdə qələmə aldığı yazılarında, xüsusilə, «Milli dirilik» (1914) başlıqlı sislilə məqalələrində artıq M.Ə.Rəsulzadə milli ideyanın, milli ideologiyanın yaranmasının zəruriliyindən bəhs edirdi. O göstərirdi ki, yalnız cəmiyyətin intellektual qismi milli ideyanın yaradıcısı və təbliğatçısı ola bilər: «Ayrı-ayrı əməlpərvərlər tərəfindən təsvir və təyin edilən, başqa sözlə desək, hazırlanan milli əməllər layihəsi xalqın düşünüb də hiss və arzu etdiklərinə uyğun gələrsə, sürətli bir şəkildə xalq arasında yayılar və çoxlu tərəfdarlar qazanar» (6, s.471). Milli ideyanı əsaslandırmaq üçün Rəsulzadə ilk növbədə, ümmət, milliyyət, millət və xalq məfhumlarını izah etməyə çalışmışdır. «Açıq söz» qəzetinin ilk sayında nəşr olunan «Tutacağımız yol» (1915) məqaləsində isə, Rəsulzadə ilk dəfə Azərbaycan milli ideyasının başlıca prinsiplərini göstərmişdir. Onun fikrincə, milli ideyanın əsas ideali milliyyətdir ki, 20-ci əsrdə milliyyət əsri olduğuna görə, Azərbaycan türkləri də milliyyət mərhələsini keçib millət olaraq meydana çıxmalıdır. Bu baxımdan 1-ci dünya müharibəsi nəticəsində dünyanın xəritəsinin dəyişməsinin labüd olduğunu qeyd edən Rəsulzadəyə görə, dünya xəritəsinin alacağı yeni şəkildə vətəndaşların fədakarlığı, dövlətlərin təşkilatı və orduların əzəməti ilə bərabər, aşkar və qətiyyətlə peyda olmuş milliyyət məfkurələrinin də böyük təsiri var və olacaqdır (7, s.171).

Milli ideologiyanın konkret cizgilərini cızan milli ideoloq qeyd edirdi ki, təbii hüququ əlindən alınmış bir millət əbədi olaraq bu vəziyyətdə qalarsa, bir tərəfdən Avropa dövlətləri arasında daimi sülh əldə edilməyəcək, başqa tərəfdən onların öz vətəndaşları arasında ögeylik-doğmalıq olduğu üçün müutərəqqi və qüvvətli təşkilata çevrilə bilməyəcəklər: «Demək ki, müəyyən bir məfkurəyə və əksər fərdlərə tanınmış amala, qayəyə malik olan millətlər, dövlətlər arasındakı münasibətdə əhəmiyyət qazandıqları kimi, dövlətlərin daxili siyasətləri üzərinə də böyük təsirlər icra edəcəklərdir. Bu surətdə ayrı-ayrı millətlər bir millət olaraq yaşaya bilmək üçün hər şeydən əvvəl özlərini bilməli, müəyyən fikir və amallar ətrafında birləşərək bütün bir məfkurəyə, xəyal qayəsinə hədəf olacaq o işıqlı yıldıza sahib olmalıdırlar. Çünki, müttəhid bir ruh və müştərək bir yıldıza malik olmayan millətlərlə yeni əsaslar üzərinə qurulacaq həyat hesablaşamayacaq və böylə silahdan məhrum qalan heyətlər kimsəyə söz eşitdirməyəcəklərdir!» (7, s.171). O, fikirlərinə davam edərək yazırdı: «Tutacağımız yolun nöqtəyi-əzəmətinə (məramını) təşkil edəcək əsas – milliyyət əsasıdır» (7, s.172). Bununla da, fikrimizcə, Azərbaycan tarixində ilk dəfə siyasi-ideoloji mənada «milliyyət» anlayışını ortaya atan və onu Azərbaycan türk milliyyəti kimi ifadə edən Rəsulzadə olmuşdur. Ancaq bu milli ideologiyanın əsas hədəfi olan «milliyyət»çilik, Rəsulzadənin özünün də qeyd etdiyi kimi, şovinist millətçilik, yəni onlarca

özgə millətləri hakim millət mənafeyinə fəda edən rus millətçiliyi deyil, mütərəqqi millətçilikdir (7, s.172).

Onun fikrincə hər bir milliyyət azad yaşayıb da tərəqqi edə bilmək üçün üç əsas: 1) dil; 2) din; 3) zaman-müasirliyə istinad etmək məcburiyyətindədir. Milliyyətin birinci əsası dildir ki, dili türk olan bu xalqın etnik mənsubiyyəti də türkdür: «Dilcə – biz türkün, türklük milliyyətimizdir. Ona görə də müstəqil türk ədəbiyyatı, türk sənəti, türk tarixi və türk mədəniyyətinə malikiyyətimiz – məqsədimizdir. Parlaq bir türk mədəniyyəti isə ən müqəddəs qayeyi-amalımız, işıqlı yıldızımızdır» (7, s. 172). M.Ə.Rəsulzadə milli ədəbi dilin formalaşması problemi ilə bağlı qeyd edirdi ki, əski Səlcuqlu-Türkiyə və Azərbaycan türkcəsi bir olmuş, «ortadakı ayrılığı yaradan şey isə Azərbaycan danışığının daha çox Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular, Səfəvilər kimi türk dövlətlərinin yönətimi altında, Osmanlılardan ayrı, məzhəb baxımından onlara kəskin qarşı olan başqa bir siyasi yönətimin özəyini oluşturmuşdur» (8, s.41). Bu baxımdan dil məsələsində «osmançılar» (Ə.Hüseynzadə və b.) və «azərbaycançılar» (C.Məmmədquluzadə, F.B.Köçərli və b.) arasında orta mövqedən çıxış edən Rəsulzadə bir tərəfdən türk ədəbi dilinin xalqın dili ilə bağlı olmasının vacibliyini qeyd etmiş, digər tərəfdən isə onun həddən artıq «aşağıya» enməsinin əleyhinə çıxaraq ortaq türkcənin yaranması təklifi ilə çıxış etmişdi (6, s.286). Eyni zamanda, o qeyd edirdi ki, hər dilin bir milliyyəti olduğu kimi, dində də beynəlmilliyət vardır: «Dil milliyyət, din isə beynəlmilliyət təşkil edir. Biz türk olmaq hesabla dilimizin milliyyəti türkcədir. Müsəlman olduğumuz üçün beynəlmilliyətimiz İslamdır» (6, s.287).

Osmanlı türkcəsi ilə müqayisədə Azərbaycan türkcəsinin ərəb və fars dillərinin təsirinə az qalması müddəası ilə sonuncunu müdafiə etməklə yanaşı, Rəsulzadə türk dilinin məhəlli şivələrinin inkişafına da meyil göstərmirdi. Məhz bunun nəticəsidir ki, Rəsulzadənin təşəbbüsü ilə Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə natamam ali və ali məktəblərdə Türkiyə türkcəsinin qrammatikası əsasında, ancaq Azərbaycan türkcəsinin də qayda-qanunları nəzərə alınmaqla ortaq türk dili keçilmişdi (8, s.78-79). Hətta Müsavat Partiyası ikinci qurultayda (1919) qəbul edilmiş proqramında da, M.Əmin bəyin təklifi ilə ortaq türk birliyindən və ortaq türk dilindən çıxış etmişdir: «Oxuma proqramında İstanbul danışığının orta məktəblərdə keçilməsilə ali məktəblərdəki dərslərin ortaq ədəbi danışığı İstanbul türkcəsilə oxudulmasını istər» (8, s.74). Beləliklə, «milli və müstəqil Azərbaycan» ideyasının ideoloqları vahid türk dili, türk tarixi, türk ədəbiyyatı ilə bağlı nəzəri ideyalarını 1918-ci il mayın 28-də qurulan Azərbaycan Cümhuriyyətində reallaşdırmışlar. Bu baxımdan Rəsulzadənin ortaq türk ədəbi dili ideyasını müdafiə etməsi şübhəsizdir.

M.Ə.Rəsulzadə dillə yanaşı, dini də cəmiyyətin, millətin əsas sütunları saymışdır. Onun fikrincə, din və dilsiz cəmiyyət təşəkkül tapa bilməz: «İnsanlar arasında cəmiyyət vücudə gətirən iki mühüm amil vardır. Bunlardan biri din, digəri dildir. Məlum olduğu üzrə din müxtəlif dillərlə mütəkəllim və müxtəlif cinsdən olanları birləşdirdiyi halda, dil ancaq bir növdən və bir cinsdən olan insanları birləşdiriyor» (6, s.232). Rəsulzadə daha sonra yazır: «Din hər nə qədər dildən sonra gələn bir amil isə də bəzi şərait daxilində ondan müəssir bir qüvvət şəklini də ala bilər, ümumi bir dil nə qədər dil əhlində ümumi bəzi xislətlər və ideallar tövlid ediyorsə, ümumi bir dinə malik olmaq dəxi o dərəcədə böyük bir təsir icra edə bilər. Müxtəlif din və məzhəblərə malik olan bir dil sahiblərinin «milliyyət» olaraq vahid mədəni bir kütlə vücudə gətirmələri müşkül olduğu halda, bir din və bir dilə malik olanlarca bu müşkülət mütəssəvir deyildir. Dil bir millətin əsliyyətini mühafizə edə bilər. Fəqət çox kərə də din bir millətin dilinin baqi qalmasına və bu münasibətilə milliyyət fikri və amalının inkişafına səbəb oluyor» (6, s.480).

Bu baxımdan Rəsulzadənin fikrinə görə, milliyyətin ikinci əsası dindir: «Dincə – müsəlmanız. Hər bir din öz mütədəyyinləri (inananları) arasında məxsusi bir təməddün (yeniləşmə) vücudə gətirmişdir ki, bu mədəniyyət də bir beynəlmilliyət səbəbi təşkil edir. Müsəlman olduğumuz üçün biz türklər beynəlmilliyəti-islamiyyəyə daxiliz. Bütün İslam millətlərilə şərikli bir əxlaqa, dini bir tarixə, müştərək bir yazıya, xülasə ortaq bir mədəniyyətə malikiz... Bu şəriklik islamiyyətə daxil olan zərərli təsirlərdən bizi mütəzərrir etdiyi kimi bu yolda olacaq islahat feyzlərindən də bizi nəsibsiz qoymaz» (7, s.172). M.Əmin millət və dini bir-birindən ayrı mürəkkəb, anlaşılmaz şəkildə yox, apaydın olaraq tamamlanmasını istəyirdi. O, din ilə millətin öncə fərqlərini göstərir, daha sonra onların birgə şəkildə çulğalaşa biləcəyini ortaya qoyurdu. Bunun üçün öncə müsəlmanlar milli kimliklərini tanımalıydılar (6, s.481). Ən əsası odur ki, hələ milli istiqladan öncə, «Müsavat»ın 1-ci qurultayındakı çıxışında (1917)

Rəsulzadə dünyəvi dövlətin tərəfdarı kimi dini mənəvi məsələ hesab edərək onun siyasətə qarışmasının əleyhinə çıxış etmişdir. Onun fikrincə, məscidə daxil olan şəxs siyasəti, partiyanı, ideyanı unutmali və ancaq Allaha dua etməlidir. Ümumiyyətlə, ruhanilər siyasətlə məşğul olmamalı və siyasi mübarizədə məscid bitərəf qalmalıdır. Dinin dövlətdən ayrı olması öz əksini, Rəsulzadənin təkidi ilə partiyanın yeni proqramında da tapdı: «Hökumət din və məzhəblərdən heç birini digərilərindən üstün tutub, onu himayə və mühafizə edə bilməz» (9, s.77). Cümhuriyyət dövründə də din məsələsində dünyəvilik modelindən çıxış edən Rəsulzadə üzünü islamçılara, xüsusilə onların siyasi təşkilatı olan «İttihadçılar» tutaraq deyirdi: «Din və məscid öz müqəddəsliyini qoruyub saxlamaq istəyirsə, siyasətdən kənar qalmalıdır. ruhanilər siyasi ehtiraslar burulğanında sülh və anlaşmanın daşıyıcıları olaraq qalmalıdırlar. Bizə deyirlər ki, qaradovoy, polis ağac ilə, qamçı ilə, ruhanilər isə vəz ilə gələcəklər. Fəqət, siz məni təmin edermisiniz ki, qaradovoylar qamçı ilə gəldikdə bəzi ruhanilər lənətlər və küfrlərlə gəlməyəcəklər? Qaradovoyun əlində ağac varsa, ruhanilərin də küfrü, lənəti vardır. Əgər istəyirsiniz ki, məscid möhtərəm bir vasitə, sülh və səlah olsun, qoyunuz o bitərəf və müqəddəs qalsın» (10, s.731-232).

Onun fikrincə, milliyyətin varlığının üçüncü əsası isə zamandır-müasirləşməkdir: «Zamanca da – biz texnikanın, elm və fənnin möcüzələr yaradan bir dövründəyiz. Türk və müsəlman qalaraq müstəqilən yaşamaq istərsək mütləq əsrimizdəki elmlər, fənlər, hikmət və fəlsəfələrlə silahlanmalı, sözün bütün mənası ilə zamanə adamı olmalıyız... Demək ki, sağlam, mətin və oyanıq məfkurəli bir milliyyət vücuduna çalışmaq istərsək ki, zaman bunu tələb ediyor – mütləq üç əsasa sarılmalıyız: Türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək. İştə millətimizin ictimai həyatının islahı üçün üzərinə dayandığımız üç payeyi-mədəniyyət!» (7, s.172).

Bu «üçlü» düstura əsaslanaraq Azərbaycan türk muxtariyyətini, eləcə də Rusiya daxilindəki digər türk ellərinin avtonomiyası uğrunda mübarizəni Rəsulzadə 1917-ci il fevral burjua inqilabından sonra rəsmən irəli sürmüş və müdafiə etmişdi. Bununla da o, türkçülükdən Azərbaycan Milli ideyasına doğru önəmli bir addım atmış və azərbaycançılığın əsasını qoymuşdur. Azərbaycan türkçülüüyü ideyasının yaxın hədəfi Azərbaycan türk muxtariyyəti, uzaq hədəfi Azərbaycan türk istiqlalı idi.

Bu baxımdan Bakıda irəli sürdüyü federativ quruluş əsasında milli-ərəzi muxtariyyət ideyasını Rəsulzadə, 1917-ci ilin mayında Moskvada keçirilən Ümumrusiya Müsəlmanlarının I qurultayında müdafiə etmişdi. Qurultaydakı çıxışında unitaristlərin (Ə.Salikov və b.) xristianlardan fərqli olaraq müsəlmanların vahid bir millət olması ideyasını ciddi şəkildə tənqid edən Rəsulzadə bildirirdi ki, millətin əsas əlaməti dindən daha çox dil, tarix və adət-ənənələr birliyidir: «İslam da digər dinlər kimi, heç şübhəsiz ki, öz inananları arasında bir bağlantı yaratmışdır. Amma bu bağlantı milliyyət bağlantısı deyil, beynəlmilləyyətdir. Bu beynəlmilləyyət xristian qövmləri arasında xristian mədəniyyəti deyilən şeyi vucuda gətirdiyi kimi, müsəlman millətlər də bir ortaq İslam mədəniyyəti yaratmışlar. Amma, bu bütün İslam qövmlərini bir millət halına gətirmək demək deyildir. Xristian milləti olmadığı kimi müsəlman milləti də yoxdur» (11, s.298).

Bununla da vahid «İslam milləti» anlayışını rədd edən Rəsulzadə hətta vahid «Türk milləti» konsepsiyasını da tənqid etmişdir. Çünki, onun fikrincə, Rusiyadakı türk-tatar millətləri türk oğlu türk olmaqla vahid türk dilindən bəhrələnməklə yanaşı müstəqil şəkildə müxtəlif şivələrə, ədəbiyyata, mədəniyyətə və mətbuata malikdirlər. Rəsulzadə hesab edirdi ki, heç bir türk-tatar milləti, o cümlədən Azərbaycan türkü digər türk millətinə görə dilinə, ədəbiyyatına və adət-ənənələrinə əlvida deməz (11, s.166). Bu baxımdan Rəsulzadə çıxış yolu kimi Rusiyanın federativ dövlətə çevrilməsində görürdü: «Rusiyanın idarə forması demokratik respublika olmalıdır» (11, s.163). Onun irəli sürdüyü milli-məhəlli (milli-ərəzi) muxtariyyət ideyası unitaristlərin (Əhməd Salikov və b.) milli-mədəni muxtariyyət ideyasına qarşı üstünlük saxlamaqla, qurultay nümayəndələrinin əksəriyyəti tərəfindən qəbul edilmişdi (12, s.60).

Milli ideologiyanın ana xəttini təşkil edən milli dövlət ideyasını «Müsavət»ın 1-ci qurultayında (1917, 25-31 oktyabr) da müdafiə edən Rəsulzadə haqlı olaraq qeyd edirdi ki, milli amal (milli ideya) və milli məfkurə (milli ideologiya) olmadan milli istiqlal mümkün deyildir. Beləliklə, istiqlaldan öncə «insanlara hüriyyət, millətlərə istiqlal!» şüarı ilə çıxış edən Rəsulzadənin bu ideyaları «Müsavət»ın yeni proqramında da öz əksini tapmışdı: «... ən müvafiq və ən təbii dövlət milli dövlətdir, çünki, milli istiqlal və ya muxtariyyətə malik olmayan bir millət hüriyyət və mədəniyyətini hifz edə bilməz» (13, s.74). Bu baxımdan çağdaş tədqiqatçılardan Nazim Cəfərov doğru qeyd edir ki, həmin dövrdə «milli

azadlığın alovlu carçısı M.Ə.Rəsulzadə milli azadlığı, milli istiqlalı yalnız yorulmadan təbliğ etmirdi, həm də bəşər mədəniyyəti, ictimai inkişaf baxımından fikrini əsaslandırır, istiqlalın labüdlüyünü sübuta yetirməyə çalışırdı» (14, s.78).

Milli ideoloquq istiqlal ərəfəsində «Azərbaycan» adına müraciət etməsi isə, türkçülüyn yaxın və uzaq milli hədəfi olan türk dövlətinin yaranması ilə birbaşa bağlı olmuşdur. Bizcə, Rəsulzadə də Türklük və Turanla bağlı Azərbaycan milli ideyası 1-ci Dünya müharibəsi dövründə (1914-1918) meydana çıxmışdır. Belə ki, 1-ci Dünya müharibəsi nəticəsində yeni milliyyətlərin ortaya çıxacağına inanan Rəsulzadə təmsil olunduğu cəmiyyəti əvvəlcə Türk milliyyətçiliyi ya da Qafqaz Türk milliyyətçiliyi, Qafqaz türkləri kimi qələmə versə də daha sonra Azərbaycan Türk milliyyətçiliyi, Azərbaycan türkləri anlayışları üzərində dayanmışdır: «Bu yolla qafqazlı türk yazıçıların və şairlərdən bir çoxunun ayrı-ayrı çağlarda gizli olsa da, söylədikləri «bağımsızlıq» («istiqlal»-F.Ə.) ideyası I Dünya savaşı illərində bilginlərin başında yaranaraq devrim (inqilab – F.Ə.) günlərində siyasi bir çağırış biçiminə girir, daha uyğun bir gündə «bütünlüklə bağımsızlıq» çağırışına keçmək yetənəyində bulunan siyasi bir proroqama çevrilirdi» (8, 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 türklüyün ifadəsi, digər tərəfdən isə siyasi-ideoloji gediş idi. Rəsulzadə yazır: «...Güney Doğu Qafqaz torpaqlarının bütünlüklə Azərbaycan adı altında yaranmış siyasi quruluşlarda olması turalqasından (sübutundan – F.Ə.) 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» (8, s.61).

Beləliklə, 1918-1920-ci illərdə və sonralar da M.Ə.Rəsulzadə «Azərbaycan məfkurəsi», «Azərbaycan milli məfkurəsi», «Azərbaycan fikri», «Azərbaycan milli ideyası», «Azərbaycan məfhumu», «azərbaycançılıq», «Azərbaycan ideyası» dedikdə, türkçülüyn milli özünütəyin ifadəsi olan bugünkü azərbaycançılıq ideyasının nəzərdə tutmuşdur: «Rus istibdadı pəncəsindən dağılmış xanlıqlar şəklində deyil, müttəhid və milli bir kütlə surətində nicat arayan Azərbaycan türklüyü bu istiqlalını tərtəmiz edəcək bayrağa əsrin məfkurəsi ilə mütənasib bir mənə vermək istəyirdi. Bu mənəni da «türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək» məfhumlarında tapdı: bayrağı mavi, al (qırmızı) və yaşıl rəngli qumaşlardan düzəldildi» (15, s.8).

Ancaq Azərbaycan milli ideyasının reallaşması kimi onun qorunub yaşadılması da Rəsulzadənin qarşısında əsas vəzifə kimi dayanmışdır. Çünki, xüsusilə, ilk dövrlərdə Azərbaycan Cümhuriyyəti adlı müstəqil bir türk dövlətinin müstəqilliyi bəyan olunmasına baxmayaraq istər daxildə, istərsə də onun xaricində onu azadlığını tanımaq istəməyən xeyli sayda qüvvələr (bolşeviklər, «ittihadçılar»-«ilhaqçılar» və b.) var idi. Milli istiqlalın əleyhinə olan bolşeviklər və «ittihadçılar»-«ilhaqçılar» (dini qüvvələr) müvafiq olaraq Azərbaycanı Rusiyadan və Osmanlıdan ayrı təsəvvür etmirdilər. Təsəvvüfi deyil ki, həmin dövrdə Azərbaycanın bir hissəsi bolşeviklərin əlində olduğu halda, digər hissəsi isə faktiki olaraq Azərbaycandakı Osmanlı dövlətinin qoşunlarının komandanı Nuru paşanın və onun ətrafına toplanmış Azərbaycanın Türkiyəyə birləşməsinin tərəfdarlarının təsiri altında idi.

Tarixçi alim Aydın Balayevin fikrincə, həmin dövrdə Nuru paşanın «ilhaqçılar»ın təsiri altında olması ilə bağlı bəzi müəlliflərin qeydləri doğru deyildir: «Fikrimizcə, Nuru paşanın «ilhaqçılar»a dəstəyi Türkiyənin hakim dairələrinin o dövrdə türk xalqları, o cümlədən Azərbaycana münasibətdə yeritdikləri siyasətin mahiyyətindən irəli gəlirdi» (12, s.114). Bu fikirlə razılaşaraq hesab edirik ki, bunu, «ilhaqçılar» da yaxşı bilir və bu amildən istifadə etməyə çalışırdılar. A.Balayevin də qeyd etdiyi kimi, əsas özəyini Azərbaycanın burjua-mülkədar və dini dairələrinin nümayəndələri təşkil edən «ilahçılar», Azərbaycanın müstəqilliyi ideyasından daha çox, Rəsulzadənin başçılıq etdiyi Milli Şuranın ölkənin siyasi sistemində köklü demokratik dəyişikliklər həyata keçirmək planları narahat edirdi: «Milli Şuranın təxirə salmadan ölkədə geniş demokratik azadlıqları gerçəkləşdirmək, dini dövlətdən ayırmaq, aqrar sahədə islahatlar həyata keçirmək, qadınlara kişilərlə bərabər hüquqlar vermək planlarını həmin dairələr öz imtiyazlarının toxunulmazlığı üçün təhlükə hesab edirdilər» (12, s.112).

Bütün hallarda, M.Ə.Rəsulzadənin uzaqgörənliyi və müdrik siyasəti nəticəsində bu məsələ də Azərbaycanın müstəqilliyinin itirilməməsi şərti ilə həll edilmiş (12, s.119) və çox keçmədən

«Azərbaycan milli məfkurəsi» Azərbaycandakı bütün siyasi qüvvələrin, o cümlədən burada yaşayan bütün etnosların əsas ideyasına çevrilə bilmişdir. M.Ə.Rəsulzadə 1918-ci ilin 10 dekabrında parlamentin 2-ci iclasındakı çıxışında, azərbaycançılıq ideyasının hansı şəraitdə yaranmasını göstərmək üçün deyirdi: «Bizim yaxın məqsədlərimizdən biri olan Azərbaycan muxtariyyətini tələb edərkən həm sağdan, həm də soldan hücumlara düşər oluruq. Sağdakılar bir nöqtədən Azərbaycan muxtariyyətini inkar edirdilər. Sağdan deyirdilər ki, Azərbaycan-Azərbaycan deyə müsəlmanları parçalayır, türklük bayrağı qalxızarkən – nəuzu billah (Allah eləməsin – F.Ə.)- İslama xətər vurursunuz. Soldan da iddia edirdilər ki, Azərbaycan davası bizi inqilabçı, hüriyyətəpərvər Rusiya demokratiyasından ayırır, xan, bəy hökuməti düzəltməyə səbəb olur... Daima Azərbaycan məfkurəsinin müdafiəçisi olan firqəmiz üçün bu gün o böyük məqsəd hasil olmuşdur. Çünki artıq gərək sağlar, gərək sə sollar Azərbaycanı inkar deyil, var qənaətlərlə isbat edirlər. Çünki artıq Azərbaycan fikri üzərində müsəlman firqələri arasında ixtilaf-nəzər yoxdur. Çünki, cəmiyyətimizin zəhnində Azərbaycan istiqlalı fikri yer tutmuş, yerləşmişdir. Çünki üçrəngli o məğrur bayraq artıq siyasətən hamımızı birləşdirmişdir» (10, s.50). Deməli, o dövrdə türkcülükdən Azərbaycan milli ideyası – azərbaycançılıq yaranmış, onun nüvəsində də Azərbaycan türkləri başda olmaqla, bütün azərbaycanlılar durmuşdur. Bu baxımdan, hazırda azərbaycançılığı türkcülüyə alternativ olaraq göstərməyin, üstəlik sonuncunu onun tərkibində əritməyin nə tarixi, nə də ciddi elmi əsasları yoxdur. Çünki həmin dövrdə «azərbaycançılıq» anlayışına, ən yaxşı halda türkcülüynün etnik adı - Azərbaycan türkcülüynü kimi müraciət olunmuşdur. Bunu, M.Ə.Rəsulzadə belə ifadə etmişdi: «Millət məhkumluğu acısını dadmış Azərbaycan türkü məhkum millət yaratmaz! Azərbaycan Cümhuriyyəti övladını ögey-doğmaya ayırmaz: erməni, rus, yəhudi, gürcü, nemes, polyak və sair azlıqda qalan millətlər Azərbaycan vətəndaşı olmaqla bərabər milli-mədəni muxtariyyətə malik olub, öz dini, milli və mədəni işlərini özləri idarə etməlidirlər» (10, s.53-54).

Ancaq yeni Türk dövlətinə “Azərbaycan Cümhuriyyəti” adını verən başda M.Ə.Rəsulzadə olmaqla, milli ideoloqların düşüncəsində nə keçmişə yönəlmiş türksüz “Azərbaycan tarixi” yaratmaq, nə də gələcəyə yönəlmiş türksüz “Azərbaycan dili” anlayışını ortaya atmaq fikri əsla olmamışdır. Rəsulzadə açıq şəkildə yazırdı ki, Azərbaycan Cümhuriyyəti dövlətini Türkcülükdən, Türk-Turan mədəniyyətindən, Türk dövlətçiliyindən, Türk-Turan tarixindən ayrıca hesab etmək mümkün deyildir. M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: «İ Dünya Müharibəsindən əvvəlki rəsmi coğrafiyaya görə Azərbaycan, Şimali İranda mövcud olan Təbriz ilə ətrafına deyilirdi. Hərbdən və böyük Rusiya inqilabından sonra dillərdə dolaşan Azərbaycan hazırda Azərbaycanın şimalında Cənubi-Şərqi Qafqasiya qitəsindən ibarətdir ki, mərkəzi Bakıdır. Azərbaycanlılar milliyyət etibarilə türk, din etibarilə islam, mədəniyyəti-əsasiiyə etibarilə şərqlidirlər» (16, s.40). Eyni zamanda M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, bu Cümhuriyyət “Azərbaycan” adlansa da əslində bir türk hökuməti, başqa sözlə kiçik Türkiyədir. Deməli, bu ölkənin adının nə cür adlanmasından asılı olmayaraq Azərbaycan Cümhuriyyəti bir türk dövləti, bir türk hökumətidir. M.Ə.Rəsulzadə «Azərbaycan» sözünə sinonim kimi «kiçik Türkiyə» ifadəsini də bu mənada işlətməmişdir. Hər halda açıq şəkildə hiss olunur ki, Cümhuriyyət ideoloqları milli mənsubiyyət, milli dili, milli mədəniyyəti, dövlətçiliyi, dövlət ənənələrini həm «Azərbaycan»-azərbaycançılıq, həm də türkcülük-turançılıq ideyaları əsasında təbliğ ediblər. Fikrimizcə, bundan çıxış edərək M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Rusiyada yaşayan Qafqaz müsəlmanlarını «türk», ölkələrini «Azərbaycan» kimi qəbul etdirmək qazanılmış bir dava idi. Onun fikrincə, «Azərbaycan» sözü artıq xalqın düşüncəsində də coğrafi mənadan ideoloji mənaya çevrilmişdir: «Xalqın düşüncəsində AZƏRBAYCAN məfhumu coğrafi bir mənadan ziyadə fikir və əməl şəklində təcəssüm ediyor» (17, s.95).

Deməli, «Azərbaycan», «azərbaycanlılar» anlayışları yalnız birinci Dünya müharibəsi dövründə, xüsusilə, 1918-ci ildə Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranması ilə «tarixi-coğrafi» yaxud da coğrafi məkan, vilayət, əyalət anlamlarından kənara çıxaraq siyasi-ideoloji mənada milli ideologiya səviyyəsinə qədər yüksəlmişdir. «Azərbaycan» anlayışının milli ideyalardan birinə çevirilməsi nəticəsində də «Azərbaycan milləti», «Azərbaycan türk milləti», «azərbaycanlı», «Azərbaycan xalqı», «Azərbaycan türk dili», «Azərbaycan türk dövləti» kimi istilahlər ölkə daxilində və onun xaricində status qazanmağa başlamışdır. Ancaq burada “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” kimi anlayışlar Türk milləti, Türk, Turan vətəni, Türk dili eyniliyindən başqa heç bir anlam kəsb etməmişdir. Çünki, Rəsulzadənin təbrincə desək, “Azərbay-

can” coğrafiyadan çox milli kimliyi ifadə edir ki, bu ulusun da bir adı var: Azərbaycan türkü!!! Belə olduğu təqdirdə Türklüyün özü olan “Azərbaycan” anlayışından çoxmillətli, çoxmədəniyyətli, çoxdilli qavramlar ortaya qoymaq kökündən yanlışdır. Quzeyli-güneyli Azərbaycanda bir millət, bir mədəniyyət, bir dil, bir tarix var: Türk nüvəli Azərbaycan milləti!!!

Ona görə də “Azərbaycan”ın etnik kimliyi ifadə etməməsiylə bağlı bir çox iradlar olsa da bütövlükdə onun Türklüyə, Turanlılığa, Oğuzluğa zidd olmadığı göz önündədir. Bu amildən çıxış edərək “Azərbaycan” kəliməsini dövlət adı kimi təsbitlənməsinə çalışanlar, eyni zamanda türk olmayan etnik azlıqların da “Azərbaycan”a müsbət yanaşacaqlarını yaxşı bilirdilər və haqlıda idilər. Beləliklə, “Azərbaycan” dövlət adına çevrilməklə bir tərəfdən oğuzluğunu-türklüyünü yenidən ortaya qoyur, digər tərəfdən tarixdəki bütövləşdirici, birləşdirici funksiyasını da davam etdirirdi. Hər halda “Azərbaycan” adlı Oğuz-Türk dövləti dünyanın yeni tələblərinə əsasən yaradılmışdır ki, burada qurucu, əsas nüvə Azərbaycan türkləri olsa da eyni zamanda, milli-demokratik prinsiplərə uyğun olaraq etnik azlıqların maraqları da nəzərə alınır.

Bu baxımdan yeni yaranmış dövlətlərin ideoloqlarının bir tərəfdən “Azərbaycan Cümhuriyyəti” türk tarixi, türk ədəbiyyatı, türk mədəniyyəti anlamında onun bir parçası olması kimi varislik prinsiplərini gözləməsi, digər tərəfdən vətən və coğrafiya anlamındaki “Azərbaycan”dan uzaqlaşaraq onu millət və dövlət olaraq ifadə etmələri təsadüfi ola bilməzdi. Hər halda 1918-ci ilə qədər daha çox coğrafi və vətən anlamında qəbul edilən ancaq Rəsulzadənin sayəsində milli mənsubiyyətinə dönmə “Azərbaycan” kəliməsinin “Türk-Oğuz” etnik kimliklə eyniləşdirilməsi eyni zamanda dövlət kimi ifadəsi keçmişlə bağlılığı ortaya qoymuşdur.

Bütün hallarda “Azərbaycan” kəliməsinin dövlət adı kimi seçilməsi, onun Türk milli kimliyi üzərində ifadəsi təsadüfdən çox, məntiqli bir “yol xəritəsi”dir. Çünki “Azərbaycan” sözü yunan, fars, suriyani mənəblərə görə zahirən coğrafi və ölkə-vətən anlamında Türklüyə yad kimi görünə belə (halbuki “Azərbaycan” kəliməsi yerli mənəblərdə birmənalı olaraq türklük, oğuzluq, xəzəriliklə ifadə olunur), onun xalqının mahiyyət etibarilə türklüklə bağlı olması Azərbaycan Cümhuriyyəti meydana çıxana qədər əsasən heç kəsdə şübhə doğurmamışdır. Ancaq Azərbaycan Cümhuriyyətinin meydana çıxmasından sonra yeni dövlətin yaşayanlarının türksoylu, irandilli, qafqazdilli ya da digər xalqlardan biriylə bağlı olması barədə fikirlər ortaya çıxmışdır. Bir qədər də dəqiqləşdirsək deyə bilərik ki, əvvəllər tək-tük hallarda Azərbaycan türk xalqının kimliyiylə bağlı səsləndirilən fikirlər Cümhuriyyətin quruluşundan sonra özünün kuluminasiya nöqtəsinə çatmış, bu günə qədər də həmin məsələ ətrafında müzakirələr davam etməkdədir.

Ən əsası odur ki, Aydın Balayevin də qeyd etdiyi kimi, M.Ə.Rəsulzadə XX əsrin əvvəllərində azərbaycançılıq konsepsiyasının bitkin, bütöv sistemini işləyib hazırlamış və bu konsepsiya nəticəsində də dünyanın siyasi xəritəsində «Azərbaycan» adlı dövlətin yaranması mümkün olmuşdur (12, s.8-9). A.Balayevə görə, Rəsulzadənin və «müsavətçiliğ»in ciddi opponentlərindən biri hesab olunan N.Nərimanov da etiraf edərək bildirmişdir ki, Azərbaycanın istiqlal ideyası M.Ə.Rəsulzadənin lideri olduğu «Müsavat» partiyası ilə assosiasiya olunur (12, s.66; 89, s.499). Y.Qarayevin təbrincə desək, bu isə o deməkdir ki, Məhəmməd Əmin Atatürklə yanaşı, Türk xalqlarının XX əsrdə dünyaya verdiyi iki müdrik ərindən, iki türk dahisindən biridir: «İki türk xalqının iki xilaskarı bu adlar oldular. Türk adını millətlərin və xalqların demokratiya, hüquqi dövlət və istiqlal xəritəsinə həttə Atatürkdən də əvvəl Rəsulzadə həkk etdi... Məncə, indi Atatürkün əsil məqbərəsi heç də Türkiyədəki ən möhtəşəm daş-divar, bədi abidə kompleksi deyildir, yox: azad, münəvvər, suveren Türkiyənin özüdür. Və Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də Azərbaycanda yalnız belə bir möhtəşəm abidəyə, mənəvi mehraba, milli məbədə köç edərək, əbədi qayıda bilər» (18, s.126). Bütün bunları təsdiq etməklə yanaşı, biz isə hesab edirik ki, ümumilikdə XX əsrdə Azərbaycan ədəbiyyatına, tarixinə, mədəniyyətinə də M.Ə.Rəsulzadə qədər diqqət yetirən, bunları qələmə alan, qiymətləndirən ikinci bir azərbaycanlı mütəfəkkir yoxdur. Bu baxımdan Məhəmməd Əmin mədəniyyətimizin, adət-ənənələrimizin, milli dövlətçiliyimizin unudulmaması və yaşadılması üçün əlindən gələni etmiş, yeni nəslin yaddaşında əbədi bir iz buraxmışdır (19, s.260).

Azərbaycan Parlamentindəki çıxışlarının birində Rəsulzadə onu da qeyd edirdi ki, Azərbaycan milli-demokratları yalnız türkcü və demokrat deyil, həm də federalistdirlər – gələcəkdə Türk Federasiyasının yaranmasını istəyirlər: «Bizim federalist, türkcü və demokratizm məsləkimiz milli-

demokrat məsələsidir. Demokratlığımız radikalizm dərəcəsinə qədər vardır. Millətin qüvvətli birləşdirici ümumi cəhətini yalnız dinə deyil, xalqın «dili dilimdən, dini dinimdən» deyə özünəməxsus sağlam hisslə dərk elədiyi düsturda görürüz. Bu mülahizə ilə biz məfkurəmizdə böyük bir türk millətinin bir gün gəlib də bir Türk Federasyonu qurmaqla bütün görmək istəyirik! Bu ittihadın bəşər mədəniyyəti sərgisinə qiymətli bir milli kultür bəxş edəcəyinə əminiz!» (10, s.51).

Beləliklə, Azərbaycan Cümhuriyyət dövründə M.Ə.Rəsulzadə milli-demokratik cərəyanın əsasını təşkil edən türkçülük, islamçılıq, müasirləşmək və azərbaycançılıq ideyalarına sadıq qalmaqla yanaşı, gələcəkdə türk millətlərinin Türk Federasiyası yarada bilməsinin mümkünlüyünü də irəli sürürdü. Türk Federasiyası ideyasının gerçəkləşməsi ilə bağlı real olaraq Azərbaycan Cümhuriyyətinin məktəblərində ümumi türk tarixi tədris edilmiş, türk dili məktəblərdə məcburi şəkildə keçilmiş, dövlətin rəsmi dili elan olunmuşdur (8, s.79).

Bu anlamda Rəsulzadənin liderliyi ilə 1918-ci ilin mayın 28-də qurulan Azərbaycan Cümhuriyyətinin varlığının Türklük və Turançılıq məfkurəsiylə birbaşa bağlılığı vardır. Şübhəsiz, yeni qurulan Türk Cümhuriyyətinə məhz “Azərbaycan” adı verilərkən əsas hədəflərdən biri olaraq Türklük və Turançılıq məfkurəsindən çıxış edilməsidir. Çünki, ən əski dövnlərdən “Azərbaycan” istər tarixi-coğrafi anlamda, istərsə də etnik, adət-ənənə, əxlaqi dəyərlər baxımdan Turan vətəninin ya da Türk (Turanlı) kimliyinin tərkib hissəsi olmuş, onun başlıca qalalarından biri olmuşdur. Hesab edirik ki, Rəsulzadə ilə onun fikirdaşları, silahdaşları da Türkçülük və Turançılıq məfkurəsini yetərinəcə dərk etdikləri üçün yeni qurulan Türk Cümhuriyyətinə “Azərbaycan” ismini vermək qərarına gəlmişlər.

Rəsulzadə Cümhuriyyətin süqutunun ilk aylarında qələmə aldığı “Əsrimizin Səyavuşu” əsərində də (1920-ci il, iyun-iyul) türklərin ideali kimi Turançılığı təbliğ edərək ən əsası da Turanın mərkəzi kimi Azərbaycanı göstərmişdir. Deməli, Rəsulzadənin uzaqgörənliyi ilə 1918-ci ildə Azərbaycan türk torpaqlarının yalnız bir hissəsində qurulan Türk dövlətinin “Azərbaycan” adlandırılması da, “İran” və “İranlılığa” qarşı yönəlmişdi. Çünki Rəsulzadə yaxşı dərk etmişdi ki, Azərbaycan Türklərinin gələcəyi “İran”, “İranlılıq” deyil, yalnız Türk mərkəzli Azərbaycanlılıq, Turanlılıqla bağlıdır (20, s.35-36). Ümumiyyətlə, yalnız Azərbaycan türkləri deyil, bütün Türk aləmi bəzi dövnlərdə bu və ya digər səviyyədə İran mədəniyyətinin və elminin təsiri altına düşmüşlər. Bunun ən bariz örnəyi Səlcuqlar, Səfəvilər və Qacarlardır. Bu mənada, Rəsulzadənin İran və Turan savaflarına, İran və Turan mədəniyyətlərinin qarşılıqlı əlaqlərinə diqqət yetirməsi də başa düşüləndir. Yəni burada söhbət Turan Azərbaycanın həyatında fars atanın qanından deyil, İran mədəniyyətinin və İran elminin təsirindən gedir. Bunu, Rəsulzadənin aşağıdakı fikirləri də təsdiq edir: «Azərbaycan xalqında xoşbəxt bir həyat yaşamaq üçün tarixə lazım olan sağlam bir türk qanı və canı mövcud olduğu kimi bu zəmində pöhrələyəcək gəlişmə fidanını daha ziyadə verimli etmək üçün peyvənd vəzifəsini görəcək əski bir İran irfanı vardı ki, saç ağarmış əsrlərin əlində çox təcrübələr keçmişdi» (15, s.34).

Milli ideoloqun bunda haqlı olmasında ən bariz nümunə son dövrün M.F.Axundzadələri, Əhməd Kəsrəviləridir. Belə ki, onların hər ikisi Türk qanı daşımalarına baxmayaraq özlərini şüur baxımdan İran/Fars mədəniyyətinə aid etmişlər. Hətta, ilk dövnlərdə (1890-cı illər) Ə.Ağaoğlu da onlar kimi İran/Fars şüliyinin təsiri altında olmuşdur. Bu anlamda Turançılıq məfkurəsinin daima İrançılıq məfkurəsiylə savaflıq içində olması danılmazdır. Turançılıq isə elə bir məfkurədir ki, bütün türk xalqlarını, o cümlədən Azərbaycan və Anadolu türklərini birbirinə bağlayır. Milli ideoloqumuzun sözləri ilə desək «turançılıq, türkçülük ədəbi məsləki Türkiyə ilə Azərbaycanı bir-birinə bağlayan ən davamlı bir bağ, mətənətli bir ip idi. Turançılıq məfkurəsi doğulunca millət beynəlmiləl islamiyyətçilik və federasiyon formullarını çıxarmış, sosiologiyada da «Türkləşmək, İslamlaşmaq və Müasirləşmək» kimi üçayaqlı bir şüar ortaya atmışdı. İstanbul yurdçuları (Əli bəy Hüseynzadə, Ziya Göğal – F.Ə.) bu şüarları nəzəri şəkildə yaymaqda ikən, Azərbaycan Turançıları (M.Ə.Rəsulzadə, Nəsim bəy Yusifbəyli - F.Ə.) bunu siyasi bir fəlsəfə kimi qəbul edərək qurduqları milli siyasi partiyanın prinsipi elan etdilər» (20, s.35-36).

Artıq Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurulmasından sonra Turan məfkurəsi yeni bir mərhələyə qədəm qoydu. Azərbaycandan qaynaqlanan Turançılıq ideyasına görə, bütün müsəlmanları «İslam birliyi» altında birləşdirmək mümkün deyilsə, bütün türklər öz aralarında böyük dünya federasiyasına nümunə olmaq üzrə bir federasiya yarada bilərlər. Yəni Azərbaycan türkləri Turan

məfkurəsinin gerçəkləşməsi üçün mühüm bir zəminin yaranmasına inanırdılar. Onlara görə, Azərbaycanın Cümhuriyyətinin qurulması, bəzilərinin fikirləşdiyi kimi Türk dünyasının parçalanmasına deyil, tərsinə Turan Federasiyasının yaranmasına səbəb olacaqdır. Həmin dövrdə Azərbaycan Turançılığının ideoloqu 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» (20, s.35). Bu anlamda Rəsulzadə əsrlər boyu sürən mədəniyyətlərarası savaqlar nəticəsində türkləşmiş farslardan, ya da farslaşmış türklərdən bəhs etsə də sonuc olaraq Turan Midiyasının davamının Turan Azərbaycanı olduğuna zərrə qədər də olsun şübhə etmir. Onun fikrincə, «Turanın mərkəzində Azərbaycan» adlı bir ölkə yaranmışdır ki, «yeni Turanın açarı» ondadır. Yeni Azərbaycan Türk ocağı, əski-qədim Türk yurduudur (20, s.36).

Azərbaycan Cümhuriyyətinin liderlərindən Fətəli xan Xoyski parlamentdəki çıxışlarında tez-tez deyirdi ki, Azərbaycan dövlətinin əsas sütunu və istiqlalının müdafiçisi, ilk növbədə Azərbaycan türkləridir. Məsələn, Xoyski 1920-ci il yanvarın 11-də Azərbaycan Cümhuriyyətini Paris sülh konfransının iştirakçı dövlətlərinin (Fransa, İngiltərə, ABŞ və b.) tanınması münasibətilə parlamentdəki çıxışında demişdir: «Bu yalnız bizim üçün deyil, ümum türk milləti və türk aləmi üçün böyük bir bayramdır. Böylə bir günü dərk etmək üçün qeyri-millətlər on illərlə çalışmışlar. Biz isə onu az müddətdə bir il yarım içərisində qazandıq. Böylə az müddətdə istiqlalıyyətini alan bir millətin onu möhkəm saxlayacağına əminəm» (21, s.140). Həmin dövrdə Azərbaycan parlamentinin sədr əvəzi olmuş Həsən bəy Ağayev isə Azərbaycan türklərinin azadlığını belə dəyərləndirmişdi: «Türk xalqı azadlığı qanı ilə satın almışdır və onu heç vaxt əldən verməyəcəkdir. Azadlıq meyvəsini dadmış olan xalq bir daha zülmətli keçmişə qayıtmaz. Azad Azərbaycan - ziyalıdan tutmuş fəhlə və kəndliyə qədər bütün türk xalqının varlığına hopmuş bir idealdır» (22, s.74).

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

Nəticə. Bu dövrdə Azərbaycan türk aydınlarının böyük əksəriyyəti (Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.M.Topçubaşı, N.Yusifbəyli və b.) milli fəlsəfi dünyagörüşlərində əsas üstünlüyü milli-dini xüsusiyyətlərə və liberal-demokratik dəyərlərə vermişlər. Bu aydınlar dövrünün tələblərini və ideyalarını da nəzərə almaqla milli və dini dəyərlərə sadıq qaldılar. Onlar Azərbaycan-türk millətinin fəlsəfi, mədəni və dini dünyagörüşü əsasında yeni ideyalar irəli sürdülər. Bu ideyalar idealist dünyagörüşdən əsasən kənara çıxmamış və milli fəlsəfi fikir zəminində təşəkkül tapmışdır. Məhz bu aydınların irəli sürdüyü ideyalar nəticəsində Azərbaycan çar Rusiyasının müstəmləkəsindən qurtularaq azad və müstəqil bir dövlətə çevrilmişdi. Belə ki, ilk rüşeymləri XIX əsrin ikinci yarısında qoyulan və XX əsrin əvvəllərində sistemləşən milli azadlıq ideyası Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranması (1918) ilə nəticələndi. Ölkənin siyasi-ideoloji mənzərəsinin dəyişməsində I (1905) və II (1917) Rusiya inqilabları çox mühüm rol oynadı. Şübhəsiz ki, bu inqilablar dövründə xalq arasından milli liderlərin, ideoloqların xalqı öz arxalarınca aparmaları müstəsna yerə malikdir. Məhz onların sayəsində yeni dövrdə Azərbaycanda milli ideologiyanın təməl prinsipləri müəyyənləşdirildi. Azərbaycanın siyasi azadlığı milli muxtariyyətdən milli istiqlalə qədər çox mühüm bir mərhələ keçmiş oldu. Ən əsası odur ki, «tarixi-coğrafi Azərbaycan» deyimini, müstəqil və milli Azərbaycan anlayışı əvəz etdi. Milli istiqlalın birmənalı şəkildə ideoloqu olan M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycan türkcülüüyü ideyasını Azərbaycan Cümhuriyyəti kimi nəzəriyyədən praktikaya qədər yüksəldə bilmişdi.

Beləliklə, Cümhuriyyət dövründə təməli qoyulmuş milli-demokratik ənənələr - çağdaş dünyada hökm sürən dövlətçilik üsul və qaydaları, insan hüquq və azadlıqları Azərbaycanın şimalında yaşayan türklər üçün gerçək bir əməl, quzeyndəki soydaşlarımız üçün isə ümid işartılarıdır. Azərbaycan Cümhuriyyəti kimi tanınan bu milli-demokratik dövlətin qurucuları önündə dünyanın hansı bölgəsində yaşamasından asılı olmayaraq hər bir Azərbaycan türkü, azərbaycanlı baş əyməli, onların xatirələrinə hörmət göstərməlidirlər. Ən azı ona görə ki, Cümhuriyyətin

qurucuları Azərbaycan türklərinə, bütün azərbaycanlılara böyük və müqəddəs bir ad əmanət qoymuşlar: Azərbaycan Cümhuriyyəti!!!

İstifadə edilmiş ədəbiyyat / References

1. Qəhrəmanlı Nazif. Nəsim bəy nümunəsi. Bakı, «Nurlan», 2008, 263 s.
2. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafiya hesabatları). II c. Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1998. – 992 səh.
3. Məmmədzadə M. B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat, 1992, 246 s.
4. Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Mütərcim, 2008. - 408 səh
5. Baykara H. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. Bakı: Azərneşr, 1992, 276 s.
6. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1909-1914). II c., II cildə, Bakı: Şirvanneşr, 2001, 528 s.
7. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1915-1916). III cild, Bakı, «Elm», 2012, 596 s.
8. Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012, 112 səh.
9. Балаев А. Азербайджанское национальное-демократическое движение в 1917-1920 гг., Баку: ЭЛМ, 1990, 280 стр.
10. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqrafiya hesabatları). I c. Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1998. – 976 səh.
11. İhsan İ. Rusyada birinci müsəlman Kongresi tutanakları. Ankara: 1990, 518 s.
12. Balayev Aydın. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı, 2011, 288 səh.
13. Балаев А. Азербайджанское национальное-демократическое движение в 1917-1920 гг., Баку: ЭЛМ, 1990, 280 стр.
14. Cəfərov Nazim. Milli-ictimai fikir tariximizdən (1914-fevral, 1917). Bakı: Azərneşr, 1993, 80 səh.
15. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (1903-1909). I c., II cildə, Bakı: Azərneşr, 1992, 470 s.
16. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri (Mühacirət dövrü: Türkiyə, 1922-1929). I cild, Bakı, “OL” npxt, 2014
17. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990, 116 s.
18. Qarayev Y. Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı, «Sabah», 1996, 712 s.
19. Ələkbərov Faiq (Qəzənfəroğlu). Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin dünyagörüşü. Bakı «Elm», 2007, 270 səh.
20. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Səyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı: Gənclik, 1991, 112 s.
21. Fətəli Xan Xoyski. Həyat və fəaliyyəti (sənəd və materiallar), Bakı, «Azərbaycan», 1998, 152 s.
22. Hüseynov Ş. Müstəqilliyin çətin yolu... Biz hara gedirik. Bakı: Azərneşr, 1996, 326 s.



JURNALIN TƏSİSÇİLƏRİ
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti və jurnalın redaksiya heyəti
ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq Elmi-nəzəri jurnal

№ 26, 2022

Azərbaycan, Bakı, 2022



<https://journalorientalphilosophy.org/>

УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА
Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана и
редколлегия журнала

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Международный научно-теоретический журнал

№ 26, 2022

Азербайджан, Баку, 2022



<https://journalorientalphilosophy.org/>