

**ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ
PROBLEMLƏRİ**

**ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ

JURNAL

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ

ЖУРНАЛ

№ 27, 2022

"Elm və təhsil"

Bakı-2022

REDAKSİYA ŞURASI:

FƏLSƏFƏ ELMLƏRİ ÜZRƏ

Abasov Ə.	(Azərbaycan)
Axundova N.	(Azərbaycan)
Apezova D.	(Qırğızıstan)
Bayraktar L.	(Türkiyə)
Çumakov A.	(Rusiya)
Erdem H.	(Türkiyə)
Əsədov A.	(Azərbaycan)
Gözəlov A.	(Rusiya)
Gürsoy K.	(Türkiyə)
Xəlifə L.	(İordaniya)
Xeşəlaoyu Z.	(Əlcəzair)
Kurmanqaliyeva Q.	(Qazaxıstan)
Qurbanov F.	(Azərbaycan)
Lazar M.	(Rumıniya)
Leo Raso	(Fransa)
Uiza Qallez	(Əlcəzair)
Mahmud H.	(Livan)
Maxamatov T.	(Rusiya)
Məmmədov N.	(Rusiya)
Məmmədzadə İ.	(Azərbaycan)
Süleymanov O.	(Qazaxstan)
Şermuxametova N.	(Özbəkistan)

SOSİOLOGİYA ELMLƏRİ ÜZRƏ

Əzimova R.	(Azərbaycan)
Faryar Ə.	(İran)

REDAKSİYA HEYƏTİ: Fə.l.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 Züm-rüd xanım Quluzadənin baş redaktorluğu ilə çap edilmişdir.

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
ПО ФИЛОСОФИИ**

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

ПО СОЦИОЛОГИЧЕСКИМ НАУКАМ

Азимова Р.	(Азербайджан)
Фаряр А.	(Иран)

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

İlham Məmmədzadə, Samirə Dadaşova. Süni intellekt və yeni təfəkkür tərzii	5
Eynulla Mədətli. Ömər Faiq Nemanzadənin ictimai-siyasi fəaliyyəti	12
Rafail Əhmədli. Azərbaycanca milli şüurunun formalaşmasında Mirzə Şəfi Vazehin və Qasım bəy Zakirin ədəbi-bədii əsərlərinin rolu	18
Гейдар Иманов, Сергей Посадский. Ноосферные смыслы Восточного Возрождения	28
Rəşad Əsgərov, Elxan Quliyev. Əli bəy Hüseynzadənin fəlsəfi dünyagörüşündə Qərb dəyərlərinə münasibət	40
Məhəmməd Cəbrayilov. Neoimperializm təhlükəsinin cənubi qafqaza təsiri və yeni geosiyasi proseslərin formalaşmasında azərbaycanın rolu	51
Francois Georgeon. Le concept de civilisation selon Ahmet Agaoglu	58
Zaim Khenshelaoui. L'atmosphère intellectuelle en azerbaïdjan à la fin du xixe siècle	63
Thierry Zarcone. Akhundzade: une critique originale de l'islam et du soufisme	67
Ələkbərli F. Firidun bəy Köçərli milli fəlsəfə tarixçisi və mütəfəkkir kimi.....	71
Vağır Babayev. Ömər Faiq Nemanzadənin 1905-1907-ci illərdəki yaradıcılığında erməni xisləti haqqında	88
Zaur Rəşidov. Əhməd Kərədi Zəkuyevin islam bölgəsi fəlsəfə tarixinə dair tədqiqatları	96
Тахмина Агакишиева. Культурный геноцид соседней Армении против материально – культурного наследия Азербайджана	105
Firuzə Əliyeva. Qasim bəy Zakirin ictimai-siyasi baxışları	113
Amina Aliyeva. Formation et developpement de la tariqa khalwatiyya	122

UOT 004.8

(səh.5- 11)

SUNİ İNTELLEKT VƏ YENİ TƏFƏKKÜR TƏRZI

İlham R. Məmmədza

f.e.d., prof., AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
direktoru,
e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Samirə N. Dadaşova

f.ü.f.d., AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
böyük elmi işçisi,
e-mail: dadashovas.phil@gmail.com

Xülasə: Məqalə süni intellektin (Sİ) məfhumuna və onun elmə təsirinə həsr olunmuşdur. Eyni zamanda, məqalə Azərbaycan elminin bəzi müasir problemlərinin araşdırılması və onun Sİ-in köməyi ilə müasirləşməsi imkanlarının təhlilindən bəhs edir. Müəlliflər Sİ-in fəlsəfi təhlilini həyata keçirərkən, onun alimin şüuruna təsirini və bunun nəticəsi kimi onda müəyyən ölkənin, elminin ənənələri, fəlsəfəsi və tarixi hədudlarında yeni təfəkkür üslubun formalaşdırılmasını göstərirlər. Müəlliflərin fikircə, mövcud olan akademik ünsiyyət və tədqiqat modelləri artıq köhnəlib və elmin müasir tələblərinə cavab vermir. Sİ fərdin şüurunun hədudlarını genişləndirən fənlərin qovuşduğu sahədə mövzuları aşkar edir və bununla da dissiplinar elmlərin inkişafını sürətləndirir. Bununla bağlı, elmi ictimaiyyətə fənlərarası və interakademik əlaqələrin “üfüqi dialoq” əsasında qurulmasını tətbiq etməyi təklif edilir.

Müəlliflər belə nəticəyə gəlirlər ki, cəmiyyətin inkişafını şərtləndirən dünyanı təhdid edən riskləri öz ölkəsi, mədəniyyəti və cəmiyyəti kontekstində müəyyənləşdirən yüksək inkişaf etmiş elmdir və digər ölkələrin təcrübəsinin mənimsənilməsi yalnız o zaman uğura gətirib çıxara bilər ki, ölkəmizdə elm lazımı səviyyədə inkişaf etmiş olsun.

Açar sözlər: süni intellekt, Azərbaycan elmi, yeni şüur, təfəkkür tərz, üfüqi dialoq

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND A NEW WAY OF THINKING

Ilham R. Mammadzada

DSc in Philosophy, prof.,
Director of the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS.
e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Samira N. Dadashova

PhD, Senior Researcher,
Institute of Philosophy and Sociology of ANAS.
e-mail: dadashovas.phil@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the concept of artificial intelligence (AI) and its impact on science. At the same time, the article refers to the study of some modern problems of Azerbaijani science and the analysis of the possibilities of its modernization with the help of AI. Carrying out a philosophical analysis of AI, the authors show its influence on the consciousness of a scientist and, as a result, the formation of a new way of thinking within the traditions, philosophy and history of a par-

ticular country. According to the authors, the existing models of academic communication and research are already outdated and do not meet the modern requirements of science. AI opens up topics at the intersection of disciplines that expand the boundaries of individual consciousness, thereby accelerating the development of disciplinary sciences. In this regard, the scientific community is invited to establish interdisciplinary and interacademic relations on the basis of a “horizontal dialogue”.

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ И НОВЫЙ СТИЛЬ МЫШЛЕНИЯ

Ильхам Р. Мамедзаде

д.ф.н, проф., директор

Института философии и социологии НАНА

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru

Самира Н. Дадашова

PhD, стар. науч. сотрудник

Института философии и социологии НАНА

e-mail: dadashovas.phil@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена понятию искусственного интеллекта (ИИ) и его влиянию на науку. В работе также рассматриваются некоторые современные проблемы азербайджанской науки и возможности ее модернизации с помощью ИИ. Проводя философский анализ ИИ, авторы показывают его влияние на сознание ученого и, как следствие, формирование нового образа мышления в рамках традиций, философии и истории определенной страны. По мнению авторов, существующие модели академической коммуникации и исследования устарели и не отвечают современным требованиям науки. При этом ИИ раскрывает темы на стыке дисциплин, расширяющие границы индивидуального сознания, тем самым ускоряя развитие дисциплинарных наук. В связи с этим научному сообществу предлагается установить междисциплинарные и межакадемические связи на основе «горизонтального диалога».

Авторы приходят к выводу, что развитие общества характеризуется высокоразвитой наукой, определяющей риски, угрожающие миру, через призму своей страны, культуры и общества, а заимствование опыта других стран хоть и может привести к успеху, но только в том случае, если наука в собственной стране развита на должном уровне.

Ключевые слова: искусственный интеллект, азербайджанская наука, новое сознание, стиль мышления, горизонтальный диалог

Giriş

Yeni texnologiyaların tətbiqi və istifadəsi cəmiyyətdə ciddi dəyişikliklər aparılması istiqamətində ilk addım olsa da, mahiyyətə, ikinci dərəcəli xarakter daşıyır: ölkədə müvafiq mühit və elm və təhsilə lazımı münasibət, o cümlədən, zəka və intellektin mahiyyətini anlamaqda elmin imkanlarının fəlsəfi dərki olmadan mütərəqqi dəyişiklik mümkün deyil. Bu problem təkcə süni intellektdən (Sİ) necə istifadə olunduğu, zəkanın dərkində və şüur proseslərini anlamaqda onun fəlsəfəyə necə kömək etdiyi ilə deyil, həm də Sİ-in özünün necə dəyişməsi ilə bağlıdır. Zənnimizcə, zamanın çağırışlarına cavabları keçmişdə deyil, müasir dövrün əsas təmayüllərinin dərkində axtarmaq lazımdır. “Keçmişdən, eləcə də bu məsələdə başqalarının təcrübəsindən yalnız o zaman istifadə etmək olar ki,

ölkənin inkişafının müəyyən mərhələsində onun ictimai şüurunun özgünlüyü və əsas xüsusiyyətlərini dərk etmiş olur” [3, s. 72].

Elmi cəmiyyətimiz müasirliyin, bilik və informasiya mədəniyyətinin dəyişkənliyi və ziddiyyətliliyinin xüsusiyyətlərini qəbul etməyə heç də tam hazır deyil. Onun dövlətin və bütövlükdə cəmiyyətin dəstəyinə ehtiyacı var: yalnız birgə səylərlə elm institutunu modernləşdirərək, informasiya cəmiyyətinin risk və təhdidlərini aradan qaldıraraq ona təhlükəsiz keçidi həyata keçirə bilirlər.

Süni intellekt anlayışı və onun elmdə tətbiqi

Sİ məfhumunun geniş yayılmasına və istifadə olunmasına rəğmən, o, müxtəlif mənbələrdə fərqli şərhlərlə olunur: bəzi mütəxəssislər onu elm kimi, digərləri isə sistem kimi nəzərdən keçirirlər. Bu istilahlı ilk dəfə Sİ tədqiqatları sahəsinə verdiyi töhfəyə görə Tyüinq mükafatı almış Con Makkarti təklif edib və o, bunu intellektual maşınlar və kompüter proqramları yaratma elmi və texnologiyası kimi xarakterizə edib [7, s. 87]. Sİ sahəsində aparıcı tədqiqatçı, professor Corc Lüger ona kompüter elminin düşüncəli davranışın avtomatlaşdırılması ilə məşğul olan sahəsi kimi tərif verir [5, s. 1]. Eyni zamanda, Stenford Fəlsəfə Ensiklopediyası bu termini süni heyvan və insanların yaradılmasına həsr olunmuş sahə ilə əlaqələndirir [8, veb]. Avropa Komissiyasının verdiyi rəsmi tərifə əsasən: “Süni intellekt (Sİ) ətraf mühitin təhlilindən və qarşıya qoyulmuş məqsədlərə nail olmaq üçün – müəyyən dərəcədə müstəqil surətdə – fəaliyyətin görülməsindən ibarət düşüncəli davranış nümayiş etdirən sistemlərə aiddir” [4, veb]. Aydın ki, əgər Lüger və onun tərəfdarları Sİ-i düşüncəli davranış modeli ilə əlaqələndirərsə Makkarti hesablama modelini prioritet hesab edir. Məhz sonuncu tərif işimizdə qaldırılmış problemlərə başqalarından daha çox uyğun gəlir. Biz Sİ-i məlumatları daha böyük sürətlə toplamaq, işləmək, emal və təhlil etmək imkanı verəcək bir vasitə kimi nəzərdən keçiririk, bu isə tədqiqat prosesinin daha tez və səmərəli nəticə verəcəyi deməkdir. Anlamaq lazımdır ki, Sİ tək qoyulan suallara “düzgün” cavab verməyə qabil robot deyil, həm də kompüterdə verdiyimiz ən sadə alqoritmlərə reaksiya, həmçinin mühakimələri modelləşdirmək və/və ya obrazlı informasiyanı emal etmək və s. deməkdir.

Eyni zamanda, anlamaq lazımdır ki, Sİ-in elmdə istifadəsi və onun bir elm kimi tədqiq edilməsi identik vəzifələr deyil. Sİ təbii zəkanın davamı olmaqla, ona reduksiya edilə bilməz. O, təbii intellektin dərkinə reaksiya kimi yaranıb, lakin bu gün həm də elmin metodları yeniləmək üçün müxtəlif fənlərdən biliklərin toplanması, informasiyanın neyron şəbəkədə işlənməsi və, nəhayət, nəticələrin əldə edilməsi və onların elmdə tətbiqi kimi mahiyyətinin dərkinə nəzərdə tutur. Sİ tamamlanmış gerçəklik adlanan fenomenin dərinə öyrənilməsinə, alimlərin nəticələrini yoxlamaq üçün kompüter simulyasiyalarından istifadəyə və fəlsəfənin özünün aktuallaşmasına təkan verdi. Onun tətbiqi müəyyən edilmiş və şərti müəyyənlik arasındakı əlaqə üzərində fəlsəfi refleksiyanı nəzərdə tutur. Yəni Sİ problemlərinin araşdırılması nəinki kompüter proqramlarının və ya Sİ daşıyıcılarının yaradılması və təkmilləşdirilməsinə gətirib çıxarır, bu həm də elmdə Sİ-in köməyi ilə həll edilə bilən müasir problemlərin müəyyənləşdirilməsini və başlıcası, insanın özünün koqnitiv proseslərinin fundamental iş prinsiplərini aydınlaşdırılmasını nəzərdə tutur. Sİ alimə öz şüuruna kənardan baxmağa, onun imkanlarını nəzərə almağa, onun yeni keyfiyyət və qabiliyyətlərini müəyyən etməyə imkan verir. Buna görə də, Sİ-in təhlili və onun fəaliyyətdə tətbiqi tək kompüter elmini deyil, həm də neyroelmi və şüur fəlsəfəsini zənginləşdirir. Məsələn, Sİ elmin yalnız ayrı-ayrı fənlərinin deyil, onun bütövlükdə inkişafını təhlil etməyə imkan verir. O, fərdin şüurunun həddlərini genişləndirən fənlərin qovuşduğu sahədə mövzuları aşkar edir və bununla da dissiplinar elmlərinin inkişafını sürətləndirir. Bundan əlavə, Sİ cəmiyyətin və ictimai şüurun inkişafının uğurlu proqnozlaşdırılmasına kömək edir və, eyni zamanda, “insanlardan gizlədilmiş nümunələri təhlil etmək, yeni dildən tutmuş müxtəlif elm sahələrini birləşdirən yeni elmə qədər əlavə təsviri imkanlar təklif etmək qabiliyyətinə görə elmi tədqiqatlarda əhəmiyyətli potensiala malikdir” [1, s.105].

Beyin və şüurun, şüur və Sİ-in qarşılıqlı təsirinin tədqiqi, ümumiyyətlə, bütövlükdə, obrazların, metaforaların, fəlsəfənin köməyi ilə Sİ-in təzahürünün (və ya tətbiqinin) ən azı üç mərhələsini aşkar etməyə imkan verir: problemlərin həllində köməkçi vasitə kimi, tam hüquqlu ortaqlar kimi və nəhayət, müstəqil komponent kimi. Tətbiq üsulundan asılı olmayaraq Sİ epistemologiyaya da təsir göstərir, çünki, o faktları kompüterin yaddaşında necə təmsil oluna biləcəyini öyrənir. Sİ sahəsindəki tədqiqatların təsiri altında keçmiş, indi və gələcək arasında potensial dialoq olan yaddaş yenidən mənalandırılır. Şübhəsiz, texnologiyalar mədəniyyət və insanları transformasiyaya məruz qoyur və onlarla bərabər isə, onları təhlil etmə vasitə və metodları da dəyişir. Hazırda, epistemologiyanın bir çox problemlərinin tədricən Sİ sahəsinə keçdiyi zaman onun rolu məhz müxtəlif (mötəbər və şübhəli) mənbələrdən insana yönəlmiş böyük həcmdə biliyi dərk etməkdən ibarətdir. Öz növbəsində, epistemologiyanın hərtərəfli öyrənilməsi təkcə Sİ-in inkişafı üçün deyil, həm də biliklərimizi əsaslandırmağa və qəbul etdiyimiz informasiyanı dəyərləndirməyə kömək etdiyi üçün əhəmiyyət daşıyır.

İlk növbədə, anlamaq lazımdır ki, müasirliyin çağırışları alimlərin qarşısında duran tələblərdir, zira onlar cəmiyyətin şüurunu müəyyən edirlər və deməli, kollektiv şüur bilavasitə fərdi şüurdakı dəyişikliklərdən asılıdır. Ən yeni texnologiyalar alimin şüurunda köhnə adətli sxemlərlə əlaqələri kəsən, elmi inqilab əlaməti olan müəyyən düşüncə tərzini yaradır. Söhbət elm institutunu qoruyub saxlamaq və ondan cəmiyyəti, mədəniyyəti və dövləti müasirləşdirmək üçün istifadə etmək şərti ilə keçmişin stereotiplərini aradan qaldırmaqdan gedir.

Misal olaraq, ölkəmizin alimlərinin maarifçiliyə, bu və ya digər konkret problemin sadə şərhinə və ya çox vaxt mücərrəd, başqa alimlərin əsərlərindən götürülmüş, lakin təcrübədə yoxlanılmamış və heç bir tətbiqi olmayan (xüsusən də söhbət fəlsəfədən getdikdə), biliklərə yiyələnməyə çox meyilli olduqlarını göstərə bilərik. Vaxtilə ölkəmizdə XIX-XX əsrlər elmi inqilabının əsasını qoymuş maarifçilik mərhələsi bu gün də davam edir. Burada şüurun diskretliyi (fasiləliyi) və kontinuallığı (fasiləsizliyi) barədə sual yaranır. Ölkəmizin elmin təşkili timsalından görüldüyü kimi, əsaslı dəyişikliklər üçün alimin şüurunun fasiləliyinin zəruriliyini dərk etmək tələb olunur. Bu məsələdə elmin aramsız inkişafında alimin fasiləli şüurunun əhəmiyyətinin dərkinə gətirib çıxarmağa qadir olan elm fəlsəfəsi kömək edə bilər. Əgər elm tarixi şüuru və biliyi fasiləsiz saymağa imkan verirsə, elm fəlsəfəsi onun diskretliliyini müəyyən edir. Bundan başqa, indiki şəraitdə müasir Azərbaycan elmdə müəyyən geriliyə səbəb olan “doğum ləkələri”ni görmək gərək olduğunu anlamağına dəyər. Bunlardan biri də odur ki, bir zaman öz inkişaf yoluna maarifçilikdən başlayan Azərbaycan elmi (onda alimlər yalnız biliyi – onu mütləqləşdirərək, artan və yoxlanıla bilən əsl elmi biliyin tətbiqinin nisbililiyi və özgünlüyünü anlamayaraq – fərdə, kütləyə çatdıran şəxslər kimi çıxış edirdilər) öz məqsəd və metodlarında dəyişməz qalır. Hesab edirik ki, ən yeni texnologiyaların tətbiqi, elmi dəyərlərini yayılması ilə yanaşı, alimə problemə aid malik olduğu bilikdən və onun təsvirindən tədricən bu biliyin artırılması prosesinə və sonra da praktik təcrübəyə keçməyə kömək edə bilər. Yəni bizim üçün elmin, o cümlədən fəlsəfənin problemin araşdırılması (hərçənd, bu da vacibdir) deyil, daha çox onu necə həll edilməsi suallara səmtləşməsi önəmlidir. Və Sİ-in özü-özünü təşkil edən bir sistem kimi intensiv surətdə tətbiq edilməsi məhz şüurun diskretliyi, yeni imkanların axtarışı, yeni vəzifələr təyin etmək və yeni həlləri tapmaq bacarığı deməkdir.

Üfüqi dialoq elmi paradigmanın dəyişməsi kimi

Müxtəlif dövrlərdə şüurun genişlənməsi müxtəlif cür baş verir. Çox vaxt bütün fənlər üçün ümumi inkişaf paradigmasını ifadə edə bilən elm dəyişir. Bu rolu bir vaxtlar fəlsəfə, sonra fizika, daha sonra isə biologiya və digər elmlər oynayırdı. Paradigmanın dəyişməsi əldə edilmiş biliklərin tətbiqi və verifikasiyası, əvvəlki paradigmanın məhdudluğunun dərk edilməsi məsələlərinin aktuallaşmasına səbəb olur.

Azərbaycanda elmin bugünkü vəziyyətini diqqətlə araşdırdıqda aydın olur ki, elmdə yeni ideyalar və ideallar təqdim olunur, halbuki onun praktiki tərəfinə bir çox səbəblərdən alimlər laqeydlik göstərilir. Elm problemi yalnız elmin deyil, hətta bütövlükdə cəmiyyətin taleyinin asılı olduğu bir məsələ kimi dərk olunmur. Ola bilsin ki, elə məhz bu cür natamam transformasiya ictimai elmlərdə nəzəriyyədən təcrübəyə keçidə çox az diqqət yetirilir və ümumiyyətlə, elmdə pozitiv dəyişiklərin yoxluğuna səbəb olur. Halbuki, nəzəri-elmi tədqiqat bu və ya digər cari problemin müəyyənləşdirilməsinə yönəlibdirsə, onun praktiki tətbiqi problemin həllinə önəmli təsir göstərə bilər. Nəzəriyyə və təcrübənin qovuşması bizim üçün hansı imkanların yarandığını, elmə və müvafiq olaraq cəmiyyətə hansı faydaları verə biləcəyimizi aydın başa düşməyə imkan verir. Fəqət ölkəmizin bəzi alimləri müəyyən obyektin öyrənilməsində, nəzəri tədqiqatın onun nəticələrinin sonradan praktikada tətbiqindən daha çox maraqlanırlar. Fikrimizcə, müasir universal nümunələrin və elmin Azərbaycan modelinin sintezinə əsaslanan yeni metodologiyaların axtarışına tələbat vardır. Həmçinin Sİ-in elmdə tətbiqinin, yoxlanılmış biliklərdən, ehtimali həqiqətdən cəmiyyətin şüuruna, hafizənin inkişafına təsir göstərmək üçün istifadə edilməsi özgünlüyünün və s. fəlsəfi aspektlərinin işlənilməsi və hazırlanması da daxil olmaqla nəzəriyyənin təcrübədə həyata keçirilməsinin üsul və vasitələrini yenidən müzakirə etmək zəruridir.

Görünür, dünya sürətlə dəyişdikcə, Azərbaycan elm institutu ona uyğunlaşa bilmir. Bu, bir neçə səbəblə şərtləndirilib: hər şeydən əvvəl, bu, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, beyin və şüur haqqında ən yeni biliklərin, elmi mühitdə Sİ haqqında xüsusi biliklərin əsasını təşkil etmiş texnologiyaların imkanlarına tam və ya qismən etinasızlıq göstərilməsi ilə bağlıdır. İkincisi, Azərbaycanda elmin geridə qalması həm də ölkənin bir çox tədqiqatçılarının Sİ haqqında ingilisdilli xüsusi elmi ədəbiyyatla tanış olmaması ilə şərtləndirilir. Bəzi alimlərin başqalarını tanımaq istəməməsi (müəyyən sahədə), öz tərzini və metodlarına təhlükə görmək cəhdi vəziyyəti daha da ağırlaşdırır. Hələ də fənn elmlərinin inkişafına üstünlük verilir və fənlərarası biliklərin tətbiqi lazımı qədər dəyərləndirilmir. Məsələn, ictimai və humanitar elmlər sahəsində tarixi yaddaş mövzusu aktual olduğu halda, onun bioloji kontekstinə əhəmiyyət verilmir. Bu müxtəlif fənni yanaşmaların arasında hansı münasibətlərin olduğunu araşdırıb tapmaq lazımdır. Bu sahələr alimin peşə etikası, o cümlədən onun fənlərarası təzahür forması ilə əsaslı şəkildə bağlıdır, çünki ciddi dissiplinar etika digər elmlərdən məlumat mübadiləsinə, məlumatların və nəticələrin yenidən yoxlanmasına şərait yaratmır. Bütövlükdə elm üçün bu çağırış R.Kurtsveyl tərəfindən "Ağlın təkamülü" kitabında qeyd olunur [2, s. 9].

Beləliklə, aydın olur ki, indiyə qədər istifadə etdiyimiz həmin akademik kommunikasiya və tədqiqat modelləri artıq köhnəlib və elmin müasir tələblərinə cavab vermir. Bu gün gələcəyə ümumiləşdirilmiş baxışa ehtiva olunmuş fərdi ideyaların üstünlük təşkil etdiyi model daha məhsuldar sayıla bilər.

Qeyd etmək gərəkdir ki, cəmiyyətimiz daha çox texnolojiləşməyə və qloballaşmaya doğru getdikcə, biz interakademik ünsiyyətin daha səmərəli və effektiv üsullarını yaratmaq barədə düşünrük. Bu cür üsullardan biri də bütün dünya alimlərinə informasiya, bilik, ideya və bir çox başqa resursların mübadiləsinə imkan verən virtual laboratoriyaların elmə tətbiq və daxil edilməsidir. Məsələn, Azərbaycanda 2019-cu ildə AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunda Yeni İpək Yolu üzərində mədəni qarşılıqlı əlaqə fəlsəfəsi üzrə virtual laboratoriya yaradılmışdır. Həmin laboratoriya Azərbaycan, Çin, İtaliya, Rusiya və Qazaxıstanın tanınmış filosoflarının iştirakı ilə müxtəlif ölkələrin alimləri arasında əlaqələrin möhkəmləndirilməsi, akademik prosesə və onun genişlənməsinə kömək edilməsi üçün münasib şərait yaradır bununla da elmi tədqiqatların səmərəliliyi və inteqrasiyasının artırılmasına yardım göstərir. Virtual laboratoriyalar prosesə cəlb olunmuş elmi institut, ölkə və mədəniyyətlərin unitar düşüncə tərzinin formalaşdırılmasının tələb olunduğunun əyani nümunəsidir. Şübhəsiz ki, ən müasir texnologiyaların əlçatanlığı təkə elmin deyil, həm də bütövlükdə ölkənin inkişafını təmin edir, buna görə də bizə, ilk növbədə, onların tətbiqi üzrə milli strategiya üzərində işləmək lazımdır.

Milli elmin inkişaf xəttinə uyğun olaraq biz həm də Azərbaycan elmi üçün yeni olan və elmi mühitdə üfqi münasibətlərin təşəkkülünə əsaslanan yeni əməkdaşlıq modelinin tətbiqini təklif edirik. Bu cür münasibətlər həm bir sahənin (sosial fəlsəfə, etika, məntiq və s.) mütəxəssisləri, həm də müxtəlif ölkələrin fərqli sahələri üzrə alimləri arasında konstruktiv dialoqu nəzərdə tutur. Bu gün riyaziyyat, fizika, iqtisadiyyat və ya neyrobiologiya olmadan fəlsəfənin (və əksinə), bir neçə onilliklər əvvəl olduğu kimi, inkişafının mümkün olmadığına heç bir şübhə yoxdur. Elə korrelyatlar vardır ki, onları təhlil və istifadə etmədən aparılan tədqiqat keyfiyyətsiz və yanlış olacaqdır. Bizim üçün tamamilə aydındır ki, əməkdaşlıq bütün istiqamətlər üzrə aparılmalıdır və bunun üçün Sİ-in əsas istiqamətlərindən biri kimi proqramlar və insanların səmərəli qarşılıqlı əlaqəsinin standartlar və metodologiyalarını işləyib hazırlamaq lazımdır. Bundan əlavə, tədqiqatçı dissiplinar və multidissiplinar biliklər arasındakı ziddiyyətləri aradan qaldırmağa, birini digəri ilə yoxlamağa hazır olmalıdır. Burada əlavə bilik və reallıq problemi meydana çıxır. Sİ-in verdiyi bu cür yeni bilik alimə dissiplinar bilik çərçivəsindən kənara çıxmağa kömək edir. Təbii ki, iş təkcə Sİ-də deyil, lakin həm də ondadır. Əgər əvvəllər alim öz fənninin bilikləri haqqında tələblərə əməl edirdisə, indi vəziyyət başqa cürdür.

Üfqi dialoq aşağıdakı prinsiplərə əsaslanır:

Birincisi, mütəxəssis zəruri surətdə yalnız öz fənni haqqında biliyə malik olmaqla kifayətlənməməli, həm də müasir elmin dilini fənn dilindən fərqləndirməyi bacarmalı, ümumiyyətlə, elmin və biliyin nə olduğunu, onun cəmiyyətin “bilikli” cəmiyyətinə çevrilməsi üçün necə inkişaf etməli olduğunu bilməlidir.

İkincisi, alimin fərdi xüsusiyyətləri və bilikləri onun bu və ya digər fənnə formal aidiyyətliliyindən üstün olmalıdır, yəni ixtisaslaşma və yaradıcılıq arasındakı seçimdə sonuncu prioritet təşkil etməlidir. Müxtəlif bilik və təcrübə səviyyəsinə malik olan alimlər yaradıcı qarşılıqlı təsir və sinergetik təfəkkürün təşəkkülü vasitəsi ilə ümumi inkişafa səmtləşir. Bu proses qərar qəbul etmə mədəniyyəti və dialoq mədəniyyətinin birləşməsinə nəzərdə tutur.

Eyni zamanda, anlamaq lazımdır ki, söhbət mədəniyyətində İslam ənənəsi, elmi əməyin şaquli dialoqa üstünlük verildiyi sovet təşkili təcrübəsi olan bir ölkədəki elmdən gedir. Ənənələr, mədəniyyət elmin SSRİ-dən bizə miras qalmış keçmiş illüziyalarından, ABŞ və ya Yaponiyadakı elmi nailiyyətlər Azərbaycan elmi üçün də müasirliyə sıçrayışı təmin edəcəyi illüziyasından ayrılmağı çətinləşdirir. Alimin əmək şəraitini, onun şüurundakı mədəni və sosial idealları dəyişdirmək, onun elm və təhsilin əhəmiyyətini heç də həmişə aydın dərk etməyən ənənəvi şüur tipini aradan qaldırılması əsasında, onun yeni obrazını formalaşdırmaq lazımdır. Digər ölkələrdəki elmi nailiyyətlər alimlərimizin şüurunun qismən dəyişməsinə səbəb ola bilsə də, bu ancaq yeni ideyaları praktik təcrübəyə tətbiq etmək zərurətinin dərk edilməsinin və mədəni, tarixi və milli xüsusiyyətlər nəzərə alınmaqla cəmiyyətin özünün inkişaf və müasirləşmə yolunu tapmasından keçir.

Nəticə

Beləliklə, elmi və texniki proseslərin sürətlə qovuşması Sİ-in elmə tətbiqini son dərəcə zəruri edir. Sİ alimlərin informasiya və intellektual potensialına əsaslanaraq elmi yeni prinsiplər üzərində qurur. Lakin bu, o demək deyil ki, elmin şərh, təsvir və ya izah kimi əsas vəzifələri ikinci dərəcəli vəzifələr sırasına keçəcək. Fəqət reallığın idarə olunmasının yeni metodlarının işlənilib hazırlanması prinsiplərin əhəmiyyət kəsb edəcəkdir. Bununla bağlı olaraq müasir elmin etik əsaslarına, o cümlədən, alimin elmi idrakın inkişafının sosial məqsədlərinin gerçəkləşdirilməsində məsuliyyətinə xüsusi diqqət yetirilir. Buna görə, Sİ təkcə dərk edilməsinin zəruri olduğu material təchiz etməklə kifayətlənmir, həm də insan şüurunun mahiyyəti, onun təşəkkülündə mənəfi, mənəfiyyət, əxlaq və zəkanın hansı rol oynadığı barədə fikirlərimizi dərinləşdirməyə imkan yaradır [6, s. 142]. Eyni zamanda, Sİ alimin yeni şüurunun formalaşdırılmasına və bütün sahələrdən olan alimlərin (filosofların, fiziklərin, iqtisadçıların və s.) birgə fəaliyyəti əsasında, fənlərin qovuşuğunda olan mövzuların tədqiqinə

xüsusi diqqət cəlb edərək elm institutunun yenidən qurulmasına gətirib çıxarmağa qadirdir. Yeni şüur tipinin təşəkkülü ehtimalı mühakimələrə və dini və sosiomədəni yanlışlıqları aradan qaldırmağa qadir olan mənən-əhəmiyyətli qərarlar qəbul etmək məntiqi kontekstində getməlidir. Əlbəttə, yeni təfəkkür tərzı Sİ-in tətbiqi ilə bağlıdır, fəqət o, Sİ-in tətbiqinin elmi, onun imkanlarını və alimin məsuliyyətini necə dəyişdiyi dərk ediləndə yenilənir.

Sİ-in hərtərəfli öyrənilməsi və onun təcürübədə tətbiqi, şübhəsiz ki, bütün koqnitiv elmlərin inkişafına gətirib çıxaracaqdır. Məsələn, koqnitiv elm koqnitiv iqtisadiyyatın formalaşmasına səbəb ola bilər ki, bu da zəruri informasiyanın alınması və emalı üçün tələb olunan büdcə və vaxtı əhəmiyyətli dərəcədə azaltmağa imkan verir. Yəni alimin şüurunun transformasiyası bütövlükdə cəmiyyətin tərəqqisini şərtləndirir və müvafiq olaraq, yeni fikirlər keçmişin faydasız xülyaları, illüziyaları ilə yüklənməmiş həm dar ixtisaslaşmış elmi, həm də sosial dəyərlərin yeni dərkini formalaşdırır.

Belə ki, yeni təfəkkür tərzinin formalaşması, ilk növbədə, Azərbaycan elminin özünün və onun alimlərinin fəaliyyətində həyata keçirilməli olan kompleks xarakterli olmalıdır və öz növbəsində, elmi mühitdə baş verən müsbət dəyişikliklər ölkədə insan həyatının bütün sahələrinin mərhələli şəkildə müasirləşməsi üçün möhkəm əsasdır.

Ədəbiyyat

1. Анохин К., Новоселов К., Смирнов С., Ефимов А., Матвеев Ф. Искусственный интеллект для науки и наука для искусственного интеллекта // Вопросы философии. 2022. Т. № 3. С. 93–105.
2. Курцвейл Р. Эволюция разума или бесконечные возможности человеческого мозга, основанные на распознавании образов / пер. Т.Масловой. М.: Эксмо, 2018. 352 с.
3. Мамедзаде И. На путях к информационному обществу: модернизация Азербайджана и некоторые проблемы и задачи науки / Гуманизм и философские ценности. Москва: “Канон+”, 2011, с. 72-81.
4. Communication from the Commission. Artificial Intelligence for Europe, 25.04.2018 // URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM%3A2018%3A237%3AFIN>
5. Luger G., Stubblefield, W. Artificial Intelligence. Structures and strategies for complex problem solving. USA: Addison Wesley Longman, Inc. – 1998.
6. Mammadzada I. Artificial Intelligence and update of some philosophical problems / Thematic papers. Philosophy nowadays: Reflections on education and the digital transformation of knowledge. Belgrade, Sofia – 2021. Pp. 139-142.
7. Moor J. The Dartmouth College Artificial Intelligence Conference: The Next Fifty years, AI Magazine, Vol 27, No., 4, Pp. 87-9, 2006.
8. Stanford Encyclopedia of Philosophy / First published Jul 12, 2018 // URL: <https://plato.stanford.edu/entries/artificial-intelligence/>

Rəyçi:
Göndərilib: 05.10.2022

fəl. elm. dok. D.Muslimzadə,
Qəbul edilib: 15.10.2022

UOT 1(091)

(səh. 12-17)

ÖMƏR FAİQ NEMANZADƏNİN İCTİMAİ-SİYASİ FƏALİYYƏTİ

Eynulla Mədətli

Tarix elmləri doktoru

emadatli@gmail.com

Xülasə. Ömər Faiq Nemanzadə XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın milli-demokratik düşüncəli görkəmli maarifçilərindən və ictimai-siyasi xadimlərindən olmuşdu. Uzun müddət Azərbaycanda müəllimlik etmiş, 1903-cü ildən etibarən Tiflisdə publisistik fəaliyyətlə məşğul olmuşdur. Ö.Faiq 1906-cı ildə yaxın məsləkdaşı Cəlil Məmmədquluzadə ilə birlikdə "Molla Nəsrəddin" jurnalının təsis edilib nəşr edilməsində əhəmiyyətli rol oynamışdı.

SOCIO-POLITICAL ACTIVITY OF OMAR FAIG NEMANZADEH

Eynulla Madatli

Doctor of historical sciences

emadatli@gmail.com

Abstract. Omar Faig Nemanzadeh was one of the outstanding educators and social and political figures of Azerbaijan with national-democratic thinking at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. He was a teacher in Azerbaijan for a long time, and since 1903 he has been engaged in journalistic activity in Tiflis (Tbilisi). In 1906, Omar Faig played an important role in founding and publishing "Molla Nasreddin" magazine together with his close colleague Jalil Mammad-guluzade.

Omar Faig closely followed the revolutionary changes in the Caucasus in 1918-1920 and attached great importance to national statehood. He considered the Azerbaijan Democratic Republic to be a great achievement of Turkish national thought, sharply criticized those who tried to destroy it from inside, and insisted on protecting the Republic. On October 30, 1918, he became the head of the local government in Ahiska after the Ottoman state withdrew its troops from the Caucasus territories according to the Mudros Treaty. He also held a responsible position in Soviet Georgia for some time, but returned to Azerbaijan in 1923 and worked in the Education Commissariat. On July 16, 1937, he was arrested on a visit to his native Ahiska, and was shot by repressive regime.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОМАРА ФАИГА НЕМАНЗАДЕ

Ейнулла Мадатли

доктор исторических наук

emadatli@gmail.com

Аннотация. Омар Фаиг Неманзаде был одним из выдающихся просветителей и общественно-политических деятелей Азербайджана с национально-демократическим мышлением конца 19-го и начала 20-го века. Он долгое время был учителем в Азербайджане, а с 1903 года занимался журналистской деятельностью в Тбилиси. В 1906 году О. Фаиг

сыграл вместе со своим близким соратником Джалилом Мамедгулузаде важную роль в создании и издании журнала «Молла Насреддин».

О. Фаиг внимательно следил за революционными преобразованиями на Кавказе в 1918-1920 гг. и придавал большое значение национальной государственности. Он считал Азербайджанскую Демократическую Республику великим достижением национальной тюркской мысли и резко критиковал тех, кто пытался разрушить ее изнутри, и настаивал на защите Республики. 30 октября 1918 года О.Фаиг стал главой местного правительства в Ахыске после того, как Османское государство вывело свои войска с кавказских территорий в соответствии с Мудросским договором. Затем некоторое время он также занимал ответственную должность в Советской Грузии, но вернулся в Азербайджан в 1923 году и работал в Наркомате просвещения. В 16 июля 1937 года он был арестован во время посещения родной Ахыски и вскоре был расстрелян репрессивным режимом.

Giriş

Ömər Faiq Nemanzadə XIX əsrin axırları və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın milli-demokratik düşüncəli görkəmli maarifçilərindən və ictimai-siyasi xadimlərindən idi. Qida mənbəyini Həsən bəy Zərdabi, Mirzə Fətəli Axundzadə, Cəmaləddin Əfqani kimi mütəfəkkirlərimizin ideyalarından və əməli fəaliyyətlərindən götürən yeni nəsil ziyalılarımız sırasında Ömər Faiqın adı Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, İsmayıl bəy Qasıralı, Yusuf Akçuralı, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Cəlil Məmmədquluzadə, Məhəmməd ağa Şaxtaxılı, Üzeyir bəy Hacıbəyli, Ceyhun bəy Hacıbəyli, Eynəli bəy Sultanov və digər görkəmli şəxsiyyətlərlə yanaşı çəkilir.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin “Ömər Faiq Nemanzadənin anadan olmasının 150 illiyinin qeyd edilməsi haqqında” 3 oktyabr 2022-ci il tarixli sərəncamı bu mübariz ziyalı, yazıçı-publisist, nəşir və ictimai-siyasi xadimimizin zəngin irsinə bir daha nəzər salmağa, onun günümüzlə səsleşən vətənpərvər ruhlu məqalələrini, kəsərli siyasi çıxışlarını yenidən gözdən keçirməyə səsləyir. Sərəncamda qeyd olunur: “Ümumxalq əhəmiyyəti daşıyan bütün tələpəli məsələlərin zamanın qabaqcıl ideyaları fonunda daim azərbaycançılıq məfkurəsi cəbhəsindən işıqlandırılması Ömər Faiq Nemanzadənin milli ideyalarla zəngin və dərin siyasi-ictimai məzmununa malik publisistik irsinin başlıca leytmotivini təşkil etmişdir”(1).

Bütün varlığı ilə Azərbaycana bağlı olan Ö. Faiq etnik mənsubiyyətinə görə Ahıska türkü idi. 1872-ci ildə, indiki Gürcüstanın Ahıska qəzasının Azqur kəndində anadan olmuşdu. Dindar anasının təkidi ilə bir müddət molla məktəbində dərs alan Ömər atasının dəstəyi ilə rus dilli hökumət məktəbinə daxil olmuş, bir müddətdən sonra yenə anasının təkidi ilə İstanbulda dayısının dərs dediyi Başqursunlu mədrəsəsində oxumuş, bir qədər sonra təhsilini dövlətin kimsəsiz uşaqlar üçün açdığı, dini dərslərlə yanaşı, dünyəvi fənlərin də tədris olunduğu Dar-üş-şəfəq məktəbində davam etdirmişdi. Səkkizinci sinifdə oxuyarkən “məktəb üsyanı”nda yaxından iştirakına, yəni bir neçə tələbə yoldaşı ilə gizli məktəb qəzeti çıxardıb müdiriyyəti və dərs proqramlarını tənqid etdiyinə görə 30 “zopa” ilə cəzalandırılmış və qısa müddət həbsə salınmışdı (2, s.8).

Ö.Faiqin 1891-ci ildə həmin məktəbdən məzun olandan sonra Qalata poçtxanasında bir müddət işləməsi onun dünyagörüşünü daha da genişləndirmişdi. Poçtxanada mütərəqqi türk və Avropa ictimai-siyasi fikrinin yer aldığı qəzet və jurnallarla tanışlıq onda inqilabi ruh yaradır və bu sahədə fəaliyyət göstərməyə çəkirdi. Onda yəqinlik hasil olmuşdu ki, millətin tərəqqisi və dünyanın qabaqcıl millətlərinin cərgəsinə qoşulması yolu maarifçilikdən keçir. Ona görə də, Ö.Faiq müəllimlik sənətinə xüsusi önəm verirdi. 1894-cü ildə Şəkiddə müəllim işlədiyi zaman o, eyni zamanda, geniş əhatəli maarifçilik işi aparırdı. Müəllimlərin gücü ilə hazırladığı teatr tamaşalarında öz maarifçi-demokrat görüşlərini yayırdı.

1903-cü ildən etibarən Tiflisdə çalışan Ö.Faiq dövrün mətbu orqanlarında artıq inqilabi-demokratik ruhlu yazıları ilə diqqəti cəlb edirdi. O, yalnız Rusiyada deyil, eyni zamanda Qacarlar İranda və Osmanlı Türkiyəsində baş verən inqilabi prosesləri də yaxından izləyirdi. O, borc eləyib satın aldığı "Qeyrət" mətbəəsində çap etdirdiyi məqalə və çağırışları, xüsusən də siyasi intibahnamələri ilə regionda və dünyada baş verən inqilabi-demokratik proseslərə münasibət bildirirdi. Onun məqalələrində insan haqqları, hüquq və azadlıqları məsələləri şərh olunur, bu sahədə dövrün çağırışlarına uyğun fikirlər yer alırdı. Xalqımızın milli şüurunun formalaşmasında və ictimai düşüncəsinin inkişafında Ö.Faiq öz əməli fəaliyyəti ilə əhəmiyyətli rol oynamışdır. Onun bu istiqamətdə fəaliyyəti çoxşaxəli idi. Yüksək natiqlik məharəti ilə çıxışlar edirdi, dövrün çağırışlarına və gələcəyə hədəflənən mövzularda həm "Qeyrət" mətbəəsinin nəşrlərində, həm "Şərqi-Rus" qəzetində, həm də digər mətbu orqanlarda mütəmadi publisistik yazılar yazıb dərc etdirirdi.

Azərbaycanın tanınmış filoloqları Ş.Qurbanov, Ə. Mirəhmədov Ö. Faiqın bu sahədəki fəaliyyətlərinə yüksək qiymət vermişlər. Sosial-demokratlarla məslək və əməl yaxınlığı onu bir inqilabçı kimi yetişdirirdi və 1905-ci ilin oktyabrında Tiflisdə inqilabçı dəstələrə qoşularaq fəhlələr arasında geniş iş aparırdı. Cəlil Məmmədquluzadənin həyat yoldaşı Həmidə xanım sonralar qələmə aldığı xatirələrində Mirzə Cəlil və Ömər Faiqın o zamankı Tiflisdə baş verən ictimai-siyasi hərəkətlərə bəlgənə qalmaqatlarını, "izdihamin arasında" getdiklərini vurğulayırdı (3, s.248).

Ö.Faiq 1906-cı ildə yaxın məsləkdaşı Cəlil Məmmədquluzadə ilə birlikdə "Molla Nəsrəddin" jurnalının təsis edilib nəşrə başlamasında xüsusi rol oynamışdı. O, Cəlil Məmmədquluzadə ilə bərabər jurnalın ilk sayının hazırlanmasında səylə çalışmış, "Bilməli xəbərlər", "Atalar sözləri" bölümlərindəki materialları isə şəxsən özü hazırlamışdı (4, s. 70-71).

Ö.Faiq həm bir əməkdaş kimi sahibi olduğu "Qeyrət" mətbəəsi vasitəsilə, həm daim göstərdiyi maddi-mənəvi dəstəklə, həm də öz publisistik fəaliyyəti ilə "Molla Nəsrəddin" jurnalının işıq üzü görməsində böyük zəhmət çəkmişdi. Cəlil Məmmədquluzadə Ö.Faiqın "Molla Nəsrəddin" jurnalını "bina etməkdə" ona göstərdiyi yardımı yüksək qiymətləndirirdi (5, s. 145).

Cəlil Məmmədquluzadənin Ömər Faiqə xüsusi ehtiramı var idi və "Molla Nəsrəddin" jurnalını onlar birgə yaratmışdılar. Ö.Faiq "Molla Nəsrəddin" jurnalı ilə yaxından əməkdaşlıq etdiyi altı il ərzində jurnalda otuzdan artıq felyeton və məqalə dərc etdirmişdi. O, əsrin əvvəllərində qadın azadlığı məsələlərinə dair kəskin məqalələri ilə seçilirdi, müasir dünyanın önəm verdiyi elmlərə yiyələnməyin zəruriliyini vurğulayır, maarifçi çıxışları və müraciətləri ilə, geniş dünyagörüşü, cəsarətli və ardıcıl mövqeyi ilə əksər molla-nəsrəddinçilərdən irəlidə gedirdi (3, s.266).

Qeyd edilməlidir ki, Ö.Faiq bir sıra müasirləri və məsləkdaşları kimi yalnız məqalələr yazmaq, mətbu orqanlarda dərc olunmaqla kifayətlənməmiş, bunlarla yanaşı, geniş əhatəli ictimai-siyasi fəaliyyətlə məşğul olmuşdur. O, Rusiya hökumətinin türk-müsəlman əhalisinə münasibətdə xeyirxah mövqə tutmadığını, onların inkişaf və tərəqqisi üçün heç bir imkan və şərait yaratmadığını vurğulayaraq yazırdı: "Qafqazda bizlərdən əlli, altmış kərrə az olan qonşularımız, yəni ermənilər müsəlman və türk olmadıqlarından, hökumətin dəstəyi və yardımı ilə rusların xristian "din - məzhəb qardaşları" kimi irəli getmişlər (6, s. 67)

Ö.Faiq ardıcıl və məqsədyönlü şəkildə ana dili məsələsini gündəmə gətirir, hər bir fürsətdə bu mövzunu qabardaraq milli məsələnin vacib tərkib hissəsi kimi şərh və təbliğ edirdi. O, vurğulayırdı ki, bir millətin yaşaması dili ilədir. Dil yoxluğu millət yoxluğudur. Mən inanmam ki, dilini sevməyən millətini sevsin, çünki dil millətin tək nisanıdır... milli dildə danışmaq istəməyən millətpərəstlikdən dəm vurması yalançılığın təzə modasından özgə bir şey ola bilməz. O, "Dilimiz və imlamız" məqaləsində yazırdı: "Hər millətin ədəbiyyata malik dili o millətin ruhu, nisaneyi mövcudatıdır. Ondən məhrum olduğu gün mərhum olmuş, ondan uzaqlaşdığı gün qəbrinə yaxlaşmış deməkdir. Tarix bizə göstərir ki, bir millətin cahangirliyi, hökuməti, hətta yeri-yurdu da əlindən alınmış, madam ki, milli ədəbiyyatı var, o millət məhv edilməz. Dili kəsilməyən millətin vücudu kəsilməz, ədəbiyyatı yaşayan millət heç vaxt ölməz" (6, s.247).

Ö. Faiq “Nə üçün müəllimlərimiz Bakıya qaçır” məqaləsində (1906, “İrşad” qəzeti) hansı ölkədə olmasından asılı olmayaraq təhsil almağın əhəmiyyətini vurğulayırdı. O, təhsilə çox az diqqət ayrıldığını Şamaxıda, Şəkiddə, Gəncədə, İrəvanda, Şuşada, Naxçıvanda, hətta Tiflisdə müəllimlərin ehtiyac içində yaşadıklarını məqalə və çıxışlarında ictimailəşdirirdi. O, bütün pedoqoji fəaliyyətində tələbələrin daha yaxşı, dərin, əhatəli biliklər almasına çalışırdı.

Ö.Faiq Azərbaycanın tarixinə, dilinə, mədəniyyətinə, təhsilinə ürəkdən bağlı olan böyük maarifçi kimi nüfuz qazanmışdı. O, bütün yaradıcılığı ilə Azərbaycan xalqının maariflənməsinə və qanuni-təbii haqlarına sahib olmasına çalışırdı. Bu işə öz içərimizdən mane olanlara qarşı kəskin mövqe ortaya qoyaraq onları ifşa edirdi. Xalq yazıçısı Anar Ö.Faiqin bu sahədəki cəsarətli çıxışlarını xüsusilə təqdir etmiş, onun mübariz mövqeyinin mətbuatımızın inkişafına təkən verdiyini qeyd etmişdir (7, s. 706). “Molla Nəsrəddin” jurnalı qısa müddətə bağlatdırılanda Ö.Faiq yazmışdı: “Mən başa düşdüm ki, millətin kədəri və bədbəxtliyinə etinasız olan yalançı millətçilər öz saxta xəbərçilikləri ilə hökumətə xidmət edirlər. Anladım ki, təfəkkür ağacımızı içəridən gəmirənlər bizim öz qurdlarımızdır. Anladım ki, bizim millətin hüquqlarını tapdalayanlar, onun ürəyini yaralayanlar sapı bizdən olan baltalardır (6, s. 36-37).

Ö.Faiq yazırdı ki, Türklər islam qeyrətini o qədər çəkmişlər ki, artıq bu qeyrətlə öz varlığını və adını da itirmişlər. O yazırdı: “Hə, ey Türk! İstər darıx, istər karıx, yaxandan əl çəkən deyiləm... Niyə sənə “Kimsən?” dedikləri vaxt həqiqi cavabında aciz qalırsan? Niyə sadəcə deyə bilmirsən ki, mən Türkəm? Niyə deyə bilmirsən ki, şiəlikdən, sünnilikdən, babilikdən əvvəl sən türk idin. İndi də türksən və bundan sonra Türk qalacaqsan” (6, s. 238). Onun “Nə üçün haqqımızı istəmirik?”, “Millətpərəstlik zamanıdır”, “Mən kiməm?”, “Dərdimiz və dərmanımız” və bu kimi digər məqalələrində həm milli kimlik məsələsi, həm də milli haqlar tələbi kəskin şəkildə qoyulurdu. Dərdi açıqca söyləyən Ö.Faiq dərmanını da aydın şəkildə göstərirdi. Türk xalqını keçmişinin təcrübələrindən ibrət alıb nəticə çıxarmağa çağırır, onu oyanışa, mübarizəyə, inkişaf və tərəqqiyə, milli birliyə səsləyirdi.

Ö.Faiqin İslam dininə münasibəti də xarakterik idi və özünəməxsus çalarlara malik idi. O, məqalə və çıxışlarında dinə qarşı mübarizə etməyi deyil, onu daha dərindən öyrənməyi, beləliklə də xurafatdan və ifrat tərqiyyətçilikdən uzaq durmağı tələq edirdi. Eyni zamanda, İslamda islahatlar aparılmasını, dinin saflaşdırılmasını zamanın tələbi hesab edir, ona elmi yanaşma sərgiləməyə üstünlük verirdi. O, “Əhməd bəy Ağayev” məqaləsində oxuculara tövsiyyə edirdi ki, İslam dininin əsl mahiyyətini anlamaq üçün ruhanilərin deyil, Əhməd bəy kimi elm adamlarının əsərlərini oxumaq lazımdır (6, s. 37).

Ö.Faiq keçmiş zamanlara aid yüksək islam mədəniyyəti ilə öyünməməyi tövsiyyə edirdi. Deyirdi ki, biz Avropanı yamsılamaq deyil, onun elmini və əməlini öyrənməliyik. Milləti oyanışa səsləyəcək yazırdı: İlahi, bizim millətin mərifət baharı nə vaxt gələcək? Elm çiçəklərimiz nə zaman açılacaq? Həmişə belə gözübağlı, dili lalmı qalacağız?... Cəhalət ilə puç olub gedən, mərifət ilə səlāmətə çıxan millətlərdən ibrət alalım (6, s. 25, 234).

1912-cü ildə “Molla Nəsrəddin”dən ayrılan Ö.Faiq daha çox Əhməd Ağaoğlu və Əli bəy Hüseynzadənin məslək yoluna üstünlük verirdi. “Millətpərəstlik zamanıdır” məqaləsində o, artıq islamçıdan daha çox, bir türkçü kimi çıxış edirdi. “Mən kiməm?” məqaləsində yazır: “Mən iddia etmək deyil, uca səslə bağırıram ki, biz özümüzü tanımırıq, biz öz millətimizin boş adını belə bilməyirik (6, s. 234). Tanınmış tədqiqatçı Faiq Ələkbərlinin fikrincə Ö.Faiq ilk dövrlərdə ümumtürk birliyi tərəfdarı olmuş, zamanla milli-məhəlli türkçülüynü daha gerçəkçi olması qənaətinə gəlmişdir. Deməli, əvvəllər ümidini daha çox islamiyyətin yeniləşməsində, ruhani idarələrinin təkmilləşməsində görən Nəmanzadə bunun mümkünsüzlüyünü dərk etdikdən sonra milli oyanış, milli birlik məsələsinə önəm vermiş, milli təşkilatların yaranmasını vacib hesab etmişdir (8, s. 766).

Ö.Faiq 1917-1918-ci illərdə ciddi təqiblərə məruz qalmış, bir neçə dəfə həbs edilmişdi. Bu Gürcüstan hökumətinin anti-türk siyasətinə onun kəskin etiraz etməsi və bu xüsusda tənqidi yazıları

və çıxışları ilə əlaqədar idi. Tiflisdə Metex qalasına salınanda onunla görüşə gələn Əhməd Cavad yazmışdı ki, Ömər Faiq təkcə Ahıskanın deyil, bütün millətin xadimidir. Həbsdən sonra 1919-cu ildə Bakıya gələn Ö. Faiq bir müddət Bakı şəhər polis idarəsində işləmiş, 1920-ci ilin axırlarında az müddətdə Gəncə Kənd Təsərrüfatı texnikumunun direktoru olmuş, sonra yenidən Gürcüstana dönmüşdü.

Ö.Faiq 1918-1920-ci illərdə Qafqazda gedən inqilabi dəyişiklikləri yaxından izləyir, milli dövlətçiliyə böyük önəm verirdi. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətini milli düşüncənin, türklüyün böyük nailiyyəti hesab edir, onu içəridən dağıtmağa cəhd edənləri kəskin tənqid edirdi, təkidlə Cümhuriyyəti qorumağa çağırırdı. O, ölkədə daxili ziddiyyətləri və çəkişmələri, xırda şəxsi mənfəətləri bir tərəfə qoyub milli hökuməti dəstəkləməyə çağırırdı. Yazırdı ki, “hər kəsin mübtəla olduğu bu dərd cavan hökuməti incidir, sarsıdır. Xaricə qarşı daxili qüvvətimizi zəiflədir, yeni qurulan hökumət maşinasını pozuyor, həm də fəna halda pozuyor” (6, s.769).

Qeyd etmək lazımdır ki, 1829-cu ildə Rus-Türk müharibəsindən sonra Ədirnə müqaviləsinə görə qədim türk yurdu olan Ahıska və Axalkələk Rusiyanın işğalında qalmışdı və bu vəziyyət Birinci Dünya Müharibəsinin sonlarına yaxın belə də davam edirdi. Lakin Osmanlı dövlətinin Şərq cəbhəsinin orduları bu bölgələri azad edib Batum şəhərində Türk bayrağını qaldırmış və o zaman azərbaycanlıların, ermənilərin və gürcülərin təmsil olunduğu və Osmanlı dövləti ilə müharibə içində olan Zaqafqaziya hökumətindən həmin bölgələrin Türkiyəyə qaytarılmasını rəsmən tələb etmişdi. 1918-ci il mayın 10-da Batumda başlanan xeyli müzakirələrdən sonra gürcü heyəti bu tələblə razılaşmalı olmuşdu. Lakin, bu məsələ sonadək həllini tapmadı, çünki mayın 26-da gürcülər, sonrakı günlərdə isə azərbaycanlılar və ermənilər öz müstəqil dövlətlərinin qurulduğunu bəyan etdilər, həmin sənədləri təsdiq etməli olan Zaqafqaziya Seymi də fəaliyyətini itirmiş oldu. Belə vəziyyət yarandıqda Osmanlı dövləti iyunun 4-də Azərbaycan Cümhuriyyəti ilə Dostluq, Ermənistan və Gürcüstan cümhuriyyətləri ilə Sülh və dostluq müqaviləsi imzaladı. Gürcüstanla imzalanan müqaviləyə görə yuxarıda adı çəkilən bölgələrin Osmanlı dövlətinə qaytarılması tələbi qəbul edildi. Lakin, Birinci Dünya Müharibəsində Almaniyanın məğlubiyyəti onun müttəfiqi kimi, Türkiyəni də ağır şərtlər altına saldı. 1918-ci il 30 oktyabr Mudros müqaviləsinə görə Osmanlı dövlətinin Qafqaz ərazilərindən öz qoşunlarını çıxarması ilə həmin bölgələr Gürcüstanın tərkibində qalmalı oldu. Bölgənin türk-müsəlman xalqına aşkar təhlükə yarandığı belə şəraitdə Ahıskada da Naxçıvanda, Qarsda olduğu kimi bölgə əhalisini qorumaq üçün məhəlli hökumət təşkil edildi və Ö. Faiq bu hökumətin rəisi oldu. Sonra bu hökumət Cənub Qərbi Qafqaz Hökumətinin tərkibinə qatıldı və bu vəziyyət 1919-cu ilin aprel ayınadək, ingilislərin bu hökuməti ləğv edib rəhbərlərini Maltaya sürgün etməsinədək davam etdi.

Ö.Faiq formal olaraq Gürcüstan vətəndaşı idi və Gürcüstanın sovetləşməsi zamanı baş verən proseslərə o da cəlb edilmiş, sovetləşmə ilə əlaqədar Gürcüstan İnqilab Komitəsinin Müraciətində tanınmış gürcü bolşeviklərinin imzası ilə yanaşı, onun da imzası var idi. 1921-1922-ci illərdə Gürcüstan İnqilab Komitəsinin üzvü kimi sədr Filipp Maxaradzeyə məktubla müraciət edib Gürcüstanda yaşayan 300 min nəfər müsəlman əhalisinə müstəqil idarəçilik verilməsini təklif etsə də, buna əməl olunmadı. Halbuki, Acarıstan, Abxaziya, Osetiyaya bu hüquqlar verildi. Onun “Müsəlmanların işi üzrə komissarlıq” yaratmaq təklifi də qəbul olunmadı. Onun 11 iyun 1921-ci ildə Gürcüstan SSR Xalq Komissarları Sovetinin sədri Filipp Maxaradzeyə yazdığı məktubda müsəlmanların (azərbaycanlıların) yerli idarəçilikdə təmsil olunmasının zəruriliyi vurğulanırdı, eləcə də, Uyezd İnqilab Komitəsində müsəlmanların 2-3 nümayəndə ilə təmsil olunmalarının vacibliyi vurğulanırdı (7, s.709).

Gürcüstanda təşəbbüs və cəhdlərinin nəticə vermədiyini görən Ö.Faiq 1923-cü ildə yenidən Azərbaycana qayıtmış, Maarif Komissarlığında işləmişdi. 1927-ci ildə təqaüdə çıxmış, eyni zamanda təhsil sahəsində fəaliyyət göstərməkdə davam etmişdi. Lakin totalitar kommunist rejiminin repressiya maşını minlərlə həmkarı və həmfikri kimi onun həyatına da son qoymuşdur. O, 1937-ci ildə

iyulun 16-da doğma yurdunda - Ahıskada səfərdə olarkən rayon prokuroru olan erməni Odabaşyanın qərarı ilə həbs olunmuş, 3 ay sonra güllələnmişdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Ö. Faiqin ədəbi-publisistik fəaliyyəti, ictimai-siyasi görüşləri barəsində bir sıra məqalələr, tədqiqat əsərləri, dissertasiya və kitablar yazılsa da, onun zəngin irsi, xüsusilə də müxtəlif nəşriyyələrdə dərc olunan məqalələrinin hamısı toplanıb nəşr edilməmişdir. Orta və ali məktəb dərslərinə onun yaradıcılığına yetərincə yer verilməməsi də bu sahədəki çatışmazlıqlardan biridir. Keçmiş Azərbaycan Sovet Ensiklopediyasında (ASE) Ömər Faiqə cəmi bir neçə sətir yer ayrılmışdı (9, s.418). Yetərincə tədqiq olunmamış sahələrdən biri də Ö. Faiqin ictimai-siyasi fəaliyyətidir, onun dövrün bir sıra keşməkeşli proseslərində şəxsi iştirakı ilə bağlı məsələlərdir.

Azərbaycan Respublikası Prezidentinin adı çəkilən sərəncamı görkəmli maarifçi ictimai xadim, milli mətbuatımızın böyük nümayəndəsi Ömər Faiq Nemanzadənin irsinin dərindən öyrənilib elmi ictimaiyyətə təqdim edilməsi üçün geniş imkanlar yaratmışdır. 2022-ci ilin dekabrında Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunda Ö.Faiqin anadan olmasının 150 illiyinə həsr edilmiş elmi konfrans keçirilməsi, eyni zamanda Akademik İsa Həbibbəylinin elmi redaktorluğu ilə tədqiqatçı Səadət Vahabovanın yazdığı “Ömər Faiq Nemanzadə: həyatı və yaradıcılığı” adlı monoqrafiyanın təqdim edilməsi bu sahədə atılan yeni addım kimi dəyərləndirilə bilər.

Ədəbiyyat

1. “Ömər Faiq Nemanzadənin anadan olmasının 150 illiyinin qeyd edilməsi haqqında” Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin sərəncamı, “Azərbaycan qəzeti”, 4 oktyabr 2022-ci il.
2. Vahabova Səadət. Ömər Faiq Nemanzadə - Həyat və yaradıcılığı, Bakı, 2022.
3. Həbibbəyli İsa. Cəlil Məmmədquluzadə - mühiti və müasirləri, Naxçıvan, “Əcəmi”, 2009, “Elm və Təhsil”, 2022.
4. Qurbanov Şamil. Ömər Faiq Nemanzadə, Bakı, 1992.
5. Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri, VI cild, Bakı, 1985.
6. Ö.F. Nemanzadə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006.
7. Anar. Literatura, İskustva, Kultura Azerbaydjana, III, Bakı, 2013.
8. Ələkbərli Faiq. Azərbaycan türk fəlsəfəsi və ictimai fikir tarixi. XIX-XX əsrlər. Bakı, “Elm və Təhsil”, 2020.
9. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, VII cild, Bakı, 1983.

Rəyçi:

Göndərilib: 27.10.2022

fəl. elm. dok. prof. İ. Məmmədzadə

Qəbul edilib: 14.11.2022

UOT 1 (091)

(səh. 18-27)

**AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜURUNUN FORMALAŞMASINDA
MIRZƏ ŞƏFİ VAZEHİN VƏ QASIM BƏY ZAKİRİN
ƏDƏBİ-BƏDİİ ƏSƏRLƏRİNİN ROLU**

Əhmədli Rafail Ayvaz oğlu

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

ehmedli.rafail@mail.ru

Xülasə. Məqalədə XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanda mövcud olan ictimai-siyasi mühitə nəzər salınaraq mütərəqqi poeziyanın ən görkəmli nümayəndələrindən biri M.Ş. Vazehin milli şüurun inkişafı istiqamətində demokratik dünyagörüşü, dövrünün ədalətsizliklərinə, islam ehkamlarına, din xadimlərinə və ruhanilərə, mollalara, vaizlərə qarşı yazdığı şeirləri təhlil olunur.

Eyni zamanda Azərbaycan xalqının milli şüurunun formalaşması və inkişafında realist satiramızın banisi Qasım bəy Zakirin şeirlərinin mühüm rolu araşdırılaraq onun feodalizm cəmiyyətinin qüsurlarını kəskin tənqid edən, zəhmətkeş xalqın hüquqlarını müdafiə edən şeir, sənət nümunələri tədqiq olunur.

Məqsəd: XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında və inkişafında Mirzə Şəfi Vazehin və Qasım bəy Zakirin ədəbi-bədii əsərlərinin rolunu və yerini aydınlaşdırmaq.

Metodologiya: Tarixilik və məntiqilik kontekstində təhlil.

Elmi yenilik: XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycanda Çar Rusiyasının işğalçılıq siyasətinə baxmayaraq milli şüurun formalaşmasında və inkişafında Mirzə Şəfi Vazehin və Qasım bəy Zakirin əsərlərinin rolunu göstərmək.

Açar sözlər: satira, ruhanilər, din xadimləri, riyakarlıq, saxtakarlıq, sosial ədalətsizlik, hakim təbəqə, zəhmətkeş xalq.

**THE ROLE OF LITERARY AND ARTISTIC
WORKS OF MIRZA SHAFI VAZEH
AND GASIM BEY ZAKIR IN THE FORMATION OF NATIONAL
CONSCIOUSNESS IN AZERBAIJAN**

Rafail Ayvaz oğlu Ahmadi

Doctor of Philosophy, Professor

ehmedli.rafail@mail.ru

Abstract. In the article analyzes the poems written by Mirza Shafi Vazeh one of the most prominent representatives of progressive literary and artistic poetry, against the injustices of his period. Islamic teachings, clerics and preachers in the development of national consciousness, looking at the socio-political environment in Azerbaijan in the first half of the XIX century.

At the same time, are studied the important role of the literary and artistic poems of Gasim bey Zakir, the founder of our realist satire, in the formation and development of the national consciousness of the Azerbaijani people, as well as literary and artistic works that sharply criticize the shortcomings of feudal society and defend the rights of the working people.

Purpose: To clarify the role and place of literary and artistic works of Mirza Shafi Vazeh and Gasim bey Zakir in the formation and development of national consciousness in Azerbaijan in the early XIX century.

Methodology: Analysis in the context of history and logic.

Scientific innovation: Show the role of literary and artistic works of Mirza Shafi Vazeh and Gasim bey Zakir in the formation and development of national consciousness in spite of the occupation policy of Tsarist Russia in Azerbaijan in the first half of the XIX century.

Key words: literary and artistic works, satire, clergy, hypocrisy, forgery, social injustice, the ruling class, hardworking people

РОЛЬ ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ МИРЗЫ ШАФИ ВАЗЕХА И ГАСЫМ БЕКА ЗАКИРА В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Рафаил Айваз оглы Ахмедлы

доктор философских наук,

профессор

ehmedli.rafail@mail.ru

Аннотация. В статье анализируются стихи Мирзы Шафи Вазеха одного из виднейших представителей прогрессивной литературно-художественной поэзии. На фоне несправедливости своего времени, доминирования исламского учения, духовенства и проповедников в национальном самосознании, дается взгляд на социально-политическую обстановку в Азербайджане в первой половине XIX века.

В то же время изучается важная роль литературно-художественных поэм Касым-бек Закира, основоположника нашей реалистической сатиры, в формировании и развитии национального самосознания азербайджанского народа, а также анализ литературно-художественных произведений, в которых резко критикуются недостатки феодального общества и отстаиваются права трудящихся.

Цель: Выяснить роль и место литературно-художественных произведений Мирзы Шафи Вазеха и Касым-бек Закира в формировании и развитии национального самосознания в Азербайджане начала XIX века.

Методология: Анализ в контексте истории и логики.

Научная инновация: Показать роль литературно-художественных произведений Мирзы Шафи Вазеха и Касым-бек Закира в формировании и развитии национального самосознания вопреки оккупационной политике царской Россия в Азербайджане в первой половине XIX века.

Ключевые слова: литературно-художественные произведения, сатира, духовенство, лицемерие, подлог, социальная несправедливость, господствующий класс, трудолюбивые люди

Giriş

Azərbaycanda milli şüurun yaranması və tarixi təkamülü milli demokratik ideyaların, siyasi axınların, ədəbi-bədii məfkurənin formalaşması və ədəbi-bədii nəzəri qaynaqlar XIX əsrdə Mirzə Şəfi Vazehin, Qasım bəy Zakirin, və digər ədiblərin fəaliyyətində öz əksini tapmışdır.

Bəllidir ki, hər bir xalqın milli şüurunun formalaşmasında, onun özünü dərk etməsində, tərəqqisində müəyyən ideyalar, xüsusilə, ədəbi-bədii əsərlər əsas rol oynayır. Məhz bu prosesin zəruri ifadəsi kimi yaranan milli şüur, onun gerçəkləşməsinə xidmət edən ideyalar getdikcə milli hərəkətlərin şüurlu cəhətdən istiqamətlənməsinə mühüm təkan vermişdir.

Böyük mütəfəkkir şair **Mirzə Şəfi Vazeh** (1794-1852) XIX əsrin birinci yarısında Azərbaycan mütərəqqi şeirinin ən görkəmli nümayəndələrindən biridir. Həyatı boyu maddi məhrumiyyətlər içində yaşayan şair ruhanilərin, din xadimlərinin təqibi ilə dolu bir ömür yaşamışdır.

Öz demokratik dünyagörüşü, islam ehkamları, din xadimləri və ruhanilərə, mollalara, vaizlərə qarşı yazdığı şeirləri üstündə “kafir”, “dinsiz” və hətta “allahsız” elan edilən Mirzə Şəfi məcburiyyət qarşısında qalıb doğma Gəncəni tərk edərək 1840-cı ilin əvvəllərində Tiflisə köçməyə məcbur olmuş, burada Mirzə Fətəli Axundzadənin köməkliyi ilə Tiflis Qəza məktəbində müəllim təyin edilmişdi. Burada o, müəllim işləməklə yanaşı, Gəncə ilə əlaqəsini kəsməmiş, Gəncədə yaratdığı “Divani-hikmət” adlı ədəbi məclisini Tiflisdə də yaradaraq fəaliyyətə başlamışdı.

Tiflisdə Mirzə Şəfi Abbasqulu ağa Bakıxanov və Mirzə Fətəli Axundzadə, şairlərdən Nəcmi, Nəseh, Şölə, Mirzə Həsən, Molla Abdulla, Hacı Abdulla, Mirzə Yusif Vidadi, Hacı Yusif Qane və digərləri ilə ünsiyyətdə olmuş, onları və hətta o zaman Tiflisdə yaşayan çoxsaylı Avropa alim və şairləri ilə ünsiyyət yaradaraq onların “Divani-hikmət”in üzvləri olmasına nail olmuşdu. Mirzə Şəfinin ədəbi-bədii irsinin taleyində mühüm rol oynayan Almaniyalı Fridrix Bodenştedt də “Divani-hikmət” məclisində fəal iştirak etmişdi.

Mirzə Şəfi Vazeh bütün dünyada məşhur olan Gəncədə başlayıb Tiflisdə tamamladığı “Mirzə Şəfinin şərqiləri” adlı əsərini Bodenştedt Almaniya qayıtdıqdan sonra tərcümə edərək 1845-ci ildə özünün “Şərqdə 1001 gün” adlı əsərinə daxil etmiş və 1851-ci ildə dərc etdirdiyi “Mirzə Şəfinin nəğmələri” adlı kitabda öz müəlliminə xitabən yazmışdı: “Qəlbimdə yenə sən canlanırsan, ey Gəncəli ustadım! Sənin yanında əyləşib, nəğmələrini mələhətli səşində dinləmək istəyirəm. Sənin mənə bəxş etdiyən o ətirli çiçəklərdən (Bodenştedt Mirzə Şəfinin şeir nəğmələrini nəzərdə tutur – R.Ə.) gözəl bir çələng hördüm. Sənə şöhrət, qadınlarımızı sevinc gətirmək üçün qarşıma tökdüyün inciləri sapa düzüb səliqəli bir boyunbağı (müəllif “Mirzə Şəfinin nəğmələri” adlı hazırladığı əsəri nəzərdə tutur – R.Ə.) düzəltdim, ey mənim Gəncəli söz ustadım Mirzə Şəfi!”(2, s.13).

Bodenştedtin Almaniya tərcümə edib nəşr etdirdiyi “Mirzə Şəfinin nəğmələri” adlı əsərdən sonra Mirzə Şəfinin fəlsəfi məzmun daşıyan ədəbi-bədii lirik şeirləri Qərbi Avropada da müəllifinə böyük şöhrət qazandırmış, az sonra şairin şeirləri ingilis, fransız, İsveç, Norveç, Holland, Danimarka, polyak, çex, və hətta qədim yəhudi (İvrit) dilinə tərcümə olunur. Bu şeirlər Rusiyada da böyük marağa səbəb olur və rus şairi Mixail Larinoviç Mixaylov, V. M. Markov, M. Rams, N. Eyfert və başqaları tərəfindən rus dilinə tərcümə olunur. L. N.Tolstoy bu şeirlərlə tanış olduqdan sonra onlara yüksək qiymət vermişdir (8, s.6)

Mirzə Şəfinin ədəbi-bədii əsərləri əsasən “Axirət dünyası”nın və tərki dünyalığın inkarına, həyatın gözəlliyi və nəşələrinə çağırış ilə düzlük və doğruculuğun və əməyin tərənnümünə həsr edilmişdir. Şairə görə, əsl həyat insanı əhatə edən mühit daim hərəkətdə, dəyişiklikdə, inkişafda olan həyatdır. Onun şeirlərinin bir çoxu ruhanilər, din xadimləri, onların riyakarlığı və cahilliyi əleyhinə və yalanın hökm sürdüyü feodal dünyasının saxtakarlığına həsr edilmişdir.

Öz azadfikirliliyi ilə tanınan şairin şeirlərinin müəyyən qismi sosial ədalətsizliyə, zülm və cəhalətlə mübarizəyə həsr edilmişdir. O, yazırdı: Riyakarların nifrətinə nifrət et, dünyanın güclüləri qarşısında cəsarətli ol, zəifdən alçalmasını tələb etmə. O, Qasım bəy Zakir və Bakıxanovdan fərqli olaraq insanları dünyanın pisləkləri ilə mübarizəyə səsləyir, xalqın bədbəxtlikləri barəsində ah-zar etmək, taledən gileylənmək və Allaha yalvarmağı rədd edir, insanları elm, bilik öyrənməyə səsləyir, ağılı, zəkanın gücünə inanmağı tələqin edir və göstərirdi ki, kim ağılla yaşasa, o, həmişə xoşbəxt olar. Şair əsərlərində daha fəal mübarizənin zəruriliyini açıq şəkildə irəli sürürdü.

Mirzə Şəfinin ədəbi-bədii yaradıcılığı Azərbaycanla yanaşı, Şərqi-Qərbi aləmində də özünə böyük şöhrət qazandırmış, onun poeziyasında klassik şeir ənənələri məharətlə davam etdirilmişdir. Onun şeirlərində klassik İslam ideologiyasına məxsus təsəvvüfi və dini cərəyanların təsiri özünü açıq-aydın göstərməkdədir. Hətta ayrı-ayrı şeirlərində dini təriqətlərin təsiri o qədər güclü olmuşdur ki, çox vaxt onları bir-birindən fərqləndirmək olmur.

Bununla yanaşı, Mirzə Şəfinin şeirlərində əsas diqqət mərkəzində duran insandır – bütün iztirab və sevinci, xoşbəxtlik və bədbəxtliyi, məhəbbət və nifrəti ilə birlikdə bəhs edilən insan. Şairə görə, xoşbəxtlik uzaqda deyil, lakin onu görmək və əldə etmək lazımdır. Fırıldaqcı dindar ruhanilər isə var qüvvələri ilə buna qarşı çıxır, maneçilik törədirlər. Çünki, onlar yaxşı bilirlər ki, xoşbəxtliyə çatan insan onların fırlıqlarını həyata keçirdikləri məscidə ayaq basmaz. Mütəfəkkir göstərirdi ki, xalqın böyük bir hissəsi savadsızdır. Ona görə də, onların gözünü açmaq lazımdır. Xalq ancaq öz bədbəxtliyini anladıqdan sonra bədbəxtlikdən qurtulmaq uğrunda mübarizə apara bilər (9, s.17)

Şair poeziyanın ictimai rolunu unudan, məzmunusuz qafiyəbazlıqla məşğul olan, şeirlərində güldən, bülböldən, hicran və vüsaldan, cənnət və cəhənnəmdən bəhs edən şairləri lağa qoyaraq yazırdı:

“Qulağı oxşayan boş hecalardan,
Min cürə uydurma macəralardan,
Cənnət, Cəhənnəmdən, dənizdən, çaydan,
Güldən və bülböldən, günəşdən, aydan,
Hicrandan, vüsaldan, qəmdən, kədərdən
Min dəfə çeynənmiş qafiyələrdən,

Şeir quraşdırıb mızıldayanlar!
...Şeriniz ürəyi gətirməz coşa,
Qanan kəslər üçün bələdir başa!” (6, s.47).

Şair şeirlərində din xadimlərinin iç üzünü cəsarətlə açıb ifşa edir və üzünü mollalara tutaraq deyir:

Min ev yıxıb, tikirsiniz bir boş minarə,
Ərşə çıxıb, qonaq gedin pərvərdigarə” (6, s.60).

Mirzə Şəfi Vazehin ədəbi-bədii əsərləri ilə yanaşı yaşadığı dövrdə ən böyük xidmətlərindən biri də onun Mirzə Kazım Bəyin tələbəsi olmuş və o vaxt Tiflis Gimnaziyasının fars dilli müəllimi İvan Qriqoryevlə birlikdə hazırladığı Tatar dilinə (Azərbaycan türkcəsinə – R.Ə.) aid “Müntəxabat”dır.

Bu “Müntəxabat” iki hissədən ibarətdir: Birinci hissə “Polyone ili prostrannoye xrestomatiya Azerbaydjanskoqo nareçiya”, ikinci hissə isə “İzvleçeniya iz prostrannoy xrestomatiya” adlanır. Bəzi tədqiqatçılara görə, bu dərslik “Kitabi-türki” və ya “Müntəxabati-türki”də adlanır. Bunlardan birincisi gimnaziyanın yuxarı, ikincisi isə aşağı sinifləri və qəza məktəbləri üçün tərtib edilmişdir. İkinci hissə isə lüğətlə birlikdə 1855-ci ildə Mirzə Şəfi Vazehin vəfatından sonra İvan Qriqoryev tərəfindən Təbrizdə nəşr olunmuş və uzun müddət gimnaziyanın aşağı siniflərində və qəza məktəblərində Azərbaycan türkcəsinə öyrənmək üçün dərslik kimi istifadə olunmuşdu. Müntəxabat lüğətdən əlavə üç şöbəyə bölünür: Birinci şöbə ərəb və fars mətnlərinin Azərbaycan türkcəsinə tərcümə olunan məqalələrdən, Mirxondun “Rövzətüs-səfa” əsəri əsasında Şərqi ən qədim dövrlərindən başlayaraq İslamiyyətə qədərki dövrü haqqında qısa məlumat verilmiş, ikinci şöbə isə müxtəlif əsərlərdən götürülmüş misallar verilmişdir ki, bunlar da əsas etibarilə “Qarabağnamə”lərdən və “Dərbəndnamə”dən götürülən misallardan ibarətdir. Üçüncü şöbədə çoxlu şeirlər verilmişdir və bunların da əksəriyyəti Füzulinin qəsidələrindən və “Leyli və Məcnun” poeziyasından seçilmiş nümunələrdən ibarətdir. Mirzə Şəfi bu “Müntəxabat”ı ilə Azərbaycan türkcəsində ilk təlim vəsaiti yaratmışdır (8, s.10).

Mirzə Şəfi Vazehin ən böyük xidmətlərindən biri də Azərbaycan xalqına şagirdi Mirzə Fətəli Axundzadə (Axundov) kimi dahi bir şəxsiyyəti bəxş etməsidir. Belə ki, 1830-cu ilin əvvəllərində gənc Mirzə Fətəlini babası Axund Hacı Əliəsgər nəstəliq xəttini öyrənmək üçün Mirzə Şəfinin yanı-

na qoymuş və Həcc ziyarətinə getmişdi. Mirzə Şəfi ilə bağlı böyük mütəfəkkir Axundov öz tərcümeyi-halında yazır: Gəncə məscidinin hücrələrinin birində bu vilayət əhalisindən Mirzə Şəfi adlı birisi yaşayırdı. Bu adam növbənöv elmlərdən başqa, nəstəliq xəttini də çox yaxşı yazırdı. ...Bu həməm Mirzə Şəfidir ki, Almaniya məmləkətində onun həyatı və şeirdə malik olduğu fəziləti haqqında məlumat yazılıbdır. Mən atalığımın (Axund Hacı Ələsgər nəzərdə tutulur – R.Ə. Əslində anası Nənə xanımın əmisi Axund Hacı Ələsgər Mirzə Fətəlini oğulluğa götürmüşdür. Bu haqda ədib öz tərcümeyi halında yazır: “Bu Axund Ələsgər fazil bir şəxs olub, bütün İslam elmlərindən, istər fars, istərsə də ərəbcə olsun, kamil məlumatı var idi. Məni övladlığa qəbul etdi. Mən xalq arasında Hacı Ələsgərin oğlu kimi tanınmış oldum” – Bax: wikipedia.anarim.az/?q = Mirzə-Fətəli-Axundzadə) buyruğu üzrə hər gün bu şəxsin yanına gedib nəstəliq yazısının məşqini edirdim. Belə ki, get-gedə mənimlə bu möhtərəm şəxsin arasında ülfət və ünsiyyət hasil oldu. Bir gün bu möhtərəm şəxs mənədən soruşdu: “Fətəli, elmləri təhsil etməkdə məqsədin nədir?” Cavab verdim ki, ruhani olmaq istəyirəm. O, dedi: “Sən də onlar kimi riyakar və şarlatanmı olmaq istəyirsən? Təəccüb və heyrət etdim ki, bu nə sözdür? Mirzə Şəfi mənim halıma baxıb dedi: “Fətəli, öz həyatını bu qaragüruhun içərisində puç etmə, başqa bir məşğuliyyət qəbul et!” Onun ruhaniliyə nifrət etməsinin səbəbini soruşduqda, o günə qədər mənim üçün örtülü qalan mətləbləri açmağa başladı. Atalığımın Həccdən qayıtmasına qədər Mirzə Şəfi bütün mətalibi-irfaniyyəni (irfanın mətləblərini – R.Ə.) mənə tələq etdi (bəy-nimə yeritdi – R.Ə.) gözümlə qabağından qəflət pərdəsini qaldırdı (1).

Mirzə Şəfi Vazeh öz ədəbi-bədii əsərləri və şəxsi fəaliyyəti ilə XIX əsr Azərbaycan xalqının milli şüurunun formalaşmasında müstəsna rol oynamış, onun ideyaları o dövrdəki ziyalılar arasında geniş yayılmış, özündən sonra Mirzə Fətəli Axundov, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani və digər ədib və mütəfəkkirlərimiz tərəfindən davam və inkişaf etdirilmişdir.

XIX əsrin birinci yarısında Quzey Azərbaycan xalqının milli şüurunun formalaşması və inkişafında Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, realist satiramızın banisi **Qasım bəy Zakirin** şeirlərinin və satiralarının mühüm rolu olmuşdur.

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində xüsusi bir mərhələ təşkil edən Zakir satiraları feodalizm cəmiyyətinin qüsurlarını kəskin tənqid atəşinə tutan, zəhmətkeş xalqın hüquqlarını müdafiə edən ədəbi-bədii sənət nümunələridir. Klassik Azərbaycan ədəbiyyatının ən yaxşı cəhətlərini özünəməxsus lirik və satirik üslubda davam və inkişaf etdirərək qüdrətli söz ustası kimi şöhrət qazanan Qasım bəy Zakir Azərbaycan bədii dilini yeni mərhələyə qaldıraraq formaca bitkin, məzmunca dolğun qoşmaları, gəraylıları və xüsusilə satirik şeirləri ilə dövrünün şairlərindən fərqlənmiş ustad bir sənətkar kimi xalqın rəğbətini qazanmışdı.

XIX əsrin birinci yarısına məxsus Azərbaycan ədəbi-bədii dilinin əsas xüsusiyyətləri, səciyyəvi cəhətləri, poetik deyim tərzini şairin yaradıcılığında parlaq şəkildə öz əksini tapmışdır. Qasım bəy Zakirin aşiqanə şeirlərini, xüsusilə, qoşma, gəraylı, bayatı və təcnislərində şifahi xalq poeziyası ənənələri özünü bariz şəkildə göstərir. Şairin “Gəlsin”, “Durnalar”, “Ağlaram”, “Ay mədəd”, “Öyrənib” və s. bu kimi qoşmalarını aşiq şeirindən ayırmaq mümkün deyil:

“Badi səba! Söylə mənim yarıma;
Gözəllər çıxıbdır seyranə gəlsin!
Təğafül etməsin işrət çağıdır,
İçilir hər yerdə peymanə gəlsin!
...Sürmə çəksin gözlərinə, qaşına,
Gündə yüz yol mən dolanım başına.
Zakir tək yanmağa eşq atəşinə,
Cürəti var isə pərvanə gəlsin!” (4, s.165).

Bir çox qoşmalarında süjetli lirikanın ən gözəl nümunələrini yaradan şairin bu şeirləri tək-cə ifadə və üslub tərzilə deyil, həyata, yaşayışa, eşq və məhəbbətə münasibət baxımından da aşıq şeirinə bənzədiyindən tezliklə xalq arasında yayılmış, dillər əzbəri olmuşdu:

“Bir saat havada qanad saxlayın,
Nizam ilə gedən qoşa durnalar!
Qatarlanıb nə diyardan gəlibsiz,
Qaqqıl-daşa-qaqqıl-daşa, durnalar?”

...Zakirəm, od tutub, alışıdı cigər,
Var isə canandan sizdə bir xəbər,
Təğafül etməyin, Allahı sevər,
Dönməsin bağrınız daşa, durnalar! (4, s.168).

Şairin “Durnalar” şeiri həm də ictimai məzmun daşıyır. Belə ki, şair bu qoşmasını Bakıda sür-gündə olarkən yazmışdır. Doğma yurd-yuvasından ayrı düşmüş, daim nəzarət altında gün keçirən şair dər-dini durnalara söyləyir, onlardan imdad diləyir və yaşadığı dövrü tənqid edir.

Zakirin gəraylıları da qoşmaları kimi ruh və məzmun baxımından da şifahi xalq ədəbiyyatına o qədər yaxındır ki, bunlarda Zakirin adı çəkilməsə onları xalq yaradıcılıq nümunələrindən ayırmaq mümkün olmaz:

“Bilməm neçin ölməyirəm
Bərkiyibdir üzüm sənsiz,
Həqq bilir ki, öz işimə
Təəccübəm özüm sənsiz

...Zakirəm, çəkirəm əfğan,
Bülbül kimi şəbi-hicran,
Əli qoynunda, sərgərdan
Nə vaxtdən gəzim sənsiz?!” (4, s.238-239).

və ya

Yox olub Zakirin varı,
Günbəgün artar azarı;
Xəbərdar eyləyin yarı,
Ey Allahı sevən, məndən (4, s.245).

Bəzi tədqiqatçılar Zakirin gəraylılarından bəhs edərkən göstərirlər ki, Zakir bəzi gəraylılarında lirik qəhrəmanın (yəni Zakir özünün – R.Ə.) eşqinin şiddətini bildirmək üçün qışla yazı qarşılaşdırır; yaz fəslində təbiətin və canlıların şad-xürrəm olduqları bir vaxtda “aşıqın” (Zakirin R.Ə.) dər-dinə çarə tapılmazlığını, onun yara həsrət qaldığını, hər yerdə baharın hökm sürdüyünü, yalnız aşıqın məhəbbətlə dolu ürəyində hələ də qış olduğunu söyləyir (5, s.8).

Şair: “Keçdi növbəti zimistan,
Yenə fəsl-i-bahar oldu.
Əndəlibi-binəvanın
Sənəti ahu-zar oldu.
Yatan hamı bidar oldu.
...Əlac oldu hər bimarə,

Tapıldı dərdinə çarə.
Elə həsrət qalan yarə,
Zakiri-dil fikar oldu”-
deyərək, onun üçün hələ də
qış olduğunu söyləyir (4, s.241).

Ailəyə, həyat məişətinə və münasibətində gözəllik axtaran şairin lirik qəhrəmanı yüksək, saf duyğularla yaşayır, gözəlliyə pərəstiş edir. Şair şeirlərində göstərir ki, bədniyyət, qədərbilməz, bi-hörmət gözəllər çoxdur, lakin onların qiyməti bir qara qəpiyə də dəyməz. Məhəbbət şeirlərinə daha çox daxili mənəvi çalar, vəfa və saflıq duyğuları, zərif kədər və ayrılır hüznü aşılamaqla şair öz yaxın sələfi olan Vaqifin lirikasını məzmun və ideyaca irəli aparmış, Vaqifin zahiri gözəllik stixiyasına Füzuli ədası daxil edir. Budur, Zakirin Vaqif gözəlindən fərqi (3, s.204).

Şairə görə, gözəldə aşağıdakı sifətlərin olması vacibdir:

“Bu dövri-fanidə beş gün kişinin
Bir yaxşı, vəfalı yarı gərəkdir.
Aralığa rəqib girə bilməyə,
Bir-birinə etibarı gərəkdir.

...Cahillik zamanı keçibdir əgər,
Genə yüz naxələf oğlana dəyər.
Yetirə Zakiri tarı, gərəkdir (4, s.169-170).

Zakirin şeirlərini təhlil edən tədqiqatçılar göstərirlər ki, Zakir aşiq şeirinə uyğun bir tərzdə gözəl öz münasibətini incə hisslərlə bildirməklə kifayətlənməmiş, Vaqifin qoşmalarından fərqli olaraq həm də özünün dövrədən şikayətçi əhval-ruhiyyəsini də ifadə etmişdi. Şairin “Gözüm yolda qaldı, könül intizar”, “Dost yolu bağlandı, ümid kəsildi”, “Dərdbilməzlər qınar məni, heç deməz”, “Qadir Allah səbəb sala araya”, “Dost yolunda cəfa çəkdim, can üzdüm”, “Nə müddətdi iştiağın çəkirdim”, “Fələk səndə nə adətdir?”, “Nə müddətdir, dost yolları” və s. misraları ilə başlayan qoşma və gəraylıları məhəbbət mövzusunda yazılmış olsa da onların çoxu ictimai məzmun daşıyır (5, s.7-8).

Bu şeirlərdə şair “çərxin sitəmindən, dövrün zülmündən”, “zalim fələyin qana susamasından”, “hərzə taleyin ədavətindən” şikayət edir:

“Nə müddətdi iştiağın çəkirdim,
Şükür həqqə, pərizadə gedirəm.
Çərxin sitəmindən, dövrün zülmündən,
Gözəllər şahına dada gedirəm” (4, s.209).

Şairin ayrılıq və qərblilik kədərini ifadə edən şeirlərində də bu və ya digər dərəcədə ictimai kədər vardır. Zakir bir çox şeirlərini şifahi xalq ədəbiyyatında tez-tez rastlanan fələyə müraciət formasında yazmışdı. İstər şifahi xalq ədəbiyyatımızda, istərsə də klassik şeirimizdə olduğu kimi Zakir poeziyasında da “fələk” məfhumu altında haqsızlıqlarla dolu olan bir dövr nəzərdə tutulmuşdur.

“Fələk, səndə nə adətdir
Ayırmaq yarı yarından,
Məgər həzər etməzmişən,
Aşiqin ahu-zarından?” (4, s.249).

Qasım bəy Zakir heca vəznində sadə xalq dilində yazdığı qoşmaları, gəraylıları, bayatıları və satirik şeirləri ilə XIX əsrdə Azərbaycan ədəbiyyatında yeni, realist meyllərin qüvvətlənməsində mühüm rol oynamaqla yanaşı, Azərbaycan xalqının milli şüurunun formalaşmasında da əsaslı rol oynamışdır.

Bütün bunlarla yanaşı şair klassik şeir üslubuna, əsrlərdən bəri davam edən qəzəl, müxəmməs, müstəzad kimi bədii formalarda da öz qələmini sınamışdı. Onun klassik Azərbaycan və Şərq şairlərinin əsrlərini mükəmməl bilməsi, yeri gəldikcə, Xaqani, Nizami, Cami, Hafiz və Füzuli kimi sənətkarların adlarını hörmətlə yad etməsi, onların əsrlərini yüksək qiymətləndirməsi, ustad saydığı şairlərə nəzirələr yazması bunu bir daha təsdiq edir.

Şairin klassik üslubda yazdığı şeirlərin əsas mövzusu eşq, məhəbbət olsa da, onlarda da satiralarında olduğu kimi, dövrədən, məişət ağırlıqlarından və qocalıqdan şikayətləri müəyyən dərəcədə öz əksini tapmış olsa da o, dünyagörmüş bir qoca şair kimi gənclərə nəsihət verib yol göstərir, gəncləri ağıllı, təmkinli, təmiz əxlaqlı olmağa çağırır, onlara namuslu yaşamağı, zəhmətə alışmağı məsləhət görürdü.

Öz ilhamını yaşadığı həyatdan, doğulub böyüdüğü milli zəmindən və gördüyü, tanıdığı insanlardan olan şairin şeirləri ilə XIX əsrin birinci yarısındakı Azərbaycan həyatının bir çox cəhətlərini öyrənməyə, insanlarda incə zövqün, qabaqcıl dünyagörüşün və gözəl hissələrin tərbiyə olunmasına xidmət edir.

Həyatın ictimai ziddiyyətlərinə, vacib məsələlərinə həsr etdiyi şeirlərində Zakirin dərdi, kədəri xalq dərdi, el kədəri idi. Onun şeirlərində ictimai kədər, ədalətsiz cəmiyyətdən narazılıq hissi çox qüvvətlidir. Şair feodal-patriarxal münasibətlərin hökm sürdüyü cəmiyyəti, çürüməyə başlayan qayda-qanunları, istismarçı təbəqələrin əxlaq və rəftarını, ümumilikdə həyatda gördüyü bütün nöqsanları çəkinmədən, cəsarətlə ifşa etmişdi. Şairin şeirləri ictimai haqsızlığa qarşı xalq şüurunda güclənən etirazlardan, xalq təfəkkürünün realist məzmunundan qidalanmış, mənsub olduğu bəylik dünyagörüşündən asılı olmayaraq ictimai ədalətsizliklərə qarşı çıxmışdır.

Zakirin ədəbi-bədii irsinin müəyyən bir hissəsini də onun mənzum hekayələri, təmsilləri, məişət şeirləri və mənzum məktubları təşkil edir. Şair açıq söyləyə bilmədiyi bir çox cəsarətli fikirləri mənzum hekayələri və təmsilləri ilə dolaylı yolla xalqa çatdırmışdı. Realist mahiyyətdə olan bu mənzum hekayə və təmsilləri tədqiqatçılar mövzularına görə iki qrupa bölmüşlər. Birinci qrupa feodal əxlaq normalarını, din nümayəndələrini ifşa edən “Əxlaqsız qazi”, “Xalqa vəz deyən, özü fisqü fücürdan çıxan biəməl alim” və s. kimi mənzum hekayələrini, ikinci qrupa isə sevgi, evlənmək, ailə qadın hüququna həsr etdiyi “Zövci-axər”, “Qoca kişi və cavan arvad” və s. kimi məişət məsələlərini əhatə edən mənzum hekayələrini aid etmişlər (5, s.15).

“Xalqa vəz deyən özü fisqü fücürdan çıxan biəməl alim” adlı mənzum hekayəsində şair xalqı zahirən xoşsima, daxilən isə pozğun molla ilə tanış edir. Bu molla avam camaata özünü təmiz adam kimi göstərərək namussuz həyat sürənlərin, başqasının arvadına, qız-gəlininə pis gözlə baxanların “cəhənnəmlik” olduqlarını söylədiyi halda, özü min cür çirkin işlərlə məşğul olur, xalqa haram saydığı şeyləri “halva-çörək kimi yeyir”. Hekayənin sonunda şair fikrini ümumiləşdirərək yazır:

“Nəhayət, bir parə mollayı-biar
Düşən yerdə dini dünyayə satar” (4, s.15).

Əgər şair “Əxlaqsız qazi” hekayəsində qazilərin və onun kimilərin gecə yarıya qədər əməklə, əkin-biçinlə məşğul olan zəhmətkeş xalqın başına açdıqları cürbəcür oyunları, onların pozğunluğunu tənqid edirsə, “Həyasız dərviş” hekayəsində özünü “müqəddəs” kimi göstərən, əslində isə “bihəya” olan dərvişin əxlaqsızlığını başa düşən ismətli gəlinin “qəzəbinin cuşa gəldiyini” qeyd edir və göstərir ki:

“Bir dərvişi-biismətü-bihəya,
Mübtəlayi-şəhvət, talibi-zina
Dağın damənindən keçərkən naghah
Ol birini səfid, dəruni siyah
..Ta ki, gördü məhvəş şol büləcəbi,
Cuşə gəldi dər-dəm qəhrü-qəzəbi.
...Övrətin əksəri olur mərdanə,
Rugüşadə gedər getsə hər yanə...” (4, s.156, 158).

Yaşadığı cəmiyyətdəki qanunsuzluq və hərc-mərcliyə qarşı çıxan şair, sevgi, evlənmək, ailə qurmaq kimi həyati məsələlərə həssas yanaşmış “Qoca kişi və cavan arvad” adlı mənzum hekayəsində yaşca bir-birindən çox fərqlənən ər və arvadın faciəvi həyatını təsvir edərək göstərmişdi ki, bu vəziyyət adətən dövlətli ailələrdəki başıpozuqluqdan başlayır. Şairə görə, ailədə öz yaşayışını qura bilməyənlər xalq üçün də heç bir xeyirli iş görə bilməz. Ona görə də şairin mənzum hekayələrindəki müsbət surətlər əsasən yoxsul təbəqələrin və sənətkar zümrələrin nümayəndələridir. “Əmirzadəyi-məşuq və cavan aşiq” və “Zövcü-axər” mənzum hekayələrində olduğu kimi:

“Var idi bir lətif əmirzadə,
Xanımanı nəzdik Şətti-Bağdadə.
Əhli-Kərəm idi, sahib-nan idi,
Öz boyuna sultan idi, xan idi.
...Zövrəti-tufandır eşqi məcazi,
Gəl gör həqiqətin nədir ecazi” (4, s.125,126,127,129).

Q.Zakir digər şeirləri və mənzum hekayələrində olduğu kimi, təmsillərində də haqsızlıqlara tənqidi münasibət bildirmiş, zəhmətkeş xalqın mənafeyini və onun əsrlərdən bəri davam edən yaxşı ənənələrini müdafiə etmiş, qoşma və gəraylılarındakı kimi şifahi xalq ədəbiyyatının zənginliyindən öz məfkurəsinə uyğun şəkildə istifadə etmişdir. Şairin təmsilləri də ictimai ədalətsizliyə, hakim təbəqələrə kəskin tənqidi münasibəti əks etdirməklə yanaşı, zəhmətkeş xalqa rəğbət və məhəbbət ifadə olunmuş, zalımlara nifrət, məzlumlara hörmət hissi aşılarmışdı.

Şairin “Tülkü və qurd”, “İlan, dəvə, tısağa”, “Dəvə və eşşək” və s. kimi təmsilləri əsasən əxlaqi-tərbiyəvi xarakter daşıyıb, yoldaşlıqda vəfəli olmaq, ağıllı nəsihət və məsləhətlərə əməl etmək, zəhmətlə dolanmaq və s. kimi yüksək insani keyfiyyətlər təbliğ edilir, yaltaqlıq, xəyanət, hiylə və s. kimi murdar xasiyyətlər tənqid atəsinə tutulur (4, s.98-121).

XIX əsr “Azərbaycan ədəbi-bədii dilinin inkişafında mühüm xidmət göstərən sənətkarlardan biri və birincisi də məhz Qasım bəy Zakir olmuşdur. Şair, şeirin dil, üslub məsələlərinə yaradıcı bir sənətkar kimi yanaşmış, sənətin xalqa xidmət etmə vəzifəsini ön planda tutmuşdu. Şifahi xalq yaradıcılığına, xalq dilinin zənginliklərinə dərinləndən bələd olan və bu dili qoşma, gəraylı, tənqis və bayatılarında məharətlə işlədən şair öz fikirlərini həqiqətin poetik dili ilə söyləmiş, əsrlər boyu çeynənmiş qafiyələrdən yapışan, vüsaldan, cənnət və cəhənnəmdən yazan müasirlərini həqiqi, xalqa xidmət edən el şairlərindən ayıraraq onları kəskin tənqid atəsinə tutmuşdu. Şairin yaradıcılığını və xüsusilə onun dilini yüksək qiymətləndirən müasiri Mirzə Fətəli Axundzadə yazır: “Mən əyyami-səyahətimdə Səfheyi Qarabağda... Qasım bəy Sarıcaluyi Cavansirə düşər oldum ki, əhli türk dilində onun mənsumatı mənim heyrətimə bais oldu. Ondan ötrü ki, dediyim (və zikr etdiyim – R.Ə.) şərt ziyadə onun mənsumatında tapıldı. Mənim əqidəmə görə, tarixi-hicrdən indiyədək Türk arasında şeir münhəsirdir, məhz bu iki şəxsə (Vaqif və Zakir nəzərdə tutulur – R.Ə.). Və də bir Məsihə var imiş, xəyalatı az tapılar” (7, s.211).

Zakirin əsərlərinin dilindən bəhs edən tədqiqatçılardan Kamran Məmmədov yazır: “Zakir dilinin lüğət tərkibinin əsasını zəngin və rəngarəng xalq dilindən alınmış sözlər təşkil edir. O, Azərbaycan dilinin ən gözəl xüsusiyyətlərindən, incəliklərindən, dildə olan məsəllərdən, idiomatik ifadələrdən bacarıqla istifadə etmişdir. Şeirlərinin dili canlı danışiq dilinə o qədər yaxındır ki, bu şeirlərdən bir çoxunu xalq dilində şairanə məzmun daşıyan müsahibədən, həsb-haldan seçmək çətindir” (5, s.17).

Ümumiyyətlə, XIX əsrin milli şüurun formalaşmasında sosial intibahın oyanması, milli satiranın yaranması və milli dilin büllurlaşması məhz Qasım bəy Zakirə məxsusdur.

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan EA yanında Respublika Əlyazmalar Fondu, inv. № 490.
2. Bayramov Akif. “Fridrix Bodenştedtin Mirzə Şəfi Vazeh haqqında xatirələri”, Gəncə, 2014.
3. Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı: XIX və XX yüzillər, Bakı, “Elm”, 2002.
4. Qasım bəy Zakir. Seçilmiş əsərləri, “Avrasiya Pres”, Bakı, 2005, səh. 165.
5. Məmmədov Kamran. Ön söz, Qasım bəy Zakir, Seçilmiş əsərləri, “Avrasiya Pres”, Bakı, 2005.
6. Mirzə Şəfi Vazeh. Nəğmələr, “Şərq-Qərb”, Bakı, 2004, səh. 47.
7. Mirzə Fətəli Axundov. Əsərləri, II cild, Bakı, 1951, səh. 211.
8. Yusifov Mübariz. Mirzə Şəfi Vazeh – 220, Bakı, “Elm və təhsil”, 2014, səh. 6.
9. Orucov Zahid. Mirzə Şəfi Vazeh. Mirzə Şəfi Vazeh, Nəğmələr, “Şərq-Qərb” Bakı, 2004.

Rəyçi:

Göndərilib: 11.05.2022

fəl. üzrə fəl. dok.F.Ələkbərli

Qəbul edilib: 27.05.2022

UOT 101.1:364

(səh. 28- 39)

НООСФЕРНЫЕ СМЫСЛЫ ВОСТОЧНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Иманов Г.М.

член-кор. Академии Гуманитарных Наук,
Санкт-Петербург
geydar_iman@mail.ru

Посадский С.В.

кандидат философских наук,
Санкт-Петербург

Аннотация. В статье анализируется феномен Восточного Возрождения в контексте взглядов выдающегося российского ученого В.И.Вернадского. Восточное Возрождение характеризуется как гармонический синтез духовности, научной рациональности и этики. Восточное Возрождение интерпретируется как историческое воплощение представлений В. И. Вернадского о ноосферном пути развития человечества. Демонстрируется фундаментальная роль тюркских народов и Азербайджана в становлении Восточного Возрождения.

Ключевые слова: ноосфера, космизм, теогуманизм, путь развития, духовно-нравственное сознание, Евразия, Восточное Возрождение, Азербайджанское Возрождение, тюркские народы.

Şərq intibahının noosferik mənalari

Annotasiya. Məqalədə Şərq intibahı fenomeni görkəmli rus alimi V.İ.Vernadskinin fikirləri kontekstində təhlil edilir. Şərq intibahı mənəviyyat, elmi rasionallıq və etikanın harmonik sintezi kimi səciyyələndir. Şərq intibahı V.İ.Vernadskinin bəşər inkişafının noosferik yolu haqqında ideyalarının tarixi təcəssümü kimi şərh olunur. Şərq intibahının formalaşmasında türk xalqlarının və Azərbaycanın əsas rolu göstərilir.

Açar sözlər: noosfer, kosmizm, teohumanizm, inkişaf yolu, mənəvi-əxlaqi şüur, Avrasiya, Şərq intibahı, Azərbaycan intibahı, türk xalqları.

Noospheric meanings of the Eastern Renaissance

Abstract. The article analyzes the phenomenon of the Eastern Renaissance in the context of the views of the outstanding Russian scientist V. I. Vernadsky. The Eastern Renaissance is characterized as a harmonious synthesis of spirituality, scientific rationality and ethics. The Eastern Renaissance is interpreted as the historical embodiment of V. I. Vernadsky's ideas about the noospheric path of human development. The fundamental role of the Turkic peoples and Azerbaijan in the formation of the Eastern Renaissance is demonstrated.

Keywords: noosphere, cosmism, theohumanism, path of development, spiritual and moral consciousness, Eurasia, Eastern Renaissance, Azerbaijani Renaissance, Turkic peoples.

Известно, без прошлого нет будущего. Древо исторического развития прорастает из глубоких корней. Знание этих корней – долг людей, стремящихся возводить величественное здание человеческой культуры и цивилизации. Ради его прочности зодчие должны со всей

тщательностью исследовать укорененные в истории традиции высокой культурной жизни, являющиеся средоточием духовного разума человечества. Только в союзе с ними обретается дорога развития и совершенствования. Только через познание и освоение великих исторических традиций науки, искусства, религии и философии лежит путь в подлинно человеческое – разумное и гуманное будущее.

Высокая культура не рождается в беспочвенном историческом пространстве. Она всегда имеет основательные предпосылки, обладает могучими историческими корнями. Наука, образование, искусство требуют глубокого освоения прошлого исторического опыта, творческой причастности ему. Плодотворно развивать человеческую культуру возможно лишь при опоре на историческую память и историческую традицию. Вне обращенности к опыту исторической традиции духовного и разумного знания немислимо намечать и реализовывать перспективы совершенствования человеческого разума и духа.

В XX веке Владимир Иванович Вернадский, выдающийся российский ученый, имеющий мировое признание, сформулировал учение о ноосфере. Он обозначил перспективы вхождения человечества в новую историческую эпоху – эру взаимного единения людей ради познания и развития. Он говорил о необходимости и неизбежности сплочения человечества в целях сбережения, углубления и совершенствования духовно-разумной жизни. Он проповедовал общечеловеческую солидарность в научном исследовании и творчестве, учил о высших ценностных смыслах науки и образования.

В.И.Вернадский обосновывал сущностную связь рационального познания и духовно-нравственного сознания. В самом понятии ноосфера, восходящему к греческому слову «нус» (νόος), одновременно означающему дух и разум, В. И. Вернадский указал на цельность духовной и разумной сторон человеческого бытия, отметил их единство как основополагающий критерий подлинного человеческого прогресса. Вместе с тем, выдающийся российский ученый особо подчеркивал значение традиций и преемственности в развитии познания. Он считал, что среда научного познания есть «живая среда, где есть свои традиции», где присутствуют «глубокие предания»¹. Он указывал, что все открытия и достижения имеют «долгую и трудную подготовительную работу», «корни всякого открытия лежат далеко в глубине»².

В видении В. И. Вернадского, мысль в истории человечества представляет «все, самое главное»³. Деятельность человеческой мысли образует ноосферу как планетарную сферу разума, превосходящую природные процессы и преобразующую их. Выражающее деятельность мысли научное познание доставляет человеку «самое обширное удовольствие»⁴. «Существование человека для науки вносит в жизнь светлые лучи идеала, – указывает ученый. – Чувство долга и стремление к идеалу завладевает человеком, смотрящим на науку обширным взглядом»⁵. При этом наука сплавляет и объединяет людей, раскрывая в единстве их познавательной жизни вселенскость и социально-действенную силу.

Будучи выражением человеческого духа, научное мировоззрение существует наравне с иными его выражениями. Их представляют «религиозное мировоззрение, искусство, общественная и личная этика, социальная жизнь, философская мысль или созерцание»⁶.

¹ Вернадский В.И. Труды по истории науки в России. М., 1988. С.88.

² Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М., 1989. С. 161.

³ Там же. С. 153.

⁴ Там же. С. 153.

⁵ Там же. С. 157.

⁶ Там же. С. 159.

Духовная сила общества формируется через достижения «во всех областях культурной жизни – науке, философии, религии, искусстве»⁷.

Следуя мыслителю, «дух научного искания тождествен и неразрывно связан с чувством человеческого достоинства», и должен быть положен в основание общественных действий⁸. Наиболее совершенные общества те, где царствует разум. «Общество тем более сильнее, чем оно сознательнее», чем более оно является «результатом работы людей, могущих мыслить»⁹.

Сегодня мы переживаем время глобального влияния поверхностной инструментальной рациональности, лишенной нравственных принципов и исторических корней, отчужденной от ценностей фундаментального знания. Вместе с ней возрастает влияние низших, массовых и потребительских форм «культуры». В это критическое время идейное наследие В. И. Вернадского становится особенно актуальным. Его идеи должны быть не просто повторены, но и осознаны в глубокой исторической ретроспективе. Они должны быть углублены раскрытием тех исторических оснований, на которых должно строиться здание научного и духовного роста. Через такое углубление наследие В. И. Вернадского приумножит свою силу, придав новый импульс делу совершенствования человеческой жизни.

Воззрения В. И. Вернадского имеют глубокие параллели в представлениях мыслителей и народов Востока. Его суждения о нравственно ответственном, одухотворенном разуме, идеале единения людей в целях познания и развития, вселенском смысле и прогрессивном значении науки, необходимости возрастания сознательности общественной жизни и ее разумной организации созвучны воззрениям великих ученых Востока, их высоким культурным традициям.

С особой силой и последовательностью родственные вернадскианским представления развивались великими умами Восточного Возрождения исламского культурного региона.

На Востоке, в Азии В. И. Вернадский усматривал колыбель многих глубочайших и важнейших созданий человеческого духа¹⁰. Деятельное участие России «в культурном и духовном подъеме Азии, культурное наше сближение» с ее народами, мыслитель видел стратегическим направлением развития страны¹¹. Он указывал на научную кооперацию, включающую исследование культурных богатств и достижений Азии, как на действенный путь стратегического для России исхода к Востоку.

Следуя В.И. Вернадскому, Россия – Евразийское государство-цивилизация. На Востоке духовные корни нашей цивилизации. «Россия, по своей истории, по своему этническому составу и по своей природе — страна не только европейская, но и азиатская. Мы являемся как бы представителями двух континентов, корни действующих в нашей стране духовных сил уходят не только вглубь европейского, но и вглубь азиатского былого; силы природы, которыми мы пользуемся, более связаны с Азией, чем с Европой», - писал ученый¹². Россияне «должны чувствовать себя не только европейцами, но и азиатами»¹³. Для жителей нашей страны «возрождение Азии, т. е. возобновление ее интенсивного участия в мировой жизни человечества, не есть чуждый, сторонний процесс, — это есть наше возрождение»¹⁴.

Идеал интеграции научного сообщества в общем деле познания выдвигал патриарх российского востоковедения, первый декан факультета восточных языков Санкт-

⁷ Там же. С. 163.

⁸ Там же. С. 157.

⁹ Там же. С. 156.

¹⁰ Вернадский В.И. О науке. Т. II. Научная деятельность. Научное образование. СПб., 2002. С. 64.

¹¹ Вернадский В.И. Очерки и речи. Петроград, 1922. Т. 1. С. 152 – 153.

¹² Вернадский В.И. Публицистические статьи. М., 1995. С. 63–64.

¹³ Вернадский В.И. Публицистические статьи. М., 1995. С. С. 246.

¹⁴ Вернадский В.И. О науке. Т. 11. СПб., 2002. С. 64

Петербургского университета, уроженец Азербайджана Мирза (Александр Касимович) Казем-Бек (1802-1870). Его можно считать одним из первых научных концептуалистов евразийской культурфилософии, основоположником изучения Восточного Возрождения в России. Именно он мотивировал российское общество научно обратиться к культурам народов Востока, доказательно призвал к осознанию России органической частью Восточного культурного космоса.

На Востоке М. Казем-Бек видел первичный родник просвещения и примордиальной мудрости человечества. Он полагал, что распространившиеся с Востока благотворные лучи просвещения делают всех культурных и образованных людей осознанными потомками Востока, видящими в нем свою культурно-историческую прародину¹⁵. Следуя его воззрениям, Россия не только находится под сильнейшим влиянием Востока, но и в силу исторических судеб, определивших вековую солидарность жизни России и народов Востока, принадлежит этому культурному миру¹⁶.

Усилиями многонационального коллектива ученых советской эпохи был детально изучен и осмыслен феномен Восточного Возрождения, предшествующий Западному. Это были совместные, подлинно солидарные усилия в познании, которые всецело отвечали императиву ноосферной организации знания, сформулированному В. И. Вернадским. Над исследованием Восточного Возрождения трудились целые научные коллективы. Ради этого сосредотачивались лучшие умы и научные школы. Научные изыскания поддерживала региональная и центральная власть. Ради этих исследований осуществлялся интенсивный обмен интеллекта – ученые разных культурных регионов сотрудничали друг с другом, преодолевая языковые и пространственные барьеры. Итогом этой работы стало раскрытие универсальных гуманистических идеалов Восточного Возрождения, определение его культурно-исторических ареалов, раскрытие биографий и идей его виднейших представителей, живших на территории Советского Союза и других стран.

Данные исследований советских времен, были подытожены работами Н. И. Конрада, Ш. И. Нуцубидзе, М. Г. Рафили, В. М. Жирмунского, И. С. Брагинского, В. К. Чалояна, А. А. Гаджиева, А. Агаева, Я. Кааева, М. Ибрагимова, А.Ф. Лосева и др. Анализируя их, мы можем сказать, что ученым советского времени удалось преодолеть «европоцентризм мышления»¹⁷, доказательно продемонстрировать «всеобщность культуры Востока»¹⁸, показать, что в самом Западном Ренессансе присутствует «идейное движение мышления от Востока на Запад»¹⁹, «история Востока»²⁰.

Следуя мысли академика Николая Иосифовича Конрада (1891-1970), то, что в истории народов Европы получило наименование «Возрождения», есть определенный момент исторического развития народов великих цивилизаций²¹. Его сущностный признак и критерий состоит в гуманизме, оценивающем человеческую природу «в смысле высшего разумного и вместе с тем этического начала человеческого поведения и всей общественной жизни»²². Такой гуманизм есть универсальное, вселенское, а не исключительное явление. Он

¹⁵ См.: Казем-Бек М. О появлении и успехах восточной словесности в Европе и упадке ее в Азии: речь, произнесенная в торжественном собрании Имп. Казанского университета в 1-й день июля 1836 года // Казем-Бек М. Избранные произведения. Баку: Элем, 1985. С. 379. С. 339.

¹⁶ Казем-Бек М. «Необъяснимое объяснение» // Казем-Бек М. Избранные произведения. Баку: Элем, 1985. С. 379.

¹⁷ Гаджиев А. А. Проблемы изучения азербайджанского Ренессанса // Проблемы азербайджанского Ренессанса. Баку, 1984. С. 3,4.

¹⁸ Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М., 1963. С. 157,158.

¹⁹ Нуцубидзе Ш. И. Петр Ивер и античное философское наследие (Проблемы ареопагитики). Тбилиси, 1963. С. 481.

²⁰ Конрад Н. И. Послесловие // Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М., 1963. С. 163, 165.

²¹ Конрад Н. Избранные труды. М. Наука. 1974. С. 218.

²² Конрад Н. Избранные труды. М. Наука. 1974. С. 8.

образует достояние многих регионов, стран, народов и эпох. Среди них особое место занимает культурный ареал средневекового Закавказья и Средней Азии.

Масштабной линией Восточного Возрождения был Ренессанс исламского культурного региона. Речь идет о бурном всплеске развития наук в Средней Азии, на Кавказе, Ближнем Востоке, Турции, Иране. Речь идет об организации научных сообществ в виде грандиозных для того времени научных учреждений. Речь идет о целой плеяде имен великих деятелей культуры, которые не просто добились достижений в науке и культурной жизни, но и выдвинули, родственные В. И. Вернадскому идеалы этически значимого разума, сплочения научного сообщества, единения человечества в научном познании и духовном развитии. Речь идет также о странах и народах, которые были участниками познавательного прорыва, формировали его культурную среду и духовный потенциал.

Особую роль в Восточном Ренессансе играли тюркские народы. Им издревле были свойственны склонность к большим интеграционным государственным и культурным проектам, особое, благоговейное отношение к знанию. Их талант к культурно-цивилизационному интегрализму с особой силой раскрылся в решении организационных задач образования и познания. Именно на территориях Азербайджана и Средней Азии возникли грандиозные межкультурные проекты, институализирующие научно-образовательную деятельность — Хорезмская академия Мамуна, Марагинская обсерватория, Самаркандская академия Улугбека. Именно это пространство стало месторазвитием Среднеазиатского Ренессанса, с его хронологическими ветвями в виде Раннего Восточного Ренессанса (IX – начало XIII вв.) и Ренессанса Тимуридов (конец XIV-начало XVI), и Возрождения Азербайджанского (XI-XIII вв. и XVI-XVII вв.). Представители тюркской мусульманской цивилизации стали одним из самых значимых этнических субстратов Восточного Возрождения. Важно говорить о Восточном Возрождении как состоявшейся эпохе Тюркского Ренессанса – эпохе, в которой тюркские народы проявили свои таланты в сфере процесса познания и организации научной деятельности.

Используя философский язык Бахманяра ал-Азербайджани, можно сказать, что на Востоке для человеческого разума всегда оставалось пространство «постигать абсолютное совершенство и священные субстанции»²³. Для таких культурных регионов Евразии как православный и исламский Восток, где господствующим мирозерцанием был монотеизм, Восточное Возрождение имело отчетливый теогуманистический смысл. Оно осуществлялось в неразрывном синтезе теистических представлений и этики человечности.

В возвышенных метафизических учениях теогуманизма Бог предстает как неразрывное единство эминентных ценностей – Абсолютной Истины, Блага и Красоты. «Первопричина называется истинным бытием ... Первопричина есть абсолютное благо во всех отношениях», – учит Ибн Сина²⁴. «Бытийно-необходимое само по себе есть абсолютное совершенство, и чистая красота... Бытийно-необходимое есть чистое благо, поскольку к нему не примешано никакого зла», – говорит ал-Азербайджани²⁵.

Раскрытие супремальной ценности Божественного бытия в теогуманистическом представлении наделяет ценностным смыслом все мироздание, включая человеческое существо с его особым положением в мире, обусловленным его разумно-волевой природой. Ценность человека здесь полагается и освящается свыше. Ценность человека высвечивается в творческом акте Создателя, определяющего человеку исключительное место в мире, вечное бытие и познавательное отношение с Собой через разумное нравственное действие.

²³ Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Том 2. М.2010. С. 347.

²⁴ Серебряков С. Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси: Мецниереба, 1976. С. 61.

²⁵ Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Том 2. М.2010. С. 355.

Отсюда сущностная связь познания и нравственности, единство этики и гносеологии, возвышение учености и науки. Отсюда истолкование самих основ человечности в целостности разумно-нравственной жизни, видение предназначения человека в осуществлении духовного разума. Наконец, именно из теогуманистических воззрений вытекает проекция этической гносеологии в мир общественного устройства, которое видится объектом оценок и преобразований на началах разумности и добра.

С особой силой этическая гносеология теогуманизма отразилась в воззрениях виднейших представителей Среднеазиатского Возрождения – «князя ученых» Ибн Сины (980-1037) и «Аристотеля Востока» аль-Фараби (872-950/951).

Человеческий нрав, согласно Ибн Сине, есть «состояние, формирующееся в разумной душе»²⁶. Человеческое счастье и совершенство состоит в достижении возвышенного состояния путем исправления практической сферы души. Счастье и совершенство человека неразрывны с возвышенной интеллектуальной деятельностью: «Счастье для души заключается в совершенствовании своей сущности в присущей ей стихии, то есть - в ее постоянном движении в рациональном мире»²⁷. При этом интеллектуально-нравственное развитие «представлено в сущности человека», является «совершенством его сущности, поскольку именно он и есть разумная душа»²⁸.

По мысли Ибн Сины, нравственный разум организует духовную культуру общества, ведущую его по пути развития и прогресса. Такая культура пронизана человеколюбием и милосердием, возделыванием знаний и наук ради общего блага. Обратный путь представляет регресс и падение в варварство, поощрение насилия, тирании и угнетения. Этическая гносеология Ибн Сины проецируется в видение идеального государства, построенного на началах солидарности, взаимопомощи и непрерывного полезного труда, где процветают науки, создается благоприятное пространство для осуществления нравственной интеллектуальной жизни.

Аль-Фараби центрирует роль разума в человеческой природе. Мыслитель указывает, что разум есть самое специфичное из благ человека, ибо человек является человеком благодаря разуму²⁹. Разум существует в теснейшем союзе с нравственностью, «знание и добрые нравы, знание и воспитание взаимосвязаны»³⁰. «Хороший нрав и сила ума, оба вместе, являются человеческим достоинством...», - подчеркивает аль-Фараби³¹. Этика, следуя аль-Фараби, есть «наука о нравственных качествах или интеллектуальных способностях человека»³². Фундаментальное теоретическое знание аль-Фараби именуется «теоретической добродетелью».

Этически ориентированная гносеология предстает у аль-Фараби основанием гражданской философии, синтезирующей этику и политику. Гражданская философия разрабатывает принципы совершенствования цивилизации. Она указывает человечеству путь к достижению истинного счастья, неотделимого от возрастания в познании и обретения праведного нрава. Гражданская философия аль-Фараби проецируется в видение

²⁶ Абу Али Ибн Сина. Избранное. В 2 т. Душанбе; Ашхабад, 2003. Т. 2. С. 169.

²⁷ Там же. С. 170.

²⁸ Там же. С. 170.

²⁹ «Поскольку блага, которыми наделен человек, одни более специфичны, а другие менее, к тому же самым специфичным из благ человека является человеческий разум, ибо человек стал человеком благодаря разуму». Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 37-38.

³⁰ Абу Наср Фаробий. Фозил одамлар шакри. Тошкент, 1993.. С. 182-184.

³¹ Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 11.

³² Цит., по: Бурабаев М. С. Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби. Алма-Ата, 1984. С. 89.

совершенного «добродетельного города», где господствуют взаимопомощь, образование и наука, где правят обладатели духовно-нравственного разума.

Принципы этической гносеологии развивали выдающиеся философы Азербайджанского Ренессанса — ученик Ибн Сины Бахманйар ал-Азербайджани (993-1065) и основатель Марагинской обсерватории Насир ад-Дин ат-Туси (1201-1274).

Бахманйар ал-Азербайджани — виднейший ученик и последователь Ибн Сины. Последний писал об ал-Азербайджани: «Он мне любим как сын и даже больше. Я дал ему образование, воспитание и довел его до такого уровня»³³. Он прославлял силу разума, видя, что в сравнении с телесным миром она «далека от изменения», и «ближе всего сущего связана с бытийно-необходимым самим по себе» — Богом³⁴.

Следуя мысли ал-Азербайджани, каждая человеческая душа в силу приобретенного знания способна постичь все науки и искусства. По мнению философа, разумное познание неразрывно связано с нравственностью. В его видении мудрость есть «достижение душой человека возможного для него совершенства в отношении знания и дела», причем в отношении дела — когда в человеке «вырабатывается характер, именуемый «справедливостью» и «добродетельным свойством»»³⁵.

Многогранный талант Насира ад-Дина ат-Туси проявился в богословском, философском, астрономическом, математическом творчестве. Его можно считать инициатором «марагинской революции», выразившейся в переходе к эмпиризации и математизации астрономии. Научное наследие ат-Туси знал и исследовал В. И. Вернадский, видя в нем предшественника «коперниканской революции», и предвосхитив открытие его роли в развитии восточного мореплавания³⁶.

Особую известность ат-Туси придал этический труд «Ахлак-и Насири» («Насирова этика»), ставший образцом для написания многих этических трактатов. В нем философ детально описывает ценностно-рациональную деятельность человека, призывая людей к альтруистическим действиям, уподобляющим человеческую личность Создателю, действиям богоподобного характера. Ученый полагает для человека возможным приобретение высшего достоинства через подражание «действиям Первоначала, Всемогущего и Всевышнего Творца всего [сущего]»³⁷. В таких действиях человек «не ищет никакой доли, компенсации, возмещения или выгоды, напротив, его действия непосредственно являются его целью»³⁸. Действия в таком состоянии органически соединяют добро и разумность. По мысли ат-Туси, подобные действия — «чистое благо и чистая мудрость», отражающие реальность души и богоподобного разума³⁹.

Следуя ат-Туси, идеальный город-государство представляет собой добродетельное общество разума и согласия в вопросах права и блага, нравственности и справедливости. Особым влиянием в нем пользуется социальная страта ученых. Их ат-Туси называет людьми, обладающими языками или носителями культуры. Они учат людей всем формам культурного знания, от богословия и права до письма. Они совершенствуют простолудинов, вносят в жизнь города сознательность и разумность. При этом правителями города являются мудрецы более высокого ранга, компетенции которых принадлежит познание истинной сути

³³ Цит., по: Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М. 1980. С. 239с.

³⁴ Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Том 2. М.2010. С. 346.

³⁵ Там же. С. 186.

³⁶ См.: Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М.: Наука, 1988. С. 292.

³⁷ Цит., по: Саидова Г. З. Эгоизм и альтруизм в этическом учении Насир ад-Дина ат-Туси (на материале трактата «Насирова этика»): диссертация кандидата философских наук. Душанбе, 2018. С. 90.

³⁸ Там же. С. 90.

³⁹ Там же. С. 91.

вещей. Ат-Туси крайне возвеличивал назначение и достоинство учителя указывая, что «оно бывает ниже достоинства Первой Причины и выше отцов человечества»⁴⁰.

Принципы этической гносеологии глубоко отразились в творчестве известного поэта Азербайджанского Ренессанса — Низами Гянджеви (1141-1209).

Низами Гянджеви, величайшим поэтом которого считали Гете и Гейне⁴¹, полагал, что служба Богу, представляющему «для разума — свет»⁴² и «ключ сокровищницы мудреца»⁴³, он стал «вельможным господином (хадже) в царстве поэзии»⁴⁴. Низами воспевал силу человеческого разума, способного охватить мир: «И лишь только мой разум, прийти к заключению способный. Мир вокруг обежал и разведкой проверил подробной»⁴⁵.

Разумное познание и этика в представлении Низами неразрывно связаны: «Человеческий разум и светлая доблесть — одно»⁴⁶. Светлый разум поэт уподобляет мессии, ведущему по пути познания⁴⁷. «То, от чего человеку оказывается помощь — это ум. Если у тебя есть ум — есть всё»⁴⁸, — говорит Низами. Поэт считает, что упражнение в познании ведет человека к равноангельскому достоинству. Именно через приобретение знаний «человек должен стать ангелом, это ему подобает»⁴⁹. Наука для Низами — то бесценное приобретение человека, которое говорит о подлинном призвании разума: «В учености вижу ума торжество. Никто не может превзойти его»⁵⁰. Идеальное общество в представлении Низами — справедливое общество без угнетения, где правит разум и нравственность.

Азербайджанский и Среднеазиатский Ренессанс характеризуют имена просвещенных правителей и целых династий. Речь идет о тюркских династиях Атабеков (Илдегизидов, правили 1136/1145-1225) и Тимуридов (правили в Мавераннахре, Иране и Индии 1370-1858). Они воплотили в жизнь принципы культурно-цивилизационного интегрализма, стали инициаторами масштабных просветительских проектов Евразии, придали научно-образовательной жизни устойчивость, системность и организованность.

Атабеки Азербайджана, а из них особенно Джахан Пехлеван (1175-1186) и Кызыл-Арслан (1186-1191), прославились как покровители наук и ценители изящной словесности. Они всемерно поддерживали творчество поэтов, а также деятельность ученых, философов, архитекторов, инженеров и врачей⁵¹. Атабеки собирали в своих дворцах выдающихся ученых и деятелей искусства. Государство Атабеков стало крупным регионом культурного развития Востока — центром поэзии, архитектуры и медицины. Поддержку развития культуры со стороны Атабеков воспел Низами Гянджеви, прославляя просвещенное правление Джахан Пехлевана: «Сеть благомыслия он распростер над светом. И мудростью небес мир кажется

⁴⁰ Цит., по: Шоихтиеров, Худоер. Социальная философия Насиридина Туси: диссертация доктора философских наук. Душанбе, 2009.

⁴¹ См.: Мамедов Джаббар Манаф оглы. О некоторых спорных вопросах относительно родины и национальности Низами Гянджеви. Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13, 2010, выпуск 1.

⁴² Низами. Сокровищница тайн. Перевод с фарси К.А. Липскерова и С.В. Шервинского. М. 1959. С. 5.

⁴³ Низами Гянджеви. Сокровищница тайн / Перевод с фарси проф. Рустама Алиева. Баку: Элм, 1983. С. 10.

⁴⁴ Там же. С. 184.

⁴⁵ Низами. Сокровищница тайн. Перевод с фарси К.А. Липскерова и С.В. Шервинского. М. 1959. С. 22.

⁴⁶ Там же. М. 1959. С. 33.

⁴⁷ Там же. М. 1959. С. 54.

⁴⁸ Юсифли Х. Г. Ренессанс и Низами Гянджеви. Гянджа: Элм, 2016. С. 289.

⁴⁹ Там же. С. 289.

⁵⁰ См.: Валиев Л. Х - М. Из научной сокровищницы Низами Гянджеви. Проблемы энергетики. № 4. 2005.

⁵¹ См.: Буниятов З. М. Государство Атабеков Азербайджана: 1136—1225 годы. Баку. 1978.

одетым»⁵². «Держава тюрков, которая возвысилась. Обрела власть благодаря любви к справедливости», — подчеркивал Низами⁵³.

Выдающийся Тимурид Улугбек (1394-1449) стал образцом просвещенного правителя и созидателем Евразийского Просвещения, сплачивающего ученых разных стран и народов. Следуя историку Абд ар-Раззаку Самарканди: «Он хотел распространить свои знания по всему остальному миру подобно тому, как солнце сияет своими лучами в небе»⁵⁴. По характеристике поэта Доулатшаха, Улугбек «был падишахом ученым. Он достиг высокой степени учености и глубоко проник в суть (вещей)»⁵⁵. Следуя оценкам известного востоковеда А. Ю. Якубовского, великая заслуга Улугбека перед человечеством заключалась в той огромной научной и культурной работе, вдохновителем и организатором которой он был, а также в его научных трудах⁵⁶. Академия Улугбека или Самаркандская Академия, названная так Вольтером, стала эталоном высоких принципов вселенского единения человеческой рациональной жизни, символом прогресса в познании и нравственном развитии.

В рамках развития советского востоковедения и литературоведения был осуществлен детальный анализ истории турецкой литературы. Ученые пришли к выводу о наличии мощного культурного движения ренессансного характера в Турции⁵⁷, генетически связанного с Духовным Ренессансом тюркских народов, начавшимся в Средней Азии. Волна идей Ренессанса из Средней Азии, связанного с духовным самоопределением тюркских народов, повлекла формирование возрожденческих тенденций в турецкой литературе. При этом особый акцент советскими исследователями был сделан на анализе взглядов Джалаладдина Руми (1207-1273) как гуманиста и выразителя черт Ренессанса. Было отмечено, что в ашыкской поэзии, народных дастанах, турецком суфизме были всестороннее раскрыты черты ренессансного гуманизма, выражена ренессансная феноменология в турецкой культуре.

Человек – наиболее совершенный из сотворенных Богом существ, на которого Творцом возложена уникальная миссия самопознания. Об этом говорил великий Джалаладдин Руми. В его воззрениях теоцентризм и антропоцентризм оказываются органически взаимосвязаны. Для него научное познание необыкновенно возвышает человека. Разум – защитник, хранитель, правитель «города» человеческого сердца.

⁵² Цит., по: Валиев Л. Х - М. Из научной сокровищницы Низами Гянджеви. Проблемы энергетики. № 4. 2005.

⁵³ Низами Гянджеви «Сокровищница тайн»: Рассказ про старуху и Султана Санджара. Цит., по: Мамедов Джаббар Манаф оглы. О некоторых спорных вопросах относительно родины и национальности Низами Гянджеви. Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13, 2010, выпуск 1. Комментарий академика Е. Э. Бертельса: «Здесь сельджукская знать противопоставляется старой иранской аристократии, которая, очевидно, по мнению Низами, к справедливости не стремилась». Бертельс Е. Э. Избранные труды: Низами и Фузули. М.: Изд-во Восточной литературы, 1962. С. 193.

⁵⁴ Цит. по: Каримова М. Ж. Улугбек как покровитель науки и искусный дипломат / М. Ж. Каримова, М. Ахмедова, М. М. Алимова // Молодой ученый. 2014. № 6(65). С. 599.

⁵⁵ Известная характеристика Доулатшаха Самарканди, в российском востоковедении осмысленная В. В. Бартольдом. См. Бартольд В. В. Сочинения в 9 т. Т. 6. М.: Глав. ред. вост. литературы, 1966. С. 32. Цит. по: Матвиевская Г. П., Соколовская З. К. Улугбек. М.: Наука, 1997. С. 25.

⁵⁶ История народов Узбекистана. В. 2 т. Ташкент, 1950. Т. I. С. 374.

⁵⁷ См. работы И. В. Боролиной, Р. Моллова и др.: Моллов Р., О некоторых ренессансных тенденциях в турецкой литературе // Теоретические проблемы восточных литератур». М., 1969. Боролина И. В., Никитина В. Б., Паевская Е. В., Позднеева А. Д. О некоторых общих проблемах курса истории литератур Востока // Науч. докл. высш. школы. Сер. филол. наук, 1965. № 2. Боролина И. В., Никитина В. Б., Паевская Е. В. К вопросу о гуманизме в литературах Востока средних веков // Идеи гуманизма в литературах Востока. М., 1967. Боролина И. В., Никитина В. Б., Паевская Е. В., Позднеева А. Д. О некоторых общих проблемах Возрождения в литературах Востока // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969

Руми развивает целостную концепцию духовного воспитания человеческого разума. Важно достичь духовной чистоты глаза разума. Разуму необходим духовно-нравственный путеводитель. Следуя ему, разум обретает гармонию с сердцем, освещается сердечными нравственными лучами. Разум должен обрести устойчивую связь с духовным миром. Именно тогда можно говорить о благородном ('aql sharif) (Руми. Маснави. Книга II. Стихи 3514-3520), блистательно-великом разуме ('Aql Jalil) (Руми. Маснави. Книга I. Стихи 3325) – разуме, обращенном к познанию Истины⁵⁸. Вне духовного воспитания, подвергаясь страстям, разум может стать расчеловечивающей, разрушительной силой. Из органа самосовершенствования человека, избегая духовного путеводителя, он может превратиться в антисредство – служить страстям, утрачивая универсальное видение мироздания. В этом случае речь идет об эгоцентричном разуме. Руми последовательно критикует частный разум, находящийся в оковах страстей, что позволяет ему говорить о бесчестье разума. Тем самым, он предвосхищает критику инструментальной рациональности в современной философии. Для него разум призван обрести универсальный смысл – стать разумом всеобщим, разумом пророков и святых, которому доступно постижение всей целостности и глубины мироздания. Речь идет о разуме, пронизанном любовью, разуме-любви, совершенно постигающем и объединяющем вселенную.

В Восточном тюркско-исламском (как и православном) Возрождении Божественный Разум – основание мироздания. Разумность мироздания обусловлена как творческими актами Создателя, так и миростроительной деятельностью человека. Идея умной вселенной как пространства соработничества Бога и человека пронизывает пласты тюркской литературы, продолжающей традиции Восточного Возрождения. На память приходит творческое наследие великого азербайджанского поэта Мирзы Шафи Вазеха (1792/1804-1852).

В традициях Ибн Сины он видит отражение в человеческом разуме Ума Творца, Его Божественного Света, а также путеводную звезду в стремлении к постижению красоты мироздания. При этом идеалы совершенства трактуются им в ракурсе органического сочетания-слияния разумного, нравственного и прекрасного. Вспоминается и творчество казахского поэта Абая Кунанбаева (1845-1904), содержащее идею о человеке как вершине творения Божественного Создателя – человеке как венце всего разумного и живого, творца научного прогресса и духовной жизни.

Идеалы и ценности Восточного Возрождения отражаются в наследии Габдуллы Тукая и Чингиза Айтматова. Творчеством татарского поэта Габдуллы Тукая (1886-1913) утверждается образ человеческой личности как разумного труженика, подчеркивается нравственное достоинство человеческого труда. О достоинстве человеческого разумного труда, о труде как основе ноосферного прорыва человечества многократно говорил В. И. Вернадский. Очевидным ноосферным императивом пронизано творчество Чингиза Айтматова, его деятельность, посвященная защите культурного и природного достояния. Великий писатель считал, что единство человеческого общежития осуществляется посредством мостов мыслей и духа – мостов, связующих поколения людей. Эти мосты соединяют человечество в нравственно-философских поисках. По ним осуществляется накопление познавательного опыта, духовных ценностей, гуманистических начал человеческого рода. Единство не означает однообразия. Оно осуществляется в разнообразии культурного и природного мира, что выдвигает стратегическую задачу их сбережения.

Вернадскианская перспектива формирования ноосферы связана с идеалом взаимного единения людей ради познания и духовного развития, единения в целях сбережения,

⁵⁸ См.: Саййид Сафави. Взгляды Руми на интеллект / Жизнь и философское учение Муллы Садры. Россия: ЛитРес, 2022. С. 134-135.

углубления и совершенствования духовно-разумной жизни. Она предполагает солидарность в научном исследовании и творчестве, в высших ценностных смыслах науки и образования. С особой силой и последовательностью родственные вернадскианским представления развивались и осуществлялись великими умами Восточного Возрождения. Учение В.И. Вернадского о нравственно ответственном, одухотворенном разуме созвучно воззрениям великих умов Востока. Раскрытию вселенского смысла и прогрессивного значения науки были посвящены их жизненные пути.

Историческое явление Восточного Возрождения надлежит увидеть в ноосферной перспективе обретения цельности духовной и разумной сторон человеческого бытия, органической связи рационального познания и духовно-нравственного сознания, достижения единства людей в их познавательной жизни и разумной миропреображающей деятельности. Речь идет о перспективе приумножения человечеством духовной силы через «достижения во всех областях культурной жизни - науке, философии, религии, искусстве»⁵⁹.

В.И. Вернадский подчеркивал значение традиций и преемственности в развитии познания. Духовные традиции Российской цивилизации как цивилизации евразийской для него глубинно связаны с Востоком. Здесь корни российских духовных сил, российские духовные корни и истоки. Именно на Востоке им усматривалась колыбель многих глубочайших и важнейших созданий человеческого духа. Без их исследования и творческого продолжения невозможно Российское и Всеевразийское Возрождение. Исход к Востоку – стратегия развития Российской цивилизации, означающая творческое обращение к собственным духовным корням во имя Духовного Возрождения страны и мира⁶⁰. Исход к Востоку – российская и общепланетарная ноосферостроительная стратегия обращения к общечеловеческим духовным истокам. Как таковая она включает идеалы и ценности великого Восточного Возрождения, зиждется на них.

Следуя российской философии космизма, выдающимся представителем которой выступает В.И. Вернадский, ноосфера формируется через культурный анамнесис – творческое припоминание наследия предшествующих эпох⁶¹. Анамнесис – творческое обращение к великим культурным традициям, их творческое памятование. Ноосферное мировоззрение – не абстрактная система взглядов, лишенная исторических корней. Оно выражает истинный гуманизм, следуя которому нравственное признание человека, гуманный образ жизни, высшие формы культурной деятельности связаны с творческим разворачиванием истории человеческого духа. Созидание ноосферы осуществимо в ключе высокой культуры корней, творческой апелляции к классицизму наследия. Ее формирование протекает через соединение двух временных векторов, направленного в прошлое и будущее, в линиях пересечения прошедшего и грядущего. В этом смысле сама парадигма Восточного Возрождения как анамнесиса великих пластов духовной истории сущностно ноосферна, выступает ноосферной творческой стратегией, путем к Ноосферной Планете.

Учение о ноосфере В.И.Вернадского сформулировано в качестве альтернативы технократическим, техницистским идеологиям и практикам, пропагандирующим и осуществляющим инструментальную рациональность, обожествляющим технический разум, пользу и успех, сводящим человека к машине, роботу и вещи для использования. Более того,

⁵⁹ В. И. Вернадский. Биосфера и ноосфера. М., 1989. С. 163.

⁶⁰ См.: Субетто А.И., Шамахов В.А. Ноосферное призвание «Большой Евразии» в XXI веке / Евразийская интеграция: экономика, право, политика. 2020;14(4):17-28.

⁶¹ От греч. ἀνάμνησις — воспоминание, идея-метафора др.-греч. философии, в соответствии с которой путь к истинному познанию лежит через воспоминание души о ее пребывании в более совершенном мире, философское учение о припоминании человеческой души вечных идей, термин платоновской философии.

вся философия космизма России очевидно может быть интерпретирована как ответ на вызов распространения техницистских подходов к человеческой жизни.

Закономерно, что В.И.Вернадским отстаивался принцип, сформулированный итальянским естествоиспытателем, врачом и поэтом Франческо Реди (1626—1697): любой живой организм происходит от живого организма, между живым и неживым веществом существует непроходимая граница. Российский ученый заново сформулировал обобщение Реди в 1924 г., что придало ему название принципа Реди-Вернадского. Данный принцип означает и нередуцируемость человеческой жизни к мертвой технологии, недопустимость организации системной индустрии человека, защищает космические права жизни перед лицом антигуманных технократических теорий и практик. Он указывает на историческую преемственность жизненного процесса, необходимость его сбережения, выступая тем самым как принцип культурно-экологический. Он направлен против сугубо утилитарного понимания науки, отождествления жизни в мире с инструментальным порядком, системного отрицания высокого статуса гуманитарного знания, наук о духе, т.е. характерных черт техницистских доктрин, распространение и воплощение которых выступает угрозой человеческому роду.

Нельзя не увидеть, что Восточное Возрождение как парадигма научной и культурной жизни предельно ноосферно. Оно исторически парадигмально для российской философии космизма. Восточное Возрождение не знало техницистских, человекоразрушающих и мироразрушающих амбиций дегуманизации, зародившихся в линиях Западного Ренессанса. Оно никогда не упускало из вида сущностный ноосферный идеал гармонии Творца, мира и человека, глубоко усматривало в науке и технике проявление человеческого духа, в технологиях опознавало космостроительное искусство, служащее гармонизации вселенной, но не орудие ее порабощения. Восточное Возрождение воспринимало мироздание как кооперацию уникальных умно-духовных общин, видящих в духовном самопознании базис научно-технического прогресса, стремящихся к преобразению мира, а не его подчинению. Восточное Возрождение совпадает с интенциями философии космизма, заявляющего о человечестве как духовной аристократии, способной сочетать развитие науки и техники с глубочайшими духовными прозрениями, раскрыть возможности мира через углубленное самопознание и развертывание собственных духовных возможностей.

Проект Российско-Евразийского Возрождения через обращение к восточным истокам человеческой духовности, выдвинутый философией космизма, во много вызван именно возросшими рисками саморазрушения человеческого рода, неспособного овладеть собой и как следствие достойно употребить достижения научно-технического прогресса. Пространство Востока принесло человечеству бесценные духовные дары, среди которых мировые религии, зиждущиеся на них традиционные духовно-нравственные ценности, пронизанные ими философия, наука, литература и искусство. Возделывание духовных даров Востока на благо Планеты – залог ее процветания, основа просвещенного счастья всех людей.

Rəyçi:
Göndərilib: 12.10.2022

fəl. üzrə fəl. dok.Z.Əliyeva
Qəbul edilib: 15.11.2022

UOT (091)

(səh. 40- 50)

ƏLİ BƏY HÜSEYNZADƏNİN FƏLSƏFİ DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ QƏRB DƏYƏRLƏRİNƏ MÜNASİBƏT

Rəşad Əsgərov

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
asgerov_rashad@mail.ru

Elxan Quliyev

elmi işçi
elxan.guliev.1952@mail.ru

Xülasə. Bütün yaradıcılığını Azərbaycan xalqının sosial-iqtisadi, milli-mənəvi tərəqqisinə sərf etmiş Əli bəy Hüseynzadə Qərb ölkələrinin elm, təhsil və mədəniyyətində mövcud olan pozitiv yenilikləri ölkəmizdə tətbiq etməklə cəmiyyətimizi inkişaf etdirmək məramını qarşısına məqsəd qoymuş və həyatının sonuna qədər bu amal uğrunda mübarizə aparmışdır. O, özünün çoxşaxəli fəaliyyəti dövründə Qərbin bir çox görkəmli mütəfəkkirlərinin əsərlərindən tərcümələr etmiş, bu tərcümələrlə Azərbaycan xalqını Qərb dəyərləri və mədəniyyəti ilə tanış etməyə çalışmışdır.

Öz əsərlərində millətin tərəqqisi uğrunda fədakarcasına mübarizə aparan Əli bəy milli məhdudiyyətin, ifrat mühafizəkarlığın, süni millətçiliyin əsl tərəqqi yolunda böyük maneə olduğunu dərk edir, dünya mədəniyyətindən tədris olunmuş halda inkişafın qeyri-mümkünlüyünü xüsusi vurğulayırdı. Əli bəy Hüseynzadə Qərb mədəniyyətinin inkişafının əsas səbəblərindən birini məhz onun dünya mədəniyyətinin, o cümlədən Şərq mədəniyyətinin bütün ümumbəşəri nailiyyətlərini mənimsəyərək özününkü etməsində, öz milli inkişaflarında hər cür idraki məhdudiyyətlərdən uzaq olmasında görürdü. Bu xüsusda Əli bəy Hüseynzadənin olduqca çoxşaxəli fəaliyyəti Azərbaycan xalqının mütərəqqi inkişafın yolunda mərhələ hesab edilə bilər.

Açar sözlər: tərəqqi, milli fəlsəfə, azadlıq, maarif, avropalaşmaq, milli şüur.

Rashad Asgarov

PhD in philosophy, gosent
asgerov_rashad@mail.ru

Elkhan Guliyev

scientific worker
elxan.guliev.1952@mail.ru

Summary. Ali Bey Huseynzade, who devoted all his creativity to the social-economic, national-spiritual progress of the Azerbaijani people, set himself the goal of developing our society by applying positive innovations in the science, education and culture of Western countries in our country, and fought for this until the end of his life. During his multifaceted activity, he translated the works of many prominent thinkers of the West and tried to introduce the people of Azerbaijan to Western values and culture with these translations.

In his works, Ali Bey, who selflessly fought for the nation's progress, realized that national restrictions, extreme conservatism, and artificial nationalism are great obstacles in the path of real progress, and he especially emphasized the impossibility of development if it is separated from world culture. Ali Bey Huseynzade saw one of the main reasons for the development of Western culture in the fact

that it adopted all the universal achievements of world culture, including Eastern culture, and made it its own, and was far from any cognitive limitations in its national development. In this regard, the multifaceted activity of Ali Bey Huseynzade can be considered an important stage in the progressive development of the Azerbaijani people.

Key words: progress, national philosophy, freedom, education, Europeanization, national consciousness

Рашад Аскеров

доктор философии по философии, доцент
asgerov_rashad@mail.ru

Эльхан Гулиев

Научный сотрудник
elxan.guliev.1952@mail.ru

Аннотация. Али-бек Гусейнзаде, посвятивший все свое творчество социально-экономическому, национально-духовному прогрессу азербайджанского народа, поставил перед собой цель развития нашего общества путем применения в нашей стране положительных нововведений в науке, образовании и культуре западных стран, и боролся за это до конца жизни. За время своей многогранной деятельности он перевел труды многих выдающихся мыслителей Запада и с помощью этих переводов ознакомил азербайджанский народ с западными ценностями и культурой.

В своих работах самоотверженно борющийся за прогресс нации Али-бей осознавал, что национальные ограничения, крайний консерватизм, искусственный национализм являются большими препятствиями на пути реального прогресса, и особенно подчеркивал невозможность развития, если оно отделено от мировой культуры. Али-бек Гусейнзаде видел одну из главных причин развития западной культуры в том, что она переняла все общечеловеческие достижения мировой культуры, в том числе восточной культуры, и сделала их своими, и была далека от каких-либо познавательных ограничений в своем национальном развитии. В этом плане многогранную деятельность Али бека Гусейнзаде можно рассматривать как этап в прогрессивном развитии азербайджанского народа.

Ключевые слова: прогресс, национальная философия, свобода, образование, европеизация, национальное самосознание.

Giriş

Azərbaycan xalqının böyük mütəfəkkiri Əli bəy Hüseynzadə bütün həyatını xalqımızın tərəqqi və inkişafına sərf etmişdir. Demək olar ki, yaradıcılığının bütün mərhələlərində xalqımızın təhsilinin, mədəniyyətinin inkişafı üçün çalışan Əli bəy Hüseynzadə bu xüsusda Qərbi Avropanın inkişaf etmiş ölkələrinin mədəniyyətinə, elminə və sənayesinə müraciət etmiş, onlarda olan müxtəlif mədəniyyət əsərlərinin və yeniliklərin ölkəmizdə tətbiqinin vacibliyini zəruri hesab etmişdir.

Əli bə Hüseynzadə Qərb ölkələrində formalaşmış elm, təhsil, mədəni və sosial-iqtisadi yenilikləri ölkəmizdə tətbiq edərək xalqımızın inkişafına nail olmaq uğrunda mübarizə aparmışdır. Amma o Qərb dəyərlərinə aludə olmağın xalqımıza mənfi təsirlərini nəzərə alaraq bu xüsusda xalqımızın milli identikliyinə, mənəvi dəyərlərinin qorunmasının da vacibliyini qeyd etmişdir.

Milli fəlsəfi və ictimai-siyasi fikri dünya ədəbiyyatı hesabına daha da inkişaf etdirmək Əli bəy Hüseynzadənin məqalələrinin ən yaxşı cəhətlərindən idi. O, rus və Avropa klassiklərini təkcə tərcümə etmir, həm də öz məramı ilə səsləşən ideyaları klassiklərin yaradıcılığında axtarırdı və tapırdı. Onların əsərlərində, hər şeydən əvvəl, ədalətsizliyə, hüquqsuzluğa və ictimai haqsızlığa qarşı kəskin etiraz daha çox diqqət yetirərdi.

Təkcə Azərbaycan xalqının deyil, bütün türk və islam dünyasının böyük mütəfəkkirlərindən sayılan Əli bəy Hüseynzadə keçmiş sovet dövründə layiq olduğu qiymətini almayan, zəngin fəaliyyəti və yaradıcılığı üzərindən sükutla keçərək unudturulmağa cəhd göstərilən görkəmli ictimai-siyasi xadimlərimizdən biridir.

XX əsrin əvvəllərində fəaliyyət göstərən mütəfəkkir ziyalılar Qərbi azadlıq, işıq, mədəniyyət mərkəzi, ideal həyat kimi görür, buna görə bütövlükdə Şərqi, eləcə də doğma vətəni maddi və mənəvi əsarətdən, ictimai ətalətin pəncəsindən xilas etmək üçün Qərbə üz tutmağı, Avropa mədəniyyətinə yiyələnməyi vacib sayırdılar. Bununla yanaşı, XIX əsrdən fərqli olaraq XX əsrin əvvəllərində Avropada kapitalizmin inkişaf edərək imperializm mərhələsinə yüksəlməsi və imperialist dövlətlərin, Şərqə qarşı təcavüzkar-müstəmləkəçi siyasəti Azərbaycan ziyalılarının, fikir adamlarının Qərbə münasibətində tamam yeni çalarlar, ikili baxış əmələ gətirmişdi. Onlar bir tərəfdən Qərbə maarif, elm, sənaye, ictimai-siyasi azadlıq məkanı, digər tərəfdən “mədəni yırtıcılar” diyarı kimi baxır, əsasən, Qərbin maarif və mədəniyyətinə meyil edirdilər. Əli bəy Hüseynzadə “Füyuzat” jurnalında dərc etdiyi “Kasablanka faciəsi və Osmanlı-İran komediyası” məqaləsində yazırdı: “Biz avropalılardan ədəbiyyatlarına, sənayelərinə, ülum və maariflərinə, kəşfiyyat və ixtiralarına müraciət etmək istiyoruz, özlərinə degil. Biz istiyoruz ki, islam ölkəsinə onların beyinləri, dimağları girsin, boğazları, mədələri girməsin. Biz istəriz ki, ölkəmiz onların beyinlərini həzm etsin, yoxsa mədələrində həzm olunmasın. Bu gün onların mədələrində həzm olunmamaq üçün bir çarə var isə o, da onların məhsulati-dimağiyələrini alıb həzm etməkdən başqa bir şey degildir” [2, s.4].

O dövrdə Qərb və Şərq arasında müqayisəli təhlil aparan Məhəmməd Hadi Qərbdəki maarif və hüriyyəti Şərqdəki əsarət və cəhalətə qarşı qoyaraq şeirlərinin birində yazırdı:

Məğribdə var məarif, Məşriqdə var cəhalət,
Məğribdə hürrdür xəlq, Məşriqdə var əsarət.
Qərbin üzündə xəndə, bizim çeşmimizdə ab,
Qərbin həyatı şəndi, bizimki, yazıq, xərab [2,s.5].

Əli bəy Hüseynzadə Avropa mədəniyyət tərzini mənimsəmiş və bu dəyərlər əsasında məfkurə hərəkatının daha da inkişaf edəcəyinə inanırdı. “Füyuzat” jurnalı bağlandıqdan sonra da milli azadlıq mücadiləsini davam etdirən Ə.Hüseynzadə bir müddət “Kafkasya”, “İrşad”, “Tərəqqi”, “Həqiqət” qəzetlərində işlədi. Topçubaşo-vun yerinə “Kaspi” qəzetinin baş redaktoru oldu. Həmin dövrdə xalqını qəflət yuxusundan oyatmaq və onları maarifləndirmək məqsədilə o, Bakıda “Səadət” məktəbini açdı və bir müddət də burada çalışdı. O dövrdə Əli bəy Hüseynzadənin türklər ya ölər, ya hicrət edərlər, fəqət, qul olmazlar fəlsəfi fikirləri diqqəti xüsusilə cəlb edirdi.

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan maarifçi ziyalılarından Qərbə - Avropaya meyli onların vətən sevgisindən, vətənpərvərlik duyğularından, Azərbaycanı, bütün türk-müsəlman aləmini Şərq ətalətindən, maddi və mənəvi əsarətdən xilas etmək, Qərbin təcavüzkar-imperialist siyasətindən qorumaq türk-müsəlman xalqlarının dünya sivilizasiyasına inteqrasiyasını sürətləndirmək, onları dünya mədəniyyətinə yiyələnmiş azad, müstəqil, suveren ölkənin vətəndaşı etmək məqsədi daşımış, bu məqsədə çatmaq üçün əllərində olan bütün imkanlardan istifadə etmişlər. Onların yorulmadan, ehtirasla apardıqları mübarizə Yaxın Şərqdə ilk demokratik dövlətin – Azərbaycan Xalq Cumhuriyyətinin yaranması ilə nəticələnmişdir [2, s.9].

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda ictimai-siyasi hərəkatın meydana gəlməsində, milli mənlik şüurunun oyanmasında, formalaşmasında və yayılmasında mütərəqqi ziyalılarımız aparıcı rol oynamışdılar. 1905-ci ilin fevralında Rusiyada baş vermiş inqilab imperiya ərazisində yaşayan digər məzlum xalqlar kimi müsəlman xalqlarının da milli tərəqqi uğrunda mübarizəsinin başlanğıcı hesab edilir. Fevral inqilabından sonra mütləqiyyət ictimai və siyasi təşkilatların yaradılması və mətbuat azadlığının verilməsi istiqamətində bəzi güzəştlərə getməyə məcbur oldu. 1905-1907-ci illərdə Azərbaycanda milli hərəkat meydana gəlməyə və siyasi partiyalar yaradılmağa

başlandı. Bundan əlavə, mütərəqqi milli ziyalıların və bəzi burjuaziya nümayəndələrinin birgə səyləri nəticəsində “Müsəlman Xeyriyyə Cəmiyyəti”, “Nəşri- Maarif”, “Nicat”, “Səadət” mədəni-maarif və xeyriyyə cəmiyyətləri də yaradıldı. Yaradılmış mədəni-maarif cəmiyyətləri əhali arasında savad, təhsil və mədəniyyət yayaraq xalqın maariflənməsinə, mədəni-tərəqqi yolunda addımlamasına nail olmağa çalışırdılar. Həmin dövrdə milli oyanış əvvəlcə ana dili, milli ədəbiyyat və tarixin öyrənilməsi, milli məktəblərin açılması, mövcud məscid məktəblərində fars dili əvəzinə türk dilinin tədris olunması, azərbaycan dilinin səsli metod üzrə öyrədilməsi, mədrəsələrin proqramlarına müasir elmlərin daxil edilməsi, hökumət məktəblərində azərbaycan dilinin tədris olunmasının tələb edilməsi, milli ayrı-seçkiliyə yol verilməməsi, müsəlmanların hüquqlarının xristianlarla bərabərləşdirilməsi və s. kimi tələblərin irəli sürülməsi formasında meydana gəlmişdi.

Qərbin H.Heyne, Şopenhauer, Spenser, Hartman, Volter, Monteskyö kimi filosof və alimləri ilə Şərqlin Firdovsi, Nizami, Rumi, Nəvai, Füzuli kimi böyük şəxsiyyətlərini düşüncə və təsəvvürdə bir araya gətirən, onların dünyagörüşünü, düşüncələrini mənimsəyən və bunların hər birini süzgəcdən keçirən Əli bəy Hüseynzadə yeni dövrün yeni fikir adamı, mühim mütəfəkkiri idi.

Elm və təhsillə məşğul olduğu bu zamanlarda Əli bəy-Homer, U.Şekspir, C.Bayron, F.Şiller, İ.V.Höte kimi şair və filosofların fikirlərini dərinlən öyrənməyə çalışmışdır. O, hətta universitetin əlsənayi-şərqiyyə (Şərqiyyət) fakültəsinin bəzi dərslərində iştirak etmiş. Jukovskinin mühazirələrini dinləmişdi. “Bir tərəfdən ülumi-tibbiyyə təhsil etdiyim halda, digər tərəfdən də vaxt bulduqca əlsənayei-Şərq şöbəsinə gedib amalıma müvafiq olan dərslərə qulaq asardım” – deyə, Əli bəy söyləmişdir. Həmçinin Əli bəy bu illərdə “Peterburq Rəssamlıq Akademiyasının da məşğələlərində iştirak etmişdir”. Hətta əvvəllər Hüseynzadənin Peterburqa gəlişində əsl məqsədlərindən biri Rəssamlıq Akademiyasına daxil olmaq arzusu idi: “Bir vaxtlar rəssamlığa çox həvəsim var idi, hətta az qaldı Peterburqun sənayei-nəfisə akademiyasına giryordum. Ancaq ülm və fənn təhsilinə meylim qalib gəlib məni ayrı yollara sövq etdi...” [3, s.15].

Sonralar xırda problemlər yaransa da Əli bəy yolundan dönmədi. Onun yüksək intellekti, ensiklopedik bilikləri, yazdığı şeirləri, Şərq-Qərb ədəbiyyatına aid söhbətləri ilə hər kəsi ətrafına toplaması çox da çətin olmadı. Yusif Akçuranın dediyi kimi “Əli bəy, İstanbul Tibbiyyə məktəbində batı fikirlərini, batı ədəbiyyatını, batı irfan və mədəniyyətini, qıyası batını tanımaqda professorlardan çox xidmət etdi” [1, s. 233]. Əli bəy İstanbul universitetinin tələbəsi olanda – 1891-ci ildə Bodenştedtin “Ömər Xəyyam” məqaləsini almancadan tərcümə edib Abdullah Cövdətin “Ramazan bağçası” dərgisində, Henrix Heynedən “Gecələyin vapor kamarasında” şüarını, Hötenin “Faust”undan bir parçanı yenə də alman dilindən türkcəyə tərcümə edib “Məlumat” məcmuəsində dərc etdirmişdi. Farscadan müəllifi bizə bəlli olmayan bir parçaya, yunancadan Esxilin “Zəncirlənmiş Prometei”indən qismən tərcümələrinə də Əli bəy tələbəlik illərində imza atmışdı [3, s.39].

Tədqiqatçı alim Yaşar Qarayevin fikrincə M.F.Axundovdan sonra Azərbaycan mədəniyyəti tarixində “Qərb-Şərq” sintezinin böyük nümayəndəsi Əli bəy Hüseynzadə olmuşdur. Ona görə Əli bəy Hüseynzadənin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində siyasi-fəlsəfi əsər kimi qiymətləndirilən, Azərbaycanın mənəvi hüdudlarını genişləndirən, Avropa ictimai-siyasi fikrinə, mədəniyyətinə nəzər yetirilən, Qərb mədəni fikrində türk amilinə yanaşmanın üsullarını tədqiq edən, siyasi vəsiyyət kimi dəyərləndirilən və yaradıcılığının ən yüksək pilləsi olan “Qərbin iki dastanında türk” əsəri çox qiymətli dir. Əslində bu bir elmi məruzə mətnidir. Əli bəy Hüseynzadə bu mətni 1926-cı ildə Bakıda keçirilən I Türkoloji Qurultayda səsləndirmişdir [18].

“Qərbin iki dastanında türk” Avropa müstəmləkəçilərinin müsəlman dövlətlərinə təcavüzünə qarşı yazılmış əsər idi. Əsər Portuqaliya şairi Kamoensin “Luziada” və İtaliya şairi Torkvato Tassonun “Qurtarılmış Qüds” əsərlərində türkə münasibət məsələlərindən bəhs edir. “Luziada”nın təhlilini verərək 500 il bundan əvvəl Hindistan və Afrika xalqlarına zülm edən, əsarətə məruz qoyan müstəmləkəçi obraz kimi Vasqo da Qamanın Hindistana səfəri və burada Hind hökmdarı ilə olan söhbətləri, portuqaliyalılara qarşı göstərdikləri azadlıq mübarizəsini sanki 1920-ci ildə Sovet Rusiyası

tərəfindən işğal olunan Azərbaycanla uzlaşdırmışdır. Ədib əsərdə sadəcə müstəmləkəçiliyin törətdiyi zülm və əsarətdən bəhs etməklə kifayətlənməmiş, insanları azadlıq uğrunda mübarizəyə səsləmişdir: “Huzur və rahatı başqa günlərə, başqa məsud zamanlara burax. Şimdi əziz vətəninin sevgili təbanı əcnəbi boyunduğu altında inləyib duruyor. Uyğun zamanı deyildir!” [3, s. 39].

Əli bəy Hüseynzadənin dünyagörüşündəki ən başlıca fərqi ondan ibarət idi ki, o, Qərb-Şərq mədəniyyətlərini düşmənçilik mövqeyindən təsvir etməmiş, əksinə Qərblə Şərqi birləşdirən humanist prinsiplərdən, insani dəyərlərdən çıxış etmişdir. Onun Qərbə baxışında Şərq dünyagörüşü, Şərq müdrikliyi dayanırdı. Qərbdə Şərqin ehtiyac duyduğu və ehtiyac duymadığı dəyərlərə eyni dərəcədə münasibət bəsləyir, Şərq dünyagörüşünə, milli kökünə, mədəniyyətinə, əxlaqına sadıq qalaraq onun Qərb maarifçiliyinə, elmi-texniki yüksəlişinə ehtiyac olduğunu göstərirdi.

XIX yüzilliyin birinci yarısı Azərbaycannın düşüncə tarixinin yeni bir dövrüdür. Zəngin mədəni irsə malik olan xalqımızın qabaqcıl ziyalıları dünya mədəniyyətinin nailiyyətlərindən bəhrələnərək, müasir mədəni nailiyyətlər və ənənələr ruhunda inkişaf edir, Azərbaycanda xalq maarifini yüksəltməklə xalqın təhsil və maariflənməsi qayğısına qalır, yeni tipli təhsil ocaqları açmaq üçün hakim dairələrə müraciətlər edir, çox çətinliklə də olsa, öz niyyətlərinə nail olurdular.

XIX əsrin əvvəllərində başlayan avropalılışma prosesinin daha çox Rusiya vasitəsilə baş tutması şübhəsiz ki, aparıcı xarakter daşıyırdı. N.Q.Çernişevski, N.A.Dobrolyubov, V.Q.Belinski, A.S.Puşkin, L.N.Tolstoy, F.M.Dostoyevski, N.V.Qoqol, İ.S.Turgenev kimi şair, yazıçı və tənqidçilərin əsərləri Azərbaycan maarifçiliyi üçün dəyərli məktəb olmuş, eyni zamanda Avropa mədəniyyəti ilə tanışlıq üçün təcrübə körpüsü rolunu oynamışdır. Bu baxımdan demokratik rus mədəniyyətinin, dünya miqyasında məşhur olan poeziya və ədəbiyyatının tənqidinin müsbət rolunu inkar etmək mümkün deyil. Ancaq rus mədəniyyətinin təsiri prosesdə birbaşa və davamlı deyil, dolaylı olmuşdur. Bu baxımdan Azərbaycan-Avropa əlaqələrinin, avropalılışma prosesinin yalnız Rusiya vasitəsilə həyata keçdiyini düşünmək doğru olmazdı. Türkiyə vasitəsilə avropalılışmanın, Avropa sivilizasiyası məkanına daxil olmağın əhəmiyyəti də xüsusi qeyd olunmalıdır. Şinasi, Ziya Paşa, Namiq Kamalın adı ilə bağlı olan TənziMAT dövrü (1860-1895) Türkiyədə Avropa tərzində Avropa yönümlü ədəbiyyatın yaranması və inkişafı dövrüdür. Əsası 1890-cı ildə qoyulmuş “Sərvəti-Fünun” jurnalı və eyni adlı ədəbi cərəyan da Avropa mədəniyyətinə istiqamətlənmədə mühüm rol oynamışdır.

Avropa mədəniyyətinə münasibətdə fərqli mövqelər, plüralist fikirlər Azərbaycanın fəlsəfi və ictimai-mədəni mühitində XIX yüzilliyin əvvəllərində vüsət alsada əsasən XX əsrin əvvəllərində meydana gəlməyə başlamışdır. Burada hər şeydən əvvəl Əli bəy Hüseynzadənin bütün sınaqlardan çıxan və bu günə qədər yaşayan, yeni templa inkişaf etməkdə olan milli-mənəvi inkişaf konsepsiyasını və həmin konsepsiya ilə avropalılışmağa (müasirləşməyə) qazandırılan mənanı da vurğulamaq lazım gəlir. Əli bəy Hüseynzadənin “Qərb modeli” və ya “avropa-lılışmanı” ayrıca prinsip kimi əhatə edən ideoloji sistemi, qlobal xarakteri ilə ictimai-siyasi sahədə də özünü təsdiq edir.

Əli bəy Hüseynzadənin XIX əsrin sonundakı Avropaya baxış tərzilə XX əsrin 20-ci, 30-cu və 90-cı illərindəki avropalılışma ideyası, təbii ki, eyni deyildir. XXI əsr isə bu anlayışa tam başqa mənə qazandırır. Əli bəy Hüseynzadənin ictimai-siyasi anlayış sisteminin formalaşması və inkişafının birbaşa ədəbiyyat və mətbuat ilə əlaqədar olması tədqiqat və təhlil üçün zəngin material verir.

“Füyuzat” jurnalının, “Həyat” qəzetinin səhifələrində, ayrı-ayrı əsər və söh-bətlərdə əks olunan, təhlil üçün geniş imkanlar açan Ə.Hüseynzadə irsində Avropa ədəbiyyatına baxış tərzilə, Avropa düşüncə praktikasının öyrənilməsi və dərk edilməsi, Avropa sivilizasiyasına tənqidi yanaşmanın mahiyyəti bu məsələnin geniş, əhatəli və mürəkkəb olduğunu təsdiq edir. Hətta bu gün də Avropaya, Avropa qurumlarına, Avropa mədəniyyətinə baxış tərzinin birmənalı olmadığını nəzərə alsaq, o dövrdə davam edən mübahisələrin əhəmiyyətini başa düşmək çətin olmaz.

Sivilizasiyanın Şərqdən Qərbə keçdiyini və məşhur “Günəş Şərqdən çıxır” deyimindəki fəlsəfi reallığı dərinliklərinə qədər dərk edən və bunu əsas götürən Əli bəy Hüseynzadə Şərqin sırf texnoloji inkişaf baxımından geridə qaldığını, dövrün tələblərinə cavab verə bilmədiyini, dünyəvi təh-

sil, dünyəvi dövlət, demokratik düşüncə proseslərindən kənar qaldığını başa düşür və bunlar olmadan ictimai inkişafın mümkün ola biləcəyini, yeni tipli mədəniyyətin yarana biləcəyini təsəvvür edə bilmirdi.

XX əsrin başlanğıcında bərqərar olmuş yeni sosial-iqtisadi, mənəvi-mədəni, elmi-texniki inkişaf səviyyəsi maarifçilik üçün əlverişli şəraitin təminatçısı rolunda çıxış edirdi. “Müasirləşmə cərəyanı”nın əsas göstəricisi olan maarifləndirmə və təhsil Qərbdən təsirlənərək “milli dövlət” anlayışını struktur islahatları şəklində cəmiyyətdə göstərirdi.

Milli şüurun dirçəlişi, formalaşması və inkişafı yeni ictimai proseslərlə yanaşı hüquqi islahatların həyata keçirilməsinə geniş zəmin yaratdı. Buna görə də hüquqi islahatların qəbulu Azərbaycan xalqının öz hüquqları uğrunda mübarizəsi tarixində dönüş nöqtəsinə çevrilərək onlar üçün öz mühüm mənafe və tələblərini müdafiə etmək perspektivləri açdı. Eyni zaman da bu hadisəni milli azadlıq və cəmiyyətin demokratik cəhətdən yenidən qurulması uğrunda ümummillə mübarizə proqramı da hesab etmək olar.

Azərbaycanda bəhs edilən dövrün maarifçi-ziyalıları Avropada yaranaraq geniş vüsət alan modernləşmə nəzəriyyəsinin əsasında duran maarifçilik paradigmasını milli dövlətə dair baxışları çərçivəsində sintez edərək, cəmiyyətdə islahat-lara yol açan, Şərqdə ilk demokratik respublikanın qurulmasına təkan verən və bu gün də öz dəyərini saxlayan ideyalarla çıxış edirdilər.

Əli bəy Hüseynzadənin düşüncə istiqaməti müxtəlif sahələri əhatə edirdi. Onun yaradıcılığının zirvə həddini qazanmış “Siyasət və fərusət” əsərində “fərusət” sözü “at minmək” mənası daşısa da, əslində müstəmləkə siyasətinin asılılığa uğramış əyalətlərdə “at oynadaraq” öz şəxsi hakimiyyətinin qəddarcasına nümayişini pisləmişdir. Əsər felyeton təsiri bağışlayırdı. Sərlövhyə gətirdiyi açıqlamasında deyir: “Burada qarelərim, təəccüb edib deyəcəklər ki, canım, idareyi-məmləkət ilə, hikməti-hökumət ilə atların nə münasibəti var?! Qarelər ingilis olsa idi, buna heç təəccüb etməzlər idi”[16].

“Siyasət və fərusət” əsəri Rusiya Duma “xadimlərinin” qulamu və İran nazirlərinin təmsilçiləri ilə olan dialoqundan ibarətdir. Üçüncü дума kazaklarının “quyuqlarını oynadan” Puruşkeviç İrana səfəri zamanı müsahibləri - təbrizli Mirhaşım, Seyidəli Yəzdi, Şeyx Fəzlullahdan İran siyasətinin ab-havasını öyrənir. Puruşkeviçin III Duma kazakları olan yerdə bir kölgədən ibarət olan vücudu “Heyəti-müsəlləsə” adlanan üçlüklə fikir yürüdür. Onların mükəlliməsində tərəflər ölkənin millət “vəkillərinin” “tolerant” mövqeyini bölüşürlər. Məlum olur ki, İran nazirlərinin “humanistliyi” dumanın yanında toya getməli imiş. Bu “keyfiyyətdən” təəssüflənən “heyəti-müsəlləsə” nəyin bahasına olur-olsun, qulamdan əxz etdikləri “tərəqqini” İrana da məsləhət bilmiş, bu xüsusda kölgəni ölkənin mərkəzinə dəvət etmişlər. Quyuq oynatmaqda yaxşı təcrübəsi olan Puruşkeviç - Kölgə öz siyasi mübadiləsindən məmnun halda şəhərə daxil olur. Marahlı dialoq Bayquşla davam edir. Bayquş onun danışmasına heyrət edən Kölgənin təəccübünü azaltmaq üçün onun “tutilər, papağanlarla” oturma-durduğunu xatırladır. Puruşkeviçə diktə edilən hekayə və məsəlləri onun yadına salmaqla əsl mövqeyini Ənuşirəvanın xarabalıqlarda, bazarda rastlaşdığı bayquşun indi özünün qonşusu olması ilə açıqlayır. Hə, Puruşkeviç İranda bayaqkı avam “müdəvimlərdən” sonra bu cür təlimçinin olmasına təəccüblənir. Beləliklə, əsər zamanla müqayisədə aktual məzmunu ilə seçilir.

Teatr kimi, mətbuatı da tərəqqi və dirçəlişin əsas dayaq nöqtəsi hesab edən Əli bəy dövrünün ən yaygın (populyar) mətbu orqanı olan “Molla Nəsrəddin” və “Dəbistan” jurnallarını “qaranlıqlar içində işıq” sayırdı. Eyni adlı yazısında “...qəmli bir zamanda böylə bir müzhik qəzetənin çıxması qərib görünsə də, ...onun təhtində bol-bol axan göz yaşları gizlidir” deyərək dərğinin məzmunu ilə mövqeyini müqayisə edərək hər ikisinin haqlı olduğu qənaətinə gəlir. Həmçinin, məqalənin maraqlı tərəfi ondan ibarətdir ki, Əli bəyin bu yazısı elə “Molla Nəsrəddin” üslubundadır. Nadanlığın “qoz kötökləri”nə bənzəyişi dövrün savad və ziya cəhətdən bərbad olan müsəlman cəmiyyətinin acınacaqlı vəziyyətini analiz edir. Başqa bir yazısında (“Kuhi-Qaf və simurğ”) məsələyə bu şəkildə yanaşır; Ərəblərin “Huristan” dedikləri məkan Qafqaziyyə deyilmi? - deyərək sual edir. Cavabını isə öz

belə verir: Əvət cismən və bədənən hur və mələk qədər gözəl xəlv?.. Lakin gözəl cisimdə də gözəl ruh və fikir olmaq lazım gəlir!.. Öyləmidir? Əlbəttə, öylədir. Ruh və fikir gözəlliyinin əlaməti nədir? Şübhəsiz, hürriyyət və azadlıqdır, azadlığa meyildir!.. Başqalarını bilməm, bəncə, böylədir!..[5, 115-117].

Əli bəy Hüseynzadə türkiyəli tərcüməçi Abdulla bəy Cövdətin ingiliscədən tərcümə etdiyi “Şilyon məhbusu” əsəri barədə yazır: “Bayron yazdığı hər əsərdə öz ruhuna tərcüman olmuşdur. Bayronun qəhrəmanları Bayronun heç qeyri deyildir”. Əsərdə Bonivar adlı alim, fazil bir aydınlı vətəninin azadlığı uğrunda fədakarlıq edərkən tutulur və İsveçrədəki Şilyon qalasında həbs edilir. Bonivarın ideali Əli bəyi o qədər cəzb etmişdir ki, bu əsəri rus, fransız dillərində oxuduqdan sonra türkcəyə çevrilmiş variantına da nəzər salır. Hətta türkcə çevirimin digər dillərdəkindən daha təsirli olduğunu qeyd edir. Məqalə “Həyat” qəzetinin 1906-cı il 68 və 69 nömrəli buraxılışlarında çap edilmişdir. Çox güman ki, bu uzaqgörən şəxsiyyət illər sonra öz taleyinin də Bonivar kimi acılı keçəcəyini hiss etmişdi, fərq sadəcə qala məhbəsində yox, ölkəsindən kənardə yaşamaq məcburiyyətinə olacağını hiss etmişdi. Həqiqətən də, çar Rusiyasının təzyiqi altında olan ölkəsinin azad vətəndaşı ola bilməyəcəyini qabaqcadan düşünmüşdü. Siyasi və ideoloji təfəkkür baxımından sovet cəmiyyəti ilə də səsleşməyən dünyagörüşünü qorumaq məqsədi ilə ikinci vətən kimi Türkiyəni seçmişdi. Ona görə bu əsər türk dilində bu qədər təsirli olmuşdu [5, s.102-110].

Əli bəy Hüseynzadənin fikir və ideya istiqaməti hər zaman öz üslubuna sadıq qaldığı üçün sovet dönməndə heç cür “bərəət” almamış, bu mütəfəkkir insanın imzası “parçala, hökm sür” siyasətinin qorxulu kabusu kimi mürtəcə düşüncəyə qarşı güclü silah sayılmışdır. Yetmiş illik bu nəhəng qurum ideoloqun açıq fikirlərini xalqların azadlığı üçün mənəvi dəstək hesab etdiyi üçün onun fəaliyyətini uzun illər diqqət mərkəzindən yayındırmış, amma bu məqsəd tam gerçəkləşmə imkanı əldə etməmişdir. Məlum müddətdən sonra Əli bəyin yazılı prinsipləri mükəmməl yolla milli ictimaiyyətə sızmış, bu əvəzsiz qaynaqdan güc alan həmfikirlərinin sonsuz fədakarlığı sayəsində nəhayət ki, onun arzuları reallaşmışdır. Bu reallığın ən bariz nümunəsi artıq otuz illiyini çoxdan tamamlamış müstəqil Azərbaycan dövlətidir.

Ucundadır dilimin həqiqətin böyüyü,
Nə qoydular deyəyim, nə kəsdilər dilimi.
Bilirmisən, cahillər nə etdilər Vətənə?
Nə qoydular uyuya, nə qoydular oyana.
...Ayılmadı qələmim, şu Türk ilə Əcəmi
Nə qoydular yazayım, nə qırdılar qələmi.

Bu düşündürücü şüarın yazarı bütün türk dünyasının mücahidi, bütün Türk aləmində bir haqq elçisi, bütün Türk xalqlarının siyasi və milli əsarətdən azad olması uğrunda mübariz, böyük Azərbaycan mütəfəkkiri Əli bəy Hüseynzadədir.

Əli bəy Hüseynzadə onun İslam Birliyi ideyasından qorxuya düşən erməni və rusların hədəyanlarına cavab olaraq yazırdı ki: “Sizi ittifaq və ittihadı qorxudur?.. Biz isə nifaq və düşmənçilikdən qorxuruq... Nifaq və düşmənçilik deyilmidirmi, sizlərlə bizlər arasında bu qədər qan tökülməyə səbəb oldu... Siz bütün Avropanı təlaşa düşürməklə bizi təhdid etdiyiniz üçün biz: xeyir, əstəğfürüllah, qələt etdik, biz nə İslam aləminin... Birliyi arzu edir, nə də bu aləmin qəflət yuxusundan oyanıb mədəniyyət işığı ilə ziyalı olmasın istəyirik – deyənlərdənmiyik, zənn edirsiniz... Xeyr, xeyr... Menşikov, Maqda, Neman, Çerevanski, “Mşak”, “Arsalyus” və b. ifritələr arxadan, sağdan, soldan istədikləri qədər çığır-bağır etsinlər. Biz qorxub geri çəkilənlərdən deyilik... Yüksəlin, qonşular, yüksəlin! Dar bir şovinizm dairəsindən dışarı çıxınız. Millətinizin üzvlərini zəlalətə düşürməyin... Bu gün bu qədər... sərvət və var dövlətinizlə ümum insaniyyəti, hətta bir-iki qonşunuzu belə məsud edəcək içinizdən bir fərd yetişmədi. İçinizdən nə bir Əbu Əli Sina, nə bir Mollayi Rumi, nə bir Uluğ Bəy göstərə bilməzsınız... İki min illik tarixinizi eşləyin, yenə göstərə bilməzsınız... Yüksəlmədik-

cə, əxlaqınızı təmizləmədikcə, şovinst xəyalları beyninizdən çıxarıb atmadıqca, ümumi bəşəriyyə-tə, insaniyyətə isalar, məhəmmədlər, buddalar kimi bir nəzərlə baxma-dıqca bir qorxulu həlaka dü-şüb gedərsiniz [5, s.114]

Əli bəy Hüseynzadənin fəlsəfi və siyasi-ideoloji publisistikasında erməni şovinizminin ideya kökləri və strateji hədəfləri, dini, irqi və sosial əsasları, mənəvi terrorları, ikiüzlü, saxta və məkrli üsul və vasitələri, öz siyasi məqsədləri üçün onları dəstəkləyən xristian dünyasının milli-siyasi proqramlarının global motivləri elmi şəkildə öz şərhini tapmışdır.

Əli bəy Hüseynzadə Güney Azərbaycanda baş verən Səttərخانın başçılığı ilə Məşrutə inqila-bına böyük əhəmiyyət vermiş, öz əsərlərində İran irticaçılarını kəskin tənqid etmişir. O Təbriz mü-cahidlərinin, səttərخانların qalibiyyətini xüsusi vurğulamışır.

Əli bəy Hüseynzadə 1910-cu ildən ömrünün sonuna kimi, yəni 1942-ci ilə qədər Türkiyədə yaşamış, müxtəlif universitetlərdə professor kimi fəaliyyət göstərmiş, “Türk yurdu”, “Türk ocağı”, “Rusiya Müsəlmanları Türk-Tatar Millətləri Müdafiə hüquq Cəmiyyəti” və s. təşkilatların yaradıcı-larından biri olmuşdur.

Əli bəy Hüseynzadə Türkiyədə yaşadığı dövrdə də Qafqaz, Güney Azərbaycan və bütövlükdə Rusiya Türklərinin taleyi və gələcək vəziyyətləri ilə bağlı aktual problemlərin həlli ilə məşğul ol-muş, “Rusiya Müsəlmanları Türk-Tatar Millətləri Müdafiə hüquq Cəmiyyəti”nin üzvləri olan məş-hur Türkçü Qazanlı Yusuf Akçura Bəy, əslən Kırım Türklərindən olan üləma Məhəmməd Əsəd Çə-ləbizadə və Buxaralı Mükməddin Beycan ilə birgə 1915-ci ilin sonlarında “Rusiya müsəlmanlarının Tələbləri” adlı bir memerandum hazırlayaraq Alman dilinə tərcümə etmiş və Budapeştdə nəşr etdi-rərək ABŞ və Avropa dövlətlərinin rəsmi nümayəndələrinə təqdim etmişlər. Memerandumda göstə-rilirdi ki, Rusiya öz təbəəsi olan Türk və digər müsəlman xalqlarının ən təbii, məşru və müqəddəs haqlarını zorla əllərindən almışdır. Onlara öz irqdaşları ilə hər cür təmas və münasibət təsiri yasaq edilmişdir. Rusiyadakı Müsəlmanlar ən müqəddəs dini vəzifələrini belə icra etməkdən məhrum edil-miş, hər cür milli tərbiyə imkanı onların əllərindən alınmışdır.

Əli bəy Hüseynzadə Bakıda yaşadığı dövrdə elmi-nəzəri, fəlsəfi əsərlərindən başqa, bədii ya-radıcılığa da əhəmiyyət verirdi. Onun görkəmli rus yazıçısı A.P.Çexovun “Qlaflı adam” hekayəsinə nəzirə olaraq yazdığı povesti və “Siyasəti-Fürusət” adlı iri həcmli traktatı mövcuddur [16].

“Ey zəncirlərin zəbt və təqyid edəmədiyi düha, əbədi ruh, ey hürriyyət! Sənin rəvnəq və cəla-lın zindanlarda daha müşəşədir. Könüldən yapılmış olan aramgahını orada bünyad edərsən... Sənin məhəbbətindən başqa heç bir şey o könuülləri müqəyyəd qılmaz. Aşıqlərin zəncirində olduqları və bir məhbəsin rütubətli zülmətinə müstəğrəq bulunduqları zaman vətənləri onların fədakarlıqları sa-yəsində məzhəri-zəfər olur və tairi-istiqlal hər ruzigardan qanad istiarə edər”. Bu sözlər Əli bəy Hüseynzadənin məşhur İngilis şairi Corc Bayronun “Şilyon məhbusu” poemasının türk mühərriri Abdulla Cövdət tərəfindən türkcə tərcüməsindən bəhs olunan “İngilis əşarı türk dilində” və “Şilyon məhbusu” adlı məqaləsindən götürülmüşdür. Bayronun başqa əsərlərində olduğu kimi, bu poema-sında da milli istiqlaliyyət uğrunda mübarizə və xalq inqilabının labüdlüyü ideyaları tərənnüm olunmuşdur [8].

“Şilyon məhbusu”nda hadisələr İsveç xalqının milli qəhrəmanı, Şilyon qalasında həbs olunan Banivarın dili ilə nəql olunur: “İnsanlar zəncirlər içində zəbun olmaq üçün doğulmamışlar!” sözləri zülm və əsarətə qarşı üsyan demək idi. Poemanın bu ideyası Əli bəy Hüseynzadəni cəlb etmiş və o, əsərin həmin dövrdə, yəni birinci rus inqilabı illərində Azərbaycan xalqının milli azadlıq uğrunda mübarizə apardığı dövrdə türk dilinə tərcümə edilməsinə böyük bir hadisə kimi baxırdı və yazır-dı: “Bu gün türkcədən başqa dil bilməyənlər dəxi lord Bayron kimi müəzzəm bir ingilis şairinin asa-ri-hürriyyət pərvəranəsindən müstəfiz və zövqyab ola bilərlər” [5, s.106].

Əli bəy Hüseynzadəyə görə, Bayron əsərinin hər bir amalı, hər bir fikri türk oxucusuna yaxındır. Məhz buna görə də “Şilyon məhbusu”nun türk dilinə tərcüməsindən bəhs olunan həmin məqalədə ədib əsərin nə tərcüməsi, nə şeiriyyəti haqqında deyil, əsasən poemanın ideyasını təbliğ etmək istə-

miş və bu məqsədlə də məqaləsində poemanın əvvəlində verilən “sonet”dən geniş bəhs etmişdir. Məlumdur ki, respublikacıların inqilabi mübarizələrindən ruhlanan Bayron özünün azadpərvər ideyalarını qabarıq vermək üçün əsərinə “Şilyon haqqında sonet” adlı hissə əlavə etmişdir. Sonet poemada şairin deyə bilmədiklərini tamamlayırdı. Bu sonet poemada “əbədi azadlıq şərəfinə himn” kimi səslənirdi.

Şərqdə milli azadlıq uğrunda mübarizələrin alovlandığı bir dövrdə Bayron sonetinin milli əsarətə və irticaya qarşı mübarizə ideyası həm A.Cövdətin və həm də Əli bəy Hüseynzadənin siyasi məqsədləri üçün əlverişli idi. Əli bəy Hüseynzadə poemanın hüriyyətərvərlik ideya məzmununu bütün dolğunluğu ilə azərbaycanlı oxucusuna çatdırmaq üçün şairin mübariz ruhunu, azadlığa susamış hissələrini ifadə edən soneti “hüriyyət haqqında binəzir olan mənzumə” adlandıraraq, onun haqqında geniş məlumat verir.

Elə buna görədir ki, “Şilyon məhbusu” poeması türk dilində bir tərcümə əsəri olmaqdan daha çox orijinal bir əsər kimi səslənir. Bu isə, yəni Əli bəy Hüseynzadənin heyratəmiz məhəbbətlə, fəvqəladə orijinal bir istedadla bəşər mədəniyyətinin zəngin nailiyyətlərindən bəhrələnmək və təbliğ etmək təbiətindən, ədibin bu böyük sənətkarın qəlbindən gələn alovlu arzuları xalqa çatdırmaq tələblərindən doğurdu.

Milli tərəqqimizin Qərb sivilizasiyası nailiyyətlərinə yiyələnməyə gəlincə, Əli bəy Hüseynzadə xəbərdarlıq edidi ki, “fəqət bu cəhətdən dəxi zəvahirə aldanmayıb, bu mədəniyyətlərin din və qövmiyyətlərə deyil, bəlkə, bütün bəşəriyyətə onun əsaslarını mütaliə ilə əsbabi-tərəqqi və rifahiyyətlərin dini-islama tövfiqən millətimizin tərəqqiyatına tətbiq etməliyiz”.

Əli bəy Hüseynzadənin hüriyyətərvərətliyi, azadlıq aşiqliyi onun dünyagö-rüşünün ən dərin qatlarından, fəlsəfi məfkurəsindən birbaşa nəşət edirdi. Dahi yazıçı Lev Tolstoyun ardınca “nicat məhəbbətdədir”- deyən mütəfəkkir bu fikirdə idi ki, bütün vəhşiliklərin, qətlü qarətlərin son səbəbi insanların onlara öz peyğəmbərləri tərəfindən təlqin edilən “bəni-növə məhəbbət və müavinət et” məsləkinə bağlanmamalarıdır. Bunun özünü də ictimai amillərlə, insanların yaşadıkları cəmiyyətin kamillik dərəcəsi ilə əlaqələndirirdi [5, s.164-175].

Müsəlmanlar tərəqqi edəmmədilər və edənləri də bimənna oldu, onların da əksəri Qafqazdadır... Tərəqqi etməsək şikayət olunuyor, tərəqqi etsək yenə şikayət olunuyor. Bu hal sadə bir erməni mühərririnə məxsus deyil, bütün avropalılar cüzi bir istisna ilə aləmi-islama qarşı bu məsləkdədirlər. Əgər biz tərəqqi yolunu tutsaq, sürətlə tərəqqi etsək, tərəqqimiz, sürəti tərəqqimiz bunların təlaş və əndişələrinə, dadü fəryadlarına bais olur, “Maki xanından ziyada teleqrafların, dəmir yollarının çəkilməsinə, darülfünunlarının açılmasına, cəmiyyətlərin, cəmiyyəti-xeyriyyətlərin təşəkkülünə mümaniət edərlər, mümaniət etmək üçün ənvə- hiylələr, dəsisələr icad edərlər. Yox, biləks, əgər bətalət və ətalətə meyil edib, tədəniyyə, geridə qalmağa qeyrət etsələr, geri qalmamızdan, vəhşiliyimizdən, cəhalətimizdən, əl-aman deyib bütün aləmi vəsvəsəyə, vəlvələyə salırlar, vaveylalar qoparırlar!...[5, s.111-112].

Mütəfəkkirin bu məramı onun o zaman “Füyuzat” səhifələrində çap etdirdiyi “İttihad ediyoruz”, “Həqayiqi ictimaiyyə”, “Yer və insan”, “Novruz inqilab”, “Cilvəgahi-hüquq”, “Nicat məhəbbətdədir” və s. bu kimi məqalələrində geniş əks olunmuşdur. O, bu yazılarında ictimai ədalətsizliyi pisləyərkən “lazımdır ki, nücəba əmlakı müsadirə edilib, camaat malı olsun” məsələsini cəsarətlə irəli sürür, hətta camaatın “idareyi-keyfiyyə üsulunu kökündən qazıyıb” atmasına, ləğvinə hökm verir. Lakin nə sürətlə? sualına Əli bəy Hüseynzadə cavab verir ki, bütün ictimai bəlalərin əsası insanlar arasında “ümumi məhəbbətin” olmamasıdır. Mütəfəkkir ictimai ədalətsizliyin aradan qaldırılması üçün hakim sinifləri haqqa, ədalətə dəvət edirdi. Əli bəyə görə “Ədl olursa, hüriyyət də olur, hüriyyət olursa, məhəbbət də olur” [5].

Əli bəy Hüseynzadənin bəzən bir çox başqa ümidləri kimi, mənəvi təkamül yolu ilə azadlığa çatmaq ümidləri də tezliklə boşa çıxır. O, bədbinliyə və məyusluğa qapılaraq “Yurd qayğısı” (Hali-vətən) şeirində ümidlərinin baş tutmamasından şikayətlənərək yazırdı:

Düşmən qırar qapıyı, biz evdə bixəbəriz,
Nə başqa başqalarız, nə ittihad edəriz.
Ayılmadı qələmim bu türk ilə əcəmi,
Nə qoydular yazayım, nə qırdılar qələmi.

XX əsrin əvvəllərində müstəmləkə əsarətinin kəskinləşdiyi, milli-siyasi şüurun boğulduğu bu şəraitdə Əli bəy Hüseynzadənin demək istədiyi “həqiqətin böyüyü” müsəlman və türk xalqlarını “azadlıq və ittihad” uğrunda mübarizəyə səsləyən çağırışı ifadə edirdi. Onun bu həqiqəti, bütün həyatı boyu tarixi faciəsində yaşadığı mühitdən, “dilini kəsən, qələmini qıran” zəmanədən şikayət edə edə çatdırmaq istədiyi həqiqətlərin böyüyü idi, onun yaradıcılığının əsas çağırışı, ictimai-siyasi ideali və fəlsəfi qənaəti idi [4, s. 36].

Ümumiyyətlə, Əli bəy Hüseynzadə “Həyat” və füyuzat” dövründə inqilabları qorxulu uçurumlar adlandıraraq, xalqı silahlı mübarizələrdən çəkindirərək “mənəvi təkamül, nicat məhəbbətdədir” yoluna çağırırdısa, yaradıcılığının sonrakı illərində “Siyasəti-fürusət” əsərində Səttarxan hərəkatı ədibi sevindirirdi. Milli azadlıq hərəkatımızın tam bir mərhələsini əks etdirən, mürəkkəb və siyasi mündərəcə ilə dolğun məzmunlu bu əsərin meydana gəlməsi Azərbaycan xalqının oyanma, milli intibah tarixi ilə bağlıdır.

Əsərin adı “Siyasəti-fürusət” və baş qəhrəmanı çar naziri Pruşkeviç olsa da şübhə yoxdur ki, əsərin əsas mövzusu Cənubi Azərbaycanın müstəqilliyi, azadlığı məsələsinə həsr olunmuşdur. Müəllifin təsvirində bu hərəkat, mahiyyət etibarilə müstəmləkəçilərə, İranda at oynadan, xalqlara meydan oxuyan Pruşkeviçlərə düşmən olduğu kimi, “bizdən sonra tufan qopsun” deyən vətən satqınlarına, Mir Həşimlərə, Şeyx Fəzlullahlara, Seyid Əli Yəzdilər kimi pampadurlara da düşməndir. İran inqilabına həsr olunan bu əsər Əli bəy Hüseynzadənin inqilab məsələlərinə ciddi əhəmiyyət verdiyini, azadlıq idiallarının icrasını artıq həyatda gedən konkret mübarizədən gözlədiyini sübut edir. Müstəfəkkir iftixarla bu illərin təcəddüd, inqilab dövrü olduğunu, İran torpağında istibdad və zülmün sona çatacağını xəbər verir. Əli bəy Hüseynzadə inqilabın başlanmasını qeyd etməklə kifayətlənməyərək, yeni mübariz nəslin qıdrətini də böyük ruh yüksəkliyi ilə, böyük ümidlə əks etdirərək Səttarxanın adını yüksəklərə qaldırmışdır [4, s. 38]. Sələflərindən və müasirlərindən fərqli olaraq, istibdaddan qurtuluş yolunun çarəsini “ittihad”da olduğunu kəşf edən Əli bəy Hüseynzadə bunu “bir millət üçün hər şeydən əqdəm arzu ediləcək qüvvət” adlandıraraq yazırdı ki, ittihadın vacibliyini anlamayan, dərk etməyən, kor qalıb bunu görməyən millətlərin çıxılmaz girdablara düşəcəkləri gün kimi aşkardır... Bu gün hər bir millət qüvvətli olmağa can atır. Çünki hər bir firavanlığın yeganə əsası qüvvətdir. Zəmanəmizdə millətlərin səlamətinə, səadətəne yeganə vasitə budur” [4, s. 40].

Millətin tərəqqisi uğrunda fədakarcasına mübarizə aparan Əli bəy milli məhdudiyyətin, ifrat mühafizəkarlığın, süni millətçiliyin əsl tərəqqi yolunda böyük əngəllərdən biri olduğunu dərk edir, dünya mədəniyyətindən tədris olunmuş halda inkişafın qeyri-mümkünlüyünü hamıya çatdırmaq istəyirdi. Əli bəy Hüseynzadə Qərb mədəniyyətinin inkişafının əsas səbəblərindən birini məhz onun dünya mədəniyyətinin, bu halda isə Şərqi mədəniyyətinin bütün ümumbəşəri nailiyyətlərini mənimsəyərək özününkü etməsində, öz milli inkişaflarında hər cür idraki məhdudiyyətlərdən uzaq olmalarında görürdü. Bu xüsusda Əli bəy Hüseynzadənin olduqca çoxşaxəli fəaliyyəti Azərbaycan xalqının mütərəqqi inkişafında mühüm mərhələ hesab edilə bilər.

Ədəbiyyət

1. Abdullayev B. Yusif Vəzir Cəmənəminli və folklor. Bakı: Elm, 1981.
2. Abdullayeva Təranə. Azərbaycan ədəbi fikrində qərbçilik meylləri. (XX əsrin əvvəlləri). Bakı, "AVROPA", 2014, 152 s.
3. Ağayev İ.M. Əlabbas Müznib (həyatı, yaradıcılığı, əsərlərindən seçmələr). Bakı: Elm, 2003.
4. Böyük ədib və mütəfəkkir Əli Bəy Hüseynzadə. Bakı, Elm, 2015.
5. Əli bəy Hüseynzadə. Seçilmiş əsərləri. Bakı. 2007.
6. Füyuzat "Nicat məhəbbətdədir". 1906, N: 6.
7. Hüseynzadə Ə. Hürriyyət. "Həyat" qəzeti, 3 noyabr, 1905, № 96.
8. Hüseynzadə Ə. İngilis əşarı türk dilində və yaxud "Şilyon məhbusu". "Həyat" qəzeti, 28 mart, 1906, № 68.
9. Hüseynzadə Ə. Kasablanka faciəsi və Osmanlı-İran komediyası. "Füyuzat" jurnalı, 1907, №24.
10. Hüseynzadə Ə. Mendeleyev və kimya."Füyuzat" jurnalı, 1907, № 10.
11. Hüseynzadə Ə. Milliyyət və insaniyyət. "Həyat" qəzeti, 9 aprel, 1906, № 7.
12. Hüseynzadə Ə. Müzəffərəddin. "Füyuzat" jurnalı, 1907, № 7.
13. Hüseynzadə Ə. Qərbin iki dastanında türk. Bakı: Ağrıdağ nəşriyyatı, 1998.
14. Hüseynzadə Ə. Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar, Bakı: Azərnəşr, 1996.
15. Hüseynzadə Ə. Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar. "Füyuzat" jurnalı, № 5, 1906.
16. Hüseynzadə Ə. Siyasəti-fürusət. Bakı: Elm, 1994.
17. Hüseynzadə Ə. Türk dilinin vəzəifi-mədəniyyəsi. "Füyuzat" jurnalı, 1907, №8.
18. Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzilliklər. Bakı 2002.

Rəyçi:
Göndərilib: 11.02.2022

fəl. üzrə fəl.dok., dosent Müstəgil Ağayev
Qəbul edilib: 11.03.2022

UOT 32

(səh. 51-57)

**NEOİMPERIALİZM TƏHLÜKƏSİNİN CƏNUBİ QAFQAZA TƏSİRİ VƏ
YENİ GEOSİYASİ PROSESLƏRİN FORMALAŞMASINDA
AZƏRBAYCANIN ROLU**

Məhəmməd Cəbrayilov

AMEA-n Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
böyük elmi işçisi, fəl.üz.fəl.d.
mehmetcoltanedu@gmail.com

Xülasə. Müasir dövr geosiyasi proseslərin inkişafında gözlənilməz nəticələrin siyasi-fəlsəfi analizi onu göstərir ki, bu gün qlobal güc mərkəzlərinin Cənubi Qafqaza təsiri neoimperializm kontekstindən araşdırılmalıdır. Məhz bu baxımdan mövzuda əsasən qlobal güclərin neoimperializm mahiyyətindən formalaşan geosiyasi konsepsiyalar və onun Cənubi Qafqaza təsirinin siyasi-fəlsəfi aspektləri araşdırılır.

Məqalədə geosiyasi konsepsiyalarda neoimperializm probleminin siyasi aspektləri, II Qarabağ müharibəsində Azərbaycanın qazandığı qələbənin yaratdığı yeni geosiyasi reallıqların Cənubi Qafqaza təsirləri araşdırılır.

Açar sözlər: neoimperializm, Cənubi Qafqaz, geosiyasi, Azərbaycan.

**THE IMPACT OF NEOIMPERIALISM ON THE
SOUTH CAUCASUS AND THE ROLE OF AZERBAIJAN
IN THE FORMATION OF NEW GEOPOLITICAL PROCESSES**

Mahammad Jabrayilov

Senior Researcher at the Institute of Philosophy and Sociology
of ANAS, Doctor of Philosophy in Philosophy
mehmetcoltanedu@gmail.com

Abstract. A political-philosophical analysis of unexpected results in the development of geopolitical processes of the modern era shows that today the influence of global power centers on the South Caucasus should be investigated from the context of neoimperialism. It is from this point of view that geopolitical concepts formed from the neoimperialism nature of global powers and political and philosophical aspects of their influence on the South Caucasus are investigated.

The article examines the political aspects of the problem of neoimperialism in geopolitical concepts, the impact of new geopolitical realities created by the victory of Azerbaijan in the II Karabakh war on the South Caucasus.

Keywords: neoimperialism, South Caucasus, geopolitical, Azerbaijan

**ВЛИЯНИЕ УГРОЗЫ НЕОИМПЕРИАЛИЗМА НА ЮЖНЫЙ КАВКАЗ
И РОЛЬ АЗЕРБАЙДЖАНА В ФОРМИРОВАНИИ
НОВЫХ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ**

Магомед Джабраилов

старший научный сотрудник
Института философии и социологии НАНА,
доктор философии по философии
mehmetcoltanedu@gmail.com

Аннотация. Политико-философский анализ непредвиденных последствий в развитии геополитических процессов современности показывает, что влияние глобальных держав на Южный Кавказ сегодня следует рассматривать в контексте неоимпериализма. Именно с этой

точки зрения в статье исследуются в основном геополитические концепции, сформировавшиеся в политике глобальных держав и политико-философские аспекты их влияния на Южный Кавказ.

Также рассматриваются политические аспекты проблемы неоимпериализма в геополитических концепциях, влияние на Южный Кавказ новых геополитических реалий, созданных победой Азербайджана во второй Карабахской войне.

Ключевые слова: неоимпериализм, Южный Кавказ, геополитика, Азербайджан.

Giriş

Azərbaycan və Ermənistan arasında 30 ilə yaxın davam etmiş hərbi münaqişənin böyük ölçüdə həll olunmasının siyasi-fəlsəfi analizi onu göstərir ki, 44 günlük müharibə və onun indiki mövcud nəticələrinə qədər region uğrunda mübarizə, əsasən Cənubi Qafqaz ölkələrinə təsir mexanizmlərinin yaradılması və gücləndirilməsi üzərində indeksləşmişdi. İlk öncə onu qeyd edək ki, geosiyasi proseslərin mahiyyətini aydınlaşdırmadan, Azərbaycanın Cənubi Qafqazda yaratdığı yeni reallıqları və global güclərin bu regiondakı fəaliyyətlərinin görünməyən tərəflərini analiz etmək məsələyə birtərəfli yanaşma demək olar. Məhz bu baxımdan “geosiyasət” anlayışının təcrübədə tətbiqindən aydın olur ki, geosiyasət - siyasətin coğrafi maraqlara görə təşkili, başqa sözlə desək, “coğrafi faktlara əsaslanaraq siyasət qurmaq fəaliyyətidir”. Geostrategiya isə strateji baxımdan coğrafi elementləri incələyərək nəticələrə varmaq, siyasi maraqların strateji yöndə idarə edilməsi, başqa sözlə, strategiyanın coğrafi faktlara əsaslanan nəticə əldə etməklə bağlı fəaliyyətdir. Geosiyasətin və onun icraedici elementi olan geostrategiyanın vəzifəsi yalnız siyasət və ya stratejiya elementlərini dövrüyyəyə gətirmək deyil, həm də siyasətlə məşğul olan nəzəriyyəçilərə və strateqlərə məlumat verməkdir. Belə ki, baxımdan mövzuda əsasən global güclərin neoimperializm mahiyyətindən formalaşan geosiyasi konsepsiyalar və onun Cənubi Qafqaza təsirinin siyasi-fəlsəfi aspektləri araşdırılır.

Geosiyasi nəzəriyyələr və neoimperializm

Mövzu üzrə aparılan təhlillər və araşdırmalardan məlum olur ki, coğrafi bölgələrə nəzarət edən və ya ələ keçirən dünya ağalığına nail olmağı hədəfləyən bütün geosiyasi nəzəriyyəçilərin əksəriyyəti qərb dövlətlərini təmsil edir (məsələn, ABŞ, İngilis, Fransa, Almaniya və s.). Bu nəzəriyyəçilərin yaşadıkları dövrü və irəli sürdükleri fikirlər nəzərə alındıqda bütün geosiyasi nəzəriyyələrin təməlinde iqtisadi ideologiyaya əsaslanan təhlükəsizlik sisteminin dayandığını açıq şəkildə görmək mümkündür. Məhz həmin dövrdə qərbdə yaranan geosiyasi nəzəriyyələri araşdırarkən aydın olur ki, sosializmin və ya kommunizmin yayılmasının qarşısının alınması, kapitalizmə əsaslanan iqtisadi sistemin mövcudluğu və iqtisadi resursların faktiki təhlükəsizliyinin təmin edilə bilməyəcəyi düşüncəsi geosiyasi nəzəriyyələrin açıq və ya qapalı çıxış ideyasını formalaşdırmışdır.

Bu baxımdan Azərbaycan həm Cumhuriyyət illərində, həm keçmiş SSR-nin tərkibində, həm də hazır ki dönəmdə geosiyasi nəzəriyyələrin tətbiq zonasından kənar təsəvvür etmək düzgün qərarların verilməsində yalnız nəticələr çıxarmaq deməkdir. Azərbaycanın da daxil olduğu Cənubi Qafqaz regionu Amerikalı Nicholas Spaykmənin Makinder nəzəriyyəsinə qarşı irəli sürdüyü “Kənar kəmə” nəzəriyyəsinin (Rimland) birbaşa təsir zonası olmasa da, ondan uzaq da deyil. Məsələn, N.Spaykmən ABŞ-ın milli təhlükəsizlik sisteminə təqdim etdiyi geosiyasi konsepsiyasında qeyd edir ki, “kənar kəmə” mərkəzi zona ilə dəniz dövlətləri arasında aralıq zonadır. Müvafiq olaraq, kənar (Rimland) kim üstünlük təşkil edərsə, Avrasiyaya da o hakimdir; kim Avrasiyaya hakim olarsa, dünyaya da o hakim olar” (1).

ABŞ-ın daxili qurşaqlarda yaratdığı ittifaqlar dairəsi bu nəzəriyyənin məhsulu və tətbiqi kimi meydana çıxır. Bu (Şimali Atlantika Müqaviləsi Təşkilatı (NATO), Cənub-Şərqi Asiya Müqaviləsi Təşkilatı (SEATO) və Mərkəzi Müqavilə Təşkilatı (CENTO) müharibədən sonrakı dövrdə üzv ölkələri kommunist təcavüzündən və imperiya təsirindən qorumaq üçün zəruri hesab edildi. Əvvəlki nəzəriyyələrdə olduğu kimi, bu nəzəriyyədə də Azərbaycan geostrateji əhəmiyyətinə görə dünyanın imperializm mərkəzlərinin təsir zonasındadır.

Dəniz hökmranlığı nəzəriyyəsini (Admiral Alfred T. Mahan, 1840 - 1914) irəli sürən Amerikalı admiral Mahana görə, “Dənizlərdə hökmranlıq edən dövlət dünyaya hakimdir” (2, s.37).

Mahan böyük dövlətlər arasında müharibənin nəticələrinin mütləq dənizdə alınacağına inanırdı və ABŞ-ın vətəndən uzaq bölgələrdə müharibə aparmasına imkan verən dəniz siyasəti həyata keçirməsini istəyirdi.

Alman geosiyasətçisi F.Rotselin (1844-1904) “Dövlətdaxili Məkan” nəzəriyyəsini “Dövlətdaxili Həyat Məkanı” konsepsiyasına dəyişən Karl Hauşofferin fikrincə, “dövlət canlı orqanizmdir və hər bir orqanizm kimi o da güclənib inkişaf etməlidir. Bunun üçün o, öz yaşayış sahəsini, ölkəsini inkişaf etdirməlidir” (3, s.19).

Geosiyasətə “dövlətdaxili həyat məkanı” konsepsiyasından yanaşdıqda aydın olur ki, ölkənin iqtisadi potensialı və ya onun müəyyən hissəsi coğrafi problemlərlə bağlıdırsa, onda ölkənin inkişafı, iqtisadi gücü və onun coğrafi mövqeyi arasında qarşılıqlı əlaqəni tapmaq lazımdır. Fikrimizcə, bu çoxvektorlu yanasma, faktiki olaraq mikro və makro səviyyələrdə davamlı inkisafı təmin etmək üçün “həyat sahəsini” təbii və insan resursları ilə birlikdə Azərbaycanın geoiqtisadi strategiyasında tətbiqi gələcəkdə yaxşı nəticələr verə bilər. Çünki, milli maraqların yüksək səviyyədə təmin olunduğu effektiv geoiqtisadi strategiya sayəsində geoiqtisadi əlaqələrin şaxələnməsi, müvafiq olaraq geosiyasi nüfuzun artması Azərbaycanın regionda lider dövlət olmasını şərtləndirməklə yanaşı, həm də qarşıya qoyulan hədəflərə çatması üçün geniş imkanlar açır.

Region uğrunda mübarizənin məzmununu, hətta hədəflərini dəyişən Azərbaycan Vətən müharibəsindən sonra qüvvələr nisbətində məhz region dövlətləri ilə əməkdaşlığın genişləndirilməsi siyasətinə üstünlük verdi. Regionda maraqlı olan qlobal güclərin mübarizəsi artıq real nəticələr vermədiyindən öz əhəmiyyətini itirməyə başlayıb. Azərbaycan Cənubi Qafqazda regional mübarizənin taleyinə təsir edə biləcək geopolitik önəmə malik olan dövlət kimi Vətən müharibəsində daxili separatizmin öhdəsindən gəlməklə yeni reallıq yaratdı. Azərbaycanın yaratdığı yeni reallığı nəzərə almadan qlobal və regional güclərin Cənubi Qafqazda Gürcüstan və Ermənistanla əməkdaşlığının perspektivlərindən danışmaq olmaz. Ərazi bütövlüyü və daxili separatizm problemi ilə üzləşən Gürcüstan qərbyönümlü xarici siyasət yürütmüş olsa da ABŞ və NATO-nun regional maraqlarına tam cavab vermir. Daxili separatizm mövcud olduqca Gürcüstanın NATO-ya üzvlüyü onun nizamnaməsinə uyğun olaraq mümkün görünür. Çünki, NATO Gürcüstana vəd versə belə, daxili münafişə olan ölkələri sıralarına qəbul etməsi təşkilatın daxilində problemlərə yol açar.

Ermənistanın da ABŞ və Qərbin geosiyasi maraqlarına cavab verəcəyi artıq ciddi şübhələr doğurur. Çünki, II Qarabağ müharibəsində ordusu darmadağın edilməklə məğlubiyyət bəyanatına qol çəkmiş, sosial-siyasi və maliyyə-iqtisadi böhranlarla üz-üzə qalmış Ermənistan Qərb və ABŞ-ın Cənubi Qafqazla bağlı geosiyasi hədəflərində rol ala bilməz.

Ərazisində Rusiya hərbi bazaları olan Ermənistanın iqtisadiyyatı da daxil olmaqla bütün mövcudluq faktorları məhz dövlətin milli iradəsindən kənarında formalaşan resurslarla həyata keçirilir. ABŞ və Qərbin geopolitik hədəfləri altında “əzilmə” təhlükəsi ilə üzləşən Ermənistanın siyasi, iqtisadi resursları Rusiyanın iradəsinə tabe olduğuna görə, Cənubi Qafqazda əhəmiyyətini böyük ölçüdə itirməkdədir. Digər tərəfdən Qərb dövlətləri üçün Ermənistanın Cənubi Qafqazda əhəmiyyətinin azalmasına səbəb Azərbaycan torpaqlarının işğal dövrü bitənə qədər yürütdüyü siyasətlə bağlı olub. Məsələn üçün Azərbaycanın Dövlət Başçısı İlham Əliyev Ermənistanı mühüm layihələrdən kənar qoyulmasından bəhs edərək qeyd edir ki, “Ermənistanı zəiflətmək üçün müxtəlif yollardan istifadə

etdik və bütün bu yollar ictimaiyyətə təqdim edilirdi. Biz heç nəyi hansısa məxfi formatda etməmişdik. Demişdim ki, təcrid edəcəyik, etdik, neft kəmərləri, qaz kəmərləri, nəqliyyat yolları, telekommunikasiya xətləri, elektroenergetika layihələri Ermənistandan yan keçdi. Ermənistan mümkün olan gəlirlərdən məhrum edildi” (5).

Ermənistanın hazırda Cənubi Qafqazın geoiqtisadi layihələrində rol alması Azərbaycanın tətbiq etdiyi ağıllı güc və yaratdığı yeni geosiyasi reallıqla bağlıdır. Azərbaycanın yaratdığı yeni geosiyasi reallığın əsasını geoiqtisadi Cənubi Qafqazda həyata keçirdiyi geoiqtisadi layihələrlə bağlıdır. Geoiqtisadiyyatın əhəmiyyətini Azərbaycan və Cənubi Qafqaz reallığında dəyərləndirmək üçün onun tətbiq sahələrini və elmi dəyərini aydınlaşdırmaq lazımdır.

Geoiqtisadiyyat termininə metodoloji yanaşma və izahında hiss olunan qeyri-dəqiqlik, görünür bununla əlaqədardır ki, bu elm sahəsinə diqqət edən tədqiqatçılar dünyada iqtisadi və siyasi qüvvələr nisbətini müəyyənləşdirərkən hazır biliklərin və metodların tətbiqinə daha çox önəm vermiş, onun xüsusi metodoloji əsaslarının yaradılmasına o qədər də əhəmiyyət verilməmişdir. Bir çox hallarda Qərbin iqtisadi və siyasi fikrində geoiqtisadiyyat termini bəzən özünün adekvat məzmunu baxımından düzgün araşdırılmamışdır. Məsələn, məşhur ingilis coqrafiyasunu H.Makkinderin ideyalarında geoiqtisadiyyat termini geosiyasi diskurslarda çox zaman “iqtisadi coqrafiyanın, insanın və tətbiqi elmlərin kombinasiya olunmuş şəkildə öyrənilməsi kimi basa düşülür”. Lakin geoiqtisadiyyat haqqında fikirlərinə baxmayaraq Makkinder geniş şəkildə “klassik” geosiyasetin ən mühüm tərəfdarı kimi tanınır və onun Heartland haqqında təlimlərinə faktiki olaraq bütün geosiyasi mətnlərdə istinad edilir. Görünür, müasir dövrdə geoiqtisadiyyatla bağlı şərtlər dəyişib və bu həm də onunla bağlıdır ki, geoiqtisadiyyat tətbiqi sahə olduğundan və dövlətin geosiyasi fəaliyyəti ilə bağlı bütün sahələri, iqtisadiyyatı, beynəlxalq hüququ, xüsusilə də konfliktologiya əhatə etdiyinə və göstərdiyi təsirə görə nəzərdən keçirmək lazımdır. Məhz bu baxımdan Azərbaycan geosiyasi məqsədlərinə çatmaq üçün Cənubi Qafqazda həyata keçirdiyi və təqdim etdiyi (Zəngəzur dəhlizi) geoiqtisadi layihələr həm “Qarabağ” konfliktinin sona çatmasını şərtləndirən ən vacib amillərdən biri kimi qiymətləndirmək lazımdır.

Bütün bunlar nəzərə alındıqda qeyd etməliyik ki, Azərbaycan yeni dünya nizamında rol almaqla ABŞ, Qərb, xüsusilə, NATO üçün Cənubi Qafqazın lider ölkəsi olaraq strateji cazibə mərkəzinə çevrilməyə başlayıb. Çünki, hal-hazırda Gürcüstanın, gələcəkdə isə Ermənistanın inkişafı - Cənubi Qafqazın lider ölkəsi olan Azərbaycanla bağlı olduğunu müəyyən etmək çətin deyil. Azərbaycan regionun böyük dövlətləri olan Rusiya və İranla qarşılıqlı maraqlar çərçivəsində strateji əməkdaşlığa üstünlük verməklə hər hansı hərbi-siyasi bloka qoşulmadan qonşu dövlətlərlə bərabərhüquqlu münasibətlər sistemində sahibdir. Lakin Azərbaycanın 44 günlük Vətən müharibəsində qazandığı qələbədən sonra İranın Cənubi Qafqaza müdaxilə söyləri onu göstərir ki, bölgədə imperiya maraqlarını həyata keçirmək kimi absurd iddialara üstünlük verən dövlətlər var. Məsələn, Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev 4 oktyabrda Cəbrayıl rayonunda çıxışı zamanı İranın bu əsassız ittihamı və şərhləmə kompaniyası apararlardan sübut və fakt tələb edərək qeyd edir ki: “Biz xoş niyyət göstəririk. Amma bu, o demək deyil ki, biz özümüzə qarşı əsassız ittihamları qəbul edəcəyik. Mən bunu burada – Cəbrayılda, bax, burada Araz çayının kənarında deyirəm, Azərbaycan xalqına və bütün dünyaya, bizə qarşı əsassız ittihamlar cavabsız qalmayacaq. Biz bu ittihamları rədd edirik, qəbul etmirik və sübutlar tələb edirik. Bilirsiniz, bu yaxınlarda İranın hansısa əyalət mollası ağzını açıb Azərbaycana qarşı iftiralar uydurmuşdur. Mənə məlumat verildi, mən dedim ki, fikir verməyin. Hansısa əyalət mollasının sözləri ilə biz indi bu fikirlərə əhəmiyyət verəsi deyilik. O kimdir ki?! Sadəcə olaraq, əhəmiyyət verməyin. Amma sonra, əfsuslar olsun ki, rəsmi şəxslər bizə qarşı əsassız ittihamlar irəli sürməyə başlamışlar. Guya ki, Azərbaycan bu bölgələrə İsraili gətirib. Gözlərini açsınlar, görsünlər. Onlar İsraili burada harada görüblər?! Burada bir adam da yaşamır. Burada bir bina da yoxdur. Sübutlar var? Yoxdur. Sübutlar yoxdursa, hər kəs gərək dediyi sözlərə görə cavabdehlik dəşsın. Biz imkan verə bilmərik ki, bizə qarşı kimsə əsassız iftira uydursun” (6).

Dövlət başçısının yuxarıda söylədiyi açıq bəyənətində üstüörtülü və ehtiyatlı eyhamların vurulduğunu da nəzərə aldıqda Cənubi Qafqazda yeni mərhələnin başlanma ehtimalını ciddiyyə almağa

ehtiyac yaranır. Yeni siyasi alətlərlə imperiya maraqlarını yaxın və uzaq bölgələrdə reallaşdırmağa çalışan güc mərkəzləri ABŞ-ın həyata keçirdiyi geosiyasi modelin niyə və nə üçün iflasa uğradığını nəzərə almalıdırlar. Məsələn, F.Zakaria “Vaşinqton Post” jurnalında yazdığı “Putinə nifrət etməyi dayandırın” məqaləsində qeyd edir ki, “...təsəvvür edin ki, bugünkü müdaxiləçilər öz yollarını tapıblar və prezident Obama qüvvələri artırıb və Əsəd rejimi yıxılıb.

Nəticə nə olardı? Burada bəzi ip uclar var. Vaşinqton İraqdakı Səddam Hüseyn rejimini devirdi (Suriyanın qonşusu, çoxlu eyni qəbilələrə və məzhəb ayrılıqlarına malikdir). İraqda Suriyada hər kəsin istədiyindən daha çox şey etdi, 170.000 əsgəri geri oturdu və təxminən 2 trilyon dollar xərclədi. Buna baxmayaraq humanitar fəlakət baş verdi - təxminən 4 milyon mülki köçkün və ən azı 150,000 nəfər həlak oldu. Vaşinqton Liviyadakı Müəmmər Qəddafi rejimini devirdi, lakin dövlət quruculuğunu yerli əhalinin öhdəsinə buraxdı. Nəticə, New Yorkun “döyüş zamanı köhnəlmiş çöl” adlandırdığı şey oldu. Yəməndə ABŞ rejimin dəyişməsinə və yeni seçkiləri dəstəkləyib. Nəticə: ölkəni parçalayan vətəndaş müharibəsi. Bu növbəti müdaxilənin həyatını xilas edəcəyinə o qədər saleh və əmin olanlar, heç olmasa, son üçün humanitar nəticələrini dayandırmalı və düşünməlidirlər” (7).

F.Zakarianın “ABŞ-ın yaxın şərqdə həyata keçirdiyi geosiyasi layihələrin hansı humanitar nəticələrə gətirməsi” ilə bağlı qeydlərinin fakt və həqiqəti ifadə etdiyini nəzərə aldıqda və Cənubi Qafqaza oxşar geosiyasi müdaxilənin hansı sonluqla nəticələncəyini əvvəlcədən müəyyənləşdirmək mümkündür. Çünki, yeni dünya nizamında regional rola sahib olan Azərbaycan ərazi bütövlüyünü bərpa edərək Cənubi Qafqazın gələcək perspektivləri ilə bağlı bütün inkişaf faktorlarını öz əlində cəmləşdirib. Məhz bu baxımdan Vətən müharibəsinə qədər və postmüharibə dövründə Azərbaycanın geoiqtisadi baxımdan həyata keçirdiyi layihələr bu regionda maraqları olan bütün siyasi güclər tərəfindən qəbul edilməsi zərurəti ilə üz-üzə qalacaq.

Yeni Avrasiyaçılıq platformasında Azərbaycanın rolu

Cənubi Qafqazın da daxil olduğu coğrafi məkan kimi klassik geosiyasi nəzəriyyələrin içində Avrasiyaçılıq xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Avrasiyaçılığı Avropa və Asiya qitələrinin qovuşduğu yerdən ibarət spesifik coğrafi ərazi kimi qiymətləndirmədən öncə bu qitəni Qərblə Rusiyanın güc mübarizəsinin gətirdiyi geosiyasi məkan kimi nəzərdən keçirmək lazımdır. Avrasiya terminini elmi ədəbiyyata alman alimi Alexander von Humboldt gətirmişdir. Avrasiya anlayışı Avropa və bütün Asiya qitələrini (53 milyon kvadrat kilometr) əhatə edən coğrafi əraziyə verilən addır (Savitskii 1926:219). Dünya əhalisinin təxminən 60%-i bu regionda yaşayır. Azərbaycanda daxil olmaqla Qafqazın qərbindən Çinə qədər aktiv geosiyasi mübarizələrin gətirdiyi coğrafiya kimi dünyanın imperializm mərkəzləri tərəfindən: “Avrasiyaya hakim olan güc dünyanın ən qabaqcıl, iqtisadi cəhətdən məhsuldar olan üç regionundan ikisinə” nəzarət edə bilər yanaşması ön plana çıxarılır. Halbuki, Avrasiya məkanında mövcud dövlətlərin integrasiyasının inkisafı ilk növbədə özünəməxsus mədəni-coğrafi dünyaya malik xüsusi bir qitə kimi millətlər arasında sülh, təhlükəsizlik, xeyirxah qonşuluq münasibətlərinin bərqərar olmasına əsaslanmalıdır.

Sovet İttifaqının dağılmasından sonra mövcud infrastrukturdan, tranzit potensialından, regionun təbii, o cümlədən dəniz resurslarından qarşılıqlı maraq və mənafe əsasında istifadə olunması məsələsi 1992-ci ildə Rusiya Federasiyasının Prezidenti Boris Yeltsinin xarici siyasət məsələləri üzrə müşaviri Sergey Borisoviç Stankeviç tərəfindən irəli sürülərək, “atlantizm-avrasiyaçılıq” anlayışından istifadə etməklə yenidən Avrasiyaçılıq Hərəkatı gündəmə gəldi. Aydın ki, Borisoviç Stankeviç tərəfindən “iqtisadi əməkdaşlıq məsələsi” Avrasiya ideyasını effektiv şəkildə reallaşdırmaqdan çox, Çar imperiyanı dövründə olduğu kimi Qərblə mübarizədə meydanını boş qoymamaq üçün ortaya atılmışdır.

Rusiya tərəfindən bu məqsədin geosiyasi və geoiqtisadi əhəmiyyəti o zaman reallaşması mümkün olacaq ki, rus xalqının yalnız slavyan elementi ilə müəyyən edilə bilməyən mədəniyyətində “Turan elementi”ni nəzərə almaqla Avrasiyanın slavyan olmayan xalqlarla tarixi əlaqəsinə önəm verilsin.

Məhz bu baxımdan Avrasiyaçılığın Qərb imperializminə qarşı davamlı duruş gətirməsi üçün Rusiyanın “Türk Dövlətləri Təşkilatını” təmsil edən ölkələrlə birlikdə yeni geosiyasi şəraitdə maraqların uzlaşmasını təmin edən strategiyaya önəm verməlidir. Fikrimizcə Azərbaycanın Vətən müharibəsində qazandığı qələbədən sonra geoiqtisadi, mədəni, etnik, dini, ətraf mühitin qorunması, elmi - texniki və ümumən yuxarıda qeyd etdiyimiz Türk dünyasını təmsil edən dövlətlərlə münasibətdə Rusiya yeni geosiyasi şəraitin doğurduğu prinsipləri nəzərə almalıdır.

Avrasiyaçılıq geosiyasi nəzəriyyə olaraq XX əsrdən etibarən Rusiyanın dünya gücü olması istiqamətində hakim mövqeyə malikdir. Klassik avrasiyaçılar P.Savitski, V.Vernadski, N.Trubetskoy, R.Yakobsonun yanaşmalarında rus mədəniyyətinin Avropa mədəniyyəti ilə eyniyyət təşkil etmədiyi və Şərq-Qərb mədəniyyətinin bir sıra xüsusiyyətlərini özündə birləşdirməklə türk və slavyan xalqlarının ortaq dəyərlər üzərində inkişafı nəzərdə tutulur.

Avrasiya siyasətinin əsasları Böyük Pyotr dövründə qoyulmuş, lakin bir geosiyasi nəzəriyyə kimi 1917-ci il bolşevik inqilabına qarşı çıxmaqla Avropada sürgündə yaşayan rus ziyalıları tərəfindən meydana çıxmışdır. Yeni Osmanlılar tərəfindən türk dünyası ilə slavyan xalqlarının vahid etno-mədəni orqanizm olaraq birləşməsinə nəzərdə tutan bu nəzəriyyə 1920-ci illərdə sistem halına gələn bir hərəkət kimi Klassik Avrasiyaçılığın mədəni, humanitar birliyin bərqərar olmasında yeni ideoloji konsepsiya kimi inkişaf etdirildi.

Mədəni və coğrafi bütövlükdən çıxış edən yeni avrasiyaçılar, Rusiyanın xarici siyasətində geostrateji və geosiyasi element kimi bu fenomeni (avrasiyaçılıq) beynəlxalq münasibətlər sistemində yerləşdirməyə çalışdılar. Yeni avrasiyaçılar daha çox geosiyasəti önə çəkməklə, Rusiya nə Şərqdür, nə də Qərb fəlsəfəsindən çıxış edərək avrasiyaçılıq humanitar aspektdən etno-mədəni unikal sivilizasiya kimi təqdim edirlər. Bütün “pis şeylərin” Qərbdən gəldiyi düşüncəsini önə çəkən və beynəlxalq siyasəti daimi dostluq deyil, daimi maraq fenomeni qiymətləndirən neo-avrasiyaçılar Qərbi Rusiya üçün təhlükə kimi görürdülər. Məhz bu baxımdan klassik Avrasiyaçılığın da birinci məqsədi rus kimliyini müəyyənləşdirmək və ona avropalaşma, qərbləşmə prosesinə, bir növ mədəni imperiazm alternativ yaratmaq idisə, bu günkü avrasiyaçılıq Qərbin neoimperializminə qarşı rus-türk birliyinin dayanıqlı etnomədəni model kimi qurulmasını zəruri edir. Çünki, yeni dünya nizamında klassik geosiyasi konsepsiyalar müasir şərtlərə effektiv cavab vermir.

2013-cü ildə təkrar nəşr olunan Herbert George Wellsin “Gələcəyə baxışlar” və ya (Şeylər Gələcəkdə Necə Formalaşacaq), (The Shape of Things to Come) kitabında yazırdı: “On doqquzuncu və iyirminci əsrlərdə bu planetdə bəşəriyyətin həyatı mərhələ dəyişikliyinə məruz qalır. Genişlənilir. Birləşdirir. O, getdikcə daha çox bir-biri ilə əlaqəli olan tarixlərin qarmaqarışlılığı olmaqdan çıxır və açıq və şüurlü şəkildə bir tarixə çevirilir. İrqi, sosial və siyasi talelərin tam qovuşması var. Bununla da əvvəllər gözlənilməz olan imkanlar haqqında təsəvvür insan təxəyyülünə açılır. Və bu baxış özü ilə ideyaların böyük bir şəkildə yenidən qurulmasını gətirir” (4, s.34).

H. Wellsin gəldiyi elmi baxışı klassik Avrasiyaçılıqla müqayisələndirdikdə aydın olur ki, istənilən geosiyasi konsepsiyanı yeni dövrün tələblərinə və çağırışlarına uyğunlaşdırmaq lazımdır. Bu baxımdan Avrasiya geosiyasi məkanında mövcud olan xalqların geoiqtisadi, mədəni, siyasi uzlaşmasını təmin edən yeni platformalarda əməkdaşlığına ehtiyac yaranır.

Bu gün “kifayət qədər təbii sərvətlərə malik olan və ya onları idarə edən hər hansı qlobal güc coğrafi məkanın harasında olursa olsun dünyanı idarə edə bilər” fikri dünya nizamını və imperializmi araşdıran nəzəriyyəçilər tərəfindən elmi dövrüyə gətirilir. Belə ki, imperializm maraqları indi hərbi gücə əsaslanan ərazi fəthi ilə deyil, iqtisadi və mədəni mərkəzli bazarlar əldə etməyə yönəlmiş yanaşmalarla ön plana çıxır. Məhz bu baxımdan XXI əsrdə yüksək iqtisadi dəyəri olan neft, su və təbii qaza malik Orta Asiya, Yaxın Şərq və Qafqaz kimi təbii sərvətlər, ötürücü xətlər uğrunda mübarizə daha da güclənəcək. Azərbaycan geostrateji mövqeyinə görə bu mübarizənin istər-istəməz mərkəzində olacaq.

Nəticə

Geosiyasətə “dövlətdaxili həyat məkanı” konsepsiyasından yanaşdıqda aydın olur ki, ölkənin iqtisadi potensialı və ya onun müəyyən hissəsi coğrafi problemlərlə bağlıdırsa, onda ölkənin inkişafı, iqtisadi gücü və onun coğrafi mövqeyi arasında qarşılıqlı əlaqəni tapmaq lazımdır. Fikrimizcə, bu çoxvektorlu yanasma, faktiki olaraq mikro və makro səviyyələrdə davamlı inkisafı təmin etmək üçün “həyat sahəsini” təbii və insan resursları ilə birlikdə Azərbaycanın geoiqtisadi strategiyasında tətbiqi gələcəkdə yaxşı nəticələr verə bilər. Çünki, milli maraqların yüksək səviyyədə təmin olunduğu effektiv geoiqtisadi strategiya sayəsində geoiqtisadi əlaqələrin şaxələnməsi, müvafiq olaraq geosiyasi nüfuzun artması Azərbaycanın regionda lider dövlət olmasını şərtləndirməklə yanaşı, həm də qarşıya qoyulan hədəflərə çatması üçün geniş imkanlar açır.

Hazırda dünyanın yeni qaydalarla tənzimlənməsi sərəitində Cənubi Qafqaz regionu ilə bağlı yeridilən geosiyasət diqqəti cəlb edir. Bu mənada Azərbaycan bütün geosiyasi və geoiqtisadi potensialını milli və regional iqtisadi mənafehlərin uyğunluğu üzərində qurulması strategiyasına önəm verməklə dünya nizamının sahəvi iştirakçısına çevrilə bilər.

Azərbaycan strateji mövqeyinə görə bir çox ölkələrin (ABS, Rusiya, İran və Türkiyə və s) geosiyasi maraqlarının toqquşduğu bir bölgənin lider dövləti olaraq geoiqtisadi siyasətini milli mənafehlər baxımından aşağıdakı istiqamətlər üzərindən qiymətləndirmək olar:

- Vətən müharibəsində qazanılan qələbənin ərəzi bütövlüyündə oynadığı rolun əhəmiyyətini Cənubi Qafqaz regionunda dərk edilməsinin geoiqtisadi əsaslarını yaratmaq;
- Avrasiya məkanına daxil olan dövlətlərin böyük əksəriyyətinin Azərbaycanla əlaqəsini gücləndirən (Zəngəzur dəhlizi, Şimal-Cənub, Şərq-Qərb, Bakı-Tbilisi-Qars dəmir yolu vasitəsilə) strategiyaya önəm verilməli.

Ədəbiyyat

1. "Nicholas J. Spykman. America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power, New York, Harcourt, Brace and Company (1942). <https://archive.org/details/inter-net.dli.2015.12310/page/n37/mode/2up>
2. Alfred Thayer Mahan. Deniz Stratejisi (çevirən: Saner Sarı). Doruk yayınları. İstanbul:2021 s.37 s.488.
3. Ramazan Özey. Jeopolitik Tanımlar, Teorilər və Değişimler. Pegem akademi yayıncılık: 2017, s. 270, s.19.
4. H.G. Wellls. The Shape of Things to Come. Title: * A Project Gutenberg of Australia e Book * eBook No.: 0301391h. Language: English, Most recent update: Jun 2013 s.448, s.34.
5. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin müraciəti. <https://president.az/articles /49798>. 01 yanvar 2021, 00:02.
6. Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyevin Zəngilan rayonunda çıxışı. İlham <https://president.az/news/speeches>
7. Fareed Zakaria. Stop swooning over Putin. https://www.washingtonpost.com/opinions/vladimir-putins-interventionism-in-the-middle-east-is-not-to-be-admired/2015/10/15/7c939834-7373-11e5-8d93-0af317ed58c9_story.htm

Rəyçi:
Göndərilib: 21.11.2022

fə.l.e.d., prof. İ.Məmmədzadə
Qəbul edilib: 29.11.2022

UOT 32

(səh. 58-62)

ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN İRSİNDƏ SİVİLİZASİYA KONSEPSİYASI

Fransua Jorjon

Fransa, Sorbonna universiteti

Dr.prof.

francois.georgeon@ehhess.fr.

Xülasə. 1928- ci ildə İstanbulda ərəb hərfləri ilə nəşr olunan son kitablardan biri olan "Üç sivilizasiya" (Üç Medeniyet) adlı bir kitab nəşr olundu. Bu kitabın müəllifi Türkiyədə və Türk dünyasında, xüsusən Azərbaycanda tanınmış siyasi xadimə Əhməd Ağaoğlu və ya Əhməd Ağayevdir. O dövrdə Mustafa Kamalın siyasətini dəstəklədiyi Ankaradakı Milli Məclisin deputatı idi. Əsər əslində 1919-1920-ci illərdə Maltada yazılmışdı, burada ingilislər tərəfindən digər gənc türk liderləri və millətçi xadimlərlə birlikdə internatda idi.

Açar sözlər: Əhməd Ağaoğlu, Osmanlı imperiyası, Azərbaycan, müsəlman sivilizasiya, gənc türklər.

LE CONCEPT DE CIVILISATION (MEDENIYET) SELON AHMET AGAOGLU

Francois Georgeon

est un historien français spécialiste

de l'Empire Ottoman et de la

Turquie contemporaine

francois.georgeon@ehhess.fr.

Résumé. En 1928 paraissait à Istanbul un livre — un des derniers publiés en caractères arabes — intitulé Les Trois civilisations (Üç Medeniyet). L'auteur de ce livre est une figure politique bien connue en Turquie et dans le monde turc, particulièrement en Azerbaïdjan, Ahmet Agaoglu, ou Ahmet Agaev. Il est à cette époque député à l'Assemblée nationale à Ankara, où il soutient l'action de Mustafa Kemal. En réalité, l'ouvrage a été rédigé à Malte en 1919-1920, alors qu'il était interné par les Anglais, avec d'autres dirigeants jeunes turcs et militants nationalistes.

Mots clés: Ahmet Ağaoğlu, Empire Ottoman, Azerbaïdjan, la civilisation musulmane, jeunes turcs.

КОНЦЕПЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В НАСЛЕДИИ АХМЕД БЕК АГА ОГЛУ

Франсуа Жоржон

доктор, профессор

Университета Сорбонны, Франция

francois.georgeon@ehhess.fr.

Аннотация. В 1928 году в Стамбуле вышла книга — одна из последних, изданных арабскими буквами — под названием «Три цивилизации» (Üç Medeniyet). Автором этой книги является известный в Турции и в тюркском мире, и в частности в Азербайджане, политический деятель Ахмет Агаоглу или Ахмет Агаев. В то время он был депутатом Национальной ассамблеи в Анкаре, где поддерживал политику Мустафы Кемаля.

Произведение было написано на Мальте в 1919-1920 годах, куда он был интернирован англичанами вместе с другими молодыми турецкими лидерами и националистическими боевиками.

Ключевые слова: Ахмед Ага оглу, Османская империя, Азербайджан, Мусульманская цивилизация, младотурки.

Introduction

Je ne vais pas m'étendre longtemps sur la biographie d'Ahmet Ağaoğlu qui est très connue de vous tous. Né à Choucha en 1869, Ahmet Ağaoğlu a passé en Azerbaïdjan les quarante premières années de sa vie, mis à part un séjour à Paris, de 1888 à 1894, où il a achevé ses études supérieures. D'abord profondément marqué par le chiisme et la culture iranienne, il s'est « converti » à l'identité turque après son retour au Caucase. Il a été aussi profondément marqué par l'idéologie libérale de la bourgeoisie turque de Bakou. Au moment de la révolution russe de 1905, il a été un des leaders du mouvement visant à l'émancipation et à la libération des Turcs de Russie. Après la réaction stolyпинienne en Russie et la révolution jeune-turque dans l'Empire ottoman, il s'installe à Istanbul en 1909. Là, il adhère au Comité Union et Progrès (İttihat ve Terakki Cemiyeti) et participe activement, en tant que journaliste et enseignant, au mouvement du nationalisme turc.

Les trois civilisations

Le terme « civilisation » est apparu en Europe pendant le siècle des Lumières. Il a fait en suite son entrée dans les langues orientales à l'époque des réformes, de la nahda et des Tanzimat. Dans le monde turc il a été traduit sous la forme medeniyet, mot abstrait formé sur l'arabe medenî (habitant de la ville, urbain). Dès lors dans l'Empire ottoman et chez les Turcs, « entrer dans la civilisation », « faire partie de la famille des nations civilisées », « être civilisé » est devenu, l'obsession d'une grande partie des élites dirigeantes.

Le problème qui se posait à ces élites était le suivant : quelle attitude devait-on avoir face à la « civilisation » ? Devait-on l'adopter ou la rejeter ? Fallait-il en emprunter certains éléments ou l'admettre en totalité ? Qu'allait devenir la religion musulmane dans ce processus ? En Turquie, la réponse la plus connue à cette série de questions a été celle de Ziya Gökalp (1876-1924). Pour lui, il y a « une » civilisation qui est internationale, universelle, cosmopolite, qui concerne le domaine matériel et technique, et, à côté, il y a la culture (hars) qui représente les valeurs nationales et spirituelles. Les Turcs doivent accéder à « la » civilisation, tout en conservant leur identité nationale (turque) et religieuse (islamique), les élites apportant la civilisation au peuple, et le peuple, en retour, apportant aux élites la culture dont elles sont dépourvues.

Au contraire de Ziya Gökalp, Ahmed Ağaoğlu pense qu'il n'y a pas « une » civilisation » (et des cultures), mais « des » civilisations qui constituent chacune un tout. Pour lui la civilisation est une « façon de vivre » (tarz-ı hayat), qui comprend non seulement les aspects matériels et techniques, mais aussi les aspects intellectuels et culturels, les façons de penser et de sentir. A la

surface du globe, il y a, dit-il, trois grandes civilisations, la civilisation bouddhique-brahmanique, la civilisation musulmane et la civilisation européenne ou occidentale (bati).

Parmi ces trois civilisations, l'une est « victorieuse » (galip) — la civilisation occidentale — et les deux autres « vaincues » (mağlup). Il va parler dans son livre seulement de la civilisation musulmane, il utilise aussi des termes comme « l'Orient » ou bien « les Turcs ». Pourquoi cette civilisation est-elle « vaincue » ? Telle est la question à laquelle il va répondre. Pour comprendre ce jugement pessimiste, il faut rappeler que Les trois civilisations a été écrit juste après la Première Guerre mondiale dans des circonstances particulièrement tragiques. Dernière grande puissance musulmane, l'Em-

pire ottoman, s'est effondrée, Istanbul est occupée, l'Anatolie est contrôlée, les Alliés s'apprêtent à se partager ce qui reste de l'Empire avec le traité de Sèvres. Au Caucase, la république d'Azerbaïdjan — pour laquelle Ahmed Ağaoğlu avait lutté en 1918—, perd son indépendance lorsque les Bolcheviks occupent Bakou en 1920. Le monde musulman est presque partout colonisé ou occupé. Ahmed Ağaoğlu réfléchit aux causes de la défaite (mağlubiyet) de la «civilisation musulmane». Les causes de la défaite de la civilisation musulmane Quelles sont les causes de la « défaite » de la civilisation musulmane ? Pour Ahmet Ağaoğlu, la responsabilité de la défaite est en nous, elle est due aux déficiences de nos institutions sociales.

Les différents chapitres de l'ouvrage sont consacrés à l'analyse de ces institutions : la religion, la morale, l'individu, la famille, la société, l'Etat et le gouvernement.

Je ne vais pas étudier en détail tous ces facteurs. Ce qui est le plus intéressant, concerne les rapports entre l'individu, la société et l'Etat. Ahmet Ağaoğlu considère que dans la société musulmane l'individu (ferd) est étouffé. Il est étouffé par la religion qui prétend gouverner la totalité de l'existence, matérielle et spirituelle ; par la famille, instable et marquée par l'inégalité entre l'homme — qui a tous les droits — et la femme — qui a tous les devoirs ; par l'école, qui, soi-disant sous l'influence du grand poète persan Sadi, transmet une morale de l'obéissance, de la soumission, de la patience, et qui enseigne que, si le souverain est despotique, il faut se taire.

Le résultat est que dans la civilisation musulmane, ce qu'on appelle « société » (cemiyet) n'existe pas ; il y a des individus mis ensemble d'une manière mécanique entre lesquels on ne constate aucune solidarité, aucun d'esprit d'entraide, il n'y a pas de «vivre en commun». A Malte, Ahmed Ağaoğlu observe qu'entre ses camarades prisonniers, c'est le « chacun pour soi».

Défenseur de l'individu, Ahmet Ağaoğlu est en complet désaccord avec Ziya Gökalp. Celui-ci, profondément marqué par la sociologie de Durkheim et le solidarisme, a une formule célèbre : «« Il n'y a pas d'individu, il y a la société ; il n'y a pas de droits, il y a des devoirs ». Pour Ahmet Ağaoğlu, il faut en finir avec ce principe : «Penser une société sans individu, c'est penser un être humain sans mains, sans pieds, sans tête, sans tronc. Penser les devoirs sans les droits, n'est-ce pas mettre tous les hommes à la place des animaux ?». Pour lui, il n'y a pas opposition entre la société et l'individu : pour qu'une société soit forte, solide et solidaire, il faut qu'il y ait de vrais individus; loin de mener à l'égoïsme, un individualisme fort renforce au contraire la solidarité entre les membres de la société. A preuve, la multiplication des associations dans les pays d'Occident — il cite le chiffre de 60.000 associations en France — qui montre que le phénomène va dans le sens du renforcement du lien social. La solution au problème de l'islam réside dans l'affranchissement de l'individu.

Mais l'individu est également étouffé par l'Etat. En Orient, et en particulier chez les Turcs, dit Ahmed Ağaoğlu, on a confondu trois choses : l'Etat, la dynastie et le gouvernement. Dans cette conception, le loyalisme à l'égard de l'Etat a été remplacé par la fidélité et l'obéissance au souverain. Le système politique reste imprégné de la théorie du « droit divin », qui a fait son apparition dans l'islam à l'époque des Omeyyades sous l'influence de la Perse. Depuis lors, règnent l'arbitraire et le despotisme. Le despotisme qui a régné dans l'islam n'a pas permis la libre concurrence entre les individus, n'a pas assuré le développement des qualités personnelles et individuelles ; il s'est toujours opposé à la créativité, à l'innovation, à l'esprit d'initiative. Dans un tel système, il ne peut y avoir de « volonté nationale », qui est à la base de l'Etat moderne.

Adopter la civilisation occidentale.

La Turquie n'a donc pas d'autre choix que d'adopter en bloc la civilisation européenne. Pour Ahmed Ağaoğlu, il faut prendre en totalité la civilisation européenne. Car la civilisation est un tout, on ne peut pas choisir à sa convenance les éléments que l'on souhaite. Il affirme que cela n'entamera pas la « personnalité nationale » (şahsiyet-i milliye). En effet, il n'y a pas de « particularité » éternelle

dans chaque nation; la morale, le droit, la langue évoluent ; au cours de leur histoire, les Turcs ont changé de religion, et ils n'ont pas pour autant perdu leur « personnalité nationale ». Chaque nation a sa personnalité : bien qu'appartenant à la même civilisation, des pays comme la France, l'Angleterre, l'Allemagne sont très différents. « Il n'y a que l'immobilisme qui tue la personnalité nationale », conclut Ahmed Ağaoğlu. Il faut donc accepter le changement. Pour justifier le changement, Ahmed Ağaoğlu recourt à l'histoire. Celle de l'islam d'abord. La prétention de l'islam à diriger les affaires temporelles y est entrée d'une manière « contingente » (tesadüfî), quand le prophète s'est trouvé à Médine à la tête d'une communauté à administrer ; si le prophète était mort avant l'Hégire, explique-t-il, il n'y aurait rien de « politique » dans le Coran. L'histoire générale ensuite : celle-ci nous apprend qu'au cours de leur développement, les religions cessent de jouer un rôle dans les affaires temporelles, et le même phénomène doit se produire pour l'islam. La revitalisation de l'islam deviendra possible, précisément, lorsqu'il sera revenu à un ensemble de croyances et de culte, qui constituent l'aspect éternel, « non contingent », de la religion.

Rappelons que ces réflexions de Ahmet Ağaoğlu datent de 1919-1920 et qu'elles ont été publiées en 1928. Entre temps, nombreux sont les changements qu'il appelait de ses vœux qui ont été réalisées par la république kémaliste: modernisation de l'enseignement, contrôle des affaires religieuses et fermeture des medrese et des confréries (tarikat), adoption de codes (civil, pénal, commercial) inspirés du droit européen. La Turquie s'est bien mise à l'heure de l'Occident. En 1928, l'année même de la publication de *Üç Medeniyet*, outre le changement d'alphabet, un amendement à la constitution supprime la mention « l'islam est la religion de l'Etat », une mesure qui est souvent considérée comme l'acte fondateur du laïcisme turc et qui va dans le sens d'Ahmed Ağaoğlu : Alors, pourquoi publier *Üç Medeniyet* ? S'il décide malgré tout de le publier, c'est pour deux raisons. La première est explicitée dans la préface : dans notre histoire, dit-il, le despotisme a été si fort qu'il continue de régner sur nos esprits ; les réformes institutionnelles ne suffisent pas, il faut changer les esprits, et c'est là le rôle des intellectuels : ils doivent « animer, « faire vivre », « faire fructifier au maximum » ces institutions nouvelles qui ont vu le jour.

La deuxième raison est d'ordre politique. Tout en adhérant avec enthousiasme aux réformes kémalistes, Ahmed Ağaoğlu est resté vigilant. Deux ans plus tôt, en 1926, il avait remis à Mustafa Kemal un rapport dans lequel il pointait les déficiences du régime : tendance des bureaucrates à opprimer la population, manque d'activité et d'enthousiasme des membres du Parti républicain du peuple, absence de liberté d'expression au sein du Parti. D'autre part, l'individu a-t-il été libéré? Pour certains analystes contemporains du kémalisme, comme le célèbre sociologue Serif Mardin, les réformes de Mustafa Kemal sont bien une tentative pour émanciper l'individu, pour, je le cite, « élargir l'autonomie de l'individu dans la société », et pour libérer l'individu des contraintes collectives de la communauté musulmane. Mais, en 1928, tout n'est pas joué sur ce plan. Il faut se rappeler qu'en 1930, Ağaoğlu va adhérer avec enthousiasme au Parti libéral (Serbest Cumhuriyet Fırkası) — il faut souligner le mot « libéral » — créé par Mustafa Kemal pour faire contrepoids à la lourdeur bureaucratique du Parti Républicain du peuple, pour essayer de limiter le « trop d'Etat », et la toute-puissance du parti qui deviendra effective surtout dans les années trente.

Conclusion

Il est évident que le texte d'Ahmet Ağaoğlu est un texte excessif, polémique, souvent caricatural. Il généralise d'une manière abusive à l'ensemble du monde musulman la formation, imprégnée de la tradition persane et chiite, qu'il avait lui-même reçue. Il oublie que la civilisation occidentale, qu'il cite en modèle, vient de vivre une de ses pires catastrophes de son histoire, la Première Guerre mondiale, à la quelle il ne fait aucune allusion. Il oublie aussi l'impérialisme européen qui est à son apogée après la guerre. Mais en même temps, sa vision manichéenne répond à une logique : il lui faut

faire table rase, laisser place nette pour légitimer l'adoption en bloc de la civilisation occidentale. Selon lui, l'occidentalisation n'est pas une question de modes ou de signes, ce n'est pas une question d'emprunts ou d'imitations. Il s'agit d'une question d'ordre politique, institutionnel et moral qui met l'accent sur les conditions d'une entrée de la Turquie dans la civilisation européenne.

Bibliographie

1. Georgeon F. « Note sur le modernisme en Azerbaïdjan au tournant du siècle » dans « Le réformisme musulman en Asie Centrale, du « premier renouveau à la soviétisation, 1788-1937, numéro spécial des cahiers du Monde Russe, XXXVII/1-2, janvier – juin 1996, p.97-106).
2. Georgeon F. « Ahmed Ağaoğlu, un intellectuel turc admirateur des Lumières et de la Révolution française », //Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 52, 53, 1989-2,3, p.186-197.
3. Zarcone Th. Philosophie et théologie chez les djadids: La question du raisonnement indépendant (igti-had). Le réformisme musulman en Asie Centrale, du premier renouveau à la soviétisation, 1788-1937, numéro spécial des cahiers du Monde Russe, XXXVII /1-2 janvier-juin 1996, s.53-63.
4. Bennigson M. Histoire de la presse musulmane de la Russie en 1920. Paris, 1920, 151 p. 49.

Rəyçi:

Göndərilib: 03.10.2022

fə.l. üzrə fə.l.dok. Zöhra Əliyeva

Qəbul edilib: 22.11.2022

UOT 1 (091)

(səh. 63-66)

XIX ƏSRİN SONUNDA AZƏRBAYCANDA İNTELLEKTUAL MÜHİT

Pr.Zaim Xənşələvi (Əlcəzair)
zaimchenchelaoui@gmail.com

Xülasə : XIX əsrin sonlarında milli ideyanın intellektual-mədəni mühitə təsiri daha da gücləndi və bu proses artıq müstəqillik uğrunda milli-azadlıq mübarizəsinə çevrilmişdi.

Bu dövrün mətbu orqanları, xüsusilə də “Həyat” qəzeti, “Molla Nəsrəddin” və “Füyuzat” jurnalları xalq kütlələri arasında milli istiqlal, azadlıq və milli dəyərlərə hörmət ideyalarının yayılmasında müstəsna rol oynamışdır. Məlumdur ki, Azərbaycanada milli ideyanın yaranmasında və inkişafında maarifçilik, millətçilik, dövlətçilik, demokratiya, azərbaycançılıq, vətənpərvərlik ideyaları mühüm rol oynamışdır.

Açar sözlər: Axundzadə, müstəqillik, milli-azadlıq, maarifçilik, millətçilik, dövlətçilik,

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СРЕДА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В КОНЦЕ XIX ВЕКА

пр. Заим Ханшалави (Алжир)
zaimchenchelaoui@gmail.com

Аннотация. В конце XIX века влияние национальной идеи на интеллектуально-культурную среду азербайджана усилилось, и в дальнейшем этот процесс уже перерос в национально-освободительную борьбу за независимость. Печатные органы этого периода, особенно газета "Хаят", журналы “Молла Насреддин” и "Фюзат", сыграли исключительную роль в распространении идей национальной независимости, свободы и уважения национальных ценностей среди народных масс. Известно, что важную роль в становлении и развитии национальной идеи в Азербайджане сыграли идеи Просвещения, национализма, государственности, демократии, азербайджанства и патриотизма.

Ключевые слова: Ахундзаде, независимость, национально-освободительное, просвещение, национализм, государственность.

L'ATMOSPHERE INTELLECTUELLE EN AZERBAÏDJAN À LA FIN DU XIX SIÈCLE

Prof. Zaim Khenshelaoui (Algérie)
zaimchenchelaoui@gmail.com

Resume: À la fin du XIX ème siècle, l'influence de l'idée nationale sur l'atmosphère intellectuelle et culturelle s'est encore renforcée, et ce processus s'est déjà transformé en une lutte de libération nationale pour l'indépendance.

Les organes de presse de cette période, et en particulier les journaux Hayat, les magazines Molla Nasraddin et Fuyuzat, jouèrent un rôle exceptionnel dans la diffusion des idées nationalistes d'indépendance, de liberté et de respect des valeurs nationales chez les masses populaires. On sait que les idées des Lumières, du nationalisme, de l'État, de la démocratie, de l'azerbaïdjanisme et du patriotisme jouèrent un rôle important dans la création et le développement de l'idée nationale en Azerbaïdjan.

Mots clés: Akhundzade, d'indépendance, lumière, nationalisme libération nationale.

Introduction

A la fin du XIXe siècle le cadre idéologique, intellectuel et culturel de l'Azerbaïdjan est donc profondément renouvelé, et la pensée traditionnelle, pour qui les problèmes sociaux doivent être traités par le secours de la religion, cède la place à une pensée démocratique, qui s'efforce de chercher des solutions rationnelles aux problèmes de la société ; « si les premiers voulaient réaliser un progrès social et culturel en améliorant la religion, les seconds, au contraire, en niant la religion, visaient à lutter pour la liberté contre le mal en éveillant et en éclairant le peuple. »

Les chercheurs étrangers ayant travaillé sur la période de l'indépendance, ont abordé cette question de manière objective et d'un point de vue nouveau. Le professeur Tadeusz Swietochowski a qualifié le pan-turquisme et le pan-islamisme d'événements culturels majeurs. Il décrit l'émergence d'une intelligentsia occidentalisée dans l'atmosphère intellectuelle et culturelle de l'Azerbaïdjan. En faisant la synthèse des pensées orientale et occidentale, ils ont voulu diffuser leurs idées dans une société qui vivait avec d'anciennes coutumes et traditions. A cette époque la formation du processus littéraire a trouvé son expression dans le théâtre moderne et la presse, qui sont un nouveau moyen d'influence.

T. Swietochowski attire l'attention sur le fait que le premier organe de presse en langue turque, Ekinchi, est créé par G. Zardabi. Proposant un inventaire des caractéristiques générales et distinctives des nouvelles idées de l'Europe occidentale, de la Russie et de l'Azerbaïdjan au XIXème siècle, il souligne qu'en Europe, les intellectuels représentaient finalement les intérêts du Tiers-Etat, qu'en Russie, ils étaient révolutionnaires, alors qu'en Azerbaïdjan, les aspirations populistes incarnaient les intérêts des nouvelles classes dirigeantes.

A. Mirakhmedov critique à juste titre la nouvelle génération d'intellectuels des Lumières de la fin du XIXe siècle pour leur désir non nuancé d'occidentalisation: « Bien qu'ils aient agi correctement, en étudiant et en faisant leurs la science et la culture avancées de l'Occident, ils se sont trompés en idéalisant l'Occident et en cherchant à l'imiter, comme si tout le monde en Europe vivait librement » .

Les intellectuels des Lumières azerbaïdjanais qui cherchaient à promouvoir les intérêts du peuple accordaient une importance toute particulière aux pouvoirs de l'esprit ; ils ont donc cherché à promouvoir un modèle de despotisme éclairé.

Les idées d'Akhundzade sont reprises par la génération d'intellectuels éclairés suivante, qui sera témoin d'événements décisifs pour l'Azerbaïdjan, dans les domaines aussi bien littéraires que sociaux et politiques. Le théâtre et la presse se développent à l'initiative de S.M. Ganizade et Makhmudbekov, ainsi que grâce aux efforts des nombreux représentants de l'intelligentsia de Shusha, de Sheki, de Guba, de Baku, de Ganja, de Shamakhi ou encore du Nakhichevan. A côté des madrasas qui dispensent une éducation religieuse traditionnelle, des écoles d'un nouveau type, dans lesquelles on étudie les langues russe et azerbaïdjanaise, l'histoire, les sciences modernes et religieuses, ouvrent leurs portes. La littérature, qui développe ses orientations réaliste et romantique, commence à changer de forme et de contenu.

Comme nous l'avons déjà remarqué, S.A. Shirvani, M.F. Akhundzade, G.B. Zardabi, N. Vezirov, S. Ganizade jouèrent un rôle inestimable dans le développement des Lumières azerbaïdjanaises.

L'aksakal (le grand maître) de l'intelligentsia azerbaïdjanaise G.B. Zardabi retient l'attention par ses activités diverses et ses connaissances encyclopédiques. Par l'ouverture d'un théâtre, d'associations caritatives, d'écoles, et par la création d'un journal, ce publiciste démocrate, éminent spécialiste des sciences naturelles, a concouru à l'éducation populaire de façon inestimable.

Au XIXe siècle, M.F. Akhundzade et G.B. Zardabi jouent un rôle décisif dans le développement de l'éducation. Chaque penseur était alors en contact étroit avec des représentants bien connus

des Lumières d'Europe occidentale et du Moyen-Orient, et critiquait vivement le caractère réactionnaire de la société de laquelle ils étaient issus.

L'une des principales tâches de M.F Akhundzade en tant qu'intellectuel éclairé était de stimuler la conscience nationale du peuple, d'encourager à la liberté de pensée, à la libération de l'individu au nom de la civilisation et du progrès. Le penseur considérait les préjugés religieux comme l'une des raisons du retard des peuples musulmans. Il ne pensait toutefois pas possible, ni même souhaitable, d'en finir avec l'Islam, et était donc partisan de le réformer.

M.F Akhundzade naît en 1812 à Sheki. Rapidement orphelin de son père, Fetheli est adopté par l'oncle de sa mère qui lui apprend l'Arabe et le Persan. Un temps élève à Ganja, où il apprend la logique et le droit religieux, il abrège sa formation religieuse sur les conseils de Mirza Shafi Vazeh et étudie le Russe pendant un an. Il travaille ensuite à Tiflis comme interprète au département civil de la Chancellerie du Caucase, et ce jusqu'à sa mort.

M.F Akhundzade se fait une place dans la littérature grâce à ses premières poésies. Le poème consacré à « la mort de Pouchkine » tient une place centrale dans son oeuvre. Les réalisations du grand écrivain sont pétris d'idées philosophiques. Parmi ses œuvres nous pouvons citer :

- Les lettres de Kemaluddovle (Le vrai nom de l'ouvrage est Trois lettres du Prince indien Kemal ud Dovle à son ami, le Prince iranien Jemal ud Dovle et la réponse de ce dernier). Les trois lettres sont une interprétation philosophique sur laquelle il a travaillé pendant 15 ans.

- Réponse au médecin anglais (qui est une critique de la philosophie de David Hume) ;
- Un mot (Yek Kalma).

Notons qu'il interprétait le concept islamique de « l'unité de l'être » de façon matérialiste : « avant tout nous voyons que ce monde existe par lui-même, et avec ses propres règles, sans avoir besoin d'une cause externe. Nous sommes en cela d'accord avec des savants aussi différents que Bouddha, Sheykh Shabestari, Xénophon, Pétrarque, Voltaire, et nous pouvons affirmer que le monde est un être unique, et sage et qu'il apparaît sous la forme d'une infinité d'être de différentes images et conditions» .

Le philosophe était un grand spécialiste de l'interprétation religieuse. Ses œuvres analysent de manière critique l'origine du sentiment religieux, son importance et son rôle dans la vie individuelle et sociale des hommes. Son rapport à la religion peut être synthétisé dans une seule de ses formules : « Je considère toutes les religions comme des légendes n'ayant pas de sens ». L'un des aspects les plus saillants de sa pensée est contenu dans ses idées politiques, en particulier celles qui concernent la structure du pouvoir : il réfléchit à la question du despotisme, à celle de la libération du peuple, comme à l'émancipation des femmes. Ses idées sont énoncées pour la première fois en 1857, dans son œuvre L'astrologue trompé, dans laquelle il démontre qu'il est tout à fait légitime, et même souhaitable de remplacer un despote traditionnel par un membre du peuple instruit et intelligent. Dans ses Lettres de Kamaluddovle il développe ses idées concernant l'organisation du pouvoir politique en donnant sa faveur à une monarchie constitutionnelle. A la fin du XIX siècle, sous l'influence des mouvements démocrates de Russie, il aboutit à l'idée que la monarchie n'est pas apte à permettre la libération du peuple : « ...reprends des forces et dit au despote : ‘Retire-toi de l'Etat et du pouvoir’ ». Dans le cas où le despote n'obéirait pas à cet ordre M.F. Akhundzade propose même l'idée de renverser le pouvoir pour construire une république démocratique. Il convient cependant de noter que si « M. Akhundzade, a promu les idées de liberté politique et les principes de la démocratie populaire, G. Zardabi est allé encore plus loin en défendant l'idée de la création d'un Etat national indépendant ».

En outre, et parallèlement à ses critiques, M.F. Akhundzade évoqua les aspects positifs des valeurs de l'Islam, dont il considérait les règles éternelles comme fidèles au principe d'objectivité scientifique.

Conclusion

Pour nombre de chercheurs azerbaïdjanais la paternité de l'idée nationale azerbaïdjanaise revient à ce grand penseur. Il convient également de noter que personne avant Akhundzade ne joua un rôle aussi important dans le renouvellement de l'identité nationale de notre peuple.

Dans ses travaux M.F. Akhundzade utilise les concepts de « conscience nationale de soi », de « peuple » et de « nation », de « nationalisme » ; il se demande comment « conduire une nation de l'ignorance à la connaissance ». Il exprime des considérations intéressantes concernant la nature de son peuple, formée au cours des siècles. Il souligne l'importance de l'éducation du peuple à la conscience nationale et civique, et déclare une véritable guerre au système du « terrible despotisme », à la psychologie médiévale de l'humilité, à l'esprit de passivité sociale et désire voir son peuple prendre enfin conscience de ses droits et de sa dignité.

Il convient encore d'avoir à l'esprit que l'idée nationale azerbaïdjanaise est pour la première fois exprimée en langue azerbaïdjanaise dans les œuvres d'Akhundzade.

Rəyçi:

Göndərilib: 26.10.2022

fəl. üzrə fəl.dok. Zöhra Əliyeva

Qəbul edilib: 17.11.2022

UOT 1 (091)

(səh. 67-70)

AXUNDZADƏ : İSLAMIN VƏ SUFİZMİN ƏSAS TƏNQİDİ

Tiyeri Zarkone, Fransa
Sorbon Universitetinin professoru
thzarcone@wanadoo.fr.

Xülasə. M.F. Axundzadənin təhsili şərq ziyalıları qədər böyük din xadimlərinin təlimidir. Amma o, şeyə mollası və ya Osmanlı Namiq Kamal və ya daha sonra Camaləddin əl-Əfqani kimi islahatçı ziyalı olmayacağı üçün bu təlimi gözlənilən kimi etmir. O, hətta Molla Pənah Vaqif (ö. 1797) və ya Molla Vəli Vidadi (ö. 1809) kimi azərbaycanlı sələflərindən də fərqlənir.

Əslində, Axundzadənin irsi tarixdə ona görə xüsusi yer tutur ki, o, Qərbdən ilham alaraq və ya ona qarşı çıxmaqla nəinki İslamı müasirləşdirməyə can atır, əksinə, onun məqsədi dindən uzaqlaşmaq və hər cür mənəviyyətə qarşı çıxmaqdır. O, rus dilində və Osmanlı türkcəsində - Qərb filosoflarını, əsasən ingilis imperistlərini (Hum, Stuart Mill) və fransız Volter, Monteskye və Renanı oxumuşdur. Hər şeydən əvvəl, o, hətta o dövrdə materialist fəlsəfi düşüncəsinə bağlı idi.

Axundzadənin ədəbi və xüsusilə teatr yaradıcılığı əsasında nail olduğu yaradıcılıq çalışacağı layihəsinin konturları belədir:

- təhsildə islahatların aparılması və müasir məktəb yaradılması;
- təhsilin və şüurun formalaşmasının inhisarını mollalardan qoparmaq;
- mədrəsənin “elm”ini (ilm) müasir “elm” və “texnika” (fann/funun) ilə əvəz etmək və bir neçə qərb mənşəli anlayışı (tənqid, liberalizm, müasirlik və s.) qəbul etmək.

Onun ən orijinal fikirlərindən biri ərəb yazısı ilə bağlı idi o, 1863-cü ildə, Tənzimat dövründə - ölkədə islahatlar və qərbləşmə dövründə - ərəb əlifbasının sultanına islahat layihəsini təklif etmək üçün İstanbula getdi. Layihəsi rədd edilsə belə, Axundzadə bu mövzuda öncül kimi görünür və şübhəsiz ki, bir çox Osmanlıları və hətta 1928-ci ildə ərəb hərflərini latın hərfləri ilə əvəz edəcək Mustafa Kamal Atatürkü də ruhlandırır.

Nəticə: Axundzadə dini sistemləri tənqid edərkən, şübhəsiz ki, Avropadan (Fransa, Rusiya) ilham alır, lakin onu qul kimi təqlid etmir. O, hesab edir ki, Şərqin özünəməxsus intellektual və sosial emansipasiya dinamikası var. Lakin kimlik baxımından o, öz xalqının orijinallığını İslamda və onun ərəb ənənələrində deyil, qədim zərdüştilik fonunda axtarır.

AKHUNDZADE : UNE CRITIQUE ORIGINALE DE L'ISLAM ET DU SOUFISME

Thierry Zarcone
FranceProfesseur à l'Université de la Sorbonne
thzarcone@wanadoo.fr.

Abstract. Akhundzade se trouve au croisement de plusieurs grandes cultures d'Orient et d'Occident qui vont fortement l'inspirer mais qu'il critiquera par la suite. Il sait en effet le turc, l'arabe et le persan puisqu'il étudie dans une école religieuse en Azerbaïdjan du Sud. Mais il connaît aussi le russe pour avoir également fréquenté une école russe à Ganja.

Mots clés: Akhundzade, islam, soufisme, Azerbaïdjan, Orient

АХУНДЗАДЕ: ОСНОВНАЯ КРИТИКА ИСЛАМА И СУФИЗМА

Тьерри Зарконе, Франция

Профессор Сорбонского университета

thzarcone@wanadoo.fr.

Аннотация: Творчество М.Ф.Ахундзаде находящееся на стыке нескольких великих культур Востока и Запада и вдохновлявших его многие годы, впоследствии им же будут неоднократно раскритикованы. Зная турецкий, арабский и персидский языки, которые он изучал в религиозной школе в Южном Азербайджане, М.Ф.Ахундзаде изучал и русский язык, так как учился в русской школе в Гяндже.

Ключевые слова: Ахундзаде, ислам, суфизм, Азербайджан, Восток

Introduction

Sa formation est autant celle des grands docteurs de la religion que celle des intellectuels orientaux. Mais il ne fait pas de cette formation ce que l'on attendrait puisqu'il ne sera pas un molla chi'ite ni un intellectuel réformiste à l'image par exemple de l'Ottoman Namik Kemal ou, plus tard, de Jamal al-Din al-Afghani. Il se distingue même de ses précurseurs azerbaïdjanais comme Mullâ Pî-nâh Wâkîf (m. 1797) ou Mullâ Walî Widâdî (m. 1809). En fait, Akhundzade occupe une place originale car il ne cherche pas à moderniser l'islam en s'inspirant ou en s'opposant à l'Occident. Au contraire, son objectif est de sortir de la religion et de s'opposer à toutes les formes de spiritualité. Il a lu en russe - et peut-être aussi en traduction ottomane - les philosophes occidentaux, principalement les empiristes anglais (Hume, Stuart Mill) et les Français Voltaire, Montesquieu et Renan. Surtout, il adhère même au matérialisme, un engagement assez rare à cette époque.

Les grandes lignes de son projet qu'il s'emploiera à réaliser en s'appuyant sur son œuvre littéraire et surtout théâtrale est :

- réformer l'éducation et créer une école moderne ;
- arracher aux mollas le monopole de l'éducation et de la formation des esprits ;
- remplacer la « science » (ilm) de la madrasa par la « science » et la « technique » moderne (fann / funun) et adopter plusieurs concepts d'origine occidentale (critique, libéralisme, modernité etc.)

L'une de ses actions les plus originales concerne l'écriture arabe et il se rend, en 1863, à Istanbul, à l'époque des Tanzimat - période de réformes et d'occidentalisation du pays - pour proposer au sultan son projet de réforme de l'alphabet arabe. Même si son projet est refusé, Akhundzade apparaît comme un précurseur sur ce sujet et inspire très certainement de nombreux Ottomans et peut-être même Mustafa Kemal Atatürk qui remplacera les caractères arabes par des lettres latines en 1928.

Akhundzade innove surtout en introduisant le théâtre dans le Caucase. Il a noté en effet que le théâtre est un support des faits d'opinion certainement plus efficace que la presse et le texte écrit parce qu'écrivant dans la langue du peuple et sur un mode oral il peut influencer tout le monde. Le théâtre est d'ailleurs, comme dans l'Empire ottoman, le principal canal de pénétration des idées occidentales. Akhundzade est aussi un précurseur dans ce domaine. On le compare d'ailleurs au Molière des Français ou au Gogol des Russes.

Akhundzade compose ses premières pièces en turc azéri entre 1850 et 1855. Il n'est pas auto-risé par la censure russe à les faire imprimer en turc. Il les traduit donc en russe et elles sont jouées dans cette langue à St Pétersbourg en 1850, puis à Tiflis, en 1851, toujours en russe. On date d'ailleurs de cette période la construction du premier théâtre de cette ville. Imprimées d'abord en russe à Tiflis, en 1853, ses pièces de théâtre sont publiées six ans plus tard en langue azérie. Le public mu-

sulman ne peut écouter le théâtre de Akhundzade en langue azérie qu'en 1873, au gymnase de Bakou. C'est le début d'un véritable engouement pour le théâtre d'Akhundzade et de nombreux professeurs, dans l'ensemble du Caucase, mettent en scène ses pièces avec l'aide de leurs élèves assurant ainsi la diffusion de ses idées.

Ses pièces de théâtre lui permettent de supprimer la barrière culturelle qui sépare la ville du village, de donner à tous l'accès au savoir et de favoriser la diffusion, et la transmission des principes de la civilisation moderne dans tout le pays, de combattre le conservatisme et l'ignorance. Ses idées atteignent un large public que les journaux n'ont jamais atteint, car la langue du théâtre est la langue parlée, comprise par tous et qu'elle ne demande pas la connaissance de l'écriture. Akhundzade dit qu'il faut, pour diffuser une pensée, investir en premier lieu le champ du culturel et non celui du politique.

La principale originalité de sa pensée réside dans sa critique nouvelle de l'islam dont je voudrais développer ici deux aspects : 1) le rejet global de l'islam sans exception et 2) l'utilisation du soufisme contre le soufisme.

1) le rejet global de l'islam signifie que Akhundzade rejette les dogmes de cette religion et ses institutions (mosquée, madrasa, tribunaux) ainsi que ses pratiques populaires (culte des saints et des tombeaux, invocation des esprits div et ifritä) et superstitieuses (alchimie, astrologie, divination). Sa critique est d'autant plus fondée qu'il a eu lui-même une formation en théologie et en droit islamique. Toutefois - et c'est une autre originalité de sa pensée - au contraire des réformistes musulmans qui séparent religion et islam populaire et combattent seulement le second, Akhundzade rejette clairement les deux. On peut citer ici sa pièce de théâtre Hekayet-i Mösyö Jordan dans laquelle il dénonce le soufisme populaire qu'il oppose au savoir et au progrès, et sa pièce Hekayet-i Molla Ibrahimhalil kimyager où il critique l'alchimie et fait un portrait du derviche ignorant et voleur dépeint comme un Qalandar (bonnet / taj sur la tête, peau de tigre palheng deresi sur le dos, trompette / nefir à la ceinture). C'est le modèle classique du derviche dans cette région.

2) L'utilisation du soufisme contre le soufisme

Akhundzade qui connaît très bien la littérature soufie qu'il a pu lire en arabe, en persan et en turc, fait un commentaire inhabituel des écrits de Mawlana Jalal al-Din Rumi. Il note d'abord que Mawlana et les autres poètes soufis (Jami, Shabestari etc.) n'ont pas eu le courage de transmettre au peuple ce qu'ils savaient vraiment de la religion, au contraire par exemple de Voltaire en Europe, ce qui a fait du continent européen une grande civilisation. Les soufis auraient donc caché la vérité sur l'islam par peur de mettre en colère les mollahs et le pouvoir politique.

D'un autre côté, Akhundzade interprète d'une manière nouvelle la théorie de l'Unité de l'Être de Rumi (vahdat al-vujud), qui s'appuie sur une manifestation de l'Absolu/Dieu dans le monde de la création. Akhundzade interprète cette théorie en panthéiste : puisque Dieu se manifeste dans le monde créé, c'est-à-dire dans la matière, dit-il, Dieu s'identifie donc à la matière : il est matière. Akhundzade se sent ici proche du philosophe Spinoza qui a été accusé aussi d'être un panthéiste.

En revanche, Akhundzade prend ses distances avec Mawlana parce que celui-ci croit en un esprit incorporel séparé, c'est-à-dire en une âme séparée du corps. Akhundzade n'admet pas l'existence d'une intelligence séparée de la matière ; il est un vrai matérialiste, l'une des premiers à l'époque moderne, et cela explique sa critique sans appel de l'islam.

Conclusion : Akhundzade, dans sa critique des systèmes religieux, s'inspire certes de l'Europe (France, Russie) mais il n'imité pas celle-ci de manière servile. Il estime que l'Orient possède sa propre dynamique d'émancipation intellectuelle et sociale. Cependant, sur le plan de l'identité, c'est dans l'ancien fond zoroastrien et non dans l'islam et ses traditions arabes qu'il recherche l'originalité de son peuple.

Bibliography

1. Akhondzade Feth-Ali. Deux comédies turcs de Feth-Ali, traduites d'après l'édition de la version persane de Mirza Djafar par A.Cillièrè. Paris: Papria, 1888, 193p.
2. Akhondzade Feth-Ali. (Mirza). Deux comédies turques de Feth-Ali, traduite d'après l'édition de Tiflis et de la version persane de Mirza Djafer par A.Gillièrè. Paris: Hachette, 1888. 247 p.
3. Akhondzade Feth-Ali. (Mirza). L'Alchimiste. Comédie en dialecte turc azéri, traduite par M.C.Barbier de Meynard. //Journal Asiatique, janvier 1889, p.5 – 66.
4. Akhoundzade. Histoire de Jousouf Chah. Nouvelle historique de Mirza Feth Ali Akhoundzade, texte azéri publié et traduit par Lucien Bouvat. //Journal Asiatique, mai-juin 1903, p. 393-483.
5. Akhoundzade. L'Avare. Comédie en cinq actes de Mirza Feth'ali Akhoundzade, texte azéri publié et traduit par Lucien Bouvat. //Journal Asiatique, mars-avril 1904, p.259-331.
6. Akhoundzade Mirza Feth'Ali. Comédies. Traduit de l'azerbaïdjanais par Louis Bazin, avec une préface du prof. Kazimzade F. Paris: Gallimard, 1978, 196 p. (Caucase, collection UNESCO).

Rəyçi:

Göndərilib: 03.10.2022

fə.l. üzrə fə.l.dok. Zöhra Əliyeva

Qəbul edilib: 22.11.2022

UOT 1 (091)

(səh. 71-87)

FİRİDUN BƏY KÖÇƏRLİ MİLLİ FƏLSƏFƏ TARİXÇİSİ VƏ MÜTƏFƏKKİR KİMİ

Faiq Qəzənfər oğlu Ələkbərli

dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya

İstitutunun aparıcı elmi işçisi,

E-mail: faikalekperov@mail.ru

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

Xülasə. Məqalədə Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinin təşəkkülü, eyni zamanda bu məsələdə Türk mütəfəkkiri Firidun bəy Köçərlinin yeri və rolu tədqiq olunmuşdur. Burada göstərilir ki, Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinin təşəkkülü akademik üslubda bir çox tədqiqatçıların iddia etdiyi kimi Heydər Hüseynovun 1940-cı illərdə qələmə aldığı “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” kitabı ilə deyil, F.b.Köçərlinin 1900-cü illərdə yazdığı “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” fundamental əsəri ilə başlamışdır. Çünki Köçərli bu kitabda Azərbaycan Türk ədəbiyyatı ilə yanaşı, Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinin də formalaşmasına təkan vermişdir. Onun “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabında qədim dövrdən XX əsrin əvvəllərinə qədər yaşamış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin yalnız ədəbi deyil, fəlsəfi irsi də öz əksini tapmışdır. Hər halda, Köçərli ilk dəfə olaraq daha müfəssəl və elmi şəkildə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin ədəbi-bədii və ictimai-fəlsəfi yaradıcılıqlarını bir kitabda ortaya qoya bilməmişdir.

Məqalədə qeyd olunur ki, Köçərliyə qədər fəlsəfə tarixçiliyinə oxşar hal təzkirələr, çünglər və müntəxabatlar şəklində olmuşdur. Ancaq bu amillər milli ədəbiyyat tarixi, xüsusilə də ictimai-fəlsəfi fikir tarixi baxımından özünü doğrultmamışdır. Yalnız Köçərlinin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabı bir çox məziyyətlərinə görə, təkcə milli ədəbiyyat tarixi deyil, milli fəlsəfi fikir tarixi baxımından da akademik üsluba çox yaxın tərzdə yazılmışdır. Başqa sözlə, Köçərli bu əsərində Azərbaycan Türk fəlsəfəsi tarixini, digər anlamı ilə Türk dünyagörüşünü də ifadə etmişdir. Hər halda Köçərlinin bu və ya digər əsərlərinin əsas mahiyyətində Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin yaranması, inkişafı əsas meyar olmuşdur.

Açar sözlər: təzkirə və çünglər, müntəxabatlar, tarix və fəlsəfə, ədəbiyyat və fəlsəfə, milli fəlsəfə tarixi, Azərbaycan Türk filosofları, fəlsəfi təlimlər

FİRİDUN BEY KOCHARLI AS A HISTORIAN AND THINKER OF NATIONAL PHILOSOPHY

Faig Ghazanfar ogli Alakbarli

Associate professor, PhD in philosophy,

leading researcher of the

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

E-mail: faikalekperov@mail.ru

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

Abstract . In the article, the formation of the history of Azerbaijan Turkish philosophy and the role and role of Turkish entrepreneur Firidun Bey Kocharli were examined in this issue. In the research, as the formation of Azerbaijan Turkish philosophy history claimed by many scholars in academic style, Heyder Huseynov wrote in the 1940s, "XIX in Azerbaijan from the History of Century Social

and Philosophical Ideas” it was revealed that it started not with his book titled, but with his comprehensive work titled “Literature of Azerbaijan Turks” written by F.b. Kocharli in the early 1900s. Because in this work, Kocharli gave the formation of the history of Azerbaijan Turkish philosophy as well as Azerbaijan Turkish literature. In his work titled “The Literature of Azerbaijan Turks”, not only the literary but also the philosophical heritage of the Azerbaijani Turkish enthusiasts who lived from the earliest ages to the beginning of the XX century were clearly shown. In any case, it was Kocharli who first collected the literary-scientific and spiritual-philosophical works of Azerbaijani Turkish entrepreneurs in such a book. In the article, it is revealed that until the time Kocharli, there are contradictions, chunks and exclusions similar to philosophical historians, but these agents could not prove themselves in terms of the history of national literature, and the history of the idea of philosophy. However, Kocharli's book "Literature of Azerbaijan Turks" was written in a very close manner to the academic style in terms of many features, not only the history of national literature, but also the history of national philosophical ideas. In other words, in this work, Kocharli expressed the history of Azerbaijan Turkish philosophy, in other words, the Turkish worldview. In any case, it is possible to say that these and other works of Kocharli constitute the cornerstone of the birth and development of Azerbaijani Turkish philosophy.

Keywords: tezkire, philosophy, literature and philosophy, history of national philosophy

ФИРИДУН БЕК КОЧАРЛИ КАК ИСТОРИК И МЫСЛИТЕЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Фаиг Газанфар оглу Алекберли

доцент, доктор философии по философии,
ведущий научный сотрудник

Института философии и социологии НАНА

E-mail: faikalekperov@mail.ru)

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

Аннотация. В статье автор обращается к проблемам становления истории азербайджано-тюркской философии, а также к творчеству видного мыслителя Фиридун бек Кочарли по данному вопросу. В статье указано, что формирование истории азербайджано-тюркской философии в академическом стиле опирается не на книгу «Из истории общественно-философской мысли в Азербайджане XIX века», написанной Гейдаром Гусейновым в 1940-х годах, а на литературу азербайджанских тюрков, написанную Ф.Б.Кочарли в 1900-е гг.» Потому что именно в этой книге, Кочарли дал толчок формированию истории азербайджанско-тюркской философии. В его книге «Литература азербайджанских тюрков» отражено не только литературное, но и философское наследие азербайджано-тюркских мыслителей, живших с древнейших времен до начала XX века. Во всяком случае, Кочарли впервые удалось более подробно и научно представить в одной книге литературно-художественные и социально-философские труды азербайджано-тюркских мыслителей.

Ключевые слова: тазкира и чунги, мунтахабат, история и философия, литература и философия, история национальной философии, азербайджано-тюркские философы, философские учения.

Giriş

Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Firidun bəy Köçərli (1863-1920) Şuşa şəhərində anadan olmuş, 1872-1876-cı illərdə Mirzə Kərim Münşinin mədrəsə məktəbində təhsil almışdır. 1876-cı ildə Şuşadakı Rus-Tatar məktəbinə daxil olan Köçərli 1878-ci ildə Qori Müəllimlər Seminariyasında oxu-

muşdur (1879-1885). Seminariyanı bitirdikdən sonra İrəvan gimnaziyasına təyinat alan Köçərli 1885-1895-ci illərdə burada Ana dili, hüsnxətt fənlərini tədris etmiş, pansion mürəbbisinin köməkçisi vəzifəsini daşımışdır. 1895-ci ildə İrəvan şəhərini tərk edən Köçərli Qori Müəllimlər Seminariyasının “Tatar şöbəsi”nin Türk dili və şəriət müəllimi təyin edilmiş, 1918-ci ildə qədər Qoridə pedaqoji fəaliyyətini davam etdirmişdir. 1910-cu ildə Qori Müəllimlər Seminariyasının Azərbaycan Türk şöbəsinin müvəqqəti təlimatçısı sonradan isə seminariyanın Azərbaycan Türk şöbəsinin inspektoru vəzifəsinə təyin olunmuşdur. 1916-1917-ci illərdə siyasi proseslərə qoşularaq, “Müsavət”ə üzv olmuşdur.

1918-ci ildə Qori Müəllimlər Seminariyasının Azərbaycan Türk şöbəsi tədris ləvazimatı və avadanlığı ilə birlikdə Qazax şəhərinə köçürülmüş, bunun əsasında Qazax Müəllimlər Seminariyası yaradılmış və Köçərli də həmin seminariyanın direktoru təyin olunmuşdur. 1918-ci il 28 may tarixində Azərbaycan Türk Milli Şurasının üzvü seçilən Köçərlinin İstiqlal bəyannaməsində də imzası vardır. 1919-cu il fevralın 1-də Müsavat Partiyasının MK-nın təşəbbüsü ilə təşkil edilmiş Qazax şöbəsinə sədr seçilən Köçərli Sovet Rusiyasının 27 Aprel işğalına qədər Qazax Müəllimlər Seminariyasına rəhbərlik etmişdir. 1920-ci il 27 Aprel işğalından dərhal sonra Quzey Azərbaycanda əsas söz sahibinə çevirilən rus-erməni yağmaçıları onu əksinqilabçılıqda ittiham edərək güllələmişdirlər (Yaqublu, 2018: 25).

Onun əsas əsərləri “Təlimi-Sokrat”, “Təlimi-lisani-türkü”, “Tatar komediyaları”, “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” və başqalarıdır. Köçərli hələ, 1895-ci ildə rus dilində qələmə aldığı “Tatar komediyaları” silsilə məqalələrində Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin yaradıcılığına müraciət etmişdir. Bunun davamı olaraq Azərbaycan Türk tarixində ilk dəfə, Köçərlinin müəllifliyi ilə 1903-cü rus dilində “Literatura azerbaydjanskix tatar”, 1907-ci ildə isə Türk dilində “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabı nəşr olunub. Qeyd edək ki, Köçərli öz kitabını istər rus dilində, istər Türk dilində olsun “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” adlandırdığı halda, Sovet Rusiyasının işğalı dövründə türklüyə qarşı aparılan repressiyadan sonra, kitabın adı dəyişdirilib “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları” ya da “Azərbaycan ədəbiyyatı” adlandırılmışdır.

Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinin qaynaqları və təşəkkülü.

Köçərlinin Azərbaycan türklərinin tarixində əsas xidməti, ilk növbədə Azərbaycan Türk ədəbiyyatı ilə yanaşı, Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinin də formalaşmasına təkan verməsidir. Onun “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabında qədim dövrdən XX əsrin əvvəllərinə qədər yaşamış Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin yalnız ədəbi deyil, fəlsəfi irsi də öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan fikrimizcə, Azərbaycan Türk fəlsəfə tarixinin təşəkkülü akademik üslubda bir çox tədqiqatçıların iddia etdiyi kimi, Heydər Hüseynovun 1940-cı illərdə qələmə aldığı “Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” kitabı ilə deyil (Hüseynov, 2007: 6-8), F. Köçərlinin 1900-cü illərdə yazdığı “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” əsəri ilə başlamışdır. Hər halda, Köçərli ilk dəfə olaraq daha müfəssəl və elmi şəkildə Azərbaycan Türk mütəfəkkirlərinin ədəbi-bədii və ictimai-fəlsəfi yaradıcılıqlarını bir kitabda ortaya qoya bilmişdir.

Eyni zamanda, Köçərliyə qədər yazılmış bəzi təzkirələr, çünglər, poetik müntəxəbatlar və A.A.Bakıxanovun “Gülüstani-irəm” əsərlərində də az-çox milli fəlsəfi fikir tariximizin öz əksini tapmasını unutmaq olmaz. Məsələn, fars dilində yazan Əhməd Razi, Lütfəli bəy Azər Bəydili, Mirzə Tahir Nəsrabadi və başqaları təzkirəçilərdən olduğu kimi, Türk dilində yazıb yaradan isə S.Ə.Şirvani, M.M.Nəvvab, Məhəmməd ağa Müctəhidzadə, Həsənlixan Qaradaği və başqaları kimi təzkirəçilər olmuşlar. Ancaq təzkirələr nə ədəbiyyat tarixi, nə də fəlsəfə tarixi kitabına uyğun deyildi: “Təzkirələrdə müəlliflər haqqında çox qısa məlumatlar faktik materiallar əsasında yazılıb bioqrafik və biblioqrafik səciyyə daşıyırdı. Çox vaxt təzkirəçi bu və ya başqa yazıçının adını, təxəllüsünü, doğum və ölüm tarixlərini, yerini və onun bəzi əsərlərinin adını göstərməklə kifayətlənirdi. Bun-

dan sonra şairin əsərlərindən bir-iki nümunə verməklə təzkirə müəllifi öz işini bitmiş hesab edirdi” (Köçərli, 2005/a: 6).

Bizcə, təzkirələr kimi poetik müntəxabatlar da (Mirzə Yusif Qarabağinin “Məcmueyi-Vaqif və müasirine-digər”, Adolf Berjenin “Qafqaz və Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir”, “Hüseyn Əfəndi Qaibovun “Azərbaycanda məşhur olan əşarına məcmuədir” və b.) milli ədəbiyyat tarixi, xüsusilə də ictimai-fəlsəfi fikri tarixi baxımından özünü doğrultmamışdır. Çünki, bu müntəxabatlarda əsasən son dövr şairlərin əsərlərindən nümunələr verilib ki, bu da yalnız fəlsəfi fikir tarixi baxımından deyil, bütöv Azərbaycan Türk ədəbiyyat tarixinin ortaya qoyulması anlamında naqis qalırdı (Köçərli, 2005/a: 6-7).

Bu cür təzkirələr və poetik müntəxabatlardan əlavə bir də diqqəti çəkən A.A. Bakıxanovun “Gülüstani-İrəm” adlı əsəridir. Hər halda Bakıxanov həmin əsərinin sonunda az da olsa, Azərbaycan Türk ədəbiyyatı tarixinin, o cümlədən ictimai-fəlsəfi fikir tarixinin icmalını vermişdir. Məsələn, o, bu əsərində Baba Kuhi Bakuyi, Məhsəti Gəncəli, Nizami Gəncəli, Əbülülə Gəncəli, Xaqani Şirvani, Fələki Şirvani, İzəddin Şirvani, Mücirəddin Beyləqani, Seyid Zülfüqar Şirvani, Seyid Yəhya Bakuyi, Yusif Müskürü, Bədr Şirvani, Əbdürrəşid Bakuyi, Müsahib Gəncəvi, Hacı Zeynəlabdin Şirvani və başqalarının yaradıcılığı (o cümlədən, özünün də) haqqında ictimai-fəlsəfi fikri tarixi baxımından az-çox qiymətli məlumatlar vermişdir (Bakıxanov, 2001: 232-260).

Bütün bunlarla yanaşı hesab edirik ki, Köçərlinin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabı bir çox məziyyətlərinə görə onlardan fərqlənmiş, eyni zamanda yalnız milli ədəbiyyat tarixini deyil, milli fəlsəfi fikir tarixini də özündə əks etdirmişdir. Köçərli özü də həmin əsərinin girişində qeyd etmişdir ki, bu kitab özündən əvvəlki təzkirələr (xüsusilə də Lütfuli bəy Azərin “Atəşkədə”sindən) və poetik müntəxabatlardan bir çox cəhətlərinə görə fərqlənir. O, yazırdı: “Belə ki, mərhum Azəri “Atəşkədə”sində hər bir şairin tercümeyi-halına dair müxtəsər əhval yazıb, əsərlərindən azacıq və bir-birinə münasibəti olmayan nümunələr göstərir. Amma biz mümkün olduğu qədərdə məşhur şüəra və üdəbamızın həm tərcümeyi-hallarına və həm asari-qələmiyyətlərinə dair ətraflı məlumat verməmişik, məzkur əsərlərin haqqında öz rəy və təssüratımızı yazıb, tövsif və ya tənqidə layiq olan məqam və nüktələri şərh və bəyan etmişik. Hər bir şairin məsləkini, üslubi-kəmalını və öz əsr və zəmanəsinin təqazzasınca və növ əsərlər gətirdiyini və onların camaatımıza hüsni-təsirini, xeyir və ya zərrərini beqədri-qüvvə açıb göstərmişik” (Köçərli, 2005/a: 43-44).

“Bunda milli və sevgili şairlərimizin, əziz və möhtərəm ədiblərimizin tərcümeyi-halları və bərgüzidə əsərləri zikr olunubdur” deyən (Köçərli, 2005/a: 44), Köçərlinin bu fikirləri də göstərir ki, “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı”nı yalnız ədəbiyyat tarixi əsəri kimi görmək doğru deyildir. Əslində, onun şair və ədib adlandırdıqlarının bir çoxunun irsi (N.Gəncəli, Füzuli, Nəsimi, M.F.Axundov, A.A.Bakıxanov və b.), bəzən birbaşa, bəzən də dolay yolla da olsa, ictimai-fəlsəfi fikir tariximizə aiddirlər. Bu anlamda Köçərlinin əsərinin girişində “milli ədəbiyyatın” əhəmiyyətindən bəhs etdiyi zaman tanınmış şəxsiyyətlərimizi “şairi-qabil”lə yanaşı, “ədibi-fazil” adlandırması təsadüfi olmamışdır. Bizcə, onun “ədibi-fazil” dediyi şəxsiyyətlər ilk növbədə, milli fəlsəfi fikir tariximizlə bağlıdır. O, yazırdı: “Ərbabi-danış və və kamala məlumdur ki, hər bir millətin şən və əzəmətinə, tərəqqi və səadətinə bais olan səbəblərdən biri də onun ədəbiyyatıdır. Ədəbiyyat millətin aineyi-həqiqətnümasıdır ki, onun maddi və mənəvi tərəqqisini və istiqbalı üçün nicat və səadət yollarını eynilə göstərir. Ədibi-fazil və şairi-qabil millətin maarif xadimləridir. Milləti haqq və səvaba irşad edən, şöhrət və hörmətə yetirən onlardır. Öz asar və əşarı ilə onlar millətin cisminə şəfa, ruhuna səfa, fikrinə cəla, ağına və tamami mənəvi və ruhani qüvvələrinə balü pər verib uca məqama qaldırırlar” (Köçərli, 2005/a: 44).

Qərb xalqlarının (ingilis, fransız, alman, rus və b.) milli ədəbiyyat sayəsində inkişaf etdiklərinə inanan Köçərli sadəcə, yaşadığı dövrünün təsiri altında şair və ədib adlandırdıqları mütəfəkkirlərin bütün irsini “ədəbiyyat” kimi qələmə vermiş, onları “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” adı altında toplamışdır. Ancaq o, özü də çox yaxşı bilirdi ki, “ədəbiyyat” deyilən anlayış birmənalı deyil,

yəni o, ancaq nəğmə, məsəl, tapmaca, yanıltmac, bayatı kimi yozulmamalıdır. Köçərli yazırdı: “Ədəbiyyat iki qisimdirdir: bir qismi ağızda söylənən nağıl, hekayətlərdən, cürbəcür milli nəğmələrdən, aşiq sözlərindən, məsəllərdən, tapmacalardan, yanıltmaclardan, ağıçı sözlərindən, bayatılardan ibarətdir. Bu qisim ədəbiyyata ədəbiyyati-lisani və ya əfvahi və yaxud el ədəbiyyatı deyilir. İkinci qisim ədəbiyyat üdəba və şüəranın, üləma və hükəmanın asari-qələmiyyətlərindən vücuda gələn təh-rirat və təsnifatdan ibarətdir ki, bunlar xah nəsr ilə yazılmış olsun, xah nəzm ilə, xah elm və fünuna dair olsun və xah əxlaq və ətvardan, şeir və qəzəliyyatdan bəhs eləsin. Hər iki qisim ədəbiyyatın bünövrəsi və təkyəgahı sözdür ki, qüdrəti-ilahi ilə insanın ağızında zəlq olunubdur və onun vasitəsi ilə insanın batini aləmi məlum və zahir olur, dəqayıqi-məani onunla bir-birindən təmyiz qılınır və bundan əlavə yer üzündə insanın sair məxluqat ilə mabeynində vüqaa gələn müamilatı və rəftarı və mədarisi şərh və bəyan eyləyən sözdür. Söz olmasaydı, əlbəttə, ədəbiyyat dəxi olmazdı. Bu surətdə insan ilə heyvanın arasında artıq bir fərq də qalmazdı və hal-hazırda müşahidə olunan tərəqqi və təməddüdü dəxi bir əsər görünməzdi” (Köçərli, 2005/a: 45).

Köçərliyə görə, hər iki ədəbiyyatın mövcudluğu ilk növbədə, dilin inkişafı ilə bağlıdır ki, bu da hər tayfaya ya da millətə qismət olmayıb, çünki bir çox tayfalar yaradılışdan mayalarında istedad və qabiliyyət olmadığı üçün dilini zənginləşdirəməmiş, Daş əsrindən çox da uzağa gedə bilməmişlər. Ancaq bir çox qövm və millətlər olublar ki, onlar dilini inkişaf etdirməklə müəyyən uğurlar qazanmışlar. Onun fikrincə, dilini inkişaf etdirən qövm və millətlərin özü də iki qismə bölünür: 1) ancaq el ədəbiyyatına (şifahi ədəbiyyata) sahib olanlar, 2) el-şifahi ədəbiyyatı ilə yanaşı qələm-yazılı ədəbiyyata sahib olanlar. Köçərliyə görə, el ədəbiyyatı xalqa məxsus olub ağızdan-ağıza varisliklə ötürüldüyü halda, yazı-qələm ədəbiyyatı bir fərdin beyninin məhsulu olub, burada milliyyət nişanəsi və rayihəsi daha güclüdür. O, yazırdı: “Bunda (qələm ədəbiyyatında F.Ə.) hər bir nağıl və hekayənin məxsusi katibi və münşisi və hər bir təsnifin öz müsənnifi və hər bir şeir və qəzəlin müəyyən şairi vardır. Əlbəttə, bu qisim əsərlərdə milliyyət nişanəsi və milliyyət rayihəsi çəndən müşahidə olunmaz. Vəli bir müsənnif və şair nə qədər öz millətinə yavuş olsa, onun adət və xüsusiyyətləri üzrə nəvü nüma tapsa, milliyyət qanı onun damarlarında nə qədər artıq cərəyan etsə, bir o qədər onun əsərlərində dəxi milliyyət qoxusu və milliyyət nişanəsi artıq görünəcəkdir. Şairi-kamil və ədibi-fazil həqiqətdə ol ədib və şairdir ki, öz millətinin dili ilə danışa, ürəyi ilə, hissi və ağılı ilə fikir edə” (Köçərli, 2005/a: 51).

Bununla da Köçərliyə görə Güney Qafqazın doğu və güneyində (Dərbənd, Borçalı, Naxçıvan, Gəncə, Bakı, İrəvan, Şəki, Şirvan, Qarabağ, Qazax, Lənkaran və b.), Qacarlar dövlətinin isə quzeyində yaşayan (Təbriz, Həmədan, Zəncan, Xoy, Maku, Ərdəbil, Urmiya, Miyanə, Səlmas və b.) Azərbaycan türklərinin də özünəməxsus ədəbiyyatı və dili (bir qədər fərqli şivələrdə danışslar da) vardır. Başqa sözlə, onun fikrincə, Azərbaycan türklərinin bugünkü dili qədim türkcədən müəyyən qədər uzaqlaşmış fars və ərəb kəlimələri özgə tərkib və qaydaya düşsə də, ancaq bütövlükdə bu dildə söylənən və yazılan ədəbiyyat Azərbaycan türk ədəbiyyatıdır (Köçərli, 2005/a: 52-56).

Köçərlinin fikrincə, milli ədəbiyyat tarixi həm də ona görə lazımdır ki, başqa xalqlar kimi Azərbaycan türkləri də öz milli ədiblərini, mütəfəkkirlərini tanıyırlar, onlarla fəxr etsinlər: “Aya, biz Azərbaycan türklərinin seretelliləri və çavçavadzələri olmayıbdırımı? Bizim milli şairlərimiz ərəseyi-dünyaya gəlməyibdirimi? Aya, bizlər belə möhtərəm şəxslərin vücudundan məhrummu qalmışıq? Bu suallara cavab verib deyə bilərik ki, bizim də çox böyük, müqtədir və xoştəb milli şairlərimiz olubdur və lakin mütəəssüf onların qədir və qiyməti nə öz vaxtlarında və nə bu halda bilinməyibdir” (Köçərli, 2007/a: 92). Deməli, Köçərli milli ədəbiyyat tarixini, o cümlədən də milli fəlsəfi fikir tarixini yazmağa sövq edən də məhz bu suallara cavabların tapılması istəyi olmuşdur.

Köçərli hesab edirdi ki, bir millətin ədəbiyyatı onun məişətinin aynası deməkdir, yəni millətin dolanacağı, inkişafı, tərəqqisi, kamalı onunla ölçülür (Köçərli, 2007/b: 70). Onun fikrincə, milli şairlər, milli mütəfəkkirlər ədəbiyyatda vətənə məhəbbət, millətə xidmət, dostluğa sədaqət kimi müqəddəs hisslərə yer versə daha yaxşı olar (Köçərli, 2007/b: 73). O yazırdı ki, millət böyük bir cisim-

dir ki, bu cismi təşkil və təsis edən hər bir kəs onun üzvləri məqamındadırlar. Belə olan surətdə millətin salamatlığı, şan-şərəfəti, dövlət və sərvəti, onu təşkil və təsis edən üzv və ünsürlərin mütənasib olub sülh və ittifaq içində yaşamalarından, hər birinin üzərinə düşən vəzifələri əməl etmələrindən asılıdır. Köçərliyə görə, müsəlmanların başqa millətlərdən dala qalmalarına səbəb, məhz bu cür əməllərdən, milli ruhdan yəni milli ədəbiyyatdan, milli təfəkkürdən uzaq qalmalarıdır.

Köçərliyə görə, insanlıqla, bəşəriyyətlə bağlı olan problemləri, o cümlədən milli məsələləri, milli ehtiyaclarımızı yalnız şairlər deyil, bütün mütəfəkkirlər düşünməli, onlar millətinin oyanışına, maariflənməsinə, elm və mərifət əldə etməsinə çalışmalıdırlar. Bu baxımdan o, “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” kitabında bir çox tanınmış Türk mütəfəkkirlərinin (N.Gəncəli, M.Füzuli, Ə.Nəvai, Y.Nabi, M.F.Axundov, A.A.Bakıxanov və b.) ancaq tərcümeyi-hallarını yazıb və əsərlərindən iqtibaslar gətirməklə kifayətlənməmiş, eyni zamanda onların yaradıcılıqlarının ədəbi-fəlsəfi yöndən təhlilini vermişdir. Bizi isə burada daha çox maraqlandıran ictimai-fəlsəfi fikir tarixi baxımdan önəmli olan təhlillər, yeri gəldikcə, irəli sürdüyü fərqli mülahizələrdir.

Fəlsəfi və əxlaqi görüşləri. Köçərlinin fəlsəfi və əxlaqi görüşləri daha çox Türk mütəfəkkirlərinin (N.Gəncəli, M.Füzuli, Ə.Nəvai, Y.Nabi, M.F.Axundov, A.A.Bakıxanov və b.) yaradıcılığını təhlili zamanı irəli sürdüyü mülahizələrlə əlaqəlidir. Köçərli Türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi yöndən yazdığı əsərlərini təhlil edərkən də daha çox dünyanın yaranışına və insan probleminə, eləcə də insanın Yaradana olan məhəbbətinə, insanın əxlaqına, iradə azadlığına, insan həyatının mənasına və digər məsələlərə diqqət yetirmişdir.

İnsan həyatının mənası və Vəhdət problemi. O, Füzulinin əsərlərinin, xüsusilə də “Leyli və Məcnun” dastanını təhlil edərkən yazırdı ki, onun əsərlərində əsas fəlsəfi fikirlər insanın Yaradana olan məhəbbəti və bu yolda çəkdiyi iztirablardır. Köçərli yazırdı: “Ol dürri-yeganənin uşaqlar əlinə təlim üçün verilən “Leyli və Məcnun” dastanında o qədər hikmətamiz sözlər, dərin fikirlər, nazik imalar və rəqiq işarələr, şairanə nəzmlər və fəlsəfanə şeirlər vardır ki, cümləsini və burada zikr etməyə və şərh qılmağa nə xamədə qüdrət və lisanda bir o qədər təlaqət və fəsaht vardır. Avropa hükəmə və fəlasifəsindən məşhur Artur Şopenhauer “Məhəbbət nədən ibarətdir?” sərlövəsilə yazdığı bir əsərində bəhs verdiyi şərh və bəyanatın çoxunu Füzulinin abdar şeirlərində tapırıq. O fikirləri ki, alman filosofu əlli sənə bundan irəli bəyan etmişdir, onları Molla Məhəmməd Bağdadi üç-dörd yüz sənə bundan müqəddəm xeyli ədibanə və mərəğub surətdə rişteyi-nəzmə çəkmişdir” (Köçərli, 2005/a: 65-66).

Köçərliyə görə, Füzulinin dünyanın faniliyi və insan problemi ilə bağlı fəlsəfi fikirləri saqınamələrdə də öz əksini tapmışdır: “Bu saqınamələrdə o qədər mühəsənət, lətafət və mövzuniyyət vardır ki, onları yazmaqla başa gələsi deyil. Onları diqqətlə oxuyanlar bir tərəfdən dünyayi-dunun qeydindən və nəfsi-şumun hirs və təməindən, alçaq və rəzil əməllərdən, pis işlərdən, fasid və batil fikirlərdən xilas olub, nuraniyyət kəsb edirlərsə də, digər tərəfdən onların qəlbi bir növ məhzun və könlü tutqun olur. Bu hala səbəb odur ki, Füzuliyi-şikəsthalın qələmi-gövhərsənci tökdüyü dürri-safin əksəri gözdən tökülən əski-müsəffaya bənzəyir, nəinki şadlıq çəmənində yağın barana. Füzuli demək olur ki, möhnət yükünün barkeşi olub, aləmi insaniyyətdə tamami qəmzədələrin və möhnətkeşlərin yüklərini götürmək və məzlumların halına yanmaq üçün xəlq olunmuşdur. Füzulinin ahü nalələri qarelərə dəxi sirayət edib, onları da özü ilə atəşi-hüzn və ələmə yandırır. Amma bu qanmaqda bir feyz və səadət və ülviyyət vardır ki, o atəşə yanan istər ki, bir də yansın. Bu cansuzluq pərvanənin şam başına dolanıb yanmağına bənzəyir” (Köçərli, 2005/a: 70).

Köçərli hesab edirdi ki, insan ölümdən qorxub fəna aləminə köçməkdən məyus olmamalıdır. İnsan üçün ölümü haqq sayan mütəfəkkirə görə, bu dünyadakı həyatın mənasını başa düşməyib, dünyada hər bir şeyi heç, mənasız, anlamsız (nihilizm) sayıb özünə qəsd etmək doğru deyildir. Başqa sözlə, bu dünyada hər bir şeyin puç, fani olub, əsil aləmin fəna aləmi olması həqiqət olduğu halda, Yaradanın bu iradəsinə qarşı çıxıb fani dünyanın qəmini yeyib şübhələr içində olmağın, ya da ancaq fəna aləmi üçün yaşamağın da faydası yoxdur. Onun fikrincə, bu baxımdan real dünyanı in-

san üçün ancaq qəm yeri hesab edib, fəna aləmində azad yaşamağı düşünmək də əbəsdir. O, yazırdı: “Belə olan surətdə mərgdən xəvfi etmək və fəna aləminə köç etməkdən məyus və mükkədən olmaq böyük bir səhv deyildi? Həqiqət-haldan bir növ bixəbər və qafil olmaq deyildi? İnsan üçün ölüm haqdır və aye-yi-vafi hidayə məzmununca “külli şeyin halikun illə vəchəhu” – baqi və əbədi qalan ancaq bir qaliri-zülcəldir. Bu cəhətə dünyanın qəmin yeməkdən və övzai-zəmanədən dilgir və şaki olmaqdan bir fayda yoxdur. Vəli insan necə ki, diridir, həyatın qədrini gərəkdir bilsin və haqq-taala ona mərhəmət qıldığı qüdrət və bacarığı xeyir işlərə və haqq yoluna sərf eləsin. Tək fəna arzula-maqdan bir mənfəət yoxdur və haqq-təalanın əmri bizə səy və təlaşdır. Zaviyənişinlik və bikaçılıq-dan bir şey çıxmaz. Bizim bu əsri-şumda həтта mədəni tayfalar arasında dəxi diriliyi biməzmun bilib dünyadan və onun keşməkeşindən bizar olub canlarına qəsd edənlər az deyildir. Axır vaxtlarda elə ittifaq düşür ki, paytaxt şəhərlərdə intihar edənlərin həddi və hesabı əndazədən çıxır və ricali-dövlə-ti, polisə məmurlarını, hükəma və fəlsəfə firqələrini fikir və əndişəyə salır. Bu hədsiz intihara sə-bəblər çoxdur. Vəli ümdəsi dünyadan bizar olub beş günlük həyatı puç və biməzmun bilmək əqidə-sidir” (Köçərli, 2005/a: 475).

Onun fikrincə, İslam aləmində də bu cür nihilist (heçlik) düşüncə və əqidədə olanlar hər daim olub, bunlardan biri də Füzulidir. O, yazırdı: “Təkcə Füzulinin: Əlqissə, vücud dami-qəmdir, Aza-dələrin yeri ədmdir, – şeri ona kifayət edir ki, çoxlarını qəfildən ayılıb beş günlük dünya məişəti-nin puç və boş olmağı barəsində böyük əndişəyə salsın. Başqa bir əcəm şairi bu xüsusda demişdir: Biz heçik, cahan heç, qəm və şadlıq heçdir. Heçlik üçün narahat olmaq xoş deyildir” (Köçərli, 2005/a: 475).

Burada deyə bilərik ki, Qərb mütəfəkkirlərinin çoxundan fərqli olaraq İslam-Türk mütəfəkkir-ləri, o cümlədən də Füzuli, Nigari, Məhvəşi və başqaları bu dünyanı heçlik, fani adlandırır daha çox fəna aləminə tapınıb, hər bir şeyi Yaradanın iradəsi, tövhidi və qüdrətinə bağlayıblar. Bizcə, Köçərli də Füzuli, Məhvəşi, Nigari və başqaları kimi bir tərəfdən İslam dininə səmimi qəlbədən inanan bir ziyalı kimi, bu dünyanı fani, puç görüb əsas Yaradanın birliyini və əbədiliyini qəbul etsə də, digər tərəfdən onlara nisbətən bu dünyanı tamamilə “beş günlük”, puç və fani hesab edib millət, vətən, in-sanlıq üçün çalışqan olmamağı doğru hesab etməmişdir.

Bu baxımdan F.Köçərli Füzuli və Məhvəşi kimi, Nigarinin də dünyagörüşünün əsasında daya-nan, daha çox fəna aləminə bağlı olan ilahi eşq, Tanrı sevgisini bəyənsə də, bizcə, ancaq onun həd-dən artıq real dünyadan uzaqlaşmasını çox təqdir etməmişdir: “Hacı Mir Həməzə əfəndinin yazdığı əşəri-mütənəvveenin cümləsi eşqi-həqiqiyyə, məhəbbəti-ilahiyyə, hüsni-təbiyyə, mədhi-mövlaya, mərifəti-xudaya, eşq yolunda sədaqət və dəyanətə və sair övsafi-həmidələrin mədhinə şamil kəlam-lardır” (Köçərli, 2005/b: 152).

“Dünyada heç bir şey və heç bir əməl məşiyəti-ilahisiz deyil, belə olan surətdə meyə meyl etməkdə və ya onu tərki qılmaqda şairdə nə təqsir var və onun özü bilmir ki, o, günah əhlidir yoxsa əhli-savabdır” (Köçərli, 2005/b: 119), - deyən Köçərlinin sözlərindən belə anlaşılır ki, o, insanın da əvvəl-axır Yaradana üz tutacağına şübhə etməmişdir. O, daha sonra yazırdı: “Çün hər şeyi cünbişü hərəkətə gətirən və hər şeyə ruhi can verən, hər şeyi gözəl, lətif, mərgübü tərtaza qılan eşqdır, ona binaən külli-məxluqata sahibü həkmfərman olan, cəmi yaranmışa ağalığ edən, xüsusən bəni-növi-bəşəri öz təhti-idarəsində dolandıran, piri cavana, cavanı pirə, tərzanı müsəlmana, müsəlmanı tərsa-ya bən edən dinü məzhəbi, malü canı, qeyrətü himməti, irzü namusu, namü şöhrəti öz əlində əsir edən lazım olduqda cümləsini badi-fənaya verən eşqdır” (Köçərli, 2005/b: 329).

Ümumiyyətlə, o belə hesab edirdi ki, dünyada nə qədər kəşf və ixtiralar olsa da, əsas sirlər in-sanlara bəlli deyil. O, yazırdı: “Əgərçi bizim bu tərəqqi əsrində çox şeylərin və əlamətlərin ülumi-mütənəvveə sayəsində künhü mahiyyəti açılıb bilinməkdədir və gün-gündən növbənöv ixtiraat və kəşfiyyat olunmaqdadır və dünyada çox sirrlər və hikmətlər vardır ki, əqli-bəşər onları dərk etmək-də aciz və qasirdir” (Köçərli, 2005/a: 251). O, daha sonra yazırdı: “Doğrudur, elm sayəsində çox gizli sirrlərin və naməlum şeylərin səbəbi-xilqəti və mahiyyəti kəşfi bəyan olunubdur və olunmaq-

dadır, amma daha da çox şeylər var ki, onlar təhqiqü tədiqi olunmayıbdır və bu yolda hükəməvü filosoflar xeyli zəhmətlərə və məşəqqətlərə giriftar olublarsa da və ömürlər sərf ediblərsə də, yenə də bir məqama vasil olmayıblar və çox üləməvü hükəma axır nəfəsində həsrətlə canlarını təslim etdikdə dünyaya cahil gəlib, cahil getdiklərini söyləyiblər. Hasili-kəlam biz dediyimiz budur ki, xudavəndi-aləm öz qüdrəti ilə yaratdığı aləmin hər şeyində bir hikmətü sirr vardır və hər nə ki, yaradıbdır, tamamisini öz yerində xeyli gözəl və qəşəng yaradıbdır və bu xüsusda bir etirazü irad ola bilməz” (Köçərli, 2005/b: 385).

Onun fikrincə, insanı digər canlılardan fərqləndirən cəhətlərdən biri də şüur, ağıl vasitəsilə **iradə azadlığı**nı dərk etməsidir. Başqa sözlə, iradə azadlığının əhəmiyyətini irəli sürən Köçərliyə görə, insan öz hərəkət və davranışlarında başqalarını təqlid etməməlidir: “Əqlü fərasət haqq-taalannın öz bəndəsinə verdiyi ən ali və gözəl nemətlərdir ki, insan onların vasitəsilə sair məxluqat və heyvanatın əfzəli və əsrəfi olubdur. Hər şəxs gərəkdir bu gözəl nemətin qədrini bilib onunla şərəfətlənsin. Özgə ağıl ilə, özgə tədbir ilə dolanan, öz aqlını unudub, öz fəhmü dərrakəsini yatızdırıb qeyrilərə təqlid edən, müridbazlıqda ömrünü zay edən kəs həmişə fəlakətdə və zillətdə olacaqdır. Amma müsəlman ruhaniləri və onlar ilə müttəfiq müsəlman edib və fazilləri məqamında olan ağayimöhtərəmin çoxu bu əqidədədir ki, adam öz əqli-qasiri ilə iş görsə, axırda peşmanlıq çəkər. Bəs lazımdır ki, öz rəyincə iş görməyib qeyrilərin buyurmağına qulaq asasan və əmrinə tabe olasan” (Köçərli, 2005/b: 281).

Ona görə, müsəlmanların çoxu bu əqidədədir ki, hürriyyət və azadlıq ancaq fəsad və inqilab törədicidir. Deməli, onların sayəsində rahatlıq tapmaq qeyri-mümkündür. Köçərli bu cür düşüncələrin dilindən yazırdı: “Avama hürriyyət verilsə, o öz bildiyini eləyəcəkdir və belə olan surətdə bir kəs onun xətasından və bəlasından eymən və fariq qalmayacaqdır. Bəs, bu xətalardan və fəsadlardan salamat qalmaq üçün nə lazım gəlibdir hər kəs öz əqlü rəyini işlətsin, ağıllılarımız və işbilənlərimiz hər nə buyursalar, sairləri də onların əmrlərinə müti olsunlar və onlar göstərdiyi yol ilə getsinlər” (Köçərli, 2005/b: 281). Köçərliyə görə, bir tərəfdən baxanda, bu yaxşı məsləhət olsa da, ancaq digər tərəfdən yanlışdır: “Amma iş budur ki, ağıllılarımız və işbilənlərimiz həmişə avamın xeyrini mülahizə eləmir, onun nəfinə çalışmır, bəlkə onların əksər övqat fikrü xəyalları budur ki, avamı avamlıqda saxlayıb, onların avamlığı və qanmazlığı sayəsində özləri kəməli-rifahət və səadət ilə güzəran etsinlər” (Köçərli, 2005/b: 282).

Köçərliyə görə, bu baxımdan hər şeydən əvvəl bizə lazım olan elm və bilikdir, çünki elm və kamalsız tərəqqi etmək qeyri-mümkündür: “Elm və kamalmız olsa, öz başımız ilə iş görməyə müqtədər ola bilərik, o halda bizə qəyyum dəxi lazım olmaz. Onda qoyunluq halından çıxıb çobansız da başımızı dolandıra bilərik, onda hürriyyətin də səməri acı olmaz. Və bir kəsin qeyrisinə xeyirdən başqa zərəri olmaz. Hər bir şəxsin zəhməti təklidə özünə nəf gətirən kimi, ümum nassə də onun xeyri yetişər” (Köçərli, 2005/b: 282).

O inanırdı ki, Yaradana sidqi-dil ilə ümid edən insan öz arzusuna yetişər, hər niyyəti hasil olar. Ancaq Yaradana ümid bağlamaqla yanaşı, Köçərliyə görə insanın səy və zəhmət göstərməsi də lazımdır: “Əlbəttə, Rəzzağə (yəni Yaradana-F.Ə.) ümid bağlamaq hər cəhətdən yaxşıdır. Məsəldir ki, ümitsiz düşmənin olsun. Ümid olmayan yerdə insanın zindəganlığı nəyə lazımdır? İş ümid ilədir, ümidə bağlıdır. Ümitsiz kim bir işə şüru edə bilər? Ümid işin ruhudur. Amma söz buradadır ki, ümidə yetişmək üçün onun səmərini dadmaq üçün səy və zəhmət lazımdır. Zəhmətsiz murad və mətləbə yetişmək mümkün deyil, mümkün olsa da, zəhmətsiz muradın meyvəsi bir o qədər ləzzətli və şirin olmur. Necə ki, zəhmətlə yetişən meyvənin dadı ləzzətli olur. Haqq özü də ona ümid bağlayanı dost tutur, bəşərti ki, ümid bağlayan şəxs əl ayağını boşaldıdan böyrü üstə yatmaya ki, “Allah yetirəcəkdir” ki, “Allahdan buyruq, ağzıma quyruq”, bəşərti ki, ümid bağlayan şəxs alının tərəni silə-silə zəhmət çəkə və haqqdan naümid olmaya. Atalar haqqın dilindən deyiblər: “Səndən hərəkət, məndən bərəkət”. Hərəkətsiz bərəkət hərgiz müyəssər olmaz (Köçərli, 2005/b: 282-183)”. O, daha sonra yazırdı: “Kəsbinə ümidvar olan, yəni zəhmət çəkən adam heç vaxt məhrum qalmaz. Bu şərt

ilə ki, onun kəsbi halal olsun. Çün halal kəsb özü ibadətdəndir. O ki qaldı “qəzaya riza vermək” bu xüsusda bizim də rəyimiz budur ki, qəzaya lazımdır riza olmaq, yəni insanın başında qəzadan bir iş gəlsə, artıq cəza-fəza etməmək. Çünki aqlamaq və ah-zar etmək ilə vüqqa gələn bəlavü müsibəti rəf etmək olmaz və lakin insanın öz məişətini düzəldib arəstə qalmasa və boş-bikar oturub “hər nə mü-qəddərdir, o olacaqdır” – deyib bir şüglü kəsb dalınca getməsə, gün-gündən pozğun və pərişan hala düçar olacaqdır və öz pərişan halını qəzavü qədərə həml eləməyin (bu əqidə eyni batil əqidədir) nəticəsi axırda fəqirlik və dərvişlikdir...” (Köçərli, 2005/b: 283).

Beləliklə, Köçərli insanın yalnız bədəninin qayğısına qalıb bu dünyada yeyib-içməklə, yatmaqla, sakit yaşamaqla ömrünü keçirməsini doğru hesab etməmiş, onu daim mübarizəyə səsləmişdir. O, yazırdı: “Həqiqətdə məhz-istirahəti bədən və fərəqati-cism ilə dolanmaq heyvaniyyətdən bir az bəridir. Künci-üzlət və qənaəti qənimət bilib, beş günlük ömrü xabi-qəflətdə, yəni ancaq yeyib-içməkdə keçirmək, məhz bir bədənə xidmət edib, onun zəruriyyətini mühəyya etməyə çalışmaq və ruhun varlığından bilmərrə bixəbər olmaq insanın sırf cəhalət və avamlığına dəlalət edir” (Köçərli, 2005/a: 77).

Köçərli hesab edirdi ki, ədalətsizliyə, haqsızlığa qarşı təkbaşına qalsa belə insan daima mübarizə aparmalı, sonuna qədər müharibə meydanını tərک etməməlidir. Köçərli yazırdı: “Əlbəttə, tək öz nəfsinin salamatlığını mənzurda tutmayıb, ümumnasın xeyir və səlahi yolunda səy və təlaş edən şəxs başında bəlalər çoxdur, nəinki o adamın ki, cümlə məxluq ilə müdərri edib, hər işdə vahid öz mənfəəti-şəxiyyəsinə gözləyər. Əlbəttə, rastrovluqda, dürüstkirdarlıqda və həqiqətpərəstlikdə xəta və xətər çoxdur, nəinki haqq söyləməkdən çəkinib, məhz öz səlahi üçün künci-fərəqətdə sükunət ixtiyar etməkdə. Amma bununla belə, bizim ixtiyarımız yoxdur ki, xalqı haqq söyləməkdən, dürüstkirdar olmaqdan və haqq qolunda fədakar olmaqdan daşındıraq. Biləks, hər bir sahibi-viddanın və əhli-daniş və mərifətin əvvəlinci vəzifəsi əbnayi-milləti düzlüyə və doğruluğa dəvət etməkdir. Vətən uğrunda və millətin tərəqqisi və təalisi yolunda onları candan və başdan keçməyə, cürətli, şəci (şücaət F.Q.) və müstəqim olmağa tərgib və təşviq etməkdir. Və illa adam bir öz başını və nəfsini qorumaqla, öz mənfəəti-şəxiyyəsinə güdməklə, hər qisim cövr və sitəmə tab gətirib, hər bir bari-töhmət və məzəmmətə mütəhəmmil olmaqla və bu qədər xar və zəlil olub, qeyrilərin təhti-hökumətində əsirvar güzəran edib, bu günə dolanmağın adını “müdara” qoymaqla həqiqi səadətə və həqiqi nicata vəsilə olmaz. Belə dolanmağın nəticəsi qorxaqlıq, kəmcürətlik və yasarlıqdan başqa, zillət və məşəq-qətdən səva bir şey olmaz. Öz rəy və fikrimizi açıq deməkdən çəkinib, əyri ilə doğruya fərq qoymayıb, haqqa və nahaqqa “bəli, bəli” deməklə belə fəna hala düşmüşük. Bizim əqidəmizə görə, tərəqqi və səadətimizə lazım olan əsbablardan birisi də cürətli, fədakar və dürüstkirdar olmaqdır” (Köçərli, 2005/a: 77).

İnsanı təkbaşına qalanda belə mübariz olmağa səsləyən Köçərli, bu baxımdan onun bütün hər şeyi alın yazısına bağlayıb “Allaha təvəkkül” düşüncəsindən çıxış etməsini də xeyli dərəcədə doğru hesab etməmişdir. Ona görə, belə düşünmək doğru deyildir ki, Allah insanları bilərəkdən varlı ya da kasıb yaratmış, eyni zamanda, birinə xoşbəxtlik, digərinə isə bədbəxtlik qismət etmişdir. F.Köçərli-nin fikrincə, bu cür düşüncələr həm də ona görə doğru deyil ki: “Haqq-taala hamı adamları bir halda, bir surətü heyətdə yaradıbdır və cümləyə ağıl, zəhin və fərəsət əta edibdir. İnsanı yaradanda birisinin alınına ağılıq və birisinininkinə rəiyyətlik nişanəsi vurmayıbdır. Birini fəqir və birini münim yaratmayıbdır. İnsan arasında vüqqa gələn bu fərqu təfavüt, bu ədalətsizlik və ədavət insanın əməlinədən, tamah və hirsindən törəyib zühura gəlirdir və necə ki, adamlar öz nəfslərinə və bətlərinə qulluq edəcəklər, öz hirs və tamahlarına tabe olacaqlar, yer üzündən zülm və sitəmə əksilməyəcəkdir. İnsanlar firqə-firqə olub, bir-biri ilə cəngü cidal edəcəklər. Yer üzündən büğzü ədavət, nifaqu fəsad qurtarmayacaqdır. Və bu büğzü ədavəti, nifaqu fəsadı Allah yaratmayıbdır, insanın özü yaradıbdır. Həmişə fəqir istəyibdir ki, fəqirlikdən və yoxsulluqdan xilas olsun, dövlətli də istəyibdir ki, dövləti və malı əldən verməsin və hətta bacardığı qədər dövlətinin üstünə daha da dövlət artırsın. Bu yolda hər iki sinfin arasında həmə vəqt nizavü nifaq olubdur və olacaqdır” (Köçərli, 2005/b: 386-387). O,

daha sonra yazırdı: “Doğrudur, haqq-taala insana atadan-anadan mehribandır və o mehribanlığı cəhətinə insan insana əbəs yerə zülm etməz, onu dərdü bəlalara düçar qılmaz. Ona binaən bizə bir müsibət və bəla üz verdikdə haqqdan şikayət etməyimiz nahaqqdır. Çünki həqiqəti halda o bəla müsibətlərin vüqaa əksər-övqat bais özümüz oluruq. Allahın bunda bir qarışacağı yoxdur. Amma acizliyimiz və avamlığımız ucundan öz təqsirimizi və qəflətimizi haqqdan görüb, şaki və asi oluruq. Bilmək gərəkdir hamı müsəlmanlar və elmsiz tayfalar bu batil əqidə üzrə yaşamaqdadırlar” (Köçərli, 2005/b: 387).

Köçərli bir tərəfdən “Allaha təvəkkül” düşüncəsinə qarşı çıxıb, Allahın hamını bərabər yaratdığını, ancaq bərabərsizliyin insanların özü tərəfindən yaradıldığını iddia etməklə yanaşı, digər tərəfdən də insanın iqbalının, bəxtinin bağlı ya da açıq olması təqdirdə bəzi hallarda onun səy, zəhmətkeş və çalışqan olub olmamasının əhəmiyyətsiz olduğuna da inanırdı. O, yazırdı: “Bu həqir bəndə həmişə bu etiqad üzrədir ki, əksəri-ovqatda şəxsən xoşbəxt və rahat olması öz səyi ehtimamına bağlıdır. Hər bir iş insanın elm və kəmalından, bilik və təcrübəsindən asılıdır. “Zəhmət çəkməyən bal yeməz”, “cəfa çəkməyən səfa görməz”. Bu etiqadda ola-ola həqir bu doğrunu da inkar edə bilməz ki, insanın iqbalı açılında və bəxti gətirəndə zəhmətsiz və məşəqqətsiz də hər tərəfdən onun üstünə dövlət və nemət axıb tökülür, her yerdə ona hörmət və izzət görsənilir. Və bu bəxt gətirən vaxt onun mal və dövlətini, cah və cəlalını saxlamağa “bir tarimuy” kifayət eləyir. Amma vay o gündən ki, bəxt insandan üz çevirə, iqbal gətirməyə. Bu halda adam nə qədər çalışıb-əlləşə və nə qədər canını zəhmət və cəfa oduna yaxsa, yenə də axırda biçiz və əliboş qalacaqdır... İnsandan dövlət və hörmət üz döndərib gedəndə, filhəqiqə, nəinki zəncir ilə, bəlkə heç bir qüvvə ilə onu saxlamaq mümkün olmaz” (Köçərli, 2005/a: 481-482).

Köçərli mütəfəkkirlərin dünyagörüşlərini tədqiq edərkən **əxlaq məsələsinə** də diqqət yetirmiş, cavan yaşındakı insanla yaşlı bir insanın həyata baxışını müqayisə etməyə çalışmışdır. O, yazırdı: “Əyyami-cavanlıqda az adam tapılır ki, həyatın qədrin bilib, onu bihuidə sərf eləməsin və şairin zəbunü pərişan halını pirlilik mövsümündə öz vücudunda hiss eləməsin, hirs, tamah, hübbi-cahi, mərtəbə, hübbi-malü miknət, löhvü ləəb, büğzü ədavət, məniyyət, sərkeçlik, büxlü həsəd və zülmü sitəmə adət və sair övsafı-zəminə və əxlaqi-rəzilə ki, cümləsi avamlıq və cəhalət nəticələridir, cismü ruhumuzu bir növ zəbtü təsərrüf edibdir ki, həqqü həqqaniyyətdən, insafü mürvvətdən və əsl bəşəriyyət və insaniyyət nə olduğundan bilküliyyə qafil və bixəbərlik. Ancaq axır nəfəsimizdə qəflətdən gözü-müzü açıb, ölümü önümüzə görüb xəvfü əndişəyə düşürük və şairin dili ilə bu günə tövbə və istiğfar eləyirik. Əgərçi axırkı peşmanlıq fayda verməz, vəli tövbə və inabədən başqa bir çarəmiz yoxdur” (Köçərli, 2005/a: 321).

Köçərliyə görə, əsil insana yaraşan sifət odur ki, zahiri zəhətdən özünü göstərməklə deyil mənəvi və əməli baxımdan igid olsun: “Çul və çuxaya bəzənib zahirlərinə zinət və sığal verənlərə kişi demək şayəstə deyil. Həqiqətdə mərd igid o kəsdir ki, özünü dağa-daşa toxuyub haqq yolunda mər-dənə dava eləsin” (Köçərli, 2005/a: 342). O, hesab edirdi ki: “...insanın başına qisim-qisim bəlalar gəlməsə və o, cürbəcür bəlalara və müsibətlərə mübtəla olmasa, ənvai-təcrübə və imtahanlar sınaq olunmasa, ruzigarın kürəsində əriyib dəsti-qəza ilə vurulan çəkiçlər altında döyülməsə, qəllü qəşdən hərgiz pak ola bilməz və dərəcəyi-kəmalə irişməz” (Köçərli, 2005/a: 347).

Deməli, insanın kamilləşməsi üçün cavanlıqda başına gələnlər, eyni zamanda həyatda qazandıdığı bir çox təcrübələr mühüm rol oynayır. Burada ən vacib olan məsələlərdən biri də odur ki, insan öz yanlış, doğru hərəkət və davranışlarını bilməlidir. O, yazırdı: “Doğrudan da öz eyib və qəbahətini görməyib, qeyriləri eyibləndirən və özgələrə töhmət edən şəxsdən nə hörmət və mərifət təmənnə eləmək olar? Öz pozğunluqlarını görməyən, çirkin və nasəza əməllərindən utanıb şərm və həya etməyən adam, söz yoxdur ki, özgedən də utanmaz və bişərmanə sevmədiyi adamın haqqında hər qisim iftira və böhtanı söylər. Bu qisim adamlardan kənar dolanmaq eyni-məsləhətdir” (Köçərli, 2005/a: 482).

Onun fikrincə, bəziləri hesab etsələr də ki, “hər bir vücud qabili-tərbiyə və təlim ola bilməz. Elə bir cövhərsiz, gövdən və fūrumayə şəxslər var ki, gövdən və fūrumayə şəxslər var ki, nə qədər onlara təlimü tərbiyə olunsu, yenə də avamliqda və sərf heyvaniyyətdə qalıb, ruhaniyyət və mənəviyyət cəhətinə tərəqqi edə bilməzlər... Girdəkan yapışmayan kimi, tərbiyə də nahəli dənə təb şəxsə təsir edə bilməz” (Köçərli, 2005/b: 65). Köçərliyə görə, bu müəyyən qədər doğru görünsə də, ancaq insan elm və tərbiyə sayəsində ədəblə əxlaqında tərəqqi tapa bilər. Belə ki, insan üçün səadət mayasının əsası tərbiyədir və tərbiyəsiz elmin də faydası yoxdur (Köçərli, 2005/b: 66).

Köçərli belə bir qənaətə gəlmişdir ki, dünyanın yaranmasından bu günə qədər insan keçdiyi həyat yolunda daha çox müsibətə deyil, mənfi amillərə meyil göstərmişdir: “Dünya yaranandan bu anacan Adəm atanın övladı öz şəxsi mənfəətlərini mülahizə edib dövlət və sərvət sahiblərindən qisim-qisim təmənna nəzərdə tutub doğrunun üzünə yalanın qara pərdəsini çəkməyə mötəd olublar. Müflis və miskinlərin hünəri olmayıbdır ki, doğrunu kəmalı-cürət ilə söyləyib düruğu və hiyləbaz münəccimlərin yalanlarını batil eləsin və haqqı yetirsin. Belə ittifaqlarda hər tərəfdən onun üstünə tənqərvər və nəfspərəst dənə və fūrumayə şəxslər hücum edib ağzını qapayırlar və özünü də xalq içində bihərmət və biabır ediblər. Ol səbəbdəndir ki, müsəlman qardaşların arasında yalan söyləmək və haqqı gizlətmək adi bir şey olubdur və hətta bəzi ittifaqlarla hünər sayılır. Bu minval haqqa güc və zor edib kizb və yalana rəvnəq verməyin adını “düruği-məsləhətamiz” qoyublar” (Köçərli, 2005/a: 482).

Köçərli şairlərin cəmiyyətdəki mövqeyini də ifadə etməyə çalışmışdır. Onun fikrincə, şairin əsas peşəsi odur ki, doğrunu doğru, əyrini də əyri yazsın, yalançı və məddah olmasın. O, yazırdı: “Həqiqi şairin və həqiqi ədibin yazmaqdan və şer deməkdən başqa bir şüglü sənəti gərək olmasın. Əgər şair peşəkar və əhli-sənət olsa, o sənət və peşə şairin yazmağına, şerlər vasitəsilə yoxdan xəlp etməyinə, onun təbinin açılıb barvər olmağına mane olardı. Şairin sərmayəsi haq-taala ona bəxşü əta qıldığı təbi-səlimdir ki, ondan nəşət edib zühura gələn cəvahirin hər birisinin ərbabı nəzərində qədrü qiyməti ziyadədir” (Köçərli, 2005/b: 74). O, daha sonra yazırdı: “Həqiqi hüsnə və mərifətül ilahə vasil olmaq istəyən adam əzəl şəmsini gərək axtarıb bulsun, çünki məcazi dilruba və məhvəşlərin hüsnü lətafəti daim deyil, müvəqqəti, boş bir şeydir. Ona mübtəla olmaq layiq və şayəstə deyil və insan üçün kəsri-şəndir. Əsil həqiqiyyətə və mənəviyyətə talib olan kəs gərəkdir.

Hərimi-Kəbə ilə səhni-deyrdə bir təvafüt görməsin və bu müqəddəs məqamlara da bir nəzər ilə baxsın. Şair əsl hürriyyətperəst olub, azadəyi-əfkar və hürriyyəti-dinü etiqaq onun baş arzularından birisidir. Şair üçün məscid, kəlisə, künişt və qeyr arasında əsla təfavüt yoxdur. Bunların cümləsi Allahın evi mənzələsində müqəddəs və pak məqamlardır ki, ibadət və mərifətullah üçün bina olubdur” (Köçərli, 2005/b: 114).

Ona görə, həqiqi şairin baş vəzifəsi mənanı yetirməkdir: “Çünki hər bir qissəvü hekayətin ruhu onun içində olan məna və məzundur. Nə qədər ki, şairin başında doğan təzə fikirlər aydın, açıq və salamat olsa, bir o qədər də onları bəyan etmək asan olur. Çətini ancaq fikrin başda doğub pərəvəriş tapmağıdır. Dolaşiq və qarışıq fikirlərin zühura gəlməsi də dolaşiq olur və bəzi şairin yazılarının kəlamə o qədər qarışıq və bulaşiq olur ki, o qədər ağır və qəliz ibarələrlə malamal olur ki, elə ölçüsüz və biçiksiz yaraşılmayan dona geyinilir ki, onları oxuyanlar bir şey fəhm edə bilmir və bu kəlamı yazmaqdan şairin ümdə məramının nə olduğunu anlayıb başa düşümlər. Zənn edirəm ki, əgər şairin və ya ədibin özündən dəxi soruşulsa ki, cənab filan, sizin bu kəlamı yazmaqda əsl məramınız nə olubdur və bunun ruhu, canı nədədir, hansı mətləbi ifadə etmək istəyibsiniz, ol cənab bu suallara cavab verməkdə aciz qalar...” (Köçərli, 2005/b: 382).

Köçərliyə görə, şairin-mütəfəkkirin əsas silahı isə “Söz”dür. Çünki dünyadan öncə də, dünyanın özünün də, dünyada nə varsa hamısının da, o cümlədən bütün məxluqatın da vücuda gəlməsinə səbəb “Söz” olmuşdur. Ona görə “Söz”ün meydanı o qədər vüsətlidir ki, onun sərhəddi və əndazəsi təsəvvürə gəlməz. O, yazırdı: “Sözsüz cümlə məsələlər və sirrlər aləmdə iləl-əbəd puşidə qalardı və insanın heyvanat və nəbatat qismindən artıq bir fərqi və təfavütü olmazdı və aləmdə cümleyi mafis-

süvər olan gənci-xəməşandan zühur etməzdi. Bəs, nə vaxtdan ki, dünya yaranıbdır, onda vüqaa gələn əlamətlərin cümləsində sözdən bir əsər var. Məhfəzeyi-nitqdə söz canbəxş olan bir gövhəri-dil-kəşdir və sətri-zəmayir ona bağlı olub, kəşfi-bəyanı ondan asılıdır. İnsanın fikrində yengi doğub təşkil bulan qissələri ən əvvəlcə bilən və onları əlvən libas geydirib ələmə göstərən sözdür və nə qədər ki, dünyada söz köhənavəzdir, vəli yengi doğduqda yenə tərü təzədir və Şeyx Nizaminin dediyi haqdır ki, bizim həyatı məmatımız söz varlığına və yoxluğuna vabəstədir” (Köçərli, 2005/b: 314).

Sosial-siyasi görüşləri. Köçərlinin yaradıcılığında sosial-siyasi məsələlər, o cümlədən dövlət, hakimiyyət, idarəetmə, despotizm, gerilik, yenilikçilik və s. mühüm yer tutmuşdur. Məsələn, o, Qacarlar və çar Rusiyasındakı hakimiyyətlərin despotizmini açıb göstərməyə çalışmışdır. Bu anlamda o, A.A.Bakıxanovdan bəhs edərkən onun Təbrizdə olarkən şəhər əhalisini tənqid edən şeirinə diqqət çəkirdi. Köçərli yazırdı: “Əgər indi “İbrahim bəyin səyahətnamə”sinə diqqət yetirilsə, yəqinlik hasil olar ki, bu müddəti-mütəmadiyyənin ərzində Təbriz əhalisinin əhvali-ictimaiyyəsi, övzai-məişəti və əxlaqi-rəziləsi sabiqi qərar üzrə davam etməkdədir. Bu uzun müddətlərdə cümlə millətlər ayılıb tərəqqi etdikdə müsəlmanlar yatmaqdan usanmadılar; yatdılar və belə fəna hala düşdülər, məğlub və məyus oldular” (Köçərli, 2005/a: 273).

O, belə bir nəticəyə gəlirdi ki, Qacarlarda və digər müsəlman dövlətlərində zahirdə inkişaf görünsə də, mahiyyət etibarilə heç bir şey dəyişməmişdir. O, yazırdı: “Zahirdə guya bir az tərəqqi əsəri görünür, amma həqiqəti-hala diqqət yetirdikdə yəqinlik hasil olur ki, müsəlmanlar mənəvi və həqiqi tərəqqidən yenə də çox uzaqdırlar. Hətta təqəllübdə, xəyanətkarlıqda, büxlü həsəddə və bir-birinin canına və malına düşmən olmaqda irəlikindən bir az da artıq qabağa gediblər” (Köçərli, 2005/a: 351).

Qasım bəy Zakirin bir çox şeirlərində çar məmurlarının xalqa etdiyi zülm və sitəmi geniş şəkildə təhlil edən Köçərli hesab edirdi ki, o, divan məmurlarının qüsurlarını şairənə zikr edib, onların avam xalqa etdiyi zülm və sitəmi doğru göstərmişdir: “Burada cayi-təəssüf və heyrət budur ki, altmış-yetmiş sənə bundan irəli divan xidmətçiləri xəlayiq ilə nə növ rəftar etmişlərsə, indi o günə rəftar etməkdədirlər. Bu müddəti-mütəmadiyyətdə ki, az qalıbdır tamam bir əsr etsin, - onların əxlaq və adabında bir təbəddülat, bir tərəqqi əsəri müəyinə olunmur. Zahirdə ədalət və sədaqət məmurları və zakon tərəfdarları adlanırlarsa da, əsl həqiqətdə əhli-zələmədirlər. Şügl və sənətləri şərərət və fəsad törətməkdir, xilafi-qanun və ədalətsiz işlər etməkdir. Hər qism fənn və fücələri xalqın malını yemək və özünü avamlıqda saxlamaq dairəsində işləyir. Dəryalarca verməsən, bir içim su almaq sənə müyəssər olmaz; qızıl və gümüş ilə ciblərini doldurmasan, işin yeriməz və muradına çatmazsan. Onların tamamı həzrət Əli-Zülfüqarından kəskinqırandır. Bədəbəxt o kimsənədir ki, onların toruna düşsə. Onun tamam şirəsini çəkməmiş, onu xilas etməzlər” (Köçərli, 2005/a: 334-335).

Köçərlinin fikrincə, hətta Axundzadə də bir neçə komediyasını Zakirin bu cür gerçəkçi ruhu və onun real hekayətləri əsasında yazmışdır: “...bəzilərinin rəvayətinə görə, «Hacı Qara» təmsilatının əslü binasını və Mərdi-xəsisin keyfiyyəti halını Mirzə Fətəliyə mərhum Qasım bəy nəql edibdir və həmçinin həkimi-nəbatat Müsyö Jordanın sərgüzəştinə dair bir para təfsilatı mərhum Axundzadə Zakirin dilindən yazıbdir. Vəli Mirzə Fətəli bu hekayətləri qəribə bir dona geydirib, misli bərabəri olmayan komediyalar vücuda gətiribdir” (Köçərli, 2005/a: 421-422). F.Köçərli daha sonra yazır: “Qasım bəy Zakir həqiqi bir milli şair imiş. Öz əsrinin aynası olubdur və məişəti-milliyəsini – necə ki, var imiş, – eyni ilə yazıb, bizim üçün böyük bir yadigar qoyubdur. Öz əsərində şayani-diqqət olmuş olan bir şey qoymayıbdır ki, ona əl aparmamış olsun” (Köçərli, 2005/a: 350).

Köçərli M.F.Axundzadənin dünyagörüşünü təhlil edərkən də, daha çox zülmkar məmurlar və ruhanilərin üzərində dayanmışdır. Onun fikrincə, zəmanəsinin L.Tolstoyu, Musa Bigiyevi sayılan M.F.Axundzadə müsəlmanların əvvəlinci refermatoru olubdur: “Müsəlman məişətinin köhnə və çürümüş əsaslarını pozan və islam tərəqqisinə mane olan üsulu qəvaidin təgyirü təbdili yolunda ən əvvəl sərfi-himmət edən bu zati-ali olubdur” (Köçərli, 2005/a: 404). Ona görə, Mirzə Fətəlinin komediyaları yazılan zamandan altmış-yetmiş sənə keçməsinə baxmayaraq nə məmurların zülmkarlığı,

nə də ruhailərin firılcaqları azalmışdır: “Bu uzun müddət ərzində – ki, yarım əsrdən ziyadədir, – məişətimizdə, dürüst diqqət olunsa, artıq bu tərəqqi əsəri görünməz; ata-babadan qalma köhnə adətlər və ayinlər üzrə güzəran edib yaşamaqda varıq. Xeyir və şər ittifaqlarda işlənən bihudə məsarif və məxaricə diqqət olunsa, sözüümüz təsdiq olunur. Ata-babalarımızın batil əqidələrinə, kəsalət və bətalətlərinə varis olmuşuq. Bu axır vaxtlarda şəhərlərdə az-çox tərəqqi və təməddün əsərləri görünsə də, əhli-dehat irəliki qərar üzrə avamlıq halında yaşayırlar; onların imdadına yetən yoxdur. Amma onları soyan və qarət edən çoxdur; bir tərəfdən tamahkar ruhanilər, bir yandan zülmkar polis məmurları və üçüncü tərəfdən yalançı millət dostları ki, ibarət olsun yarımçıq elm kəsb edənlərimizdən və quru isim ilə mədəni olan nüçəbamızdan” (Köçərli, 2005/a: 411-412).

Ona görə, ““Aldanmış Kəvakib”i oxuduqda yəqinlik hasil olur ki, İran kimi böyük bir dövlətin viran olmağına, “dövləti-aliyyənin” belə zəif və nəhif hala düşməyinə “ümənayi-dövlət” və “üləmayi-giram” və “vüzərayi-zülehtiram” olubdur. Bu rəy və qövlün haqq və doğru olmağını Şah Abbasın müqərrəb vəzirləri və ərkani-dövlət onun hüzurunda lisani-bəlağətsənci ilə sübuta yetirirlər. Onlardan hər biri öz qəbahət və və səfalətlərini kəməli-iftixar bəyan edir. Qədim şövkətli və əzəmətli İrani xarab edən və pozğun hala salan vüzərə cahilanə işlərini və tədbirlərini hüsni-xidmət və böyük hünər məqamında qoyub, dövləti-aliyyəyə sədaqətlə xidmət etməklərini sübuta yetirmək istəyirlər” (Köçərli, 2005/a: 419).

Köçərliyə görə, Səfəvi dövlətinin bir çox hallarda Osmanlı ilə müharibə edib Vətəni qorumaq əvəzinə, yolları, körpüləri dağıtması, əkin sahələrini, bağları məhv etməsi heç bir siyasi və mənəvi mübarizəyə uyğun olmamışdır. Üstəlik, bunun gerçəkləşməsində mühüm rol oynayan sərkərdələr, vəzirlər şahın qarşısında öz “qəhrəmanlıq”larından danışanda, şah da bunu təbii qarşılımışdır. O, yazırdı: “Həmin bu qərar üzrə “məclisi-xassın” sair üzvləri dəxi... öz əhməqanə tədbirlər ilə və xilafətlü qanun əməlləri ilə qoca və şöhrətli İrani belə fəna hala salmaqlarını, əhaliyə həddindən ziyadə zülm etməklərini, dini-paki-Məhəmmədi pozub, başqa bir hala salmaqlarını iftixar ilə şərh qılıb həmaqət və səfahətlərini bəyan edirlər. Əgər doğrudan da işin künhünə diqqət yetirilsə, İranın viran olmasına və bundan sonra onun bir də həyat və ricətinə ümid qalmamasına ümdə səbəb tamahkar, şöhrətpərəst, dünyadan bixəbər, avam və cahil vüzərə ilə üləma olublar” (Köçərli, 2005/a: 421).

O, daha sonra yazırdı: “Müsəlman məmləkətlərində, xüsusən İrənzəmində ümuri-dövlətə mübaşir olan vüzərə və vükəla və sair ərkani-səltənət – ki, Mirzə Fətələnin əsrindən indiyə kimi gəlib gediblər, – “Aldanmış Kəvakib”də zikr olunan qüsurlarından diqqət yetirib məmləkətlərinin məmuru və səlahi üçün sərfi-himmət etsəydilər, Yusif şah öz müvəqqəti əyyami-səltənətində işlətdiyi binagüzarlıqları və tədbirləri icra etsəydilər, müsəlman məmləkətləri hərgiz belə fəna və pozğun hala düşməzdə və əcnəbi millətlərin çəngəli-təssərfünə keçməzdə. Onlar da sair dövlətlər kimi qüvvət və miknət kəsb edib əmnü asayiş üzrə yaşardı” (Köçərli, 2005/a: 426).

Beləliklə, o, bir tərəfdən despotik başçıları, digər tərəfdən də onlara əsas dəstək olan ruhaniləri tənqid etmişdir. Ona görə, “ruhanilərimizin qüsurları və nöqsanı hər bir əsrü zamanda əhli-mərifətlərimizin nifrət və tənqidlərinə bəis olub, onları təzmim və təsyib qılıbdır. Xüsusən, məsnədi-qəzavətdə əyləşən alicənabların hirsü tamahı, dünyagir və biəməl olmaqları cümlədən artıq üsəba və şüəra zümrəsinə təsir edibdir” (Köçərli, 2005/a: 327).

Köçərliyə görə, ruhanilərin müsəlman dövlətlərinə vurduğu zərbələr heç də məmurların istismarından az deyildir. o, yazırdı: “O ki, qaldı insana zinət verən gözəl sifətlərə – ki, ibarət olsun sədaqət və istiqəmətdən, dəyanət və qeyrətdən, ittihad və ittifaqdan, ədl və mürüvvətdən, cürət və həmiyyətdən – bu qisim sifətlərdən din qardaşlarımız daha da ziyadə kənar düşüblər və nə vaxtı millətimiz nicat və səadət yolumu arayıb tapacaqlar, Allah bilir. Bu tərəqqi əsrində bizim belə geridə qalmağımız və qəflətdə yaşamağımız tezliklə məhvü nabud olmağımıza şəhadət verir” (Köçərli, 2005/a: 351).

“Dəryalar kamına çəkib sir olmayan və heç bir şeydən gözləri soymayan ruhanilərdən milləti soymaqdan qeyri daha bir təmənnə və çeşmədaşlıq ola bilməz” (Köçərli, 2005/a: 327), deyən, Kö-

çərli daha sonra yazırdı ki, son əsrlərdə tərəqqi və islahatlardan uzaq qalan müsəlman xalqlarının ancaq zahiri cəhətində dəyişiklik var, ancaq elm-mərifət sahəsində isə heç bir yenilik yoxdur: “Kəmalı-cürətlə demək olar ki, millətimizin əxlaqı ətvərində dəxi bu müddəti-mütəmadi ərzində artıq bir tərəqqi və islahat vüqaa gəlməyibdir. Xah nücəbalarımız, xah ruhani sinfi və xah mötəbər hacılarımız və məşəhdlərimizin... zahirdə geyimləri və libasları modaya müvafiq dəyişilibsə də, kəmalü mərifətdə, azacıq da olsa tərəqqi etməyiblər” (Köçərli, 2005/a: 353-354). O, daha sonra yazırdı: “Müruri-əyyam ilə bu aynanın üzünə toz qonubdur. Bu tozu silib, aynanın üzünə sığal verib diqqət ilə ona baxsaq, öz surətimizi onda görərik və bir-birimizi tanıyırıq. Batini aləmimizə diqqət yetirək, xəcalət çəkib yəqin edirik ki, bu yarım əsrin müddətində çox da uzaq getməmişik, cüzi dəğşiriliyimiz və təfavütümüz olubsa, o da zahiridir. Batini tərəfimiz mənən və əxlaqən irəliki qərar üzrə bağlıdır” (Köçərli, 2005/a: 412).

O, müsəlmançılığı tək bir məzhəb və məslək üzrə sabit qədəm olmaqda görməyib, həqiqi müsəlmançılığı insan olmaqda və bəşəriyyət vəzifəsini dərk edib layiqincə ifa etməkdə görürdü (Köçərli, 2005/b: 28). Köçərli hesab edirdi ki, bir çox üləmələr və ruhanilər zahirdə əllamə libasına bürünüb ibarətpərdazlıq edib boş və mübhəm mənalı sözlər danışsalar da həqiqətdə əsil mərifət və kamaldan uzaq olduqlarını tez büruzə verirlər: “Amma nə eləmək ki, avam onların hiyləvü təzvirlərini anlaya bilmir. Avamın ağı gözündə olmağa görə, zahirə aldanıb yaxşı ilə yamana, doğru ilə yalana tərcih verə bimir, dostu ilə düşməni tanımayıb bədbəxt olur. Əgər həqiqətdə millətin malı ilə elm təhsil edən “nayıbi-imam”dan yazıq və sadədil millətə bir nəfə fayda hasil olsaydı, onda şəksiz millətimiz belə pozğun və pərişan halda məyus və sərgərdan qalmazdı.

Doğrudan da fəna halda qalmış; ağıldan aqlımız, əxlaqdan əxlaqımız yox, əsil dindarlıq nə olduğunu bilmirik, nə kamaldan kamalımız, nə hörmətdən hörmətimiz və nə dövlətdən dövlətimiz var... Hər tərəfə baxsaq, fəxr edəsi, könül şad qılası və ürək açası heç bir şeyimiz yoxdur. Vətən nədir bilməzik, millət və milliyət nə olduğunu hissü dərk etmədik, ittihadü ittifaq bizim üçün boş və mənasız sözlərdir. Dildə onları tələffüz edriksə də, o minval danışmaq moda olubdur. Onların həqiqi məzmununu düşünmürük, düşünmədikdə əməl də etmirik. Əllaməyi-giram və füzəlayi-zülehtiram bizim içimizə ancaq təfriqə və partiya salıblar. Buna da səbəb öz şəxsi mənfəətlərini və nəfsi xeyirlərni görmək olubdur. Haqqa, doğruluğa, ədalət və mürüvvətə xalqı irşad qılmayıblar. Himmət və qeyrət, birlik və qardaşlıq, dostluq və mehribanlıq bilmərrə unudulubdur; ülum və fünununa, sənaye və ticarətə, tərəqqi və təcəddünə xalqı təğrib və təşviq etməyi üləmə sinfi öz vəzifələrindən bəid bir əmr bilib, bu qisim məsələlərə əsla etina etməyiblər!” (Köçərli, 2005/b: 41-42).

Ona görə, “biəməl alimlərə və zamankar vaizlərə açıq-açığına acı söz deyib onlara lənət oxuyan kəs layiqi-təhsin və afərindir, nəinki təzmin. Doğru söyləyən və haqqı sevən kəs, əhli-insaf və sahibi-viddan yaxşıya-yaxşı, yamana-yaman deməkdən əsla çəkinməyəcəkdir. Yamana yaxşı deyənlər, əyrini düz görənlər və yalana doğruluq libası geyindirənlər, əlbəttə, aşikarənə zəlalətdədirlər və həmçinin aşkar zəlalətdədir o kəslər ki, yaxşıya yaman deyib, haqqı batil qılmağa çalışırlar” (Köçərli, 2005/b: 46).

Köçərli hesab edirdi ki, müsəlman xalqları avamlıq və cəhalət içində olduğu bir zamanda əksinə, Avropa millətlərinin inkişafını görüb qiymətləndirməmək mümkün deyil. Onun fikrincə, bu zaman Avropa xalqlarını tərif etməkdə məqsəd heç də onları uca tutmaq deyil, sadəcə müslamanların da onlara baxıb elm və mərifət əldə etməsini ortaya qoymaqdır (Köçərli, 2005/b: 86). Başqa sözlə, Köçərli M.Ə.Talıbzadə kimi hesab edirdi ki, Avropa xalqları inkişaf etdiyi bir dövrdə müsəlman xalqlarının min il əvvəl tutduğu yola davam etmələri doğru deyildir. O, yazırdı: “Sair millətlər və dövlətlər irəli gedib, elm və mərifət sayəsində tərəqqi tapırlar, kamali-hürriyyət, vüsətlə güzəran edib, müsəlmanların malına mülkünü və canına sahib olurlar. Biz isə övqatımızı əczü qəflətdə keçiririk, dünyadan xəbərimiz yoxdur. Vətənimizin, dinü dünyamızın, malü əmlakımızın hətta, irzü namusumuzun hifzü amanda qalmasına lazimeyi-binagüzarlıq, tədarükat və əsbab fərahəm etməmişik” (Köçərli, 2005/b: 362).

Onun fikrincə, bütün hallarda türk-müsəlman xalqlarının Avropa ya da Rus mədəniyyətinin müsbət tərəflərini görmək, tamamilə ona qapılıb avropalaşmaq, ruslaşmaq anlamına gəlməməlidir. Üstəlik, belə təhlükə olarsa, ona qarşı müqavimət göstərib türklüyümüzü və müsəlmanlığımızı qorumaq lazımdır. Bu baxımdan o yazırdı ki, Çarlıq Rusiyasında İlminski kimilərinin müsəlman xalqlarının geriliyini İslam dininin üstünə atıb, ana dili vasitəsilə türkləri xristian dininə dəvət etməkdə məqsədi heç də onların qayğısına qalmaq yox, ruslaşdırmaq olmuşdur. Ancaq müsəlman türklər də sadə türk dilində yazılmış “İncil” də “üçlüy”ü, yəni ata, oğul və ruh məsələsini dərk etdikdən sonra ona yaxın durmamışlar (Köçərli, 2005/b: 314-315).

Milli maarifçilik və milli oyanış hərəkatı. Köçərliyə görə, Milli oyanış hərəkatında Azərbaycan xalqına ən böyük töhfə verən milli aydınlarımız, ilk növbədə M.F.Axundzadə, S.Ə.Şirvani və H.Zərdabi olmuşdur. Məsələn, ona görə, S.Ə.Şirvaninin insandan ən əvvəl tələb etdiyi dini əqidə yox, insanlıq, həqiqi insan olmaq olmuşdur: “Əsil müsəlmançılıq insanıyyətdə və əsil insanıyyəti həqiqi müsəlmançılıqda görüb də təkrarən deyir: “Müsəlman ol, müsəlman ol!. Qərək oldur ki, insan ol!”. Və lakin çoxumuz müsəlman isək də, insan deyilik, çoxumuz insanıqsa da, həqiqi müsəlmanlıqdan çox uzaq və kənarıq. Seyidin ümdə mətləbi və baş arzusu insanıyyət dərəcəsinə və bəşəriyyət mərtəbəsinə vasil olmaqdır. Bu xüsusda onun nəzəri və mərifəti o qədər vəsi və genişdir ki, ona tək Azərbaycan şairi demək dürüst deyil, bəlkə ol dürri-yeganə ümumi-insanıyyət şairidir” (Köçərli, 2005/b: 48). Ona görə, Şirvaninin böyük xidmətlərindən birisi də, sünni-şiə məsələsində barışdırıcı mövqe tutması olubdur: “Hacı Seyid Əzim hər iki tərəfin əbəv və bihudə biri-birilə müddə olmaqlarını görüb, canü dildən ağrıyıb naləvü fəryad edərdi ki, biz bir millət olduğumuz halda, biri-birimiz ilə qardaş kimi dolanmağa Allahın hökmü ilə borclu ikən nə səbəbə iki firqəyə bölünüb ədavət başlayaq?” (Köçərli, 2005/b: 56). Köçərli də, ümid edirdi ki, Şirvaninin bu əməlləri sayəsində sünni-şiəlik sözü aralıqdan götürülməkdədir.

Köçərliyə görə, Axundzadə, Şirvani və Zərdabi kimi ziyalılarımız islam dini ilə bağlı məhərrəmlik mərasiminə münasibətdə də doğru yol tutmuşlar. O, yazırdı ki, şəriətdə haram buyurulan əməllərin üzdənirəq üləmələr tərəfindən fitva verilməsi doğru deyil: “Əgər dini-mübini-nəbəvidə hifzi-bədən əmri sadir olmasaydı, onda baş çapmaq felini və bədənə nizə, ox, qıfıl, at nalı, qılınc, gorda və hətta palanduz sünbəsi kimi ağır şeylər taxıb, ona həddən ziyadə cəfalar və təsəvvürə gəlməyən əziyyətlər yetirməyə bir növ eşqi-ali-əbaya və məhəbbəti-şühədayi-Kərbəlaya isnad qılıb sakit olmaq olardı. Amma bir fel ki, şərən nəhyü qadağan buyurula və onun icrasına nə övliya tərəfindən və nə üləmə firqəsindən iqdām olunmaya, o felə mürtəkib olmaq peyğəmbərin buyuruğuna əməl etməmək və onun əmrini inkar etmək kimidir. Əgər imam yolunda bədənə cərahət yeritib qan tökmək və divanə halına düşmək cayiz olsaydı və onun dünyəvi axirətə bir xeyir və mənfəəti olsaydı, bişəkkü laşübə hamıdan əvvəl bu işə üləməvü hükəma, ürəfavü nücəba firqələri mayil olardı. Amma hal-hazırda biz bunları tamaşaçı və yalandan ahastə-ahəstə sinələrinə əllərini döyən və yaşsız gözlərinin nəmini hiyləvü riya dəsmalı ilə silən görürük. Başlarını çapan, arxalarına zəncir vuran və bədənlərinə hər qisim zərər yetirən yenə əlsiz-ayaqsızlar, biçarə və sadədil əvamün-nas olur” (Köçərli, 2005/b: 68).

Onun fikrincə, Axundzadə, Şirvani və Zərdabi kimi ziyalılarımız vaxtilə Yan Qusun oynadığı rolu oynayaraq özlərindən sonra Lüterlərin meydana çıxmasına zəmin hazırlamışdır. O, inanırdı ki, Yan Quslar Lüter meydana çıxardığı kimi, onların da əməyi boşa getməyəcək və Azərbaycan türklərinin də öz Lüteri meydana çıxacaqdır (Köçərli, 2005/a: 428).

Bizcə, Köçərlinin gözlədiyi Lüterlərdən biri Əhməd bəy Ağaoğlu olmuşdur. Hər halda Köçərli hesab edir ki, Zərdabinin, Axundzadənin yolunu davam etdirənlərin başında Ə.Ağaoğlu dayanır. Onun fikrincə, Ağaoğlunun «Axund və İslam» əsəri məzmununa görə, müsəlman ruhanilərinin qara işlərinin və şəxsi mənfəət meyillərinin əleyhinə çevrilmiş ən qüvvətli bir etirazdır. İslamı din xadimlərinin dilindən deyil, Ə.Ağaoğlu kimi elmi, bilikli şəxsiyyətlərin əsərlərindən oxuyub öyrənməyi vacib hesab edən Köçərli qeyd edirdi ki, o, islamla bağlı bu günə qədər pərdə arxasında qalan

bir çox keçmiş adət-ənənələrimizi, mədəniyyətimizi ortaya qoyur və eləcə də xilas yolumuzu göstərir (Köçərli, 2007/c: 78).

Köçərlinin yaşadığı dövrdə Türk-müsəlman xalqlarının mövcud problemlərdən xilas olması və inkişafı üçün ifrat qərbçiliyi əsas prinsip kimi götürən M.Şahtaxlı, C.Məmmədquluzadə və onunla həmfikir olanlar bu yolda islam və ona əsaslanan "İttihadi-islam"ı əngəl kimi görür, bu ideyanı müdafiə edənləri, xüsusilə Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşov, Ə.Hüseynzadə və başqalarını da tənqid edirdilər. Xüsusilə, M.Şahtaxlı Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşov başda olmaqla islamçı-türkçü ideoloqları qeyri-səməmilikdə ittiham edir, onları islamçılığın və türkçülüynün qabaqcılları kimi görmədiyini yazırdı. Millətin ziyalıları arasında fikir ayrılığını qəbul etməyən Köçərli isə bu qarşıdurmaya qarşı çıxır və bunu, millətin birliyinə və inkişafına zərər hesab edirdi. O, üzünü onlara tutub yazırdı ki, indi dostları pərişan edib düşmənləri sevindirmək deyil, millət və vətən naminə birləşmək zamanıdır. Köçərliyə görə, "gənc "Şərqi-Rus"a "Kaspi" qəzetinin o zamankı əməkdaşlarının hücumları və "Tərcüman"ın arasıkəsilməz iradları əsassız idi" (Köçərli və digərləri, Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası, 2010: 305).

Deməli, ilk dövrlərdə milli aydınlarımız bir çox məsələlərdə vahid milli konsepsiyadan, milli ideyadan çıxış etməkdə çətinlik çəkirdilər. Bu məsələlərdən biri də **milli dil problemi** idi. Milli dil məsələsi ilə bağlı Köçərli də C.Məmmədquluzadə, Ö.F.Nemanzadə, A.Şaiq və başqaları kimi hesab edirdi ki, Türk ədəbi dilini osmanlılaşdırmaq əvəzinə xalqa yaxınlaşmaq yolunu tutmaq lazımdır. Köçərli yazırdı: "Xeyli vaxtdır ki, dil məsələsi məhəlli müzakirəyə qoyulub, onun üstündə məclislərdə, qəzet sütunlarında və jurnallarda bəhs olunur. Kimi İstanbulda işlənən ədəbi dili tərif edib, onu sair yerlərdə işlənən türk dillərinə tərcih verir, kimi Azərbaycan türklərinin şiveyi-lisanını bəyənib, onun tərəfini saxlayır. Bir paraları da İbn-Yasəf kimi türklər üçün ümumi bir dil təsis etmək fikrindədirlər ki, hər yerdə o dildə danışılıb yazılsın" (Köçərli, 2007/d: 123-124).

O, bu üç xətt arasında Azərbaycan türkcəsini müdafiə edərək, bunu belə əsaslandırırırdı ki, dili mürəkkəbləşdirmək deyil sadələşdirmək, yəni geniş xalq kütlələrinin anlaya biləcəyi bir şəkə salmaq lazımdır. Ədəbi dil də xalqın öz dilidir, bu dil hamı üçündür; hamı yazıb oxumalı, cəmiyyətin inkişafında yaxından iştirak etməlidir. Ədəbi dil sadə olmalı, onu hamı başa düşməlidir deyən, Köçərli milli özünüdərk baxımından türk-osmanlı şivəsinin deyil, Azərbaycan Türk ləhcəsinin ədəbi dil kimi qəbul edilməsini vacib hesab etmişdir. O, yazırdı: "Hər millətin özünəməxsus ana dili var ki, onun məxsusi malıdır. Ana dili millətin mənəvi diriliyidir, həyatının mayəsi mənziləsindədir. Ananın südü bədənin mayəsi olduğu kimi, ananın dili də ruhun qidasıdır, hər kəs öz anasını və vətəninini sevdiyi kimi ana dilini də sevir. Bu Allah-təalanın gözəl nemətlərindən birisidir, onu əziz və möhtərəm tutmaq hər kəsə bərcdur" (Köçərli, 2007/d: 124).

Köçərlinin fikrincə, Azərbaycan türkləri osmanlı şivəsini o baxımdan qəbul edə bilməz ki, İstanbul ədəbləri öz dillərini unudub fars və ərəb terminləri ilə doldurublar. Doğrudur, Köçərli etiraf edirdi ki, Azərbaycan türkləri də uzun müddət bu dillərin, xüsusilə də fars dilinin təsirinə məruz qalıbdır: "Azərbaycan türklərinin dili dəxi mürüri-əyyam ilə dəyişirilib, özgə tərkib və qaydaya düşüb. Belə ki, indi istemal olunan türki-cədid əzəlki türki qədimə oxşamaz. Hal-hazırda danışılan dilin başqa üslubu olduğundan əlavə türki-qədimə nisbət bu dil həm dövlətli də, şirin ləhcəli və gözəl şivəli bir dil hesab olunur. Dini-mübini-islamın türklərə yetirdiyi şərəfəti-etiqadiyyəsindən əlavə böyük bir xeyri də bu olubdur ki, onun feyz və bərəkətindən türklər ərəb və fars lisanından təcridlə çox sözlər, ibarələr alıb, öz dillərini dövlətləndiriblər və mürüri-əyyam ilə əxz və iqtibas olunan kəlmələr və istlahlar o qədər işlənib təhrif və tərif oilunubdur ki, türk dili ilə onlar qaynayıb qarışdır və onlarsız türk dili bir mənəni ifadə etməkdə acizdir" (Köçərli, 2005/a: 52). Bütün bunlarla yanaşı, ona görə, Osmanlı türkcəsi ilə müqayisədə ərəb və fars dilləri Türk dilimizi o qədər qəliz və dolaşq etməyibdir ki, onu anlamaq olmasın (Köçərli, 2007/d: 125).

Köçərli belə qənaətə gəlirdi ki, İstanbul şivəsini Azərbaycanda tətbiq etmək istəyən Ə.Hüseynzadə və başqalarının tutduğu yol səhvdir. Bununla da Köçərli Ə.Hüseynzadə, Ə.Kamal və baş-

qalarının ortaq Türk dili olaraq təqdim edilən “Osmanlı-İstanbul” şivəsi ideyasına qarşı çıxmışdır (Köçərli, 2007/d: 125). Azərbaycan türklərinin özünəməxsus dilinin olduğunu bildiren ziyalı qeyd edirdi ki, dili dolaşığı olan şəxsin fikri də dolaşığıdır. O, yazır: “Millətini sevən, onun mənəvi diriliyinə çalışan, tərəqqisi yolunda əmək sərf edən yazıçılarımızdan, ədiblərimizdən və şairlərimizdən çox-çox təvəqqə edirik ki, dillərini asanlaşdırınsınlar, ana dilindən uzaq düşməsinlər” (Köçərli, 2007/d: 126). Köçərli daha sonra yazırdı: “Hər bir millətin ruhani həyat və səadəti bağlıdır onun öz ana dilinə. Necə ki, ana dili azad dillərdə caridir, o millət bağı qalacaqdır. Bir millət nə qədər zillət və üsrətə düşsə də, nə qədər xar və zəlil olub, ixtiyarını itirsə də, nə qədər aciz, zəif və məğlub olsa da, fəvt olmaz, itib batmaz, bəşərti ki, onun ana dili əlindən alınmaya, o dilə cəbr olunmaya, onun hürriyyət və istiqlaliyyətinə mümaniət göstərilməyə və əluzunluq və qələbə olunmaya” (Köçərli, 2005/b: 314).

Nəticə. Ümumiyyətlə, Köçərlinin irsinin tədqiqi əsasında belə bir qənaətə gəldik ki, onun yaradıcılığında ictimai-fəlsəfi məsələlər ön planda olmuşdur. Onun “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı” əsəri hər nə qədər ilk baxışda ədəbiyyat, ədəbiyyat tarixi ilə bağlı təsir bağıqlasa da, ancaq onu dərinlən araşdırdıqda görürük ki, burada Köçərli özünü filoloq deyil, daha çox filosof, fəlsəfə tarixçisi kimi aparmışdır. Xüsusilə də, onun bu əsəri ədəbiyyat tarixindən çox fəlsəfə tarixinə ona görə yaxındır ki, burada fəlsəfi təfəkkürə aid izahlar və şərhlər vardır. Eyni zamanda, onun bu əsərdə və digər məqalələrdə fəlsəfinin ontologiya və qnoseologiyaya dair məsələləri ilə bağlı irəli sürdüyü mülahizələr, xüsusilə də insanın həyatının mənası və Vəhdət probleminə aid düşüncələr diqqəti çəkir. Doğrudur, Köçərli ümumilikdə, dünyaya və insana baxışda İslam dininin prinsiplərindən çox kənara çıxmamış, daha çox onun əsasında fikrilərini izah etməyə çalışmışdır. Ancaq bütövlükdə Köçərlinin dünyagörüşündə fəlsəfi təmayüllərin güclü olması, yeri gəldikcə, dini dünyagörüşlə çox da səsleşməyən mülahizələr irəli sürməsi də müşahidə olunur.

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan mətbuat tarixi antologiyası (2010). 2 cildə 1 cild. Bakı, «Elm və təhsil»
2. Bakıxanov, Abbasqulu Ağa (2001). Gülüstani-İrəm. Bakı, Möminin, 2001
3. Hüseyinov Heydər (2007). Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb»
4. Köçərli, Firidun bəy (2005/a). Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. 2 cildə, I cild. Bakı, Avrasiya-Press
5. Köçərli, Firidun bəy (2005/b). Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı. 2 cildə, II cild. Bakı, Avrasiya-Press
6. Köçərli, Firidun bəy (2007/a). Azərbaycan dövrü mətbuatının qısa icmalı. Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, «Şərq-Qərb»
7. Köçərli, Firidun bəy (2007/b). Milli bayram. Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, «Şərq-Qərb»
8. Köçərli Firidun bəy (2007/c). Ədəbiyyatımıza dair məktub // Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, «Şərq-Qərb»
9. Köçərli Firidun bəy (2007/d). Ana dili. // Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı, «Şərq-Qərb»
10. Yaqublu Nəsiman (2018). Azərbaycan Milli Azadlıq Hərəkatı Ensiklopediyası, Bakı, “Qanun”

Rəyçi:

Göndərilib: 10.02.2022

fə. e. dok., prof. R.Əhmədli

Qəbul edilib: 25.02.2022

UOT 1 (091)

(səh. 88-95)

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

Bağır Babayev

Naxçıvan Dövlət Universiteti

baqirbabayev59@mail.ru

Tel: +994 60 220 93 94

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, Tatarıstanın, 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 türklərin qəddar düşmənləri qarşısında onların birliyinin, vəhdətin 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

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

Bagir Babayev

Nakhchivan State University

baqirbabayev59@mail.ru

Tel: +994 60 220 93 94

Abstract. 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-pretexs. 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, Tatars-tan, 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 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.

ОМАРА ФАИГА НЕМАНЗАДЕ В 1905-1907 ГОДАХ

Багир Бабаев

Нахичеванский государственный университет

baqirbabayev59@mail.ru

Tel: +994 60 220 93 94

Аннотация. Неоспоримы заслуги Омара Фаига Неманзаде в исторической судьбе нашего народа, в пробуждении, развитии и формировании национального самосознания азербайджанского народа, тюрок-мусульман.

Цель Российской империи состояла в том, чтобы под разными предлогами разорвать братство тюрок-мусульман, тем самым отделив их друг от друга. Совместно с царской Россией, армяне 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 неприемлимым, что турки-мусульмане Азербайджана, обманутые уловками врагов, станут "жертвами старых хищных волков и острых зубов хитрых лис".

Таким образом, Омар Фаиг Неманзаде отмечал, насколько важна сплоченность тюрок-мусульман перед лицом жестоких врагов проживающих на такой обширной территории.

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

Giriş

XX əsrin əvvəllərində, qlobal keçid prosesinin ilkin mərhələsindəki bir çox tarixi hadisələr sübut etmişdir ki, Ömər Faiq Nemanzadənin xalqımızın, millətimizin, vətənimizin tarixi taleyindəki təqdirə layiq xidmətləri danılmazdır. "Görkəmli mollaəsrəddinçi, istedadlı qələm sahibi, publisist, jurnalist və ictimai xadim Ömər Faiq Nemanzadə XX əsr Azərbaycan milli mətbuatının inkişafında,

xalqımızın dirçəlişi və xoşbəxt gələcəyi uğurunda 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 özünüdərkinin 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 hərəkətin 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, vətənsəvər 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 bu günü, 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 qonşuluqdakılara 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 aparmalıdırlar. 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 səfəlt və səfahətimizə dəlalət edəcək qədər çirkin, qəmli bir surətdə buraxılır” (9, s.64).

Ömər Faiq Nemanzadə müsəlman Şərfinin, türk dünyasının, o cümlədən “Fasın (məğrib), Tunisin, Misirin, Zəngibarın, Məşqətin, Burensonun, Somalinin, 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 kifayətlənilib 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 bilirlər” (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 yardımını 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 apararlara qarşı nifrət hissi ilə alışıb-yanan” (4) Ömər Faiqə görə, “çünki, zəmanəmiz özgə zəmanədir. Zəmanəmizdə bir az görünməyə başlayan hüriyyət, ədalət, insaniyyət günəşi hərçənd, bizim üfūqümüzdə 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 səs verməyə, dostumuz ilə düşmənimizi tanıyıb gələcəkdə millətimizin şəninin, qüdrətinin artmasına, “fikir və niyyətimizin əldə gəldiyi, gücümüzün çattığı 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 insaniyyətimizi 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 qəflətdən birdn-birə ayıldıklarını 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 də 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 qızışdırır, “aramıza guya sünni-şii 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. Ermənilər isə 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-şii ayrımcılığından məharətlə istifadə edə bilmişdilər. 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 olduklarını bildirmək istəyirdi.

Ömər Faiqə görə, belə aldanışlar, səhvlər, günahlar bizlərin özümüzün öz dinimizə, namusu-muza 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 tanıtdığımızdır. 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 əvvəlində 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", belələrini 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 Savaşıımızdakı xalqımızın birliyi onlara son yüzillikdə bütün gələcək

nəsillərdən-nəsillərə unudulması mümkün olmayacaq haqq-ədalət savaşımızda ən layiqli və ibrətəməz cavabımızdır!

Amma XX yüzilliyin əvvəllərində “ermənilik hiylələri” bunları bacardı. Ermənilər Rusiya imperiyasının “dəyənəyi” rolunda qızışdırıcılıqla 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 hiylələrindən baş açma bilmədilər və bunun bəlasını çəktilər. “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 verərəkən 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, çörəksiz, 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, Şəkiddən, 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 deyər 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 bu gün də eləcə qalmaqdadır. Çünki, onlar “hər cür şəkil və surətə girməkdən həyə 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 çəkdiyəndən, onların müsibətləri heç vaxt əskik olmamışdır. Ermənilər məzhəbçi 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 dükənlərin, evlərin bir xeylisi dağıstanlın, şəkili sünnilərin deyilmidi?”(9, s.79).

Yəni, Ömər Faiq “Qafqazda yürüdülməyən milli ayrışdırıcılıq və münaqişə siyasətinə qarşı çıxır, millətlərin öz müqəddəratını təyin etməkdə pərdəsi altında həyata keçirilən çarizm niyyətlərini ifşa edir, təcili özünümüdafiə tədbirlərinin görülməsi barədə narahatlığını bildirirdi” (7, s.218). Ömər Faiq XX əsrin əvvəllərində sanki dahiyənəkliliklə 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 ələmlərin Rəbbi olan Allaha (c.c.) inandıqlarını bildirsələr də, erməni dini rəhbərləri sülhə, barışa çağırmalı 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 bu gün 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, beşiyindəcə boğdu, susdurdu və haqlı savaşındakı qalib səsi 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 din-imanın, Allahın, Quranın, Peyğənbərin yolunu tutandılar. 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 qardaşlarımız iki müsəlman qardaşın arasına nifaq salan məlunların murdar ayaqlarını öz məmləkətlərinə basdırmazlar. Mən ümidvaram ki, bir az ağıl 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 sənətkarlardan 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 uğurunda çalışmış, mübarizə etməyi özünün ən böyük, ən ülvi məramı, məqsədi hesab edirdi. Onun xidmətləri haqqında nə qədər qısa yazılmağa çalışılsa da onun çoxtərəfli yaradıcılığı və ictimai-siyasi fəaliyyəti öyrənildikcə, 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 Ömər Faiq-böyük maarifçi, publisist, ictimai-siyasi xadim, molla nəsrəddinçi kimi Qafqazın türk-müsəlman əhalisinin maraqlarını tarixin ən ağır dövrlərində müdafiə etmiş, riskə atılmış, xalqının müdafiəsi, özünüdərk və maarifləndirilməsi yolunda əvəzsiz xidmətlər göstərmişdir.

Ədəbiyyat

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 Esnasında Azərbaycan Türklərinin Anadolu Türklerine Qardaş Kömeği (Yardımları) ve Bakü Müslüman Cemiyet-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.
- Ömərov Vahid. Ömər Faiq Nemanzadə və azərbaycançılıq ideyası."Səs" qəzeti, 24 May 2012
10. Qardaş Kömeği, 1917 Yılı Neşrinin Transliterasi, Nurlan, Bakı, 2002.
11. Səfərov Rafiq. "Dünyəvi əqidələrin birincisi millətpərvərlik əqidəsidir". "Kaspi"-maarifçilik meydanı". Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2016, 652 səh. (s. 568-574).
12. Vəliyev Şamil. Ömər Faiq Nemanzadənin fikir dünyası. "Kaspi"-maarifçilik meydanı". Bakı, "Zərdabi LTD" MMC, 2016, 652 səh. (s.557-564).

Rəyçi:

Göndərilib: 25.02.2022

fəl.üzrə fəl.dok., dosent Raşad Əsgərov

Qəbul edilib:21.03.2022

UOT 1 (091)

(səh. 96-104)

ƏHMƏD KƏRƏDİ ZƏKUYEVİN İSLAM BÖLGƏSİ FƏLSƏFƏ TARİXİNƏ DAİR TƏDQIQATLARI

Zaur Firdun oğlu Rəşidov

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun

“Azərbaycan fəlsəfə tarixi” şöbəsi, elmi işçi

zaur20@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4504-1856>

Xülasə. Əhməd Karadi Zəkuyev (1888-1968) XX əsr Azərbaycan fəlsəfəsinin məşhur tarixçilərindən biridir. Onun tədqiqatları əsasən bütün İslam regionunun əsas fəlsəfi təlimlərinin öyrənilməsinə həsr olunub. Sovet dövründə İbn Sina'nın psixologiyası, Saflıq Qardaşlarının fəlsəfi təlimləri və ən-Nəzzam dünyagörüşü ilk dəfə Zəkuev tərəfindən xüsusi olaraq öyrənilmişdir. Onun İslamın əsas dili olan ərəb dilini mükəmməl bilməsi də tədqiqatının elmi mahiyyətini xeyli artırmışdır. Digər tərəfdən, dövrünün hakim ideologiyası Zəkuevün tədqiqatlarında da aydın şəkildə özünü göstərir. Onun İslama qarşı son dərəcə subyektiv və bəzi hallarda qərəzli mövqeyi bu məsələdən qaynaqlanır. Bu məqamları nəzərə alaraq, ümumiyyətlə, onun tədqiqatının indiki dövrdə aktuallığını qeyd edə bilərik.

Açar sözlər: Şərq peripatetizmi, neoplatonizm, sufizm, varlıq vəhdəti, saflıq qardaşları, mötəzililər, nəzzamiyyə

STUDIES OF AHMED KARADI ZAKUEV ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF THE ISLAMIC REGION

Zaur Rashidov

Leading Researcher of ANAS

Institute of Philosophy and Sociology

<https://orcid.org/000-0002-4504-1856>

Absattract. 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

ИССЛЕДОВАНИЯ АХМЕДА КАРАДИ ЗАКУЕВА ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ИСЛАМСКОГО РЕГИОНА

Заур Рашидов

научный сотрудник НАНА

Институт философии и социологии,

zaur20@mail.ru

<https://orcid.org/000-0002-4504-1856>

Аннотация. Ахмед Карадиди 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 учесть эти моменты, в целом можно отметить актуальность его исследований и в настоящее время.

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

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 pedaqogika, psixologiya, fəlsəfə tarixi, eləcə də indiki Bakı Dövlət Universitetində xüsusi kurs olan ərəb-müsəlman fəlsəfəsindən mühazirələr 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.⁶² 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 etmiş, 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 Şərqindəki özünəməxsus davamıdır. Amma, bu fikir istər Şərq, eləcə də Qərb-İslam⁶³ 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 eynən 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 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) fəlsəfəsi ilə müəyyən dərəcədə bağlılığına diqqətin yetirilməsidir. Zəkuyev hesab edir ki, “əl-Bəhcət” (Gözəllik) adlı əsərində Bəhmənyarın zəruri varlığı bilik-ideya ilə

⁶² O, Dağıstan Respublikasının Lak rayonunda yerləşən Qumuç kəndində ruhani ailəsində doğulmuş və ilk təhsilini də orada yerləşən mədrəsədə almışdır.

⁶³ Qərb deyərək orta əsrlərdə Əndəlis xilafəti və Norman-Ərəb mədəniyyətinin geniş yayıldığı Siciliya adasını nəzərdə tuturuq.

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. Bəzənsə, 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, istərsə də onun müəllimi olan İbn Sinanın fəlsəfi görüşlərindəki bəzi məsələlərə sufilərin 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 etibarını ilə əbədidir (1, s.36). Fikrimizcə, nəinki təkcə Bəhmənyarın fəlsəfi görüşlərinə, ümumiyyətlə, bütün peripatetizmin ruhuna bir dualizm xasdır. Aristotel kimi məntiqi mühakimələrə, sillogizmlərə⁶⁴ əsaslanan məşşailər 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 etibarını 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, özləri isə kafir elan edilirdilər. Əksinə, yaradıcıyı inkar etmədən fərqli baxış (mahiyyəti etibarını ilə məntiqi və mücərrəd fəlsəfi olsa belə) bucağından izah etməyə cəhd, ilahiyyətin bəzən formaca antropomorfizmi də mümkün edən izahlarından daha üstün və ən azındansa onun qədər yaşam hüququna malikdir. Amma təəssüflər olsun ki, ixtiyari seçimlər edən mütləq iradənin, məntiqin daha asan həzm edə biləcəyi səbəb 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 olunduğu 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 praktik-təcrübi ümumiləşdirmələrin qırılmaz sintezini də açıq şəkildə göstərir. Bu ancaq yüksək fəlsəfi biliklər və məntiqi mühakimələrlə silahlanmış fəlsəfi təfəkkürlü insanların gələcəyi nəticələridir. Zəkuyev qeyd edir ki, Bəhmənyara görə, məntiqin vəzifəsi təfəkkürü səhvlərdən 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 tərifini ilə 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 mahiyyətə

⁶⁴ Yəni, praktikada artıq dəfələrlə sübut olunmuş, həqiqiliyi heç kimdə şübhə doğurmayan məntiqi formalar və ya ümumi anlayışlar nəzərdə tutur.

demək olar ki sinonimdir. Zəkuyev yazır ki, Bəhmənyarın hərəkət və sükunət haqqındakı baxışları da 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 səciyyələndirdi. 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 tərk 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 adlandırdı (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 tamamilən əks mövqə 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 təyin etmək doğrudur. Məşşailik aristotelizmin tədqiqi qədər tənqidi üzərində də qurulan İslam fəlsəfi təlimidir.

Zəkuyev İbn Sina ilə Antik fəlsəfənin, xüsusilə də onun klassik mərhələsinin bağlılığı məsələlərinin müxtəlif fəlsəfi problemlər əsasında hərtərəfli tədqiqinə də kifayət qədər geniş yer verir. O yazır ki, Aristotelin materiya və forma bölgüsünü qəbul edən İbn Sina psixologiyasında bədəni materiya, ruhu isə forma kimi təyin edirdi (3, s.17). Bu baxış bucağı müasir elmin nailiyyətlərindən irəli gələrək formaca dəyişsə də mahiyyətcə 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 qeyd etdiyimiz kimi birinci növdə Şərq peripatetizminin özünəməxsusluğuna dəlalət edir. Şərq peripatetizminin ənənəvi peripatetizm fəlsəfəsinin davamı olmaqla bərabər həm də platonizm fəlsəfəsinin qeyri-ənənəvi davamçılarının (neoplatonizm təlimlərini nəzərdə tuturuq) müəyyən məsələlərdə davamçıları olduğunu söyləməyə kifayət qədər əsas verir. Zəkuyevin özü də İbn Sina irsi ilə bağlı tədqiqatında bu məsələyə bir qədər fərqli aspektdən (daha çox tənqidi) 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 dərinləndirən mənimsəyə bilmişdir. Bu kimi məqamlar İbn Sinanın yaradıcılığında da öz əksini tapmışdır. Zəkuyev hesab edir ki, ərəbdilli İslam filosoflarından daxil-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 qırıl-

maz sintezdə və ümumi vəhdətdə olmasına bir daha sübutdur. Həqiqətə gedən yolda daxili hisslərin (kəşf, himmət, bəsirət gözü və s.) rolunu sufizm, xüsusilə onun əsas fəlsəfi təlimlərindən biri olan vəhdəti-vücut təlimi (əkbərilik) və onun nümayəndələri əsaslı bir şəkildə ortaya qoya bilməmişdir. 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 münqər 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.Bün-yadzadə (11, s.162), M.Çakmaklıoğlu (12, s.453), A.L.Səidə (13, s.272) və onlarca digərlərini misal göstərə bilirik.

Zəkuyev İbn Sinanın psixoloji fikirlərinə də xüsusi diqqət yetirir. O yazır ki, İbn Sinanın psixoloji görüşlərində daxili qavrayıcı qüvvələr: ümumi hissi qüvvə (hissi müştərək), gümanedic qüvvə (vəhm), təsviredici qüvvə (xəyal), xatırlayıcı qüvvə (hafizə) təsəvvüredici qüvvə (mütəxəyilə) kimi təyin olunur (3, s.23). Bu bölgü təkcə İbn Sina və onun timsalında Şərq peripatetizminə aid olduğu qəddər 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 irrasional düşüncəni qoyurdular. Sufilər mütləq 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 qazanılan istənilən bilik, istər hissi, istərsə də vəhmi 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 rasioanl əsaslara malik bir təlim, onun əsas nümayəndələrindən biri olan İbn Sina isə rasioanl filosof olsa da onun təcürbi biliklərə üstünlük verməsi əqlə qarşı çıxmaq, düşüncəyə qarşı hissləri qoymaq anlamına da gəlmir.

“Saflıq qardaşlarının fəlsəfəsi”. Əsərdə Zəkuyev tərəfindən saflıq qardaşlarının (İxvani-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 əxz 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 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, bütün mümkün 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 mənimsənilməsini xeyli dərəcədə asanlaşdırmışdır. Zəkuyev qeyd edir ki, saflıq qardaşları öz fəlsəfi təlimlərini yaratmaqdan daha çox yaşadıkları dövrdə məlum elmi, fəlsəfi bilikləri yaymaqla insanlara əxlaqi və mənəvi dəyərləri aşılamağı əsas hədəf kimi qarşılarına qoymuşlar (15, s.31-32).

Fikirimizcə, tədqiqatın ən maraqlı məqamlarından biri də Zəkuyevin saflıq qardaşlarının (həm özlərinin, həm də fəlsəfi görüşlərinin) sonrakı əsrlərdəki sözün tam mənasında, transformasiyaları məsələlərinə 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 əxililik 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 İndoneziyayaqədər) bir dini-fəlsəfi cərəyan olan sufilik saflıq qardaşlarının fəlsəfi təlimləri ilə zənginləşərək ümumilikdə İslam mənəvi mədəniyyətini də zənginləşdirmiş oldu.

Zəkuyev yazır ki, Aristotel fəlsəfəsi Yaxın və Orta Şərqi digər təlimlərində olduğu kimi saflıq qardaşlarının da əsas bələdçisi olmuşdur (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 xətt ilə 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 olaraq⁶⁵ 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, mötəzililik təlimi isə ən parlaq nümayəndələrindən bir 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 qanunauyğunluqlarının təyin edilməsi, eləcə də filosofun psixologiya, Tanrı və din haqqındakı fikirləri, etik və siyasi görüşləri qısaca təhlil edilmişdir.

Zəkuyev yazır ki, mötəzililər doqmatizmin tam əleyhdarları olmaqla dərk etmə prosesində idrakın birinci və ən əsas şərti kimi şübhəni qəbul edirdilər (17, s.15). Zəkuyev ən-Nəzzamın nümunəsində mötəzililik fəlsəfəsinin rəşional əsasə malik olması fikrini bir qədər də inkişaf etdirərək yazır ki, mötəzililər 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 natur fəlsəfənin də təsiri altında olmuşdur (17, s.100).

Zəkuyev qeyd edir ki, ən-Nəzzam saysız-hesabsız cisimlərdən təşkil olunmuş obyektiv aləmin, eyni ilə 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 paradikmasını 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 təkəkkürlə təbiətdə hər şeyin bölünən, hissələrinə ayrılan olması fikri ən-Nəzzamın yaşadığı əsr üçün olduqca inqilabi bir ideyadır. Təsədüfi deyil ki, “təbiətdə bölünməz heç nə yoxdur” hipotezası XVII əsrdən başlayaraq bütövlükdə təbiət elmlərinin inkişafına təkən verən ən başlıca müddəalardan biri olmuşdur.

Zəkuyev ən-Nəzzamın mötəzililər fəlsəfəsinin ümumi ruhuna bir qədər zidd, sırf olaraq onun özünəxas nəzəriyyəsi olan kumun (gizlilik, gizli öncəmövudluq) nəzəriyyəsi haqqında düşündüyü fikirlərini də qələmə alır. Ən-Nəzzamın fəlsəfi sistemindəki bu fəlsəfi məsələnin bəzi məqamlarını təhlil edir. Zəkuyev yazır ki, ən-Nəzzama görə, aləmdəki bütün təzahürlər və cisimlər əbədidirlər. Bütün bu

⁶⁵ Rus dilli fəlsəfi ədəbiyyatda ən-Nəzzamın fəlsəfi görüşlərinin yenidən tədqiqi kifayət qədər uzun bir zamandan sonra gerçəkləşmişdir (16).

kəsrət eyni zamanda həm də gizli potensial formada zamandan asılı olmayaraq mövcuddur. Gizlilikdən aşkara çıxma meydana gəlmə və ya yaradılışdır (17, s.67). Bütün kəsrəti ilə 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 xəlv ül-cədid (yenidən yaratma, xilqətin davamlı təzələnməsi)⁶⁶ adlanır. Amma maraqlı cəhət bundan ibarətdir ki, Zəkuyev bu məsələnin, yəni aləmin-kəsrətin hər an yenilənməsi bu prosesin bitmədən əbədi təkrarlanması, hər şeyin zahir olub batinə keçməsi və əksinə dönüş etməsi kimi paradıqmalarının 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 nəzəriyyə-sini bu eyni mənalı Qərb termini altında nəzərdə tutur-Z.R*) dahi şair Məhəmməd Füzulinin görüşləri nə 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 xəlv ül-cədid prosesindəki təcəlligahların təcəllini qorumaq üçün nümayiş etdirdikləri istedadları və qabiliyyətləri məsələsi ilə 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 dili ilə məhz belə bir proses kimi qiymət vermək olduqca müsbət haldır. Bu fikir sonrakı dövrlərdə alimlər tərəfindən inkişaf etdirilərək hərəkətin təbii bir proses, öz qanunauyğunluqlarına tabe təbiət hadisəsi olması hipotezasını (fərziyyəsinə) doğurmuş oldu. Təsadüfi deyil ki, XVII əsrin 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 uzun ömürlü olan bu ideya XVII əsr fəlsəfəsində davam etdi. Məsələn, Spinoza da baxmayaraq ki, onun dövründə hərəkətin fəlsəfi konsepsiyası işlənmiş və durmadan işlənilərək təkmilləşməkdə davam edirdi⁶⁷, 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). Qeyd etmək lazımdır ki, sükunət nisbi haldır.

“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 alıqda XII əsr Yaxın və Orta Şərq mədəniyyəti

⁶⁶ Vəhdəti-vücutda xəlvül-cədid məsələsi altında yaradılışın hər an yenilənməsi və bu yenilənmə ilə aləmin də yenidən yaradılışı nəzərdə tutulur.

⁶⁷ İsaak Nyutonun (1642-1727) fizika sahəsində apardığı dünyamiqyaslı tədqiqatları nəzərdə tuturuq.

yətini sözün tam mənasında ərəb-müsəlman irsi kimi təqdim etmək doğru deyil (18, s.17).⁶⁸ Bu fikir ilə qismən razılaşımaq olar. Belə ki, həqiqətən Yaxın və Orta Şərqdə Antik irsin ərəb dilinə tərcümə edilməsində qeyri-müsəlmanların 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 Farabinin 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 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 dərinlən mənimsəmiş yəhudi alimləri ərəb dilli fəlsəfi irsin latın dilinə tərcüməsini gerçəkləşdirməklə, həm də Qərbdə ərəb fəlsəfəsinin (*ümmilikdə ərəbdilli fəlsəfə nəzərdə tutulur-Z.R.*) mənimsənilməsinə böyük xidmətlər göstərmiş oldular (19, s.255).

Zəkuyev hesab edir ki, məntiqin məqsəd və vəzifələrinin nədən ibarət olması sualında da ərəbdilli məntiqçilərlə Aristotel arasında fərqlər vardır. Belə ki, Aristotela görə, məntiqin əsas vəzifəsi əqli nəticələrin qaydalarını öyrənməkdən ibarətdir. Yaxın və Orta Şərqi ərəbdilli filosoflarına görə isə məntiqin vəzifəsi təsəvvürün düzgünlüyü, onun qaydalarının təyin olunması və bölgüsünün doğru aparılmasını öyrənməkdən ibarət olmalıdır (18, s.58). Zəkuyev Aristotel məntiqilə 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 ümümlük yaradan amillərdən biri də induktiv və deduktiv əqli nəticələrdən birinə üstünlük verilmə məsələsindədir. Belə ki, ərəbdilli mütəfəkkirlər Aristotel kimi deduktiv əqli nəticəni ümümlükdə elmin də əsas məqsədi hesab edirdilər (18, s.68). Fikirimizcə, bu paradıqma nəinki İslam dünyasında, hətta Qərbdə də ən uzunömürlü fəlsəfi paradıqmalardan 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 üsulu olan induktiv metodun⁶⁹ 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 mühüm əhəmiyyət kəsb edir. 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 da xəbər verməkdədir.

Ədəbiyyat

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.

⁶⁸ 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).

⁶⁹ Ərəbdilli islam fəlsəfəsində induktiv metod istiqra adlanır.

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. Nameed, 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.–576s.
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 Fütuhat-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.

Rəyçi:
Göndərilib: 30.01.2022

fə.l.e.dok., professor İ.Məmmədzadə
Qəbul edilib:23.02.2022

UOT 1 (091)

(səh. 105-112)

«Ущерб, наносимый культурным ценностям каждого народа, является ущербом для культурного наследия всего человечества, поскольку каждый народ вносит свой вклад в мировую культуру».
Прембула Гаагской конвенции 1954 г.

AZƏRBAYCANIN MADDİ-MƏDƏNİ İRSİNƏ QARŞI QONŞU ERMƏNİSTANIN MƏDƏNİ SOYQIRIMI

Təhminə Süleyman qızı Ağakışiyeva
AMEA-nın aparıcı elmi işçisi
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
tahmina@gmail.com

Xülasə. Məqalədə, Azərbaycanın işğaldan azad edilmiş ərazilərində mədəni və maddi irsin erməni işğalçıları tərəfindən vandalizm aktlarına məruz qalması oxucuların diqqətinə çatdırılır. Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl və Zəngilan erməni işğalı nəticəsində kabuslar şəhəri adını almışdır. Bundan əlavə, erməni qəsbkarları tərəfindən Qarabağın muzeylərindən talan edilmiş Azərbaycan xalqının tarixi və mədəniyyətinə aid qiymətli əşyaların, incəsənət və mədəniyyət nümunələrinin, dünya şöhrətli xalçaların, Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətlərinin xatirə əşyalarının və digər qiymətli əşyalarının özününküləşdirilməsi baş vermişdir. Tədqiqatda erməni təcavüzkarlarının işğal olunmuş ərazilərdə Azərbaycanın maddi-mədəni irsini təşkil edən obyektləri xüsusi qəddarlıqla necə məhv etmələri xüsusi olaraq vurğulanmışdır. Eyni zamanda otuz il ərzində bütün məscidlərimiz, qəbiristanlıqlarımız erməni vandalları tərəfindən məqsədyönlü şəkildə dağıdılması məqalədə xüsusi olaraq işıqlandırılmışdır.

Açar sözlər: Maddi və mədəni irs, estetik dəyər, erməni vandalları, erməni işğalçıları, Qarabağ, Azərbaycan.

THE CULTURAL GENOCIDE OF NEIGHBORING ARMENIA AGAINST THE MATERIAL AND CULTURAL HERITAGE OF AZERBAIJAN

Tahmina Suleiman kizi Agakishieva
Leading Researcher of ANAS
Institute of Philosophy and Sociology
tahmina@gmail.com

Abstract. In the article, it is brought to the attention of the readers that the cultural and material heritage in the liberated lands of Azerbaijan was exposed to acts of vandalism by the Armenian invaders. As a result of the Armenian occupation, Agdam, Fuzuli, Cebrail, and Zangilan were called ghost towns. In addition, Armenian usurpers looted valuable items related to the history and culture of the Azerbaijani people, samples of art and culture, world-famous carpets, memories of prominent figures of Azerbaijan, and other valuable things from the museums of Karabakh. In the study, it was emphasized how the Armenian aggressors destroyed the objects that constitute the material and cultural heritage of Azerbaijan in the occupied lands with great cruelty. At the same time, the delibera-

te destruction of all our mosques and cemeteries by Armenian vandals for thirty years is particularly highlighted in the article.

Key words: Material and cultural heritage, aesthetic value, Armenian vandals, Armenian invaders, Karabakh, Azerbaijan.

КУЛЬТУРНЫЙ ГЕНОЦИД СОСЕДНЕЙ АРМЕНИИ ПРОТИВ МАТЕРИАЛЬНОГО И КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ АЗЕРБАЙДЖАНА

Тахмина Сулейман кызы Агакишиева

Ведущий научный сотрудник НАНА

Института философии и социологии

tahmina@gmail.com

Аннотация. Статья призвана довести до читателей акты вандализма, содеянные армянскими оккупантами на освобожденных территориях Азербайджана. Агдам, Физули, Джебраил и Зангелан - это все города-призраки, которые были уничтожены во время армянской оккупации. Помимо этого, в работе отмечается, что из музеев Карабаха разграбленных армянскими оккупантами, предметы, связанные с историей и культурой азербайджанского народа, художественные и культурные произведения, всемирно известные ковры, памятные предметы видных деятелей Азербайджана и другие ценности были фальсифицированы. В исследовании делается акцент на то, что как армянские агрессоры с особой жестокостью уничтожили на ныне оккупированных территориях объекты, составляющие материально - культурное наследие Азербайджана. Также в статье особо подчеркивается целенаправленное разрушение армянскими вандалами всех наших мечетей и кладбищ в течение тридцати лет.

Ключевые слова: Материально-культурное наследие, эстетическая ценность, армянские вандалы, армянские оккупанты, Карабах, Азербайджан.

Ключевые слова: Материально-культурное наследие, эстетическая ценность, армянские вандалы, армянские оккупанты, Карабах, Азербайджан.

Статья

Актуальность работы заключается в том, что любые потери материально-культурного наследия глубоко влияют на все области жизни как сегодняшнего, так и будущих поколений. Наносимый ущерб материально-культурному наследию могут привести к духовному обнищанию, разрыву исторической памяти, деградации общества в целом. Вопрос сохранения материально - культурных и исторических памятников является одной из важнейших задач для любого развитого государства. Их сохранение необходимо для поддержания идентичности различных наций и человеческой цивилизации в целом. Однако, несмотря на достаточно развитое нормативное пространство, на сегодняшний день вопрос сохранения культурных объектов становится одной из жгучих глобальных проблем, их целостность и доступности не может гарантировать никто. В ходе человеческой истории материальные культурные ценности являлись уязвимыми по ряду причин, не утративших сегодня своей актуальности, но изменивших масштабы: Вооруженные конфликты, как и в предыдущие эпохи, ставят под угрозу существование памятников. В настоящее время эта проблема приобрела совершенно иной характер - стихийные бедствия. Страшным бедствием для архитектурных памятников во все эпохи являлись пожары и землетрясения; Природные аномалии и катаклизмы; Революции, смена политических режимов и т.д.

Важно подчеркнуть, что современное общество осознает широкие возможности материально - культурного наследия, необходимость его сохранения и эффективного применения, как один из важных ресурсов мировой цивилизации. Необходимо подчеркнуть, что сохранять культурное наследие - обязанность воюющих сторон. Но, увы...! Слишком часто мы видим, как в ходе войн уничтожается историческое наследие, произведения искусства и т.д.. Возникает вопрос: каким образом можно добиться защиты для культурных памятников? Возможно ли, восстановить то, что разрушено?

Материально-Культурное Наследие...! Какие ассоциации возникают в нашем сознании, когда мы думаем или же сталкиваемся со словом материально – культурное наследие? Что подразумевается под этим названием? Почему важно помнить памятники культуры? Почему нас должны волновать нападения на культурные ценности во время вооруженных конфликтов? Вот видите, сколько вопросов зарождается при произношении этого слова.

Автор в своей работе предпочитает делать акцент на сегодняшний статус памятников культуры на освобожденных территориях Азербайджана и на защиту МКН во время войны. Говоря о Карабахской войне очень важно подчеркнуть состояние материально – культурного наследия. В условиях оккупации Арменией 20 процентов территории Азербайджана были разрушены вандалами в рамках преднамеренного разрушения объектов культурного наследия, составляющие эстетическую ценность. Можно сказать, что оккупанты на освобожденных территориях Азербайджана вели колоссальную войну с культурным наследием. Естественно, стоит отметить в каком состоянии сегодня находится наше материально-культурное наследие на освобожденных территориях Азербайджана. Уничтожение такого достояния приводит к более серьезным последствиям: под удар попадают наша история, наше достоинство — все то, что делает нас людьми. Одним словом, уничтожение МКН — посягательство на нашу человечность.

КАРАБАХ...!!! Автор статьи вот таким образом проявляет свое чувство к содеянным: «Я видела много разрушенных домов в моем родном городе Шуша, но самую сильную боль испытывала на руинах наших древних памятников. Мне казалось, что погибла часть меня самого и, что я уже никогда не буду прежним, так – как каждый камень пропитан историей, воспоминанием людей. Нападения на культурные ценности — это не просто разрушение чего-либо. На освобожденных территориях Азербайджана, вооруженными формированиями Армении, на каждом шагу можно встретить следы вандализма. Наряду с морально-психологическим ударом, нанесенным населению, это удар в самое сердце Карабах. Но вместе с тем я безмерно счастлива, что в моем Отечестве высокая мораль и завораживающая духовность пока еще не совсем стерты из социальной памяти нации, так – как Азербайджан, как мультикультуральная и толерантная страна, обеспечивает защиту всех находящихся на его территории материально - культурных и религиозных памятников - как мусульманских, так и еврейских, и христианских».

Следует отметить, что Азербайджан, как страна, пострадавшая от оккупации, чутко подходил к вопросу разрушения культурных памятников не только на наших освобожденных территориях, но и во всем мире, и всегда придавал значение сотрудничеству с ЮНЕСКО в этой области. «Неслучайно, в 2004 году Мехрибан ханум Алиева была удостоена звания посла доброй воли ЮНЕСКО за заслуги в деле сохранения и развития азербайджанской устной народной литературы и национального музыкального наследия. Именно благодаря ее инициативе и поддержке, как в Азербайджане, так и в зарубежных странах были реализованы важные проекты в области охраны культурного наследия, построены школы, реставрированы мечети, церкви, исторические памятники» [7].

Необходимо подчеркнуть, что во время оккупации разрушение МКН на освобожденных территориях Азербайджана и нанесенный им преднамеренный ущерб со

стороны армянских вандалов глубоко потрясли не только Азербайджанское правительство, не только граждан Азербайджана, но и иностранцев, прибывших в Карабах. Российский журналист и военный эксперт Игорь Коротченко напомнил о разрушениях и преступлениях самой Армении в Карабахе во время 30-летней оккупации: «На территории, которую Армения оккупировала у Азербайджана, она вела себя точно так же, как гитлеровская Германия на оккупированных территориях Советского Союза. Тотальное чудовищное уничтожение городов, поселков, деревень, всей инфраструктуры. По масштабу разрушений Армения даже превзошла гитлеровскую Германию. Если после германцев оставались остовы зданий, где-то целые здания, то после Армении оказалось разрушено все. Это зафиксировано международными наблюдателями, многочисленными иностранными делегациями, я сам лично посещал Физули, Агдам. Физулинский и Агдамский районы - то, что я там увидел, не поддается никаким описаниям - пейзаж как после атомной бомбардировки»[8].

Специалист по сохранению культурного наследия Корин Вегенер, справедливо отмечает, что «Военные могут сыграть существенную роль в сохранении ценностей во время конфликта, но для этого уже в мирное время необходимо обучать военных специалистов, которые будут непосредственно ответственны за объекты культурного наследия. Нужно, чтобы военные были знакомы с требованиями Гаагской и Женевской конвенций по части охраны и защиты культурных объектов»[9]. Например, на юге Португалии, около которого находится призывной пункт, призывникам предоставляют специальный день, который они могут провести в музее, чтобы они поняли важность объектов культурного наследия. И тогда, приезжая в другую страну, где происходят военные действия, они перенесут это понимание.

Доводится до внимания, что есть неопровержимые факты и доказательства того, что, несмотря на то, что Армения является членом Гаагской конвенции ЮНЕСКО 1954 года «О защите культурных ценностей в случае вооружённого конфликта» и Парижской конвенции 1970 года «О мерах, направленных на запрещение и предупреждение незаконного ввоза, вывоза и передачи права собственности на культурные ценности», армянские агрессоры уничтожили, сфальсифицировали и разграбили культурное наследие Азербайджана на некогда оккупированных ею территориях. Хотелось бы, особо выделить, что более половины исторических памятников на переданных Азербайджану территориях во время оккупации разрушены. Конечно, все невозможно перечислить, но автор работы старается информировать о некоторых. Шуша - сердце Карабаха и колыбель азербайджанской культуры. В городе Шуша, армянские оккупанты разрушили множество объектов материально - культурного наследия. Из них: Мечеть Юхары (Верхняя) Говхар Ага; Мечеть Ашагы (Нижняя) Говхар-Ага; Дом Хуршидбану Натаван - двухэтажное здание принадлежавшее известной азербайджанской поэтессе XIX века; Филиал дома-музея Бюль-Бюля - Один из основоположников азербайджанского национального музыкального театра; Имение Гаджи Гулудар; Мечеть Мамайи - В годы советской власти мечеть Мамайи функционировала в качестве дома поэзии; Музейно-мавзолейный комплекс Моллы Панаха Вагифа - азербайджанский поэт и государственный деятель XVIII века, визирь Карабахского ханства; Мечеть Саатлы; Крепость города Шуша - Во время карабахской войны стены крепости значительно пострадали. Отраднo, что сохранились знаменитые Гянджинские ворота - главный вход в Шушинскую крепость. Это место является одной из достопримечательностей города; Реальное училище; Музей истории; Дом-музей Мир Мохсуна Навваба - азербайджанский учёный, художник, музыковед, поэт; Шушинский филиал Государственного музея азербайджанского ковра и народно-прикладного искусства; Государственная художественная галерея; Карабахский государственный исторический музей; Карабахский музей литературы; Дом-музей Узеира Гаджибекова - азербайджанский, советский композитор;

Русская церковь; Албанская церковь и др.[10.]. Английский журналист Томас де Ваал в своей книге «Чёрный сад» отмечает: «Оккупировав Шушу, армяне разрушили город до основания, демонтировали и продали бронзовые бюсты трех азербайджанских музыкантов и поэтов, уроженцев города Шуша. Я видел эти три бронзовых бюста в плачевном состоянии, со следами от пуль: поэтесса Натаван с покрытой платком головой, держащая книгу в руке с отбитым большим пальцем; композитор Гаджибеков, испещренный пулями, в двубортном пиджаке и сломанных очках, и знаменитый певец Бюль-Бюль, похожий на мыслителя с выпуклым бронзовым лбом» [1. с.120]. Эти свято хранимые реликвии были защищены благодаря скупщику металлолома в Тбилиси. Бюсты решили не реставрировать и сегодня они являются доказательством варварского отношения к азербайджанским памятникам на ранее оккупированных территориях. Помимо этого, среди разрушенных исторических памятников есть памятники государственного значения. К ним относятся Караван-сарай в селе Гаргабазар в Физули относящиеся к XVIII веку; Физулинский историко-краеведческий музей; Музей народно-прикладного искусства в городе Физули; мост Худаферин, Красный албанский храм в Ходжавендском районе, албанский храм в Гадруте, Девичья башня в Зангилане и восьмиугольная гробница в селе Мамедбейли этого района и др. Мечети были либо разрушены, либо превращены в хлев для домашних животных. Одним словом сегодняшнее состояние городов Физули и Агдам напоминает города Хиросима и Нагасаки после атомной бомбардировки в 1945 г. Эти памятники еще раз свидетельствуют, что азербайджанцы, проживающие с древнейших времен на территории современной Азербайджанской Республики имеющим богатую историю и огромное культурное наследие.

Автор данной темы, ссылаясь на вышесказанное призывает читателей на минуту представить себе Нью - Йорк без статуи Свободы; Индию без Тадж – Махала; Париж без собора Парижской Богоматери; Пекин без Запретного города Гугун; Афины без Парфенона; Гизу без пирамид; Москву без Покровского Собора и т. д..

Следует отметить еще один немаловажный момент, что с учетом всего указанного, армянские вандалы, как раньше и по сей день продолжают уничтожать материально-культурное наследие азербайджанцев так и на территории республики Армения. «Начиная с 50-х годов, армянские националисты с помощью своих покровителей начали оголтелую кампанию духовной агрессии против азербайджанского народа. В периодически распространяемых в бывшем советском государстве книгах, журналах и газетах они стремились доказать принадлежность армянскому народу самых выдающихся шедевров нашей национальной культуры, классического наследия, памятников архитектуры»[2.с.5]. В музеях Карабаха, разграбленных армянскими оккупантами, также были похищены ценные предметы, связанные с историей и культурой азербайджанского народа. Армянские вандалы незаконно вывезли, присвоив арменизировали и продали за рубеж музейные памятные экспонаты, сотни уникальных жемчужин искусства, картины, рукописи, миниатюры, карабахские ковры, исторические предметы, ценные украшения и археологические образцы не только из Дома-музея знаменитой азербайджанской поэтессы Хуршидбану Натаван в Шуше. Одним словом армянские оккупанты с особой жестокостью уничтожили на освобожденных территориях культурные объекты, составляющие культурное наследие Азербайджана. Точный подсчет ущерба, причиненного армянскими агрессорами очагам национальной культуры Азербайджана в Карабахе невозможен, поскольку разграбленные и уничтоженные сокровища являются редкими образцами культуры не только Азербайджана, но и всей мировой цивилизации. В Азыхской пещере, являющейся археологическим памятником мирового значения, также в Агдаме армянские оккупанты провели незаконные археологические раскопки и вывезли ценные находки. Экспонаты, найденные в ходе раскопок в Агдамском районе, были отправлены в Ереван, а антропологические фрагменты - в европейские страны.

В то время, как историко-религиозные памятники в Нагорном Карабахе подверглись армянскому вандализму, сохранность армянской церкви в центре Баку, мирное проживание в стране порядка 40 тысяч армян являются показателями существующей здесь толерантной среды. Однако враг постоянно обвиняет азербайджанцев в вандализме, разрушении церквей и религиозных памятников, умалчивая о фактах, безусловно, содеянных не нами, содержания за время оккупации различных животных в исламских религиозных памятниках, грабежа исторического албанского монастыря и фальсификации его истории, а также разрушения Русской православной церкви в Ходжавенде. После оккупации Кельбаджара армяне попытались армянизировать монастырь Худавенг, памятник подвергся переделке, крест и надписи были уничтожены. Монастырь Худавенг - одно из лучших свидетельств древней цивилизации Кавказской Албании. В преддверии освобождения Кельбаджарского района Азербайджана от армянской оккупации, колокола и знаменитые албанские каменные кресты монастыря Худавенг были незаконно вывезены в Армению, что стало грубым нарушением Конвенции ЮНЕСКО от 1970 года о запрещении и предупреждении незаконного вывоза культурных ценностей. Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что Азербайджанское правительство, азербайджанский народ с большим уважением относятся к памятникам, принадлежащим всем религиям в нашей стране делают все необходимое для спасения объектов христианского культурного и архитектурного наследия Карабаха. Сегодня именно в городе Шуше идет восстановление двух русских церквей.

Франсуа Бюньон (историк, исследователь и директор управления Международного права и информации Международного Комитета Красного Креста) в своей статье «Становление правовой защиты культурных ценностей в случае вооруженного конфликта» отмечает, что «Ислам тоже устанавливает многочисленные правила, которые защищают культовые здания христиан и иудеев, а также монастыри. Можно процитировать наставления первого халифа Абу - Бакра ас – Сиддика (632–634 гг. от Р.Х.), первого спутника и тестя пророка Мухаммеда, который с такими словами обратился к своим воинам при завоевании Сирии и Ирака: «По мере того как вы будете наступать, вам встретятся монахи, живущие в монастырях и в своем уединении служащие Богу. Не трогайте, не убивайте их и не разрушайте их монастырей»[3.с.7].

Автор работы также акцентирует внимание на то, что совершающие акты вандализма против Азербайджана и культурного наследия всего человечества, Армения грубо нарушила требования международных документов – Гаагской конвенции ЮНЕСКО 1954 года «О защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта», Парижской конвенции ЮНЕСКО 1970 года «О мерах, направленных на запрещение и предупреждение незаконного ввоза, вывоза и передачи права собственности на культурные ценности», Парижской конвенции ЮНЕСКО 1972 года «Об охране всемирного культурного и природного наследия», Европейской конвенции 1992 года «Об охране археологического наследия» и другие международные правовые документы. Таким образом, с полным основанием можно сказать, что видимо для армянских оккупантов недостаточно было для этого существующих правовых норм. «Уничтоженный памятник, библиотека или произведение искусства – невозместимая потеря, поскольку в каждой из этих ценностей воплотились дух и история того или иного народа» – Витторио Маинетти(профессор Женевского Университета)[4.с.34]. «44-х дневная война положила конец конфликту и деокупировала азербайджанские территории, которые Армения незаконно удерживала под своим контролем с начала 1990-х годов. Это был результат, за который Азербайджан долгие годы вел дипломатическую борьбу в рамках международных институтов» [5.с.24]. На вопрос журналиста немецкого телеканала ARD «Почему Карабах так важен для Азербайджана?» Ильхам Алиев ответил с настоящей немецкой точностью: «Для Вас важны Эльзас и Лотарингия? Для Вас важна

Бавария? Или же Рейн-Вестфалия? Это – наша земля, наша международно признанная территория. Это – не вопрос ресурсов. Основные ресурсы здесь, в Баку. Это - вопрос справедливости, это вопрос национальной гордости и международного права. Международное право и вся международная общественность признают Нагорный Карабах неотъемлемой частью Азербайджана. Мы восстанавливаем справедливость и выполняем резолюции Совета Безопасности ООН, которые 27 лет оставались на бумаге». Следует отметить, что Президент Ильхам Алиев доказал миру, что у конфликта всегда было военное решение. Вследствие своей доблести, самоотверженности и профессионализму победоносная азербайджанская армия еще раз подтвердила это. Именно благодаря этой победе весь мир увидел силу азербайджанского народа, стал свидетелем нашей способности вести войну в современном мире, наша национальная гордость и достоинство, угнетенные и оскорбленные потерями, снова обретены нами. А народ сплотился вокруг Верховного Главнокомандующего Ильхама Алиева, как «Железный кулак», написал новую славную страницу истории современного Азербайджана. «Мы предстали перед всем миром как сильный игрок, доказав, что к азербайджанскому народу, к стране, восстановившей свою территориальную целостность и границы, никто не может относиться несерьезно и говорить на языке угроз. Также это война продемонстрировала миру, как народ и государство, восстановив свое национальное единство, объединились в крепкий железный кулак и сокрушили врага. Он преломил хребет армянскому фашизму, стране, установившей памятники нацистским приспешникам Г. Нжде и Дро, создал условия для установления мира в регионе, спасая мир от бедствий этого терроризма» [6.с.11].

Заключая сказанное, следует признать, что Азербайджан, в числе тех государств, который обеспечивает свой суверенитет с опорой на мощь экономики и мощь армии. Конечно, защита и уважение МКН крайне важны для восстановления после конфликта. Безусловно, потребуются огромное количество времени для того, чтобы залечить эти ужасающие раны, восстановить азербайджанские города. Под руководством Президента Азербайджанской Республики процесс восстановления освобожденных городов ведутся активно и с учетом концепций «умного города», «умной деревни», и современных моделей управления агломерацией. Например, аэропорт Физули, "Дорога Победы" - Физули-Шуша с точки зрения инфраструктуры отвечают самым новейшим требованиям технических стандартов и параметров. Азербайджанское государство абсолютно уверена, что пройдет какое-то время освобожденные территории снова станут жемчужиной Азербайджана и восстановленный Карабах станет памятником шахидам, погибших в боях за территориальную целостность Азербайджана. Мы преклоняем головы перед героизмом наших солдат, стоящих лицом к лицу с врагом. Азербайджанский народ, как народ победитель всегда будет у них в неоплатном долгу. Карабах – это Азербайджан.

Список литературы

1.Томас де Ваал. Черный сад. Армения и Азербайджан между миром и войной (пер.Олег Алякринский)// Издательство – Текст, 2005, 413с.).

2.Амрали Исмаилов. «Идеология, Философия и Преступления Армянства и Армянского Фашизма». Второе исправленное и дополненное издание.// Баку: Фонд «Знание», 2018, 640 с.

3.Франсуа Бюньон. «Становление правовой защиты культурных ценностей в случае вооруженного конфликта» //Международный Журнал Красного Креста –«Защита культурных ценностей в случае вооруженного конфликта» - Женева: «МККК», июнь 2004, 176 с.

4.Витторио Маинетти. «Новые перспективы для защиты культурных ценностей в случае вооруженного конфликта: Вступление в силу второго протокола к Гаагской

конвенции 1954г.» //Международный Журнал Красного Креста – «Защита культурных ценностей в случае вооруженного конфликта» - Женева: «МККК», июнь 2004, 176 с.

5.«44-дневная карабахская война: выводы и последствия» – Перевод: Анастасия Лаврина //Баку – 2021, «Cir Center»(Beynəlxalq münasibətlərin təhsil mərkəzi) 36 с.

6.Айтен Мустафазаде. «Уроки дипломатии длиной в 44 дня»//Баку – 2021, «Elm və təhsil», 281 с.

7.Хикмет Гаджиев. «Охрана культурного наследия является общечеловеческим обязательством, которое не может быть использовано ЮНЕСКО в политических целях» [http://www .anl.az/down/meqale/vyshka/2021/yanvar/735032.htm](http://www.anl.az/down/meqale/vyshka/2021/yanvar/735032.htm).

8.Игорь Коротченко. «По масштабу разрушений Армения превзошла даже гитлеровскую Германию»<https://vesti.az/xeber igor-korotcenko-po-masstabu-razrusenii-armeniya-prev-zosla-daze-gitlerovskuyu-germaniyu-445407>

9..Корин Вегенер. «Музеи должны готовиться к конфликтам» <https://nvspb.ru/2014/10/03/muzei-doljny-gotovitsya-k-konfliktam-55626>

10.https://armenianvandalism.preslib.az/ru_shusha.html--Армянский вандализм.

Rəyçi:

Göndərilib: 22.07.2022

fəl.üZRə fəL. dok. Nailə Əsədova

Qəbul edilib:05.09.2022

UOT 1 (091)

(səh. 113-121)

QASIM BƏY ZAKİRİN İCTİMAİ-SİYASİ BAXIŞLARI

Firuzə Nuru qızı Əliyeva

f.ü.f.d., dosent

Xalq gərək daim öz kökünü xatırlasın

firuz.a.eko@gmail.com

Xülasə. Məqalədə Qasım bəy Zakirin yaşayıb yaratdığı dövr, ədəbi fəaliyyəti və bu dövrdə Rus-İran müharibəsi, şairin bu müharibədə iştirakı işıqlandırılmışdır. Sözsüz ki, bütün bu hadisələr şairin yaradıcılığına öz təsirini göstərmişdir. Məqalədə şairin zəhmətkeş xalqa olan dərin məhəbbəti, ağır sürgün illərinin şerlərində ifadə olunması öz əksini tapmışdır.

Açar sözlər: qoşmalar, atalar sözləri, mədəniyyət, lirika, satira, klassik.

PUBLIC AND POLITICAL VIEWS OF GASIM BEY ZAKIR

Firuzə Nuru gizi Aliyeva

doctor of philosophy in philosophy

firuz.a.eko@gmail.com

Abstrakt. The article highlights the period of Zakir's life and work, his literary activity and the Russian-Iranian war during this period, as well as the poet's participation in this war. Of course, all these events had an impact on the poet's work. The article also reflects the poet's deep love for the working people, expressed in poems of the years of hard exile.

Key words: adverbs, proverbs, culture, lyrics, satire, classics.

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГАСЫМ-БЕКА ЗАКИРА

Фируза Нуру гызы Алиева

доктор философии по философии, доцент

firuz.a.eko@gmail.com

Аннотация. В статье освещается период жизни и творчества Гасым-Бека Закира, его литературная деятельность а также участие поэта в русско-иранской войне. Само собой разумеется, что все эти события оказали большое влияние на творчество поэта. В статье также отражена глубокая любовь поэта к трудящемуся народу, выраженная в стихах, написанных в тяжелые годы ссылки.

Ключевые слова: наречия, пословицы, культура, лирика, сатира, классика.

Giriş

Qasım bəy Zakir Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində realizmin görkəmli nümayəndəsi, maarifçi, realist satiranın banisidir. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində xüsusi bir mərhələ təşkil edən Zakir satiraları feodalizm cəmiyyətinin qüsurlarını aşkara çıxaran, qamçılıyan, zəhmətkeş xalqın hüquqlarını müdafiə edən sənət əsərləridir. Zakir klassik şərq ədəbiyyatında ən yaxşı cəhətlərini özünəməxsus satirik və lirik üslubda davam və inkişaf etdirərək qüdrətli söz ustası kimi tarixə düşmüşdür. Q.Za-

kir Azərbaycan bədii dilini yeni pilləyə qaldıraraq məzmunca dolğun formaca bitkin satirik şeirləri, qoşmaları, gəraylıları ilə dövrünün şairlərindən fərqlənmişdir. Heç təsadüfi deyildir ki, M.F. Axundov, F.Köçərli, Ə.Haqqverdiyev, S.Vurğun kimi sənətkarlar Azərbaycan dilinin incəliyindən, gözəlliyindən danışarkən Qasım bəy Zakirin adını dönə-dönə çəkmişlər.

Qasım bəy Zakir 1784-cü ildə Şuşa şəhərində bəy ailəsində anadan olmuşdur. Qasım bəy Zakirin uşaqlıq, yeniyetməlik və gənclik illəri Şuşanın günü-gündən çiçəklənməsi, bir ticarət şəhəri kimi böyüməsi dövrünə təsadüf edir. O uşaq ikən mollaxanada oxumuş, fars, ərəb dillərini öyrənmiş, şərq klassik ədəbiyyatı nümunələri ilə tanış olmuşdur. Qasım bəyin uşaqlıq və ilk cavanlıq çağlarında bir sıra ciddi tarixi hadisələr baş vermişdi ki, bu hadisələr şairin yaradıcılığında, dünyagörüşündə dərin izlər buraxmışdır. Belə ki, XVIII əsrin son illərində Azərbaycan xanlıqları üç dövlət- Rusiya, İran və Türkiyənin əhatəsində idi. Bu dövrdə siyasi vəziyyət elə idi ki, Azərbaycan xanlıqları, o cümlədən ən qüdrətli xanlıqlardan sayılan Qarabağ və Quba xanlıqları sərbəst yaşamaq, sərbəst dxi-li və xarici siyasət aparmaq iqtidarına malik deyildilər. XVIII əsrin son rübündə İran və Türkiyə istər iqtisadi, istərsə də siyasi cəhətdən böhran dövrü keçirirdilər. XVIII əsrin birinci yarısında Azərbaycanın əsas hissəsi İran və Türkiyə arasında bölünmüşdü. Xəzər dənizinin ətrafları isə çar Rusiyası tərəfindən işğal edilmişdi. Rus təmsilçisi İ.A. Krilovun sözləri ilə desək, sənin təqsirin quzu olmağındadır, mütləq canavara yem olmalısan. Bəli, Azərbaycan xanlıqları arasında feodal-patriarxal çəkişmələr o qədər davam etdi ki, Çar Rusiyası onların zəif nöqtələrindən istifadə edərək “parçala hökm sür” siyasətini həyata keçirməyə nail oldu. Xanlıqlar arasında birlik olmadığına görə onlar tez bir zamanda əsarət altına düşdülər. Bütün bu hadisələr Qasım bəy Zakirin yaradıcılığına güclü təsir göstərmişdir.

Ağa Məhəmməd şah Qacarın Şuşa qalasına hücumu, şəhərin dağıdılması, əhalinin Qacara qarşı vuruşmaları, Vaqifin oğlu ilə cıdır düzündə Məhəmməd bəy Cavanşir tərəfindən qətlə yetirilməsi Qasım bəy Zakirin nifrət və qəzəbinə səbəb olmuşdu.

Qasım bəy Zakir cavan yaşlarında Qafqaz müsəlman könüllü süvari dəstəsində olmuş, 1806-1813, 1826-1828-ci illər Rusiya-İran müharibəsində iştirak etmiş döyüşlərdə fərqləndiyinə görə bir sıra görkəmli şəxslərlə, o cümlədən İsmayıl bəy Qutqaşanlı, Mirzə Adıgözəl bəy, Mirzə Camalla bərabər çarın 1828-ci il 15 mart tarixli fərmanına görə gümüş medalla təltif olunmuşdur. Qasım bəy Zakir 1826-cı ildə Rus-İran müharibəsi zamanı Abbas Mirzənin qoşunlarına qarşı ayrı-ayrı generalların ordusunda vuruşması barədə başqa bir sənəddə yazılır: “Qasım bəy Əli oğlu Cavanşir 1826-cı ildə Araz çayının o tayında knyaz Madatov, knyaz Çelyabinski və knyaz Abxazovun komandanlığı altında iranlılara qarşı ekspedisiyasında olmuşdur. Şair müharibələr zamanı yurd-yuvasını, doğma torpaqlarını tərk edən əməkçi kəndlilərin öz ata-baba yerlərinə qayıtmasına çalışmışdır. Şairin 1828-ci il 24 aprel tarixli, müsəlman əyalətlərinin hərbiyyət rəisi general-mayor Abxazovun adına yazdığı ərizədə deyilirdi. “1827-ci ildə Abbas Mirzənin qoşunları məğlubiyyətə uğradıqdan sonra Mehdiqulu xanın yanına gedərək bir gecə onun yanında oldum, onunla söhbətdən sonra Araz çayının o tayında, on iki ağaclıq məsafədə olan Coraqlı camaatından 500-ə yaxın evi Arazın bu tayına köçürüb Tuğ kəndində yerləşdirdim”. (Gürcüstan SSR Mərkəzi dövlət tarixi arxivi, fond 2, iş №2197)

Abbas Mirzə haqqında

Yeri gəlmişkən bir haşiyəyə çıxmaq istərdik. Rus generalları Sisianov, Tormosov, Qudooviç, Aristov və Paskeviçin saysız-hesabsız hücumlarına qarşı yalnız Abbas Mirzənin və onun sərkərdələrinin az saylı tufəngçiləri müqavimət göstərirdilər. Beləki, ən qudus rus generalı, Puşkinin Şəninə nəğmələr qoşduğu Kotlyarevski 1810-cu ildə Lənkəran qalası uğrunda mübarizədə yerli igidlərlə bərabər 20 min Azərbaycan Türk əsgərinin canını qəltan etdi. Ruslardan 2500 nəfəri qırıldı. Kotlyarevski başından yaralandı və ömürlük iflic oldu. Qüvvələrin qeyri-bərabər olmasına, baxmayaraq Abbas Mirzənin rus ordusu üzərindəki qələbəsi tarixə düşdü. (Əlisa Nicat, Dünya sərkərdələri, Ba-

kı, 2011 s.169) Rus çarı I Nikolay təcrübəli və hiyləgər Paskeviçi saysız hesabsız ordularla İranın üstünə göndərdi və işğalçılar Təbrizə qədər gəlib çıxanda Abbas Mirzənin inadı qırıldı, atasına (Şah Fətəliyə) yalvarıb kömək istəməsinə, baxmayaraq heç bir maddi yardım ola bilmədi və o, atasının təkidi ilə ilk dəfə sülh danışıqlarına razı oldu. Beləliklə, 1828-ci ildə Azərbaycan türklərinin ən qara günü Türkmənçay müqaviləsi imzalandı. Bununla da Abbas Mirzə quzey Azərbaycanını qurban verib Güney Azərbaycanını xilas etdi. Deyilənə görə həmin gün böyük sərkərdə oturub hönkür-hönkür ağlayırmış.

Abbas Mirzə 25 il gecə-gündüz bilmədən Azərbaycanı rus işğalından qorumaq üçün vuruşmuşdur. Abbas Mirzə bu hadisədən sonra aldığı zərbədən çox yaşaya bilməmiş və 1833-cü ildə 46 yaşında vəfat etmişdir.

Çarizmin işğalçılıq, müstəmləkəçilik siyasəti siyasəti Azərbaycanda iqtisadi-ictimai həyatın, sərbəst geniş inkişafına mane olurdu. Çar məmurlarının həddini aşmış özbaşınalığı, vəzifələrindən sui-istifadə etmələri, rüşvətxorluğa qurşanmaları, kəndlilərlə istədikləri kimi vəhşicəsinə rəftarı, eləcə də çar məmurlarına tabe olan əlaltıların azgınlığı kəndli və sənətkarların səbir kasasını doldurmuşdu. Bu dözlüməz həyat tərzi ayrı-ayrı yerlərdə çarizm əsarətinə qarşı üsyanların qalxmasına səbəb oldu. Çarizmin bu zülmünə qarşı 1830-cu ildə Balakən, 1831-ci ildə Talış, 1837-ci ildə Quba, 1838-ci ildə Şəkidə üsyanlar baş verdi. Üsyanların yatırılmasında çar qoşunu ilə bərabər könüllü polis dəstələri də iştirak edirdi. Onların arasında Qarabağ atlıları da var idi. Zakir də bu atlıların sırasında vuruşurdu. Amma nahaq yerə. O, elə başa düşürdü ki, yer üzərində padişah böyükdür. Onun üzünə ağ olmaq günahdır. Şair hələ güllənin kimə atıldığını dərk etməkdə çətinlik çəkirdi.

Xain olan bu dövlət-aliyə
Dağılıb hər yerdə tarimar oldu

Azərbaycan tarixi kitabında yazılmışdı: “Carlılar və vilayətin digər sakinləri Qafqaz dağlılarının başçılarından biri olan Həmzət bəylə əlaqə yaratdılar. 1830-cu il sentyabrın 12-də Həmzət bəyin 2 min nəfərlik dəstəsi Böyük Qafqaz dağlarını aşaraq, vilayətin ərazisinə daxil oldu. Car əhalisi üsyan qaldıraraq dağistanlılarla birləşdi. Yeni Zaqatalada olan rus qarnizonunun başqa qoşun hissələri ilə əlaqəsi kəsildi. Oktyabrın 15-də çar qoşunları ilə üsyançılar arasında vuruşma baş verdi, bu döyüşdə dağistanlılar və çarlılar qalib gəldilər. Noyabrın 14-də rus qoşunları Cara yaxınlaşdı və əhəlinin müqəvimət göstərməsinə baxmayaraq Carı tutdular və üsyançılara amansızcasına divan tutdular. Car və vilayətin bir sıra yaşayış məntəqələri dağıdıldı.” (Azərbaycan tarixi. Üç cildə, ikinci cild Bakı, 1964, səh.84)

Qasım bəy Zakir Carda üsyançılarla çar qoşunu arasında gedən döyüşün iştirakçısı kimi. “Car müqəddəməsi” şeirini yazıb dostu şair Baba bəy Şakirə göndərmişdir. Şair şeirində yazır ki, döyüşün ilk mərhələsində üsyançılara qarşı vuruşan atlı dəstələri çıxılmaz, məğlub vəziyyətə düşürlər: Şair bunu şeirində belə təsvir edir.

Sağlığında ümidimiz yox idi,
Hər saxladı, yaradanı yar oldu.

Sonra şair yazır ki, üsyana başçılıq edən Həmzət bəylə Şeyx qətiyyətsizlik göstərüb rus generaları ilə sazişə girirlər:

İtaətə gəldi Şeyx ilə Həmzət
Şükr olsun Allaha, tezbazar oldu.

Şair “Car müqəddəməsi” şeirində üsyançılara amansızcasına divan tutan rus zabitlərini tənqid edərək, onların kəndləri talan etməsinə kəskin tənqid edirdi.

Çar qoşunları ilə birlikdə xalqı soyub, talayan alçaq yolla varlanmaq istəyən bəylərin tənqidi şairin yaradıcılığının əsas qayəsini təşkil edirdi. Q.Zakir çarizm işğalından sonra ictimai-sosial ədalətsizliklərdən bəhs edərək yazırdı:

Xandəmirov çaldı-çapdı mahalı
O ki, özün tutub keçəl qurumsaq.

Zakir yerli polis rəislərinin soyğunçuluğunu kəndləri dağıdaraq əməkçi insanların var-yoxlarını ərindən almalarını “jarqon” sözlərlə tənqid edirdi. Tarxan Mouron, Xandəmirov kimi tiplər belə soyğunçulardan biridir.

Qasım bəy Zakirə Xurşudbanu Natəvanın atası Mehdiqulu xan tərəfindən Xındırstan kəndi bağışlanmışdı. Şair Xındırstan kəndində sərbəst bir həyat keçirərək, öz əməyi ilə yaşamışdır. Cəmi si iyirmi evdən ibarət olan bu kəndin bir az əkin yeri, bir az da üzüm bağları var idi. Xındırstan Qarabağın ən kasıb kəndlərindən biri olduğuna görə illik gəliri çox az cəmi si 450 manata qədər gümüş pul idi.

Lakin çox keçmədən çar məmurları Xındırstan kəndini yerlə-yeksan etmiş, əkin və biçənəklərini dağıtmışdılar. Əhalinin vəziyyəti çox pisləşmiş, şairin buradan aldığı gəliri vermirlər. Şairə müavinət də vermirlər. Bir neçə ildən sonra şairə müavinət göndərilə də artıq şair dünyasını dəyişmiş olur.

Qasım bəy Zakir Qarabağı talan edən çar məmurların yerli dağları şeiri ilə ifşa edir:

Xəbər alsan bu vilanın əhvalın,
Bir özgədir keyfiyyəti Qarabağ.
Həqdi, bundan əqdəm görübsən sən də,
Hanı o qaidə, o qanun səyaq?

Zərgər Drağarda aləm-aşikar,
Bir ucdan oğurlar, bir ucdan satar.
Vay odur sahibi at başı tutar,
Yüz yerdən tökülür üstünə çomaq.

Qarabağda nə day qaldı, nə dana,
Bu gün-sabah hərə qaçar bir yana.
Tənbeh etmək ilə Xındırstana,
Xub saldı ölkəni nizama qaçaq.

Qarabağın əksər bəyləri gecə-gündüz vaxtlarını eyş-işrətlə keçirib, rəiyyətin, rəncbərin hesabına boyunlarını yoğunladıb qızardırdı, onları yedirdib, doyduran, geydirib qudurdan zəhmətkeş xalqa ikrah hissilə yanaşırdı, əkinçi ilə bir süfrədə çörək yeməyi, bir məclisdə gülüb-danışmağı ar bilib, alçlaqlıq sayırdılar. Zakir isə bəy nəslindən olmasına, baxmayaraq rəiyyətlə birlikdə yer əkir, bağ salır qoyun qırxır, bir süfrədə çörək yeyir, bəzən də onların dərdlərinə şərik olurdu. Zakirin vəziyyətlə dilbir olması, bəzi məsələlərdə onları ayıq salması başqa yerli bəylərin mənafeyinə “şəstinə” toxunurdu. Şair əməkçi kəndlilərlə, torpaq, su sahibləri arasındakı toqquşmalarda özü də iştirak edirdi. Belə deyirlər ki, bir gün Göytəpə kəndinin insafsız bəylərindən biri kəhrizi bağlayır və kəndlilərə su buraxmır. Kəndlilər şairin yanına gəlib deyirlər ki, bəyin adamları suyun başında durub, suyu bağlayıblar. Bizə kömək elə, yoxsa əkinimiz tərək olub gedir. Zakir onlara deyir ki, qorxmayın, hücum çəkib bəyin adamlarını qovun. Kəndlilər də o deyən kimi edirlər. Bəy adamları ilə kəndlilər arasında dava düşür. Amma bəy adamları bir şey edə bilmirlər. Qasım bəy Zakir həmin bu məsələyə

“Tısbəğa, qarğa, kəsəyən, ahu” tımsalında toxunmuşdur. Şair bu tımsalında əzilənlərin birliyini nümayiş etdirmişdir. Şair göstərmək istəyir ki, qoluzorlulara qalib gəlmək üçün fəqir və zəiflər birləşməlidirlər. Eyni zamanda Zakir təmsil vasitəsi ilə dostluqda vəfalı, sədaqətli olmağı tövsiyyə etməklə bərabər, əzab-əziyyət içərisində yaşayan insanlar arasında mərd, igid adamlardan da az olmadığını göstərir:

Kəsəyəni qarğa alıb dalına,
Olan gücün verib pəri balına.
Tanrı o yoldaşa eyləsin qəzəb!
Kim, dari-dünyada ola xüdtələb.

Təmsilin qəhrəmanları aciz heyvan və quşlardır: tısbəğa, kəsəyən, ahu və qarğa. Onlar tora düşmüş ahunu xilas etmək üçün birlikdə tədbir görüb onu xilas edirlər. Şair demək istəyir ki, güc birlikdədir.

Şair Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ilk dəfə olaraq təmsildən bir janr kimi istifadə edərək, onu həyatdakı hadisələrin tələblərinə uyğun olaraq vermişdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Zakirin yaradıcılığında təmsil xüsusi yer tutur. Doğma xalqına məhəbbətlə bağlı olan şair təmsillərində ictimai haqsızlıqlara satirik və tənqidi münasibət bəsləyərək, zəhmətkeş xalqın mənafeyini, adət-ənənələrini müdafiə etmişdir. Şairin altı təmsili vardır. Bunlardan “Dəvə və eşşək”, “Qurd, çaqqal və şir”, “Tülkü və şir”, “İlan, dəvə və tısbəğa”, “Tülkü və qurd”, “Tısbəğa, qarğa, kəsəyən və ahu”.

Rus ədəbiyyatının görkəmli təmsilçisi İ.A.Krıllov əgər rus həyatının eybəcərliklərini, çar üsulidarəsinin despot təbiətini, təhkimçiliyin iyrencliyini ifşa edərsə, Zakir də öz təmsillərində Azərbaycan xalqının adət-ənənələrini, yaşayış tərzini əks etdirmişdir. Şair təmsillərində zülmkar, qan içən hakimləri tənqid edərək özünün zülmkarlara, acizlərə münasibətini bildirmişdir. Şair təmsillərində həmçinin yoldaşlıqda vəfalı olmağı, ağıllı nəsihətlərə əməl etməyi, həyatda doğru olmağı və s. kimi gözəl insani keyfiyyətləri təbliğ edir. Zakir təmsillərinin başlıca qayəsini ictimai haqsızlıqlar, hakim təbəqələrin özbaşınalığı, qoluzorluların gücsüzlər üzərində ağalığı, onların yırtıcı simalarının tənqidi təşkil edir.

Q.Zakirin əxlaqi-tərbiyəvi didaktik xarakterli təmsillərində bir tərəfdən yoldaşlıqda vəfalı olmağı, ağıllı nəsihətlərə əməl etməyi, doğruluqla dolanmaq kimi insani xasiyyətlər təbliğ olunursa, digər tərəfdən isə insanlar arasındakı mürdar xasiyyətlər: xəbislik, yaltaqlıq, xəyanət, hiylə, yalançılıq kəskin tənqid atəşinə tutulur. (“İlan, dəvə və tısbəğa”, “Dəvə və eşşək”, “Tülkü və qurd” buna misal olar).

Təmsilləri kimi mənzum hekayələri də Zakirin yaradıcılığının ayrılmaz bir hissəsidir. Şair cəmiyyətdə sosial ədalətsizliyi açıq dildə deyə bilmədiklərini hekayə və təmsilləri vasitəsi ilə oxuculara çatdırır. Mənzum hekayələrində şair feodal əxlaq normalarını, din nümayəndələrinin allah, şəriət adından istifadə edərək, avam xalqın başına gətirdikləri oyunları, onların pozğun hərəkətlərini tənqid və ifşa edərək yazırdı:

Nəhayət, bir parə mollayi-biar,
Düşən yerdə dinin dünyaya satar.

Burada şair xalqın mənəvi-dini tərbiyəsi ilə məşğul olan mollaları tənqid edir və onları din adından istifadə edib, hiylələr işlədən dələduzlar kimi tənqid etmişdir.

“Əxlaqsız qazi” hekayəsində şair qazilərin əxlaqsızlığı haqqında danışır. Şair yazır ki, qazi və onun tayları, səhərdən gecəyarıya qədər əkində-biçində olan zəhmətkeş xalqın başına min cür oyun-

lar açır, iyrənc əməlli müftəxorların törətdikləri cianyətlər həddi-hüdudunu aşmışdır. Şair onları tənqid edərək deyir:

Gərək bu aləmdən eyləmək həzər,
Öz yerində deyil çünki xeyru-şər.

Q. Zakirin satiraları indiki dövrümüzə çox gözəl səsləşir. Belə ki, Zakirin tənqid hədəfi olan xalqın, dövlətin malını qarət edən qazilər indiki dövrümüzdəki məmurlara aiddir.

Şair əgər “Əxlaqsız qazi” hekayəsində qazinin çıxardığı oyunları açıb ifşa edirsə, “Həyasız dərviş”, “Dərviş ilə qız” hekayələrində allah peyğəmbər, Əli adı ilə soyğunçuq edən, bərkə düşəndə isə dilənçilik edən dərvişlərin zəhmətkeş xalqa, avam qadınlara münasibətindəki saxtakarlığı tənqid atəşinə tutur. Şairin fikrincə, ölkədə oğurluğun, yol kəsməyin artmasının əsas səbəblərindən biri də əməyə, əkinçiliyə xor baxan, tüfeyli həyat keçirməyə alışan adamların gündən-günə çoxalmasıdır.

Qasım bəy Zakir ailə məsələlərinə də toxunaraq, öz şeirlərində qoca kişinin cavan qızla evlənməsinə nifrətlə baxır. Şair yazır:

Bu hünərlər gəlməz səksən yaşlıdan,
Əli rişəlidən, titrək başlıdan.

Q. Zakir dövrünün ailə-məişət problemlərinə, insanlar arasında sosial münasibətlərin qeyri-adekvat olmasına, qadınların hüquqsuzluğuna biganə qalmayıb satiralarında cavan qadınlara “meyl göstərən” qocanın gülünc vəziyyətə düşdüyünü göstərərək ona acı qəhqəhələrlə gülür və nifrət edir. O, qoca kişilərin qocalıqla əlaqədar olan sifətlərini, fikirlərini əsaslandırmaq üçün sadalayır və bu nəticəyə gəlir ki, hərə öz tayını tapmalıdır. Nəhayət, şair öz fikrini yekunlaşdıraraq yazır:

Qərək ki, qələtdir bir mərdi-köhnə,
Gedib meyl eyləyə cahil zənə.
Onun təmənnasl onda dözülməz,
Şamü səhər qiylü qalı üzülməz.
Sevgi-sevgisinə bərabər gərək

Şair göstərir ki, sevgi hər iki tərəfdən bərabər olmalıdır. əgər belə bir sevgi yoxdursa, onda ailə quranların günləri “ahu-zarla” keçəcəkdir. Şair yazır ki, eybi dolu, başı boş, “beli şallı” hacılar, məşədilər çirkn işlərlə məşğuldurlar. Onlar özlərindən yaşca xeyli balaca qızları bədbəxt edirlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, hazırkı dövrümüzdə də (XXI əsrdə) az yaşılı qızların özlərindən qat-qat böyük kişilərə verilmiş dəb şəklini almışdır. Bu da ki, gələcəkdə həmin ailələrdə böyük fəsadların yaranmasına səbəb olur.

Qadınların qul vəziyyətini, çəkdikləri əzab və işgəncələri görən şair yazırdı:

Zəhər qatdılar aşıma,
Bəlalar gəldi başıma.
Baxmadılar göz yaşıma,
Satdılar kaftara məni,
Ağ yal canavara məni.

Q. Zakir ictimai mühitdəki qanunsuzluğun və hərc-mərcliyin əksəriyyətinin varlı ailələrdə baş verdiyini göstərmişdir. Ailədə öz yaşayış tərzini qura bilməyən bir şəxs cəmiyyət üçün heç bir xeyir iş görə bilməz. Zakir bəy nəslinə mənsub olmasına baxmayaraq, əməkçi xalqla daha yaxın olmuş-

dur. Bütün bunlar onun hekayələrindəki sadə camaata olan münasibətində özünü biruzə verir. Şairin arzu və istəklərini əks etdirən hekayələrdə saf, təmiz məhəbbət tərənnüm edilir. “Məlikzadə və Şah-sənəm” hekayəsi romantik məhəbbət haqqında olan əfsanələrdən biridir. Burada Fizulinin “Leyli və Məcnun” poemasında olduğu kimi bir-birini alovlu məhəbbətlə sevən iki gəncin sevgisinin müqəddəs bir hiss olmasından bəhs edilir. Şair Fizuliyə nəzərən belə yazır:

Xüzei-eşqin çoxdur üsulu,
Bu barədə həp deyibdir Füzuli.
Can vermə qəmi-eşqə ki, eşq afəti-candır,
Eşq afəti-can olduğu məşhuri cahandır.

Burada Füzulinin təsiri açıq şəkildə özünü göstərir. Bildiyimiz kimi Füzuli də, Nizami də öz əsərlərində saf, təmiz məhəbbəti tərənnüm edərək, onu var dövlətə qarşı qoymuşdur. Onların fikrinə o, insanda ki, ağıl və səmimi məhəbbət vardır, o, ən kamil adamdır. Var-dövlət, şan-şöhrət ağıla və saf məhəbbətə tabe olmalıdır. Xosrov və Şirin əsərində, məhz Şirinin məhəbbəti Xosrovu ədalətli hökmdar dərəcəsinə qaldırır. Nizami də, Füzuli də olduğu kimi Zakirdə də məhəbbət insanı yüksəltdir, ona mənəvi qida verir. Zakirin liik yaradıcılığında qoşma və gəraylıları xüsusi yer tutur. Şairin xalq üslubunda yazdığı qoşmalarının ən böyük xüsusiyyəti onlarda nikbin ruhun güclü olmasıdır. Bu da ki, şairin sifahi xalq ədəbiyyatı ilə sıx bağlı olmasındadır. Şifahi xalq yaradıcılığını, xalq aşiq şeiri, xalq həyat tərzini, hikmətamiz atalar sözləri və məsələlər şairin şeirlərinin əsas mənbələridir.

Q.Zakirin qoşmaları içərisində “Durnalar” şeiri xüsusi diqqəti cəlb edir.Şair “Durnalar” şeirini Bakıya sürgün edildikdən sonra yazmışdır.O, kəndi dağılıb viran qoyulduqdan sonra bütün ailə və qohum-əqrəbası ilə dustaq kimi doğma el-obasından didərgin salınır.Çar hökuməti Q.Zakirin oğlu və qardaşı oğlunu Sibirə,özünü Bakıya sürgün etmiş,ailəsini isə Şuşada saxlatdırmışdır.Doğma yurdundan ayrı salınan şair başına gətirilən zülmü,dustaq həyatını,iztirablarını,dünyanın haqsızlıqlarını durnalara açıb söyləyir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan ədəbiyyatında durnalar mövzusunda Vidadi və Vaqif də müraciət etmişlər. Bu şeirlərin hamısına vətənə, elinə, ailəsinə, sevgilisinə həsrət motivləri üstünlük təşkil edir. Vidadinin “Durnalar” qoşmasında aşıqın kədərli, qəmli olması təsvir olunur. Buna görə də uca göy üzərində uzaqlara səfər edən durna qatarının nəğməsi şairin ruhunda həzin bir kədər, qəriblik əhval-ruhiyyəsi yaradır və o durnalara xitabən yazır:

Qərib-qərib,qəmgin-qəmgin ötərsiz,
Üz tutubsuz nə məkana durnalar?

Bildiyiniz kimi Vidadinin bədii yaradıcılığında dövrün gərdisindən, zəmanədən şikayət motivləri üstünlük təşkil edir. Onun “Durnalar” qoşmasındakı “Qərib-qərib, qəmgin-qəmgin ötərsiz”, “Siz düşərsiz pərişana”, “Bağrım olur şana-şana”, “Vidadi xəstədən Bağdad elinə” deyimləri bununla əlaqədardır.

Vaqifin “Durnaları” isə öz nikbin əhvali-ruhiyyəsi ilə seçilir. Bu şairin yaradıcılığında ruh yüksəkliyi və həyata bağlılığı ilə səciyyələnir. Qoşmada deyilir ki, aşiq xeyli vaxtdır ki, bir ala gözünün sorağındadır. Onun fərağında pərvanə kimi alışıb yanır və onu gömək həsrəti ilə yaşayır. Şair deyir:

Bir saat havada qanad saxlayın,
Nizam ilə gedən qoşa durnalar.
Qatarlanıb nə diyardan gəlersiz,
Qaqqıl-daşa-qaqqıl-daşa durnalar?

Hər iki qoşmada “zaman” ,”saat” sinoonimini nəzərə almasaq, demək olar ki, eynidir. Zakir durnalardan heç bir şey istəmir, o sadəcə olaraq, zülmədən, qürbətdən azad olaraq, öz el-obasına qa-yıtmaq istəyir. Vidadi yazır:

Əzəl başdan Bəsrə, Bağdad eliniz,
Vidadi xəstədən Bağdad elinə,
Siz yetirin bir nişanə durnalar
Sizə muştəq durur bağdad elləri.

Zakirin durnaları hər iki şairin durnalarından fərqlənir. Beləki, şair Bakıdakı dustaq həyatın, ağır və məşəqqətli günlərindən danışaraq şair durnalara müraciətlə cəmiyyətdəki hərc-mərcliyə işa-rə edərək durnalardan imdad istəyir. Şair deyir:

Laçın yatağıdır bizim məkanlar,
Yavaş-yavaş gedin səsiniz anlar.
Qorxuram toxuna ötən zamanlar,
Sürbəniz dağıla çaşa durnalar.

Şairin yaradıcılığında qoşma, təsniflərlə yanaşı gəraylıları da xüsusi yer tutur. Bu mənada “Keçdi növbəti zimistan” misrası ilə başlayan gəraylı şairin canlı təbiətin tərənnümünə həsr olunan ən gözəl şeirlərindəndir.

Keçdi növbəti-zimistan,
Yenə fəsli-bahar oldu.
Əndəlibi-binəvanın,
Sənəti ahu-zar oldu.
Yasəmənə gülü lələ,
Bir çəmənə qurub halə.
Ərgüvan tutub piyalə,
Nərgiz içib xumar oldu.

Şeirdə qışın getməsi, aləmə həyat verən baharın gəlişi təsvir olunur. Şair qışla yayı qarşılaşdı-rır, bahar fəslində təbiətin və canlıların eşqə düşdüyünü tərənnüm edir.

Nəticə

Beləliklə, qeyd etmək lazımdır ki, XIX əsrin realist Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli sima-larından biri kimi şöhrət qazanan Qasım bəy Zakirin ədəbi irsi xalqımızın mədəniyyəti xəzinəsinə həmişəlik daxil olmuşdur.

Q. Zakirin satiraları özündən sonra gələn görkəmli satirik şairlərimizdən olan Seyid Əzim Şir-vani, Mirzə Ələkbər Sabirin və digərlərinin satirik şeirlərinin ideya mənbəyi olmuş, Azərbaycan klassik şeirinin məzmununun və formasının daha da zənginləşməsində xalqla təmasda olmasında böyük rol oynamışdır.

Ədəbiyyat

1. Qasım Bəy Zakir. Əsərləri. Azərb. EA, B., 1964
2. Qasım bəy Zakir. Durnalar. Azərnəşr, 1963
3. Məmmədov K.D. Qasım bəy Zakir. B., Gənclik, 1985
4. Gürcüstan SSR Mərkəzi dövlət tarixi arxivi fondu, iş № 2197
5. Əlisa Nicat Dünya sərkərdələri. B., 2011

Rəyçi:
Göndərilib: 18.05.2022

fə.l.üzrə fə.l. dok. Səbirə İsgəndərova
Qəbul edilib: 22.06.2022

UOT 1 (091)

(səh. 122-128)

XƏLVƏTIYYƏ TƏRIQƏTİNİN FORMALAŞMASI VƏ INKIŞAFI

Amina Əliyeva

AMEA-nın Şərşünaslıq İnstitutunun
doktorantı

Xülasə. Seyid Cəmaləddin Yəhya Bin Əs-Seyyid Bəhiəddin əş-Şirvani əş-Şamaxi Əl-Bakuvi (vəfatı 1463\64) — filosof və böyük orta əsr alimi, təsəvvüfün “Xəlvətiyyə” təriqətinin banisidir. O, elmi ədəbiyyatda xəlvətiyyə təriqətinin banisi və onun mistik doktrinasının mühüm nəzəriyyələrindən biri kimi, Xəlvənin əsas təcrübəsi kimi qəbul edilir. Bakuvinin dünyagörüşü sistemi İslam mədəniyyəti regionlarının müxtəlif mənəvi mərkəzləri kimi Azərbaycanda mütəfəkkirlər nəslində öz əksini tapmışdır. Seyyid Yəhyanın vəfatından sonra oğlanları və tələbələri (davamçıları təqribən 20.000 nəfərə çatırdı və onlardan 360-ı şeyx adını almışdır).

Açar sözlər: İslam dini, sufizm, Xəlvətiyyə, Əl-Bakuvi.

FORMATION ET DEVELOPPEMENT DE LA TARIQA KHALWATIYYA

Amina Aliyeva

doctoral student of
the institute of oriental studies of anas

Abstract. SeyidCamaladdin Yahya Bin As-SeyyidBahiaddinEsh-ShirvaniEsh-Shamahi Al-Bakuvi (died in 1463\64) is philosopher and the great medieval scholar and the founder of sect “Halvetiyye” of Sufism. He is received as a founder of insignia in scientific literature and one of the important theories of his mystical doctrine, to mainly experience of Halve. System of Bakuvi’s worldview is reflected in a generation of thinkers in Azerbaijan, as a variety spiritual centre of regions of Islamic culture. After the death of Seyyid Yahya, his sons and students (flowers his studies were reached approximately 20.000 persons and 360 of them were continued his studies).

Key words: Islam, religion, Sufism, Khalwatiyya, Seyid Yahya Bakuvi

Амина Алиева

Докторант
Института Востоковедения
НАНА

Аннотация. Сеид Джамаладдин Яхья бин Ас-Сейид Бахиаддин Эш-Ширвани Эш-Шамахи аль-Бакуви (умер в 1463/64 г.) – философ, крупный средневековый ученый, основатель направления «халватия» суфизма. Он считается основоположником в научной литературе данного учения и создателем его мистической доктрины. Система мировоззрения Бакуви находит свое отражение в поколении мыслителей Азербайджана, как своеобразного духовного центра регионов исламской культуры. После смерти Сейида Яхьи, его последователи, число которых достигло примерно 20.000, из числа которых стали шейхами распространили его учение по всему миру.

Ключевые слова: Ислам, религия, суфизм, Халватия, Сейид Яхья Бакуви.

Introduction

Fondée par Omar Al-Khalwati (décès 800/1397-98), cousin et mouride de Frère Mahammad Khalwati, un des khalifes de Cheikh Ibrahim Zahid Gilani (décès 780/1378-79), la Khalwatiyya est le résultat de la vie sociopolitique et culturelle du XV siècle. Bien que la confrérie Khalwatiyya fût fondée par Omar al-Khalwati, le chercheur turc Suleyman Uludag estime que le vrai fondateur est Seyyid Yahya al-Chirvani (couramment Bakouvi). Formé en Azerbaïdjan, ce courant religieux du tasawwuf a rapidement conquis l'Anatolie, les Balkans, la Syrie, l'Égypte, l'Afrique du Nord, le Soudan, l'Éthiopie, l'Asie du Sud et même l'Andalousie.

L'extension de Khalwatiyya en Anatolie est liée à Pir Ilyas d'Amasya, adepte de Sadraddin-Chirvanie, lui-même khalife d'Omar Al-Khalwati. Les khalifes les plus renommés de Sadraddin-Chirvanie sont Dede Omer Rovchani et son frère Alaaddin Ali, Pir-Chukrullah Ansari, Habib Garamani, Mahammad-Bahaaddin-Arzinjani et Ziyaaddin-Yusif-Chirvani. Habib Garamani a formé une nouvelle branche de la Khalwatiyya. Son mouride Jamaladdin-Ishag-Garamani (décès 933/1527) a beaucoup contribué à l'extension de Khalwatiyya à Istanbul. Suite au décès de Seyyid Yahya, la Khalwatiyya a été divisée de nouveau en 4 branches, telle que la Rovchaniyyah (Dede Omer Rovchani, décès 892/1478), la Jamaliyyah (Jamali-Khalwati, décès 899/1494), la Ahmadiyya (Igidbachi Ahmad Chamsaddine, décès 910/1504) et la Chamsiyya (Chamsaddine-Sivasi, décès 1006/1597). Ces branches ont été également divisées en plusieurs sous-branches et étaient tombées sous l'influence d'autres idées et courants. Niyazi-Misri, fondateur de la Misiriyyah, sous-branche de l'Ahmadiyya en Égypte était sous la forte influence de la doctrine de wahdat al-wujud, formalisée par Ibn Arabi.

***En tant qu'un système de la discipline morale, le Khalwatiyya a été inspiré de sohrawardisme. Formé par le grand philosophe soufi Shihabod-Din Yahya Sohrawardi (décès 1234), le tariqa sorhawardiyya a été épanoui de l'Anatolie jusqu'à l'Inde et eu une forte influence aux autres courants soufis qui les succèdent. Certaines branches de sohrawardiyya se sont installées à Bengale. Ici ce courant philosophique a été fondé par Jalaladdin at-Tabrizi.

Comme toutes les autres communautés de tasawwuf, la Khalwatiyya a passé plusieurs étapes avant la formation de tariqat. Les chercheurs divisent cette période en 4 étapes :

1. La période de Sohrawardi jusqu'à Chaikh Ibrahim Gilani (X-XIII siècles). Selon les sources khalwaties, cette période était appelée période des méthodes.
2. La période de Cheikh Ibrahim Zahid Gilani jusqu'à Pir Omar (XIII – XIV siècles). Cette période était appelée période de la formation de tariqa.
3. La période de Pir Omar jusqu'à Seyyid Yahya Bakouvi, qui a formé les fondements théoriques et idéologique de la Khalwatiyya (XIV-Xv siècles). C'est la période d'évolution.
4. La période de l'extension commencée par Seyyid Yahya. C'est la période de la formation de tariqa et des sous-branches.

Nous pouvons citer les noms de deux grands savants soufis en qualité de fondateurs des bases théoriques et idéologiques de Khalwatiyya. Il s'agit Pir Omar, dont le nom complet est Ali Abdoullah Sirajaddine Omar ibn Akhmaladdine al-Guilani al-Lahiji al-Khalwati. Vient ensuite Seyyid Yahya Bakouvi.

Né au village d'Avakhil de Chamakhi, Pir Omar appartenait une famille noble de Chirvan (Azerbaïdjan). Son père était également soufi. Par l'intention d'être militaire, il s'est rejoint l'armée Elkhanide, mais était pris en otage pendant le combat. Selon une autre version, il a réussi à s'évader de la captivité. Par cette évasion, il s'est orienté vers le soufisme.

Lors de son séjours à Khwarazm, il a participé aux discours de son oncle Mahammad-Khwarazmi, connu sous le pseudonyme Akhi-Mahammad et a référé son oncle. Son vrai nom est Muhammad Ibn Mūsā al-Khuwārizmī et était célèbre de se retirer régulièrement loin des yeux. Selon les so-

urces historiques, il a été un derviche qui préférait beaucoup la solitude. L'intérêt de Pir Omar à la solitude a été apparu par la vie dure de Khuwārizmī. Venu ensuite à Lahij, en Azerbaïdjan avec son oncle, il a hébergé au village Khira. Il s'est rendu ensuite à Tabriz, Khoy et en Egypte. Le Khalwatiyya a été ranimé ensuite au 16e par le cheikh éminent Al-Bakri. La plus importante, c'est la ranimation du courant par Al-Dardiri, cheikh éminent de l'Université Al-Azhar au 18e siècle.

Ces ranimations successives n'étaient que la reconstruction banale de la confrérie, seuls quelques aspects ont subi des changements. Les nouveaux acquis prêtaient le serment ahd al-yad et méditaient les prières basées aux différents versets coraniques. Les dhikrs, c'est à dire le rappel des noms d'Allah étaient inclus à ces médiations.

Al-Ihlas, Al-Falag et Al-Nas sont des prières très rythmiques ayant une magie particulière. La sourate Al-Nas est considérée comme une prière de protection. Al-Ikhlās est nommé parfois Al-Towhid, c'est à dire l'unicité d'Allah. Pour les adeptes de soufisme, l'Al-Ikhlās signifie la pureté de la Foi, ce qui est première dogme importante de l'Islam.

Comme le recommande Al-Dardiri, l'amour d'un croyant à l'Allah se trouve plus haut qu'à l'amour à son propre cheikh, car l'amour au cheikh est un moyen intermédiaire. L'amour à l'Allah ou à son apôtre est une cible, cela puisse être même la cible immatérielle d'un zahid en solitude. Les adeptes ne doivent que penser en Allah et respecter ses recommandations. Ils doivent faire régulièrement autocritique. Le zohd proposé par le Khalwatiyya prévoie de s'éloigner du monde matériel d'une manière pure et simple. Le zohd est un mode de vie suffisamment active qui oblige les mystiques musulmans de faire des bienfaits et inviter les autres à s'orienter vers le Dieu.

Pour la grande armée des adeptes, la doctrine de Khalwatiyya signifie le pardon, le merci et la miséricorde. On ressent ici, l'héritage de Gadiriyyah, la confrérie des pauvres. Evidemment Al-Hajj Omar pratiquait les prières de nuit par la jeûne volontaire et les méditations, ainsi il mettait en œuvre toutes les exigences de Khalwatiyya. Le dernier cible des confréries musulmanes est d'imiter la mode de vie de l'envoyé d'Allah (les règles de Mahammad ; dits al-adab al muhammadiyyah), d'un part et défendre et propager l'islam d'autre part. il est possible de témoigner d'autres traits particuliers de l'ordre chez Al-Hajj Omar. La confrérie a exclus ses certains adeptes par leur intention de voir directement le Prophète et l'Allah par le moyen de tahayyur (stupeur). Omar a pratiqué ce moyen de voir le prophète en dormant ou debout et l'a autorisé aux autres membres de la confrérie.

Durant son séjour en Egypte, Pir Omar a appris les sciences à Hedjaz, en Iran. Selon différentes sources, Pir Omar avait des liens d'amitié avec le souverain azerbaïdjanais Sultan Uveys, représentant éminent de la dynastie des Jalairides. Sur l'invitation du Sultan, il est venu de l'Egypte à Tabriz pour s'occuper de l'activité de derviche. La date de son décès (1296/97) nous permet de dire qu'il a passé le reste de sa vie à Tabriz, de retours de l'Egypte. On prétendait à l'époque, qu'il se repose au mausolée Mir Ali à Tabriz. Mais les dernières recherches ont prouvé que cette hypothèse est infondée. Probablement, il a quitté Tabriz pour Chamakhi pendant l'invasion de Tamerlan en Azerbaïdjan et décédé dans son village natal Avakhil, à Chamakhi.

Selon la chercheuse française Nathalie Clayer, le cheikh a été enterré au village d'Avakhil, situé entre Lahij et Chamakhi. Il avait plusieurs adeptes dans son madrasa. Seyid Yahya Bakouvi figurait parmi eux.

Nathalie Clayer, a passé quelques années dans les bibliothèques stambouliotes. Grace à ses recherches, elle a rédigé une monographie consacrée à l'ordre Khalwatiyya. Selon Mme Clayer et autres chercheurs, nous pouvons supposer qu'Omar al-Khalvati est déménagé de l'Iran à Lahij quand il était suffisamment jeune.

Le mausolée Pir Omar dans le village d'Avahil et la chronologie de Yousouf Muskuru renforcent nos arguments.

Ayant une vie de derviche suffisamment intéressante, Pir Omar a un rôle primordial au sein de l'ordre Khalwatiyya. Selon l'œuvre Kenzulfeyz de Harirzadeh, récemment découvert, le principe

asmayisaba a été élaboré par Pir Osman et était réalisé par Cheikh Zahid Guilani . Auparavant, Seyid Yahya était considéré comme l'auteur de ce principe.

Par l'amour à la solitude et en passant la plupart de temps en prière et dhikr, il a obtenu le pseudonyme Khalwati. Selon un autre légende, il s'est introduit dans un grand platane et s'est retiré mystérieusement. Par cette raison il a été renommé khalwati (retraité). En retrait il répétait les sept noms d'Allah. La pratique Asmayi-saba a été ensuite répandu dans différents tariqa. Il s'agit de la répétition régulière de 7 dénominations d'Allah, tel que la ilahailallah, Allah, Hu, Hagg, Hayy, Gayyoum, Gahhar.

Ayant recommandé le retrait et la tranquillité à ses adeptes, Pir Omar a expliqué la conception de son tariqa par le principe « quatre décès » de Khatim al-Assam. Il s'agit donc :

- Un mouride doit contrôler régulièrement ses envies et lutter contre eux. C'est la mort d'or (movtiahmar),

- Un mouride doit supporter toutes les difficultés. C'est la mort noire (movtiaswad),

- Un mouride doit tomber d'accord de ce qu'il dispose et éviter tout mécontentement. C'est la mort verte (movtiadhar),

- Un mouride doit manger peu et être toujours satisfait. C'est la mort blanche (movtiabyaz) .

Un des fondateurs principaux de Khalwatiyya, Seyid Yahya Chirvani a perfectionné la conception de tasawwuf élaborée par Pir Omar et a élargi sa géographie. Intitulé Piri Sani (deuxième pir), Seyid Yahya a formé le fondement de tasawwuf de son tariqa avec ses 8 nouveaux principes.

Selon différents auteurs, Seyid Yahya Bakouvi avait au moins 20 000 mourides et il les a envoyait régulièrement aux différents pays. La subdivision de tariqa a commencé après son décès. L'épanouissement de tariqa dans les territoires ottomans est lié par 4 khalifes de Seyid Yahya Bakouvi. Il s'agit donc de PirMahammadErzinjani (décès 1474), Dede Omer Rovchani (décès 1487), Molla Ali Khalwati et Habib de Karaman (décès 1497). Sous l'influence d'un rêve, PirMahammadArzinjani est parti pour Bakou afin de rencontrer Seyid Yahya Bakouvi et devenir son adepte. Ayant revenu ensuite à Erzincan de Turquie, il s'est occupé de la propagande de Khalwatiyya jusqu'à la fin de sa vie.

Né à Aydin (Anatolie), Dede Omer Rovchani a fait ses études théologiques à Bursa. Il s'est rendu ensuite à Karaman et à Bakou. En tant qu'un mouride fidele de Bakouvi, il a été envoyé à Tabriz, Gandja et Karabagh, pour la propagande de Khalwatiyya.

On possède peu d'info à propos de Molla Ali. Il a été envoyé à Bursa par un cheikh khalwati. Après la conquête d'Istanbul en 1453 par Mehmet II le Conquérant, il s'est installé à cette ville. L'autorité de la ville préoccupée de l'attention de grande publique vis-à-vis les prêches de Molla Ali, l'a demandé de quitter Istanbul. Il a préféré Karaman. Habib Karamani, un autre adepte de Bakouvi est né à Nigde, Anatolie centrale. Il a servi à Bakouvi durant 12 ans à Bakou et s'est rendu en Anatolie en qualité de khalife. Il a vécu à Ankara, autour du mausolée du cheikh Haji Bayram et attiré ses adeptes grâce à ses prêches.

Les résultats socioéconomiques de l'invasion de Tamerlan restent également au cœur de l'épanouissement de Khalwatiyya. Un grand nombre des prisonniers de guerre d'Ankara de 1402 a été envoyé en Azerbaïdjan, pour être livré sous le contrôle par les temples khalwatis. Il ya avait un grand nombre de savants parmi les prisonniers. Exilé à Chirvan par l'armée de Tamerlan, Pir Ilyas Khalwati a enseigné dans les madrasas et s'est converti au Khalwatiyya. Ayant revenu à Amasya (Turquie), il a joué un rôle important pour la propagande de tariqa. Selon certains auteurs, il a jeté les fondements de Khalwatiyya dans les territoires ottomans.

Les prisonniers de guerre ont gagné leur patrie après le décès de Tamerlan et se sont occupé de la propagande de Khalwatiyya. Ils ont encouragé plusieurs adeptes de partir pour Chirvan (Azerbaïdjan). Le plus grand cheikh anatolien de Khalwatiyya, MahammadJamaladdinAksarayi (dit Chelebi Khalifat) a fait une étude religieuse brillante dans différents madrasas d'Istanbul, de Konya et

d'Aksaray. Ayant quitté ses fonctions d'Etat, il est parti pour Chirvan. Mais Bakouvi était décédé 2 jours avant de son arrivée. Cette nouvelle l'a rendu triste. Ayant revenu à Erzincan, il a imité Pir-MahammadErzinjani, un autre mouride renommé de Bakouvi.

Les filiations ont une grande importance dans tous les tariqas soufis, de même qu'à Khalwatiyya. En tant qu'une partie intégrante de la littérature soufie, elle peut être considérée comme l'histoire du tariqa. Bien que le Khalwatiyya ait plus de 40 branches, chaque branche possède différentes filiations. On peut citer les œuvres suivants concernant la filiation :

1. Dede Ömar Rövşani. Silsilanama (poésie). AMEAE, B-3972/23506.
2. Yusif Müsküri. Silsilatül-uyun. AMEAE, B-5447/7072.
3. Sünbül Sinan. Kitabi-tariqatnameyi-Sünbül afandi. IÜK, 2956/2.
4. Yusif Sinanaddin. Tazkireyi-khalvatiyya. SK, Asad af. 1372.
5. Nazmi. Hadiqatül-ikhvan. SK, Raşid af. 945.
6. Yamani Hasan Naemaddin. Silsilanameyi-tariqi-khalvatiyya va sünbüliyya. IBK, OEY 116.
7. Ömar Fuadi. Manqabanameyi-Şaban Vali. SK, Hacı Mahmud, 4614.
8. Ahmad Şamsaddin Marmaravi. Silsileyi-ahli-tariqat. SK, H. Mahmud, 2745.
9. Sadiq Vicdani. Tomari-turuqi-Aliyyeyi-KHalvatiyya. Istanbul, 1995.
10. Müniri Belqradi. Silsilatül-Müqarrabin va Manqabayi-Müttaqin. SK, H. Mahmud, 4614.
11. Bandırmalızada Ahmad Münib. Miratü at-turuq. SK, H. Mahmud, 2712.
12. Abdülahad Nuri. Silsilanama. SK, Çalabi Abdullah, 172.
13. Müstaqimzada Süleyman Sadaddin. Maşayikhnameyi-islam. SK, Asad af. 1716/1.
14. Abdulla bay macmuasi. Silsilanama. ÜHSAK, Hüdayi, 1098.
15. Hüseyin Vassaf. Safineyi-övlüyayı-abrar fi şarhi asmari-asrar. SK, Yazma Bağışlar, 2308-2309.
16. Haririzada M. Kamaladdin. Tibyanül-vasaili-haqayıq fi bayani salasilit-tariq. SK, Ibrahim af. 430-432.
17. Hüseyin Ayvansarayı. Tarcümatül-maşayikh. SK, Asad af. 1375.
18. Ahmad Suzi. Silsilayi-piran li maşayikhi-khalvatiyya(nazm). SK, Öztürklar 63.
19. Mahammad al-Mimsar. Manqabatül-aqtab. AEAE, B-5447.

La filiation est considérée comme la généalogie de tariqa. Chaque fois quand un nouveau cheikh commence à fonctionner, son nom est introduit à la généalogie. Ainsi, les chercheurs ont réussi à apprendre les noms des cheikhs dès le début, jusqu'aujourd'hui.

Il est temps de noter que la généalogie de différentes branches de Khalwatiyya est reliée aux 12 imams, surtout Ali ibn Abou Talib. On témoigne également, d'autres généalogies liées aux sahabas du Prophète. Les généalogies liées à Abou Bakr sont plus nombreuses.

Le Khalwatiyya est un bon exemple de la culture de tasawwuf par sa structure, ses normes, sa subordination entre les cheikhs et les mourides. Les règles de cette confrérie distinguaient sept niveaux dans l'initiation des disciples, suivant le degré de purification et de libération de l'âme de ces derniers. Les dhikr-s, ou litanies jaculatoires de remémoration, étaient donc les suivantes :

Pour un âme simplement encline à la mystique : « Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allâh », (premier membre de l'Attestation de foi musulmane).

- Pour un croyant anxieux de purifier son âme : « Allâh ».
 - Pour une âme déjà inspirée : « Lui » (huwa, c'est-à-dire Allâh).
 - Pour une âme parvenue à la tranquillité : « La Vérité » (Al-haqq, c'est-à-dire Allâh).
 - Pour une âme satisfaite, parce que Allâh est devenu son Absolu (Rahmân) : « Le Vivant » (Al-hayy, c'est-à-dire Allâh).
 - Pour une âme satisfaite et comblée, pour laquelle Allâh est devenu le Miséricordieux ressusciteur (Rahîm) : « Le Perdurant » (Al-Qayyûm, c'est-à-dire Allâh).
 - Enfin, pour une âme parfaite : « Le Dominateur » (Al-Qâhir, c'est-à-dire encore Allâh).
- Les mêmes normes existent dans d'autres tariqas soufis sous tel ou telle formes.

Nous pouvons partager la même opinion à propos de différents médiations et rites observées dans différentes branches de Khalwatiyya. Ces méditations contenaient différents entraînements élaborés au sein de l'ambiance soufie. On rappelle ici, les noms du Dieu. Parallèlement aux sourats coraniques, il ya des prières rythmiques, avec une forces mystique. La sourate an-Nas (les Hommes) est considérée comme protecteur. La sourate Al-Ihlas (Le monothéisme pur) est appelé parfois tawhid, c'est à dire, l'unicité d'Allah. L'ikhlas signifie pour les mystiques comme la « reconnaissance d'une culte pur et sincère », caractérisé par la tawhid, première dogme de l'Islam. Toutes ces prières sont la pierre de base des dhikrs khalwatis.

Le retrait, en tant qu'un critère de base de tasawwouf, existe dans tel ou telles formes dans différents tariqas, parallèlement au Khalwatiyya. C'est pourquoi, il est erroné de le faire attribuer strictement au Khalwatiyya. Le retrait est largement répandu dans d'autres tariqas, cela veut dire qu'il reste une des principes de base de soufisme. C'est pourquoi, il est possible de présenter le retrait comme la source soufie essentielle de Khalwatiyya. Selon le célèbre savant soufi Al-Ghazâlî, le retrait signifie la protection contre les mensonges, la calomnie, le désaccord, la prévention contre les difficultés, ainsi que le manque de n'importe qu'el demande vis-à-vis la publique. Quand on parle du bénéfice du retrait au soufisme, on témoigne la présence de ce principe dans les rites de différents tariqas.

Le retrait est un bon moyen pour l'autocontrôle de l'être humain, ainsi que pour découvrir les secrets de la science secrète. Le philosophe azerbaïdjanais Sohrawardi écrit : quand l'Homme s'oriente totalement vers le Dieu, il se débarrasse de la prison morale. Tous les rideaux se lèvent, l'Homme se rapproche à la Tranquillité divine, source principale de toutes les sciences. Suite à la période d'Arbaïn, tous les rideaux se lèvent et la science, les connaissances s'orientent vers l'Homme. Après cette période, nul ne peut séparer le soufi du Dieu, même quand il continue à vivre parmi les hommes. Voila, une des principes de base du tariqa Naqshbandiyya, c'est à dire en retrait parmi les hommes.

Le retrait est un moyen spécial de tasawwouf pour se débarrasser des péchés, stresses et problèmes, ce qui a transformé cette notion à un principe primordial des courants philosophico religieux du mode musulman. Le retrait attire l'attention en tant qu'un moyen de l'entraînement et de l'éducation et d'usage régulière dès les premières journées de la vie soufie. En parlant des sources soufies du tariqa Khalwatiyya, il est nécessaire de souligner tout d'abord, le retrait, principe de base de tasawwouf.

Bibliography:

1. Uludağ S., Halvetiyye, DİA (Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi), c. 15, s. 394.
2. Öngören Reşat, Suhreverdiyye, DİA, c. 38, s. 42-45.
3. Köse Fatih, İstanbul'da Halveti Tekkeleri, Marmara. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul 2010, s. 6.
4. Hulvi C., Lemezât-ı Hulviyyeez Lemeat-ı Ulviyye, Hazırlayan Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1993, s. 345.
5. Budak Abdulhamit, Halveti Tarikatının Osmanlı Toplum Yapısıyla Sosyo-Politik ve Kültürel Etkileşimi (XV. Yüzyıl Amasya Şehri Örneği), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2014, s. 55.
6. «La pensee religieuse d'Amadou Bamba», et «Amadou Bamba, apotre de la non-violence» in Notes Africaines (IFAN) no. 121, Janvier 1969, p. 20.
7. «La revivification des sciences religieuses (Ihya' ulûmal-din) <https://fr-fr.facebook.com/..../La-revivification-des-sciences-religieuses>».

8. Nathalie Cleyer..Mystiques, Etat et societe. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle a nos jours, Leiden-New York, E.J. Brill, 1994, p.47

9. Tayşi Mehmet Serhan, ÖmerHalveti, DİA, c. 34, s. 65;

10.Tosun N.,“Harirzade`nin Kenzü`l Feyz İsimli Eserine Göre Halvetiyye`de Tasavvufi Eğitimi ve Adab”, II. Uluslararası Şeyh Saban-i Veli Sempozyumu, Kastamonu`nun Manevi Mimarları, Kastamonu Üniversitesi 04-06 Mayıs 2014, s. 75.

11. Nathalie Cleyer..Mystiques, Etat et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle a nos jours, Leiden-New York, E.J. Brill, 1994

Rəyçi:

Göndərilib: 03.10.2022

PhD. Uiza Qallez

Qəbul edilib:11.11.2022

Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər:

1. Məqalələr Azərbaycan, rus, türk və ingilis dillərində çap olunmuş şəkildə və elektron variantda təqdim olunmalıdır. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 8-10 səhifə, xülasələrin 8-10 sətir olması tövsiyə olunur.

2. Məqalələrin müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunur.

3. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı ya əlifba ardıcılığı ilə yaxud istinad olunan ədəbiyyatların mətnə rast gəlinəndə ardıcılıqla nömrələnməli və məsələn, (1) və ya (1, s.119) kimi işarə olunmalıdır. Eyni ədəbiyyata mətnə başqa bir yerdə təkrar istinad olunarsa, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərilməlidir.

4. Məqalə müəllifin işlədiyi kafedrada yaxud şöbədə müzakirə olunmalı və iclasın protokolundan çıxarış redaksiyaya təqdim edilməlidir.

5. Məqalələrin mətnləri Azərbaycan dilində latın əlifbası, rus dilində kiril əlifbası və ingilis dilində ingilis (ABŞ) əlifbası ilə Times New Roman – 14 şrifti ilə 1,5 intervalla yığılmalıdır.

6. Məqalələr rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.

7. Elmi məqalələrin sonunda elm sahəsinin və məqalənin xarakterinə uyğun olaraq işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti, iqtisadi səmərəsi və s. aydın şəkildə verilməlidir.

8. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərilməlidir. Açar sözlər üç dildə verilməlidir.

9. Məqalələrdə müəllif(lər)in adı və soyadı, işlədiyi müəssisə və onun ünvanı, müəllifin elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.

10. Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalar və s. istinadlara üstünlük verilməlidir.

11. Jurnalda baxılan elm sahəsində qabaqcıl olan dünya ölkələrindən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.

12. Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей, отражающих основное содержание диссертации

1. Статьи должны быть представлены на азербайджанском, русском, турецком, английском языках в напечатанном виде и электронном варианте. К статье, написанной на одном языке, должны быть даны резюме на двух языках. Рекомендуется статьи представлять объемом 8-10 страниц, а резюме 8-10 строчек.

2. Резюме к статьям на различных языках должны быть идентичные и соответствовать содержанию статьи. Статьи должны быть тщательно отредактированы с научной и грамматической точек зрения.

3. Должны быть ссылки на научные источники, связанные с темой. Список литературы, приведенный в конце статьи должен быть дан в алфавитном порядке или пронумерован в порядке встречающейся в тексте ссылки на литературу, как например, (1) или (1, с.119). Если в статье встречаются повторные ссылки на одну и ту же литературу, тогда эта литература должна быть дана под предыдущим номером.

4. Статья должна быть обсуждена на кафедре или отделе, где работает автор и выписка из протокола собрания должна быть представлена редакции.

5. Текст статей на азербайджанском языке должен быть дан латинским алфавитом; на русском языке – кириллицей; английском языке – английским алфавитом (США), Times New Roman – 14 шрифтом, 1,5 интервала.

6. Статьи могут быть представлены к печати после получения тайного отзыва со стороны отраслевого редактора или специалиста из членов Редакционного совета.

7. В конце статьи автор должен сказать о научной новизне работы, прикладном значении, экономической пользе, соответствующей характеру статьи.

8. В каждой статье должны быть даны индексы типа УДК и ПАЪС, а также ключевые слова на трех языках.

9. В статье должны быть указаны имя и фамилия автора, место работы, его адрес и электронная почта.

10. В списке литературы предпочтение должно быть дано ссылкам из статей, монографий и т.д., написанных за последние 5-10 лет.

11. В журнале помещаются статьи, поступающие из разных стран мира с развитой наукой.

12. Журнал печатает статьи, соответствующие его профилю.

Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются Редакционным советом.

Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific editions recommended for publication

1. Articles should be submitted in Azerbaijani, Russian, Turkish, English languages in printed form and electronic version. In addition to the article written in one language, two summaries of it in other languages are to be presented. It is recommended to present an 8-10 page articles and summary in 8-10 lines.

2. Summaries to articles in different languages should be identical and in conformity with the contents of the article. The articles should be carefully edited from the scientific and grammar point of view.

3. There should be references to the scientific sources connected to the theme. Literature list cited at the end of the article is to be given either alphabetically or numbered in order of reference to literature met in the text, as for instance (1) or (1, p.119). If in the article there are met the repeated references to one and the same literature, this literature should be given under the previous number.

4. Article is to be discussed in a chair or department where the author works, an extract from the minutes is to be submitted to the editorial board.

5. Text of the articles in Azerbaijani should be typed by Latin alphabet, in Russian – by Cyrillic alphabet, in English – by English alphabet (USA), Times New Roman – 14 font, 1,5 line spaced.

6. Articles may be submitted to the press after receiving the secret reference on the side of the branch editor or an expert from the members of the editorial staff.

7. In conclusion of the article the scientific innovation of the work, importance of applying, economic advantage corresponding to the scientific field and character of the work should be clearly indicated.

8. In every article the indices of UDC and PACS type, as well the keywords in three languages should be indicated.

9. In article an author's name, surname, his work and home addresses and e-mail are to be indicated.

10. In Literature List the preference should be given to references from the articles, monographs and oth. written for last 5-10 years.

11. In the journal there is a room for the articles coming in from the different countries of the world with advanced science.

12. The journal publishes only those articles which are in conformity with its profile.

Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.



JURNALIN TƏSİSÇİLƏRİ
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti və jurnalın redaksiya heyəti
ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq Elmi-nəzəri jurnal

№ 27, 2022

Azərbaycan, Bakı, 2022



<https://journalorientalphilosophy.org/>

УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА
Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана и
редколлегия журнала

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Международный научно-теоретический журнал

№ 27, 2022

Азербайджан, Баку, 2022



<https://journalorientalphilosophy.org/>

“Elm və təhsil” nəşriyyatının direktoru:
İNAL MƏMMƏDLİ

Dizayner: Kamran İbrahimov

Texniki redaktor: Səma Qasımova

Çapa imzalanmış 16.12.2022

Şərti çap vərəqi 8,5. Sifariş № 413

Kağız formatı 60x84. 1/8. Tiraj 500

Kitab "Elm və təhsil" nəşriyyat-poliqrafiya
müəssisəsində səhifələnib, çap olunmuşdur.
E-mail: elm.ve.tehsil@mail.ru
Tel: 497-16-32; 050-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev 8 /4