



Azərbaycan həmişə çoxmillətli bir ölkə olubdur, bu gün də çoxmillətli bir ölkədir. Biz bunu ölkəmizin üstünlüyü hesab edirik. Biz Azərbaycanı heç vaxt təkmillətli bir dövlətə çevirmək fikrində olmamışıq. Ona görə də Azərbaycanda yaşayan insanlar milliyyətindən asılı olmayaraq həmişə bərabərhüquqlu olmuşlar. Azərbaycanda bu gün də bütün başqa millətlərə məxsus olan, yaşayan insanlar da respublikamızın vətəndaşlarıdır və ölkəmizdə eyni hüquqlara malikdirlər.

Heydər Əliyev

DÖVLƏT VƏ DİN

İCTİMAİ FİKİR TOPLUSU

№ 01 (72) 2022



REDAKSİYANIN ÜNVANI:

AZ1001, Bakı şəhəri, Şeyx Şamil küçəsi, 5.

Telefon: (+99412) 505-78-19

Qeydiyyat № 1674 / Tiraj: 800 / www.scwra.gov.az

Toplunun "Rəsmi guşə"sində AzərTAc-ın materiallarından istifadə edilib.

Toplunun materiallarından istifadə edərkən istinad zəruridir.

Jurnal "Universal Poligraf" nəşriyyatında çap olunub.

İSSN 2220-8542

REDAKSIYA HEYƏTİ

Baş redaktor:

Mübariz Qurbanlı – tarix elmləri üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Abdullah Kahraman – professor, doktor (Kocaeli Universiteti, Türkiyə), **Aqil Şirinov** – ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu), **Allahşükür Paşazadə** – tarix elmləri doktoru, professor (Azərbaycan), **Anar Qafarov** – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu), **Bəhram Həsənov** – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu), **Davronbek Maksudov** – tarix elmləri doktoru, dosent (Özbəkistan Beynəlxalq İslam Akademiyası), **Elyor Karimov** – professor (Hofstra Universiteti, ABŞ), **Əhməd Niyazov** – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu), **Fazil Mustafa** – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan), **Fəzail İbrahimli** – tarix elmləri doktoru, professor (Azərbaycan), **Gövhər Baxşəliyeva** – filologiya üzrə elmlər doktoru, professor (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası), **Gülçöhrə Məmmədova** – memarlıq doktoru, professor (Azərbaycan Memarlıq və İnşaat Universiteti), **İlham Məmmədzadə** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası), **Könül Bünyadzadə** – fəlsəfə elmləri doktoru (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutu), **Nagima Baitenova** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Əl-Fərabî adına Qazax Milli Universiteti), **Niqinaxon Şermuxəmmədova** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Özbəkistan Milli Universiteti), **Osman Aydınlı** – dosent, doktor (Marmara Universiteti, Türkiyə), **Rəşadət Əhmədov** – ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru (Ərdahan Universiteti, Türkiyə), **Sabir Həsənli** – ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru (Azərbaycan), **Sakit Hüseyinov** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası), **Salih Çift** – professor, doktor (Bursa Uludağ Universiteti, Türkiyə), **Səyyad Aran** – filologiya elmləri namizədi (Azərbaycan), **Tarix Dostiyev** – tarix elmləri doktoru (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu), **Teymur Kərimli** – filologiya elmləri doktoru, professor, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının həqiqi üzvü, **Uiza Qallez** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Əlcəzair Milli-Elmi Araşdırmalar Mərkəzi), **Vahit Akayev** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Rusiya Elmlər Akademiyasının X.İ.İbrahimov adına Kompleks Elmi-Tədqiqat İnstitutu), **Zaim Xənşələvi** – fəlsəfə elmləri doktoru, professor (Əlcəzair Milli-Elmi Araşdırmalar Mərkəzi), **Zohidcon İslamov** – professor (Özbəkistan Beynəlxalq İslam Akademiyası), **Zöhrə Əliyeva** – fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası)

Redaktor: Sadiq Mirzəyev

İxtisas redaktoru: Güney Namazova

Məsul katib: Saleh Aslanov

Tərcüməçi-redaktor: Günel Yusifi

Texniki redaktor: Raman Dadaşov

www.scwra.gov.az

e-mail: redaksiya@scwra.gov.az

BU SAYIMIZDA

RƏSMİ GUŞƏ

Prezident İlham Əliyev Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun yeni inzibati binasının açılışında iştirak edib.....	5
---	---

CƏMİYYƏT VƏ DİN

<i>Ceyhun Məmmədov</i> – Qədim dövrdə Azərbaycandakı qəbilə-tayfa münasibətlərində din amilinin rolu.....	6
<i>Azadə Quliyeva</i> – Multikulturalizm və dini müxtəliflik.....	14
<i>İbrahim Quliyev</i> – Fərdlərdə informasiya mədəniyyətinin formalaşmasının zəruriliyi quran və hədis müstəvisində.....	20
<i>Azər Cəfərov</i> – “Kitabi-Əqdəs” Bəhai dini doktrinasının əsası kimi.....	26
<i>Ариз Гезалов</i> – Формирование мировоззрения современного человека.....	32
<i>Вахут Акаев Хумидович, Асламбек Акаев Вахидович</i> – Ислам в Чеченской Республике: историко-культурные и современные религиозно-политические аспекты.....	43

ŞƏXSİYYƏTLƏR

<i>Rüstəm Hacıyev</i> – Eynəlqüzat Miyanəci fəlsəfəsində transsendent həqiqətlərin ifadəolunmazlığı probleminin həlli.....	51
<i>Rəhim Həsənov</i> – Əl-Kindinin fəlsəfi təlimi.....	60
<i>Faiq Ələkbərli</i> – Abbas Səhhətin sosial-siyasi və fəlsəfi-əxlaqi görüşləri.....	68

TARİXƏ PƏNCƏRƏ

<i>Elnur Həsənov</i> – Tarixi-etnoqrafik mənbələr əsasında Gəncə şəhərində multikulturalizm ənənələrinin tədqiqi.....	79
<i>Elçin Qarayev</i> – İrəvan quberniyası: ərazisi, sərhədləri, inzibati-ərazi bölgüsü və idarəçilik sistemi.....	85

ARAŞDIRMA

<i>Tarix Dostiyev</i> – Şəmkinin erkən İslam dövrü şirli keramikasında astral naxışlar.....	95
<i>Sakit Hüseyinov</i> – Davamlı inkişaf, yaşıl iqtisadiyyat, “ağıllı kənd” və “ağıllı şəhər” konsepsiyası.....	100
<i>Şamil Nəcəfov, Gülnarə Hacıyeva, Əhliman Əbdürəhmanov</i> – II Seyidlər yaşayış yerində arxeoloji tədqiqatlar.....	106
<i>Rauf Quluzadə</i> – Müasir farsdilli ədəbiyyatın görkəmli simaları.....	113

PREZİDENT İLHAM ƏLİYEV AZƏRBAYCAN İLAHIYYAT İNSTITUTUNUN YENİ İNZİBATİ BİNASININ AÇILIŞINDA İŞTİRAK EDİB



Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev aprelin 11-də Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin tabeliyində fəaliyyət göstərən Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun yeni binasının açılışında iştirak edib.

Çoxmillətli və çoxkonfessiyalı Azərbaycanda Ulu Öndər Heydər Əliyevin əsasını qoyduğu din-dövlət münasibətləri yüksək səviyyədədir və Prezident İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilir. Ölkəmizdə milli və dini tolerantlıq dövlət səviyyəsində dəstəklənir, multikultural həyat tərzinin daha da möhkəmlənməsi üçün böyük işlər görülüb və görülür. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycanın tolerantlıq modeli dünyanın bir çox universitetlərində, o cümlədən bu gün yeni binası istifadəyə verilən Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunda öyrənilir.

Prezident İlham Əliyev yeni binada yaradılan şəraitlə tanış olub.

Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin sədri Mübariz Qurbanlı dövlətimizin başçısına məlumat verərək bildirib ki, İnstitutda İlahiyyat fakültəsi, Dinşünaslıq, İslamşünaslıq, Dillər və ictimai fənlər kafedraları fəaliyyət göstərir. İnstitutda ali təhsil pilləsinin bakalavriat, magistratura və doktorantura səviyyələri üzrə yüksəkixtisaslı kadrlar hazırlanır. İnstitutda bakalavriat səviyyəsi üzrə “Dinşünaslıq” və “İslamşünaslıq” ixtisasları, magistratura səviyyəsi üzrə (dinşünaslıq ixtisası üzrə) “Dinin sosiologiyası”, “Dinin psixologiyası”, “Dinlərin tarixi” və “İslamşünaslıq” ixtisaslaşmaları, doktorantura səviyyəsi üzrə isə (fəlsəfə doktoru üzrə) “Dinşünaslıq”, “Dinin tarixi və fəlsəfəsi” ixtisasları tədris olunur.

Hər üç səviyyədə təhsil dövlət sifarişinə əsasən həyata keçirilir. İnstitutda dinşünaslıq və islamşünaslıq istiqamətlərinin müxtəlif fənləri ilə yanaşı, sosial və humanitar fənlər, həmçinin ingilis, ərəb və ibri dilləri tədris olunur.

Qeyd edək ki, Bakının Yasamal rayonunda inşa olunan beşmərtəbəli binada inzibati və sinif otaqları, kitabxana, kişilər və qadınlar üçün ayrı-ayrılıqda namaz otaqları, həmçinin dəstəmaz və mətbəə otaqları yaradılıb.

Hazırda Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunda 277 tələbə təhsil alır, onların təlim-tərbiyəsi ilə 43 müəllim məşğul olur. İnstitutun müəllimləri tədris prosesi ilə yanaşı, dinşünaslıq və islamşünaslıq sahələrində elmi tədqiqatlar aparır, dərslik və monoqrafiyalar yazır, ölkədaxili və beynəlxalq elmi tədbirlərdə iştirak edirlər.

QƏDİM DÖVRDƏ AZƏRBAYCANDAKI QƏBİLƏ-TAYFA MÜNASİBƏTLƏRİNDƏ DİN AMİLİNİN ROLU

Ceyhun MƏMMƏDOV,

AMEA-nın Ziya Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutunun dissertantı,
ceyhunmv@gmail.com

Xülasə. Məqalədə ibtidai-icma quruluşu dövründə Azərbaycanda meydana gələn inanclar, qəbilə-tayfa münasibətlərində din amilinin rolu araşdırılır. Burada qeyd olunur ki, qədim dövrlərdə azərbaycanlılar özlərini qəbiləsindən, tayfasından, nəslindən kənar hesab etməyərək, onun ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edirdi. Əski inanclar tayfaların birləşməsində və idarə olunmasında, real vəzifələrin yerinə yetirilməsində mühüm rol oynayırdı. Azərbaycanlıların ibtidai şüurunun bir çox forması - totemizm, fətişizm, animizim, magiya, mifologiya və digər dinlər geniş yayılmışdır. Bizim eradan əvvəl VI əsrdə Azərbaycan ərazilərində massagetlər yaşayırdılar. Eradan əvvəl II-I minillikdə isə türklər mövcud idi. Türk xalqlarının hələ eramızdan əvvəl dövlət qurumları və zəngin mədəniyyəti, güclü adət-ənənəsi (törəsi), təkallahlı dini dünyagörüşü mövcud olmuşdur. Qədim türk imperatorluqlarının əsasını tək tanrıçılıq, monoteist inanc sistemi təşkil etmişdir. Türklərdə Tanrı kultu eramızdan əvvəl V-III əsrlərdə yaranmışdır. Tanrını vahid hesab edən türklər təbii, fəvqəltəbii gücləri Tanrıya aid edirdilər. Türklərin dinində ruhun saflığı əsas yer tuturdu. Göy Tanrı məbədində ibadət edən türklər burada ruhlarını təmizləyir; Allahla ünsiyyətə girirdilər. Qədim türklərdə qəbilə-tayfa münasibətlərində şamanizm də əsas rol oynamışdır. Ruha inamı ifadə edən şamanizmdə şamanlar ruhlarla əlaqə yaradan vasitəçi hesab olunurdular.

AÇAR SÖZLƏR: qəbilə-tayfa münasibətləri, din amili, qədim azərbaycanlılar, əski inanclar, türk adət-ənənəsi (törəsi), təkallahlıq, çoxallahlıq, tanrıçılıq.

Джейхун Мамедов

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В РОДОПЛЕМЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ В ДРЕВНЕМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Резюме. Статья посвящена рассмотрению верований, сложившихся на территории древнего Азербайджана в первобытнообщинном строе, а также роли религиозного фактора в родоплеменных отношениях. Отмечается, что в старину азербайджанцы не видели себя вне своего рода и племени, рассматривали себя исключительно как их неотъемлемую часть. Словом, древние верования играли важную роль в объединении и управлении племенами, а также в выполнении фактических задач. Множество форм первобытного сознания древних азербайджанцев получило распространение в былые времена, среди них были тотемизм, фетишизм, анимизм, магия, мифология и религии. В VI веке до нашей эры на территории древнего Азербайджана жили массагеты. А во II-I тысячелетии до нашей эры присутствовали тюрки. У тюркских народов еще до нашей эры существовали государственные институты и богатая культура, сильные традиции и монотеистическое религиозное мировоззрение. Основу древнетюркских империй составляла монотеистическая система верований. Культ Тенгри у тюрков возник в V-III веках до нашей эры. Древние тюрки, считавшие Тенгри единым богом, приписывали ему природные, сверхъестественные силы. В религии тюрков первостепенное место занимала чистота души. Древние тюрки вступали в общение с Тенгри, поклоняясь ему в его храме, и очищали здесь свои души. Также ключевую роль в родоплеменных отношениях древних тюрков

играл шаманизм, в основании которого лежит вера в духов. Согласно ему шаманы являются посредниками, устанавливающими связь с духами.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: родоплеменные отношения, религиозный фактор, древние азербайджанцы, древние верования, тюркские традиции, монотеизм, многобожие, тенгрианство.

Jeyhun Mammadov

ROLE OF THE RELIGIOUS FACTOR IN TRIBAL RELATIONSHIPS IN THE ANCIENT AZERBAIJAN

Summary. This article is concerned with the beliefs existing in the ancient Azerbaijan within the primitive communal system, as well as the role of the religious factor in tribal relationships. It is emphasized that Azerbaijanis did not consider themselves outside their family and tribe in the old days. Long story short, ancient beliefs played an essential role in unifying and governing tribes, as well as performing actual tasks. Different types of primaevial consciousness of ancient Azerbaijanis got widespread in the old days, including totemism, fetishism, animism, magic, mythology, and religions. In the 6th century BCE, the Massagetae were residing on the territory of ancient Azerbaijan. And the Turkic peoples were here in the 2-1 millennium BCE. Even before the Common Era, the Turkic peoples had state institutions and a rich culture, strong traditions and a monotheistic religious belief. Monotheistic system of beliefs created the basis of the ancient Turkic empires. The cult of Tengri among the Turks entered the picture in the 5th-3rd century BCE. The ancient Turks, who believed in one God, credited him with nature-based and supernatural powers. The purity of the soul took a primary place in their religion. They 'communicated' with Tengri, worshipping him in the temple, and cleansed their souls there. Shamanism, based on the belief in spirits, also played an essential role in the tribal relations of the ancient Turks. In accordance with its teachings, shamans are intermediaries contacting with spirits.

KEY WORDS: tribal relationships, religious factor, ancient Azerbaijanis, ancient beliefs, Turkic traditions, monotheism, polytheism, Tengrianism

Giriş. Keçmiş və müasir dövrdə dini sitayişlərin çoxluğu onların tipologiyası və təsnifatı problemini şərtləndirən əsas amillərdəndir. Bu mənada dinşünaslıqda dinin təsnifatına müxtəlif yanaşmalar mövcuddur. Coğrafi yanaşmaya əsasən dinlərin əmələ gəlmə və ilkin yayılma yeri müəyyənləşir, mənşə ümumiliyinə görə isə onların təlim əlamətləri üzə çıxır: təbii dinlər, asketizm dinləri bu qəbildəndir. Elmdə naturalist, teist (zoomorf, antroporf), monoteist (təkallahlı), qəbilə-tayfa, milli-dövlət və dünya dinləri fərqləndirilir.

Qəbilə-tayfa dinləri ibtidai icma quruluşuna aiddir. Bu dinlərin sosial-iqtisadi və maddi bazası qəbilə-tayfa icmasıdır. Xarici təbii reallığın və qəbilə-tayfa cəmiyyətinin sosial əlaqələrinin, ibtidai insanların əmək fəaliyyətlərinin fantastik inikası aşağıdakı erkən inanclarda - fetişizm, magiya (sehrbazlıq), animizm, totemizm, təbiətə (Günəşə, Aya, suya), əcdadlara, rəhbərlərə sitayişdə öz ifadəsini tapmışdır. Bu təsəvvürlərdən çoxu milli-dövlət və dünya dinlərinə uyğunlaşmış, bəziləri isə xurafat formasında lokal xalqların şüurlarında və həyat tərzlərində qalmaqdadır.

Mövzunun işlənmə dərəcəsi. Problemlə bağlı klassik alman filosofu Hegelin din fəlsəfəsinə, macar alimi Y.Lukaçın Xristianlıqdan əvvəlki dövr dinlərinin tipologiyasına, rus tədqiqatçıları A.F.Anisimovun dinlərin inkişaf mərhələsinə, M.Şaxnoviçin dinin antropologiyasına aid əsərləri diqqəti cəlb edir. L.Qumilyovun, L.P.Potapovun qədim türklərin dini görüşlərinə aid əsərləri də maraq doğurur.

Akademiklər Z.Bünyadov, N.Cəfərov, tədqiqatçılar A.Şükürov, V.Həbibov, M.Seyidov, Ə.Həbibbəyli, Z.Göyalp, F.Ağasıoğlu, F.Ələkbərli, C.Heyət və F.Mustafanın əsərlərində qədim türklərin dini görüşləri, dövlət quruluşları arasında münasibətlərin ayrı-ayrı aspektləri araşdırılmışdır.

Məqalənin məqsədi - qədim Azərbaycanda din-qəbilə-tayfa münasibətlərinin qarşılıqlı əlaqəsi prosesini araşdırmaqdır.

Məqalənin metodologiyası - Tədqiqatın gedişində sistemli, müqayisəli-tarixi struktur – funksional metodlardan istifadə edilmişdir. Ümumi elmi tarixi metoddan da istifadə etməklə qədim Azərbaycanda din-qəbilə-tayfa münasibətlərinin formalaşması, spesifik xüsusiyyətləri tədqiq olunmuşdur.

Məqalənin elmi yeniliyi. Tədqiqat nəticəsində məqalədə elmi yeniliklə səciyyələnən nəticələr əldə edilmişdir:

- dinşünaslıq və fəlsəfi aspektdən qədim Azərbaycanda din-qəbilə-tayfa münasibətlərinin vəziyyəti kompleks təhlil olunmuş;

- islamaqədərki qarşılıqlı din-tayfa münasibətlərinin formaları araşdırılmış;

- tayfa dinindən erkən dövlət dininə keçidin sosiomədəni dinamikası fəlsəfi cəhətdən təhlil edilmişdir.

Məqalənin nəzəri-praktiki əhəmiyyəti. Tədqiqat işi dinşünaslıq, dinin fəlsəfəsi problemləri üçün nəzəri əhəmiyyət daşıyır. Eyni zamanda, dövlət-din münasibətlərinin qarşılıqlı səmərəliliyini yüksəltmək üçün tədqiqatın mühüm rolu vardır.

1. İbtidai tayfa quruluşunda əski inancların formaları

Əski inanclar qədim azərbaycanlıların ibtidai tayfa quruluşundan asılı olmuş və fetişizm formasında təzahür etmişdir. Fetişizm formasını dəyişərək totemist, animist təsəvvürlərə çevrilmişdir. Belə ki, qədim insanlar asılı olduqları təbiət hadisələrini müqəddəsləşdirirdilər. Qəbilə kulturları tayfa sitayişlərinə çevrilirdi. “Bu prosesin gedişində formalaşan tanrılar panteonu yavaş-yavaş zoomorf cizgilərini itirir, heyvanlar kultu isə ideyaca formalaşmaqda olan politeizmin mövqeyi ilə təftiş olunub, məlum iyerarxiya asılılığı mövqeyində qoyulur” [1, s.92]. Deməli, qəbilə-tayfa münasibətlərinin inkişafı prosesində totemizmin təkamülü baş verir.

Hegel qədim qəbilə-tayfa dinlərinin formalaşmasında insanların şüurunun, iradə və fəaliyyətinin əsas rol oynadığını göstərirdi: “Bu dində insan ... özünün birbaşa iradəsinin fəaliyyət və əməllərilə çıxış edir... O, insanın fərdi, təsadüfi, empirik (təcrübi) özündərkidir” [2, s.432-433].

Macar alimi Y.Lukaç isə qeyd edir ki, insan gündəlik həyatın ziddiyyətlərini “adi şüurun, antropomorf (insanabənzər) rəmzlərin və yenidən müəyyənləşdirilən hərəkətlərin köməyi ilə aradan qaldırmağa çalışır” [3, s.21].

Animizm əski qəbilə-tayfa inanclarının mücərrəd formalarındandır. Azərbaycanda qəbilə-tayfa quruluşunun dağılması dövründə politeizm-çoxallahlılıq formalaşmağa başladı. Bu dövrdə qədim azərbaycanlı tayfa görüşlərinin qarşılıqlı qovuşması prosesi baş verdi.

Azərbaycanda tapılmış azıxantropun (Azıx adamının) mənəvi həyatında oda sitayiş əsas rol oynamışdır. Oda sitayişlə yanaşı, qədim azərbaycanlılar günəşə də sitayiş etmişlər.

Dövlət-din münasibətlərinin ən qədim mərhələsində əsas yer tutan totemizm, ruhlara, müqəddəs əşyalara sitayışı ehtiva edən animizm, eləcə də fetişizm, bütperəstlik, ulduzperəstlik, sabeizm ibtidai, yarımədəni qəbilələrin ilkin mərhələlərdəki dini olmuşdur. Bu qəbilələr və tayfa birləşmələri bəsit təbiət dinlərinin düşüncə tərzindən ayrılı bilməmişlər.

“Bu motivlə də ibtidai dinlərin mədəniyyətin məhsulu olduğu, ilahi dinlərin isə hazır verildiyi iddia olunur. İlahi dinlərin hər zaman bir təbliğedicisi olduğu bildirilir. Məsələn, totem dinini, ulduzlara sitayiş etməyi kimsə təbliğ etməmişdir. Bunlar şüurun inkiası, yaxud da təbiət hadisələrinin şüurda müəyyən bir formada yer almasıdır. Qorxu, heyrət və s. kimi amillər bu prosesdə mühüm rol oynamışdır” [4].

2. Qədim türk tayfaları və qam-şamançılıq

Qədim türk tayfalarının, o cümlədən azərbaycanlıların ilkin dini təfəkkürü təbiət hadisələrinin təsiri altında təşəkkül tapmışdır. Bu baxımdan, qam-şamançılıq mühüm əhəmiyyət kəsb edir. İbtidai qəbilə üzvləri ətraf aləmdə baş verən prosesləri dərk edə bilməmiş və nəticədə qam-şamançılıq meydana gəlmiş, bir sözlə, qam-şamançılıq “zaman dəyişdikcə insanların psixikasına, təfəkkür tərzinə, bütövlükdə dünyabaxışına özünün qazandığı ictimai-dini biliklər məcmusu ilə təsir göstərə bilmişdir” [5, s.6]. Deməli, qam-şaman mədəniyyəti türk xalqlarının vahid mifoloji dünya baxışının əsasını təşkil edir.

Qam-şaman inancının əsasını kosmoqonik (dünya haqqında), zoomorfik (heyvanlar haqqında),

antropomorfik (insan haqqında), etnoqonik (genealogiya) və hakimiyyət haqqında baxışlar təşkil etmiş və onlar qarşılıqlı əlaqədə olmuşlar. M.Seyidov yazır: “İlkin qam-şaman bu və ya başqa soyun, kiçikli-böyüklü qəbilənin, tək-tük hallarda hərbi-demokrat qəbilə birləşmələrinin dini (mif görüşlü) və dünyəvi hərbi başçısı idi. Bu böyük hüquqi vəzifə uzunömürlü olsa da, axırda cəmiyyətin inkişafı prosesində rolu parçalanmışdır:

1.Qam-şaman... başlıca olaraq xalqın mənəvi dünyası ilə uğraşır.

2.Hərbi demokratik quruluşun (qəbilə, qəbilə birləşməsinin) başçısı - xaqan-qağan dövlət işlərinə başçılıq edirdi” [6, s.28]. Deməli, müəyyən inkişaf prosesinin gedişatında cəmiyyətdə bütün hakimiyyətin, siyasi-dini, hərbi gücün bir əldə cəmlənməsi sona yetmiş, qam-şamanlar dini-mədəni işlərlə məşğul olmuş, xaqanlar siyasi-hərbi işlərə başçılıq etmişlər. Artıq hərbi demokratik quruluşun, qəbilə və qəbilə birləşmələrinin başçıları xaqanlar öz hərbi səlahiyyətlərini sərkərdələrinə verir, qam-şamanlarla əhalinin rifahını yaxşılaşdırmaq yollarını axtarırdılar. Beləliklə, xaqanlar, qam-şamanlar, hərbcilər, ağsaqqallar öz təcrübələri ilə xalqın ümumi təfəkkürünün inkişafına kömək edirdilər. Bir sözlə, dini təsəvvür, müdriklik, igidlik vəhdət halında ümumi işə xidmət edirdi. Din qəbilə və qəbilə birləşmələrində cəsarətliliyi, mərdliyi, yurdsevərliyi, xalqsevərliyi daha da möhkəmləndirirdi.

Məlum olduğu kimi, dinin fəlsəfəsi, dinin sosiologiyası, dinin psixologiyası və dinin antropologiyası konsepsiyaları geniş yayılmışdır. Elmlərarası yanaşmalardan olan dinin antropologiyası Qərbdə XIX əsrdə meydana gəlmiş etnoqrafiya, etnologiya və folklorşünaslığın qovşağında yaranmış, dinin tarixi, sosiologiyası, psixologiyası və fenomenologiyası qarşılıqlı əlaqədə inkişaf etmişdir. Dinin antropologiyasının təşəkkülü üçün əsas material məhz qədim xalqların etiqadları, məişətləri və etnoqrafiyaları haqqında məlumatlardır. Bu sahənin antropoloqları ənənəvi cəmiyyətlərin mədəniyyət sistemində dini baxışların yerini və rolunu araşdırmağa cəhd etmişlər.

Dinin antropologiyasında aşağıdakı sahələr fərqləndirilir:

- “miflərin antropoloji nəzəriyyələri;
- ritualların antropoloji nəzəriyyələri;
- xalqın dindarlığının öyrənilməsi;
- koqnitiv tədqiqatlar;
- dinin öyrənilməsinə etoloji və sosiobioloji yanaşmalar;
- şüurun vəziyyətinin dəyişməsinin öyrənilməsi” [7, s.367]. Məhz bu konsepsiya əsasında qədim dövrlərdə qəbilə-tayfa münasibətlərinə din amilinin təsiri məsələsi ətrafı öyrənilmişdir.

Qədim dini etiqadlara görə, dövlətin, hakimiyyətin qoruyucusu və onu himayə edən İlahidi, Tanrıdır. Türklər, o cümlədən azərbaycanlılar qəbilələrinin ağsaqqallarını, qəbilə başçılarını müqəddəsləşdirir, qəbilənin müdrikləri, igidləri kimi qəbul edirdilər. Qəbiləyə ağsaqqalla yanaşı, qam-şaman və sərkərdə də kömək edirdi. İbtidai dövlət quruluşunda xaqanlar həm də “ali mülkiyyətçilər və türk dövlətinin torpaqlarının bölüşdürücüləri kimi” [8, s.284] çıxış edirdilər.

Bundan başqa, qədim azərbaycanlılarda “oba inamı” da mövcud olmuşdur. “Oba inamı” uluların, əcdadların yurd saldıqları yerə din vasitəsilə məhəbbət, sevgi yaradılması, obasevərlik, yurdsevərlik hisslərinin aşılmasıdır. Qonşu Gürcüstanda gürcülər arasında da “oba inamı” yayılmışdır (Tibilisioba və s). Onlar bu inamı türk xalqlarından - azərbaycanlılardan götürmüşlər.

“Oba inamı” və qam-şamançı təfəkkür sistemi ümumtürk mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsidir.

“Qam-şaman və ondan qabaqkı görüşlərin, bu və ya başqa şəkildə ümumtürklərin dünyanı dərk etməsinin kökünün yurdsevərliyin-vətənevərliyin (dövlətsevərliyin, dövlətçiliyin) biçimlənməsində böyük rolu olmuşdur” [6, s.231]. Bu işə türk xalqları ailəsində mühüm yer tutan azərbaycanlıların qədimliyini sübut edən mənəvi-mədəni amil kimi dini baxışların əhəmiyyət kəsb etdiyini ortaya qoyur.

Mənbələr, Qərbin və Şərqi görkəmli, obyektiv tədqiqatçıları Azərbaycanda və müasir İranın şimalında daim türklərin yaşamalarından, onların inanclarından, mədəniyyətlərindən bəhs etmişlər: “Azərbaycan tarixində adları çəkilən Manna, Midiya, Atropatena, Albaniya, Aran dövlətlərinin tayfa ittifaqları arasında türk mənşəli etnoslar həmişə aparıcı mövqedə durmuşlar. Bu tarixi həqiqəti

danmaq mümkün olmadığı kimi, Azərbaycan tarixini (həmçinin dövlətçiliyi və dini inancını) ümumtürk tarixindən, kontekstindən ayırmaq milyonlarla insanın ictimai fikrini azdırmaq deməkdir” [9, s.7].

Görkəmli tədqiqatçı L.Qumilyov türklərin səma kultunun - Tenqrinin (Tanrının) Orxon kitabələrində qeyd olunduğunu bildirir. Türklərdə günəş, yel, su, od kultunun da olduğunu qeyd edən L.Qumilyov onlardakı “dini animistik genoteizm kimi səciyyələndirir” [5, s.95].

“Türk xalqlarının inanclarında Tanrı əsas yer tutur. Tarixin müxtəlif dövrlərində ayrı-ayrı türk xalqları İslam, Xristianlıq, İudaizm, Buddizm, Tenqriçilik, Atəşpərəstlik, şamanizm, animizm kimi din və inanc sistemlərinə tapınmışlar. Lakin xüsusi vurğulanmalıdır ki, qədim dövrlərdən bəri türk xalqlarının tarixinə baxdıqda aydın olur ki, türk xalqları təkallahlı dinə üstünlük vermişlər. Zaman-zaman kənar müdaxilələr hesabına türklərin dini inancında fərqli təsirlər olsa da, monoteist dini inanc türklər üçün daim xarakterik olmuşdur” [10, s.61].

Türk xalqlarında ümumi və spesifik cəhətlər vardır. Bəşəriyyətin mədəniyyət tarixində özünəməxsus yer tutan türk sivilizasiyasının ümumi mənəvi dəyərlərə söykənməsi də məlumdur. Ə.Həbibbəyli həmin sivilizasiyanın spesifik xüsusiyyətlərinin aşağıdakılardan ibarət olduğunu xüsusi qeyd edir: “Türk sivilizasiyasının formalaşmasında onun özünəməxsus xüsusiyyətləri - bütün tarixi dövrlər ərzində arası kəsilməyən dövlətçilik ənənəsi, adət-ənənələrin (törənin) cəmiyyətdə yüksək mənəvi keyfiyyət kimi hakim mövqeyi (törənin hətta bir çox hallarda dindən üstün tutulması), dini baxışda monoteist əqidə, ailə dəyərləri (ordu və ailə türk cəmiyyətinin iki əsas dayaqını təşkil edirdi), digər sivilizasiya daşıyıcılarına münasibətdə tolerantlıq və birgə yaşama vərdisləri xüsusi rol oynamışdır” [10, s.71]. Deməli, türk sivilizasiyasının formalaşmasında mühüm rol oynayan amillər - dövlət, din, qanun, dəyərlər və münasibətlər vəhdət təşkil edir.

Bir sıra məkrli tədqiqatçılar “Altay nəzəriyyəsi” icad edərək türklərin Altay mənşəli olduqlarını, indiki yaşadıkları ərazilərə Uzaq Şərqdən gəldiklərini uydururlar, onların aborigen olmalarını şübhə altına almağa cəhd edirlər. Lakin mənbələr, arxeoloji qazıntılar bu nəzəriyyələri alt-üst edir və sübut olunur ki: “yerləşdiyi məkan daxilində hansı istiqamətdə miqrasiya proseslərinin getməsindən asılı olmayaraq, türk sivilizasiyasının təmsilçiləri öz etno-mədəni landşaftlarının bütün ərazilərində avtohton xalqlardır. Yəni, istər Ön Asiya və Azərbaycan, istərsə də Uzaq Şərq olsun, bütün bu regionlarda türklər yerli xalqların nümayəndələridir və ilkin nəsil sivilizasiyanı təmsil edirlər. Başqa sözlə desək, biz etno-mədəni landşaft bağlılığı nəzəriyyəsinə üstünlük verir və türkləri Avrasiya məkanında “çöl” landşaftı daxilində yerli xalq hesab edirik. Bu məkanın sərhədləri isə şərqdə Lena çayı hövzəsindən, Altay dağlarından, Böyük Çin səddindən, Hindiquş dağlarının Əfqanıstan sərhədlərindən qərbdə Aralıq dənizi sahillərinə, Krıma, Moldovaya, hətta bir qədər də qərbə doğru - Macarıstana qədər, şimalda Sibirdən başlayaraq cənubda İran körfəzinə, Dəclə və Fərat çayları hövzəsinədək böyük bir əraziləri əhatə edir. Bu böyük məkan daxilində isə miqrasiya proseslərinin zaman və istiqamətindən asılı olmayaraq, hər tərəfdə türk sivilizasiya daşıyıcıları bəşər sivilizasiyasının özü ilə həmyaşıddırlar” [10, s.229]. Göründüyü kimi, yerli türk xalqları ərazi, mədəniyyət, dövlət, dili, din birliyi sayəsində dünya sivilizasiyasında özünəməxsusluğunu qoruyaraq bu günümüzdə gəlib çata bilmişlər.

3. Qədim türklərdə tanrıçılıq və törə

Dini inanclar Azərbaycan xalqının etnogenezisində fəal rol oynamış türk tayfalarının həyatında mühüm yerə sahib idi. Hələ eramızdan əvvəl I minilliyin əvvəllərindəki böyük, geniş coğrafiyada məskunlaşan türk tayfaları, o cümlədən azərbaycanlıların etiqad etdiyi qədim inanclar “yad dinli, müxtəlif dilli, mədəniyyətli qonşu xalqlara multikultural, tolerant münasibət bəsləyirdi”. Onlar öz dövlət qurumlarında da tabeliklərindəki xalqları assimilyasiyaya məruz qoymadılar. Qədim türklərin tanrıçılıq dini-fəlsəfi görüşləri sırf tolerantlığı ilə fərqlənirdi. Bu barədə akademik N.Cəfərov yazır: “Ümumiyyətlə, tanrıçı olan (tək Tanrı dininə riayət edən) qədim türklərin (o cümlədən azərbaycanlıların) prinsip etibarilə tolerantlığını sübut edən faktlar kifayət qədərdir. Məsələn:

a) tanrıçılıqla yanaşı, daha qədim inancları da bu və ya digər şəkildə qoruyub saxlamaq; b) qarşılaşdıqları yeni dinləri (buddizm, xristianlıq, müsəlmanlıq) qəbul etmək; e) bütün dinlərə sayğı, ehtiram göstərmək” [11, s.10]. Qədim türklər (azərbaycanlılar) təkə başqa dinlərə hörmət etmir, həm də özlərinin dininə, törələrinə, inanclarına hörmətlə yanaşılmasını tələb edirdilər.

Bir sözlə, İslamdan əvvəlki türklərin əski dinlərindəki Göy Tanrı mükafat, barış dini kimi o vaxtlar yaranan siyasi qurumlara da sirayət edirdi. Bu dövrün din-siyasi qurum münasibətlərində “el” ictimai-siyasi, hərbi, dini hakimiyyətin və tolerantlığın simvolu idi. Z.Göyalp yazır: “Əski türk dinində türk Tanrısı barış - sülh və salamatlıq Tanrısı idi. Türk dininin mahiyyətini göstərən “el” (il) “düzənli-nizamlı dövlət” anlamını verir. Əski türklər “el-gün” (il-gün) ifadəsini də işləmişlər. Bu isə “dövlət-xalq” anlamını bildirir. Müasir Azərbaycan xalqı arasında “elim-günüm” ifadəsi işlənməkdədir. Bu söz “barış”, “sülh” anlamında idi” (Kaşqarlı Mahmud)” [12, s.46]. Tolerant əski türk dini güclü türk dövlətlərinin siyasətinin tərkib hissəsi kimi başqa xalqların bu qurumlarda dinc, əmin-amanlıq şəraitində yaşamasına səbəb olmuşdur.

Qədim türklərdə din, siyasət, hüquq, əxlaq, iqtisadi və ailə həyatı ahəngdarlıq, harmoniya təşkil etmişdir. Məhz bu ahəngdarlıq möhkəmləndikcə, bu vəhdət inkişaf etdikcə güclü türk dövlətləri yaranmışdır. Əski din və qədim siyasi qurumların qarşılıqlı münasibətlərinə bir tərəfdən dini inanc təsir edərək onu və yeni yaranan siyasi qurumları gücləndirir, digər tərəfdən bu qurumlar dinin inkişafına, təkamülünə səbəb olurdu. Qədim azərbaycanlıların da daxil olduğu türk xalqları özlərinin hərbi qüdrətləri, dövlət qurumları, sabit adət-ənənələri, güclü dini dünyagörüşü və inanc sistemləri, mədəniyyətləri sayəsində həm milli varlıqlarını, identiklərini qorumuş, həm də maddi-mənəvi, dini, dünyəvi dəyərləri ilə dünya şöhrəti qazanmışlar. L.N.Qumilyov bu məsələlərlə bağlı heyrətini belə ifadə edir: “... tədqiqatçını ... türklərin sosial təsisatlarının və ictimai mövcudluq formalarının mürəkkəbliyi heyrətə salır – el, qohumluq bölgüsü sistemi, rütbə iyerarxiyası, hərbi intizam, diplomatiya, habelə qonşu ölkələrin ideoloji sistemlərinə qarşı qoyulan dəqiq işlənmiş dünyagörüşünün mövcudluğu bu qəbildəndir” [5, s.13]. Müəllifin bir fikri o baxımdan təqdirəlayiqdir ki, o, türklərin mədəniyyətinin, dövlət-din-hərb və ideologiyasının vəhdətinin dünya səviyyəsində əhəmiyyətini etiraf edir.

Boz qurdu öz totemləri hesab edən, onların igidlik və cəsurluq simvolu olan türklərin adı - “türk” sözü də “güclü”, “möhkəm” mənalarını daşıyır. Türklər siyasi birlik və hərbi intizamla bir-birinə bağlanan, güclü sərkərdələrdən və mübariz tayfalardan ibarət qədim dövlətçilik və din ənənəsinə malik xalqlardandır. “Onların eli (il) dövlət təşkilatı, tayfa ittifaqı, “dövlət və xalq” mənalarını verir” [5, s.121]. L.N.Qumilyov məsələyə fərqli yanaşır. O, ilk türk xanı Bumın İl-xan titulu qəbul etdiyini, “xalqların hakimi” olduğunu qeyd edir: “Beləliklə, el-orda və tayfanın birgə mövcudluq forması idi... Dövləti saxlamaq zərurəti bəyləri və budunu rahat buraxmırdı, çünki yalnız müharibəyə daimi hazır vəziyyət elin mövcudluğunu təmin edirdi. Hərbi məğlubiyyət, diplomatik səhv, ...hətta adicə səhlənkarlıq elin mövcudluğunu təhlükə altına qoyurdu” [5, s.87]. Türklər öz vətənləri, elləri uğrunda hər bə hazır olmuş, bu isə onlarda vətənə məhəbbəti, dövlətçilik şüurunu və dini ənənəni gücləndirmişdir. Fiziki güclə mənəvi qüdrətin, dövlətçiliklə dinin vəhdəti türk dünyasını böyük, güclü imperiyaların caynağından xilas edə bilmişdir.

Türk xalqlarının təhlükəsizliyi dəmir nizam-intizama əsaslanan dövlətçilik, din, törə ənənələri əsasında təmin edilmişdir. Türklər dövlət yaratdıqdan sonra onun işlək mexanizmini, dini qayda-qanunlar toplusunu işləyib hazırladılar. Ölkədə mövcud qayda-qanunları qorumaq üçün sərt tədbirlər görüldü. Müntəzəm olaraq dövlət qanunları təkmilləşdirilirdi. Bir sıra tədqiqatçıların (Pletnyova, Artamanov, Lev Qumilyev, Biçurin və b.) fikirlərinə görə, türk dövlətlərində tətbiq olunan qanunlar öz dövrünün ən mütərəqqi qanunları hesab olunurdu. İlk olaraq türklər bunları ənənəvi xalq qanunları adlandırırdılar. “Qərb idarəetmə prinsiplərindən fərqli olaraq burada, Şərqdə - Böyük Çöldə dövlət xaqanın və onun ətrafında, xaqandan tutmuş siravi əsgərə qədər hər bir türkün əzbər bilib, qeyd-şərtsiz yerinə yetirdiyi ilahi Törə – ənənəvi xalq qanunları ilə idarə olunurdu. Burada ənənəvi xalq qanunları dedikdə ilk növbədə xalq tərəfindən müəyyən edilən qaydalar sistemi nəzərdə tutulur. Xalqın mənafeyini yüksək tutan Törə prinsipləri getdikcə təkmilləşdirilərək türk dövlət idarəetmə sisteminin əsasını təşkil etmişdir. Qədim türklərin dini inanclarına görə Göy tanrı türkləri müqəddəs qövmlə yanaşı, onların idarə olunması üçün müəyyən qayda-qanunlar sistemini də tətbiq etmişdir. Məhz buna görə də qədim türklər bu ənənəvi qanunları ilahi qanunlar adlandırırdılar. Qədim türk inancına görə, tanrı hökmü olmadan törənin məhvi mümkün deyil” [13].

Türklər Avrasiyanın böyük əraziləri boyu özlərinə geniş etnoqrafik areal yaratsalar da, bu

ərəzidə tarixi hadisələrin və mədəniyyətlərin mücadiləsinin təsiri ilə özünəməxsus lokal qruplar da formalaşdırmışlar.

Yaradılan bu etnomədəniyyətin mənəvi dəyərlərini törə tənzimləyirdi. Törə qədim türklərdə formalaşan etnomədəniyyətin daşıyıcılarının həyat tərzini, özlərinə və ətrafa münasibətlərini, əxlaqi-mənəvi dəyərlərini və təsəvvürlərini tənzimləyən müəyyən bir həyat perspektivi, prinsip və normalar sistemi idi. Bu gün onu qanun mənasında işlətmək istəyənlər də var. Ancaq qeyd edək ki, törə xalqın ruhuna daha dərin işləmiş mürəkkəb sistem kimi həm fərdi, şəxsi, həm də ictimai-siyasi həyatı tənzimləyən, eyni zamanda mənəvi təsəvvürlərin, keyfiyyətlərin əsas formalaşdırıcısı olan dinamik bir quruluş idi.

Törə çox güclü ənənəvilik xüsusiyyətinə malik idi. Bu baxımdan, Ziya Göyaltı yazırdı: “Türk törəsi əski türklərə atalarından qalan bütün qaydaların məcmusu deməkdir” [14, s.14]. Bir sözlə, törə xalq ruhunun ayrılmaz tərkib hissəsi olub, fərdi və ictimai həyatda konkret davranışları tənzimləyirdi. Türklərdə törəyə əsaslanan sosial cəmləşmə qaydaları nəsil nizamına əsasən qurulurdu ki, bu sistem də uzun müddətli tarixi inkişaf yolu keçmişdir. Törə xalqın etnomədəniyyətini, dövlət-din münasibətlərini tənzimləyərək bütün türkləri eyni ruhlu varlıqlar kimi qəbul edir və zorakılığa qarşı çıxırdı.

Tanrıçılıq fəlsəfəsi qədim azərbaycanlıları əski türk dünyası ilə yalnız dil deyil, din qohumluğu ilə də birləşdirən əsas olmuşdur. Akademik Z.Bünyadov qədim türklərdə bir məqama: dövlət-din münasibətlərinə diqqətli cəlb edərək yazır: “Orxan Yenisey kitabələrində Tenqri daim ilahi qüdrət kimi göstərilir: onun iradəsi ilə kaan (xaqan, hökmdar) iqtidara gəlir və şəxsən bu hökmdar Tenqri kimi və Tenqri doğumludur və Tenqri tərəfindən yaradılmışdır. Tenqri türk xalqını qoruyur, onun milli varlığını, daimiliyini təmin edir və türk bəylərinin düşmən üzərində qələbə çalmalarını dəstəkləyir. Bu sifətilə, xüsusən türklərin hamisi olaraq türk Tenqrisi adlanır” [15, s.263]. Deməli, türklərdə, qədim azərbaycanlılarda din-dövlət, Allah-hökmdar münasibətləri vəhdət təşkil etmişdir.

Türklər “bütün varlığın yaradıcısı kimi bir Tanrıya (tenqriyə) tapınırdılar” [16, s.470]. Buradan aydın olur ki, qədim türk tanrısı onların maddi-mənəvi, siyasi, etnik varlıqlarının, dövlət qurumlarının, hökmdarlarının yaradıcısıdır.

Türklərdə bütün “etnik-ideoloji” idrak formaları, göylər aləmi, yerdəki cəmiyyət, kütlənin və ali təbəqənin düşüncələri, münasibətləri, qəbilənin, tayfanın taleyi tanrıçılığa tabe olmuşdur: “Əgər Tanrı istəməsə, kimsə türk cəmiyyətinin hökmdarı (kağanı) ola bilməz. Ona görə də türklərdə hökmdar kultu mövcud olmuş, hətta Tanrıçılığın tənəzzülündən sonra da yaşamışdır” [17, s.56].

Tanrıçılıq dini-fəlsəfi inancının Qərbdə və Rusiya elmi dairələrində “şamanizm”lə eyniləşdirilməsi məsələsi Azərbaycan elmində birmənalı qarşılanmamışdır. Azərbaycan tədqiqatçısı F.Ələkbərli qədim azərbaycanlıların dini dünyagörüşünün Qərbdə “şamançılıqla” əlaqələndirilməsinin əleyhinə çıxaraq qeyd edir ki, Avropa alimləri tərəfindən “şamanizm” adlandırılan, ancaq əski dövrlərdə qamların fəlsəfi dünyagörüşünü əks etdirən biliklər Tanrıçılıqdan başqa bir şey deyildir” [18, s.62-63]. Bu fikri görkəmli türkoq alim Cavad Heyət də təsdiq edir. C.Heyətin fikrincə, türklər qədim dövrlərdə “şamanizm”ə, “totemizm”ə deyil, təktanrıçılığa inanırdılar. Tanrıçılığı təbliğ edənlər isə qamlar idi. “Əski türklərdə Kam və ya Qam ruhani mənasına gəlir” [19, s.56].

Tanrıçılıqda totemizm və büt-pərəstlik axtarırları da mübahisə doğurur. A.Şükürov türklərdə tanrılar panteonunda mərkəzi yerdə Göy Tanrının durduğunu göstərir: “Göy Tanrı ideyasına aşağıdakılar aid idi: 1) göyə işarə; 2) yaradıcı funksiya; 3) hamilik funksiyası; 4) insan taleyini müəyyənləyən funksiya” [20, s.25-26]. Bir sözlə, Göy Tanrı təkcə göylərə deyil, qədim azərbaycanlıların yerdəki cəmiyyətinə, qəbilə-tayfa üzvlərinin taleyinə hakim və hamı idi.

Araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycanın qədim dövlətləri Manna, Midiya və Atropatenada yaşamış türklərin əski dini inancı Göy Tanrı inancı idi. Türklər kainatın, ictimai həyatın, dövlətin yaradılışını Göy Tanrı ilə əlaqələndirirdilər.

Qədim türklərin (o cümlədən azərbaycanlıların) üç cür inanc sistemi mövcud olmuşdur: təbiətə, əcdadlara/atalara və Göy Tanrıya.

Tanrıçılığı təbliğ edən qamlara türklər həm müdrək, həm də dövlət rəhbəri kimi baxırdı: qamlar dini və siyasi rəhbərliyin vəhdətinin daşıyıcıları idilər. M.Seyidov yazır: “Bu tarixi toplumsal, dini durum, yəni qamın başçı olması soy, qəbilə ağsaqqallarının ağılığına görə idi. Axı ilk ağsaqqal dini

və dünyəvi rəhbər idi. Doğrudur, ilkin çağlar açıq-açıqına gözə çarpan inzibati fərqlənmələr olmasa da, onun izləri özünü göstərirdi və bu izlər getdikcə dərinləşir, cəmiyyətdə özünü möhkəmləndirirdi” [6, s.121]. Getdikcə qamların dini və dünyəvi, siyasi həyatda funksiyaları güclənir, onlar hökmdarların-xaqanların, ümumiyyətlə, dövlətin “müşavirlərinə”, məsləhətçilərinə və yol göstərənlərinə çevrilirdilər. Bir sözlə, hər şey Göy Tanrının idarəsinə tabe olduğu kimi, qamlar da qəbilə-tayfa birləşməsinin mənəvi rəhbərləri idilər.

Nəticə

Beləliklə, qədim Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri bir neçə mərhələdən keçmişdir.

1. Əski inam, bütprəstlik, tanrıçılıq və tayfa dövlətçiliyi mərhələsi;
2. Mannadan sonrakı mərkəzləşmiş dövlətçilik və çoxallahlı din mərhələsi;
3. Midiya və Atropatena, Zərdüştilik dövlət dini mərhələsi.

Qədim türklərdə (o cümlədən azərbaycanlılarda) kortəbii şəkildə tayfa dinləri, sonralar isə milli dinlər meydana gəlmişdir. Milli dinlər hər bir xalqın ictimai-siyasi şəraitindən doğmuşdur. Ölkənin siyasi quruluşu, müstəqilliyi dağılıqda həmin cəmiyyətlərdəki dövlət dinləri də məhv olurdu.

ƏDƏBİYYAT

1. Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. Москва-Ленинград: Наука, 1967, 164 с.
2. Гегель. Философия религии. В 2-х томах. т.1. Москва: Мысль, 1975, 573 с.
3. Лукач Й. Пути богов: К типологии религии, предшествовавших христианству. Перевод с венгерского. Москва: Политиздат, 1984, 248 с.
4. Mustafa Fazil. Türklərin din anlayışı: İslamdan öncəki dini dünyagörüşlərlə fəlsəfi elmi müqayisə / <https://qafqazinfo.az/news/detail/turklerin-dini-menseyi-haqqinda-fazil-mustafa-16235> / 20.04.2012
5. Qumilyov L.N. Qədim türklər. Tərcümə edənlər: V.Quliyev, V.Həbibəoğlu. Redaktoru: E.Əlibəyzadə. Bakı: Gənclik, 1993, 536 s.
6. Seyidov M. Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış. Bakı: Gənclik, 1994, 232 s.
7. Шахнович М. Антропология религии // Религиоведение / под. ред. М.М.Шахновича. Санкт Петербург: Питер, 2006, с. 363-383.
8. Потапов Л.П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. Москва: Наука, 1973, с. 265-286.
9. Həbibəoğlu V. Qu quşunun son nəğməsi. M.Seyidovun “Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış” kitabına ön söz. Bakı: Gənclik, 1994, s.3-14.
10. Həbibbəyli Ə. Sivilizasiyaların kəsişməsində türk dünyası. Bakı: Elm və təhsil, 2011, 264 s.
11. Cəfərov N. Tütk dünyasının multikulturalizmi // Təfəkkür №2 (11), 2016, s. 8-13.
12. Göyalp Z. Türkçülüyn əsasları. Bakı: Maarif, 1991, 176 s.
13. “Qədim türk törələri: ənənəvi xalq qanunları haqqında” / Azərbaycanda Miqrant və Məcburi Köçkünlərin Hüquqlarının Müdafiəsi İctimai Birliyi / azərbaycanpro.index.az/fastrans/1264 n 601.12.09.2015
14. Göyalp Z. Türk törələri. İstanbul: 1976, 402 s.
15. Bünyadov Z.M. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, 336 s.
16. Ağasıoğlu F. Azərbaycan türklərinin islamaqədər tarixi. III Bilik: Azər-baycanda qurulan qədim dövlətlər. Bakı: Ağrıdağ, 2014, 511 s.
17. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığın əsasları. Bakı: Pedaqogika, 2005, 256 s.
18. Ələkbərli F. Turan sivilizasiyasına giriş: Turan məfkurəsi və tanrıçılıq. Bakı: Xan, 2017, 512 s.
19. Heyət C. Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış. Bakı: Azərənəşr, 1993, 176 s.
20. Şükürov A. Mifologiya. IV kitab / Qədim türk mifologiyası. Bakı: Elm. 1996, 164 s.
21. Həbibəoğlu V. “Qədim türklər” üzərində düşüncələr // Qumilyev L.N. Qədim türklər. Bakı: Gənclik, 1993, s.3-10.

MULTİKULTURALİZM VƏ DİNİ MÜXTƏLİFLİK

Azadə QULİYEVA,

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologia İnstitutunun
“Davamlı inkişafın fəlsəfəsi və sosiologiyası”
şöbəsinin kiçik elmi işçisi

Xülasə. Məqalədə Azərbaycanın multikulturalizm modelindən bəhs edilir. Diqqətə çatdırılır ki, ölkəmizdə multikulturalizm milli və ümumbəşəri dəyərləri, ədalət və mərhəməti, tolerantlığı, dini müxtəlifliyi və plüralizmi, birgəyaşayışı özündə cəmləşdirir. Tarixən Azərbaycanda dinc yanaşı yaşamaq və əmin-amanlıq şəraitində dini müxtəliflik formalaşmışdır. Bu gün də ölkədə sistemli və ahəngdar din siyasəti aparılır. Əldə edilən dini harmoniya və multikulturalizm siyasəti Azərbaycanın beynəlxalq nüfuzunu getdikcə artırır. Beləliklə, qədim zamanlardan ölkəmizdə yaşayan müxtəlif dinlərə və mədəniyyətlərə mənsub millətlərin nümayəndələri nadir Azərbaycan mədəniyyətinin formalaşmasına töhfə vermişlər.

AÇAR SÖZLƏR: multikulturalizm, dini müxtəliflik, dinlər, birgəyaşayış, harmoniya, din siyasəti.

Азада Гулиева

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ

Резюме. В статье исследуется азербайджанская модель мультикультурализма. Отмечается, что мультикультурализм в нашей стране отражает национальные и общечеловеческие ценности, справедливость и сострадание, терпимость, религиозное разнообразие и плюрализм, сосуществование. Исторически религиозное разнообразие в Азербайджане формировалось в условиях мира, спокойствия и мультикультурализма. Сегодня в стране существует много разных религиозных конфессий. Азербайджан проводит системную и гармоничную религиозную политику. Создание религиозной гармонии и мультикультурализма повышает международный престиж Азербайджана. Вследствие этого представители разных религий и культур, издревле проживающие в нашей стране, внесли свой вклад в формирование уникальной азербайджанской культуры.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мультикультурализм, религиозное разнообразие, религии, сосуществование, гармония, религиозная политика.

Azada Guliyeva

MULTICULTURALISM AND RELIGIOUS DIVERSITY

Summary. The article examines the Azerbaijani model of multiculturalism. It is noted that multiculturalism in our country reflects national and universal values, justice and compassion, tolerance, religious diversity, pluralism and coexistence. Historically, the religious diversity in Azerbaijan was formed in conditions of peace, tranquility and multiculturalism. There are many different religious denominations in the country today. Azerbaijan is pursuing a systematic and harmonious religious policy. The creation of religious harmony and multiculturalism increases the international prestige of Azerbaijan. Thus, representatives of different religions and cultures, who have lived in our country since ancient times, have contributed to the formation of a unique Azerbaijani culture.

KEY WORDS: multiculturalism, religious diversity, religions, coexistence, harmony, religious policy.

Giriş. Multikulturalizm çoxmədəniyyətli cəmiyyətin təşkilinin elə bir mədəni və siyasi prinsipidir ki, burada müxtəlif mədəniyyətlərə, dinlərə, irqlərə mənsub insanlar mədəni özünəməxsusluqlarını qoruyub saxlaya və dinc yanaşı yaşaya bilərlər. Lakin XXI əsrin birinci onilliyinin sonunda Almaniya, Böyük Britaniya və Fransa rəhbərləri multikulturalizm siyasətinin iflasa uğradığını bəyan etdilər. 2007-ci ildə İngiltərədə aparılmış sosioloji tədqiqat nəticəsində məlum olmuşdur ki, Britaniya müsəlmanlarının üçdə biri başqa ölkələrdən olan müsəlmanları soydaşları olan ingilislərdən özlərinə daha yaxın hiss edirlər. Britaniyanın Baş naziri Devid Kameron “fəal liberalizm” adlandırdığı xüsusi liberal-vətəndaş konsepsiyasını təklif etmişdir. Bu konsepsiyada əsas fikir bundan ibarət idi ki, vətəndaş mədəniyyəti milli mədəniyyətlərin əvəzinə deyil, onlarla birlikdə inkişaf edir. Tədqiqatçıların fikrincə, “problemin həllinə mühafizəkar və liberal tənqidi yanaşma yarandı. “Mədəni imperializm”, “yeni irqçilik” adlanan birinci yanaşma multikulturalizm əvəzinə dominant icmalar üçün imtiyazların olduğu monokulturalizmi təklif edir. İkincisi yanaşma – liberal tənqid isə fərdin qeyd-şərtsiz hüququ kimi mədəni özünəməxsusluğunu qoruyub saxlamaq ideyasını irəli sürür” [1].

Fikrimizcə, insan hüquq və azadlıqlarının mütləq şəkildə bərqərar olunması mənfi tərəfə yönəlmiş zaman multikulturalizm böhranını klassik vətəndaş cəmiyyəti böhranının nəticəsi kimi qəbul etmək daha ədalətli olardı.

Hazırda mühacir qruplarının güzəşt və sanksiyaların identikliyi sistemindən istifadə etməklə onları qəbul edən cəmiyyətə inteqrasiyasının vacibliyindən tez-tez danışılır. İctimai və özəl sahələrdə “mədəniyyət sahələrinin bölünməsi” siyasəti də təklif olunur.

Cənubi Qafqaz ölkələrində, xüsusən də Azərbaycanda vəziyyət Avropadakından əsaslı şəkildə fərqlidir. Azərbaycan tarixən sivilizasiya, mədəni, etnik və dini ənənələrin kəsişdiyi məkan olub. Ona görə də bu torpaqlarda müxtəlif (hətta sivilizasiya mənasında) mədəniyyətlərin, dinlərin birgəyaşayışı əsrlərdir davam edir.

Məqalənin məqsədi multikulturalizm və dini müxtəlifliyin qarşılıqlı münasibətləri problemini, Qərbdə və Azərbaycanda fəlsəfi aspektdən müqayisəli araşdırmaqdır.

Məqalənin aktuallığı. Multikulturalizm nöqtəyi-nəzərindən etno-konfessional münasibətlər və dini müxtəliflik problemlərinin həlli təcrübəsinin öyrənilməsi Azərbaycanda etnik inkişafın əsas paradigmalığının formalaşmasının mərhələlərini və qanunauyğunluqlarını, bu sahədəki üstünlükləri və çatışmazlıqları mümkün qədər obyektiv qiymətləndirməyə, gələcək perspektiv üçün multikulturalizm və dini müxtəliflik konsepsiyasının tətbiqinə imkan yaradır.

Məqalənin metodologiyası. Məqalənin metodoloji əsasını ümumi elmi təhlil, sintez, sistemləşdirmə, ümumiləşdirmə və müqayisəli metodlar təşkil etmişdir. Burada sosial-humanitar biliyin şərhəddici və tənqidi paradigmaları çərçivəsində əlaqələndirilmiş tarixi, sistemli, sosial-mədəni və müqayisəli yanaşmalardan istifadə olunmuşdur.

Məqalənin praktiki əhəmiyyəti. Məqalənin praktiki əhəmiyyəti onun nəticələrindən müxtəlif etnik-dini qrupların vahid dövlət daxilində birgə yaşaması məsələlərinin tədqiqi üçün istifadə edilməsinin mümkünlüyü ilə müəyyən olunur. Bu da təbii ki, tədqiqatı dövlətlərarası dialoq çərçivəsində müasir Azərbaycan cəmiyyəti üçün aktual edir. Nəzəri baxımdan tədqiqatın nəticələri etnik-dini icmalar arasında tolerantlıq və əməkdaşlığın dərəcəsini artırmaqla, təcrübə aspektindən isə tədris prosesində tətbiq oluna bilər. Məqalənin nəticələri və tövsiyələrindən dini birliklərin işində, dinlərlərarası qarşılıqlı əlaqə ilə bağlı müxtəlif fəaliyyətlərdə istifadə edilə bilər.

Qərbdə multikulturalizm və dini müxtəlifliyin vəziyyəti. İlk növbədə bir məsələyə diqqət çəkmək istərdik ki, siyasətçilər və politoloqlar multikulturalizmin vəziyyətini və perspektivlərini dərk edərkən Avropa regionunda dini faktorunu, əsasən də İslamı xüsusi vurğulayırlar. XXI əsrin əvvəllərində etnik-mədəni və dini müxtəliflikləri multikulturalizm siyasəti vasitəsilə tənzimləyən Qərb ölkələri bu sahədə ciddi böhranla üzləşdilər.

“Bir çox Avropa ölkələrində multikulturalizmin böhranının bir neçə səbəbi var. Birincisi, bu, liberal demokratiya, klassik tipli vətəndaş cəmiyyəti, insan hüquqları və şəxsiyyət azadlığının mütləq şəkildə bərqərar olunmasıdır. İkincisi, siyasətçilərin çoxmədəniyyətli cəmiyyətdə dinin (İslamın) xüsusi rolunu qiymətləndirməmələridir. Avropada mühacirlərin vahid cəmiyyətə inteqrasiyasına mane olan ən davamlı amil mentalitet və qədimliyinə görə dini adət-ənənələrdən xeyli üstün olan etnik mədəniyyətin

elementləri deyil, məhz dindir. Yəqin ki, dinin gücü müxtəlif etnosların və millətlərin nümayəndələrinin daha böyük sosituma birləşməsində və çoxmədəniyyətli cəmiyyətin əsas hissəsinə qarşı durmasındadır” [1].

XX əsrin ikinci yarısı-XXI əsrin əvvəllərində Qərbin inkişaf etmiş ölkələrinə mühacirlərin intensiv axını baş vermişdir. Bu da əhalinin əhəmiyyətli dərəcədə etnik, mədəni və dini müxtəlifliyinə səbəb olmuşdur. Bütün mədəniyyətlərin tanınmasını təmin etmək məqsədilə aparılan multikulturalizm siyasəti vahid cəmiyyətlərin yaradılmasına nail ola bilmədi. Multikulturalizm onu əsas götürürdü ki, fərd mədəniyyətlə formalaşır, lakin onun müəyyən tərəfləri – etnik, irqi, cinsi, milli, cinsi oriyentasiya, mədəniyyətinin sekulyar aspektləri ictimai məkanda əhəmiyyətli idi. Din və dil isə fərdi sahəyə aid idi. Yalnız sonralar multikulturalizm dini müxtəliflik məsələsinə müraciət etmişdir.

Bəzi Qərb ölkələrinin (Fransa, Almaniya, Böyük Britaniya) başçıları dövlətin multikulturalizm siyasətinin müasir dövrdə səmərəsizliyinin səbəblərini öz ölkələrində məskunlaşmış mühacir etnik və dini azlıqların cəmiyyətə inteqrasiya olunmamaları ilə əlaqələndirirlər. 2011-ci il fevralın 5-də 47-ci Münhen Təhlükəsizlik Konfransında Böyük Britaniyanın Baş naziri Devid Kameron çıxışında demişdir: “Dövlətin multikulturalizm doktrinası müxtəlif mədəniyyətlərin öz adət-ənənələri ilə yaşamalarına dəstək verməklə cəmiyyətdə inteqrasiya proseslərinin qarşısını alır. Bunun nəticəsində müxtəlif icmalar, xüsusilə də müsəlman icması cəmiyyətdəki liberal dəyərləri inkar edərək demokratik cəmiyyətimizin dəyərlərinə zidd olan dəyərləri təbliğ edirlər. Bu isə dini ekstremizmin baş qaldırması üçün şərait yaradır” [2].

Uzun müddət fərqli mədəni mühitdə yaşayan etnik və dini azlıqlar üçün din mühüm rol oynayır. Belə hallarda, adətən, din əsas birləşdirici faktor olduğundan etnik-dini icmalar yaranır. Lakin etik, mənəvi dəyərlər, dini etiqad və s. əsasında birlik mənbəyi olaraq din həm də bu cəmiyyətləri müxtəlif dəyərlər sistemlərinə əsaslanan fərqli icmalara qarşı qoyur. “Bu cür qarşıdurma tez-tez etnik-dini qruplar arasında münaqişə mənbəyinə çevrilir və bununla da xarici dezinteqrasiyanı gücləndirir. Qarşıdurma prosesində daxili inteqrasiya qrupdaxili birliyi möhkəmləndirməklə yalnız güclənir” [3, s.257]. Qərbdə müsəlmanların kollektiv identiklikləri çoxsaylı mühacir qruplarını təmsil etmələrindən daha çox, “onların dinlərinin xristian dünyasının, Avropanın liberal-demokratik cəmiyyətlərinin sekulyarlığı ilə kəskin ziddiyyət təşkil etməsinə görə narahatlıq doğurur” [4, s.65-92].

Qeyd etmək lazımdır ki, din həmişə konkret mədəni-tarixi kontekstdə mövcud olmuşdur və bir çox halda müxtəlif mədəniyyətlərin, hətta sivilizasiyaların yaradılması üçün əsasdır. Dini dəyərlər xalqın milli mədəniyyətinə təbii şəkildə daxil olur. “Din mədəniyyətə təsir edir, eyni zamanda mədəniyyət də dinə öz təsirini göstərir və bunun nəticəsində müəyyən etnik qrup üçün səciyyəvi olan xüsusiyyətlər əldə edilir” [5].

Multikulturalizmin ən əhəmiyyətli məziyyətlərinə aşağıdakılar aiddir:

- Birincisi, multikulturalizm dünyanın rəngarəng etnik, dil, din mənzərəsini qoruyub saxlayır. Ümumi kommunikasiya sisteminə böyük və kiçik ölkələr də daxil olmaqla, bütün xalqların tarixi prosesdə bərabər və ya mütənasib iştirakını təmin edir.

- İkincisi, multikulturalizm hər bir insana ədalətli münasibət, milli azlıqların hüquqlarının tanınması, “açıq qapı siyasəti”nin uğurla həyata keçirilməsini elan edir. Xalqların mədəni fərqləri əvvəlki kimi inkar edilmir, əksinə, ciddi şəkildə öyrənilir və nəzərə alınır.

- Üçüncüsü, multikulturalizm azlıqlara onların geniş mədəni məkana inteqrasiyasını sosial və iqtisadi dəstək yolu ilə kompensasiya edən bərabər inkişaf şəraiti yaradır. Onlara ipoteka güzəştlərinin, təhsil kvotalarının, elmi tədqiqat qrantlarının verilməsi cəmiyyətin sabitliyinə təminat verir. Məsələn, milli məktəblərin, jurnalların, mətbuatın, teatrların, yaradıcı kollektivlərin, musiqi müsabiqələrinin və folklor festivallarının maliyyələşdirilməsi əksəriyyətə münasibətdə azlığın zəifliyini əhəmiyyətli dərəcədə azaldır və ya qruplar arasında pariteti təmin edir.

- Dördüncüsü, multikulturalizm (yaxud mədəni plüralizm strategiyasının dərk edilməsi) miqrantlara və ya azlıqlara qarşı aparılan assimilyasiya, seqreqasiya, istisna kimi siyasətin bu variantlarına nisbətən üstünlüyə malikdir. Multikulturalizm ksenofobiyaya, irqçiliyə, aparteidə qarşı durur.

- Beşincisi, multikulturalizm immiqrant icmalarının marginallaşmasını minimuma endirir. “O, sosial və dini münaqişələri aradan qaldırmaqla vətəndaş, informasiya, mədəni qarşıdurmalara alternativ kimi çıxış edir. Multikulturalizm etnik separatizmi aradan qaldırır”.

Tədqiqatçılar R.İnglhart və P.Norris 1999-2001-ci illərdə keçirilən plüralist cəmiyyətlərin (The

World Values Survey) həyat dəyərlərinin öyrənilməsi zamanı katolikləri və protestantları, hinduistləri və müsəlmanları, xristianları və müsəlmanları müqayisə etmişlər. Tədqiqatın nəticələri göstərdi ki, “dinlər tarixən milli mədəniyyətlərin yaranmasına kömək etmişlər”. R.İnglhart və P.Norris qeyd etmişdilər ki, “protestant, katolik və müsəlman cəmiyyətlər müxtəlif dəyərlərə malik olmalarına baxmayaraq, onların arasında fərqlər cüzi olmuş və alman katoliklərinin əsas dəyərləri alman protestantlarının dəyərlərinə digər ölkələrin katoliklərinin dəyərlərindən daha yaxındır, başqa sözlə, alman katolikləri katoliklərdən daha çox almandılar. Eyni sözləri ABŞ, Niderland, İsveçrənin plüralist cəmiyyətlərinin nümayəndələri haqqında da demək olar. Müəyyən bir ölkədə insanların inanc sisteminə yalnız din deyil, həyat daha çox təsir göstərir” [6, s.45].

Beləliklə, Qərb ölkələrində dini dünyagörüşünə əsaslanan və əsrlər boyu cəmiyyətin həyatını müəyyən edən dəyərlər sıxışdırılır. Liberal dəyərlərin əsasını təşkil edən multikulturalizm münaqişələrin aradan qaldırılması üçün din məsələlərini xüsusi sferaya aparmağa çalışır. Lakin bu cəhdlər müsəlmanların müqaviməti ilə qarşılaşır ki, onlar üçün dünyəvi və dini həyat sahələri ayrılmazdır. “Müsəlman mühacirlərin sayının artması, həmçinin Xristianlığın və sekulyar liberal-demokratik cəmiyyətin İslam dininə zidd olan dəyərlərinin qəbul edilməməsi artıq müsəlmanların etnik zəmində deyil, ümumi iman əsasında birləşməsinə gətirib çıxarmışdır. İslam təəssübkeşləri öz dini dəyərlərini ictimai həyat sahəsinə tətbiq etmək niyyətlərini getdikcə daha yüksək qiymətləndirirlər. Xristianlıq isə, əksinə, bir çox digər müxtəlif mədəniyyətlər arasında dini submədəniyyət mövqeyi tutur” [7, s.206-221]. Bununla belə, o, Qərbi Avropa cəmiyyətlərinin ictimai və siyasi sistemlərinə dərinədən nüfuz edərək, özünüdərk, ideallar, institutlar formalaşdırmaqda davam edir. “Sekulyar şəkildə təzahür edən liberalizm Xristianlığın bütün insanların bərabərliyi, birliyi, insan ləyaqəti, vicdan azadlığı kimi dəyər ideyalarını yaradır” [6, s.189].

Multikulturalizmin təntənəsi üçün dünya dinləri arasında qarşılıqlı münasibətlər çox vacibdir. İncildəki və Qurandakı Allahın eyni Tanrı olduğunu sübut etməyə cəhdlər edilir. Lakin bu sahədə uğur qazanılmasına ümid etmək çətinidir. Buna baxmayaraq, həyat dinlərarası dialoqun gücləndirilməsini tələb edir, artıq indidən dünya dinlərinin ən barışmaz tərəfdarları da tez-tez deyirlər ki, görüşlərdən və ünsiyyətdən qaçmaq olmaz.

Avropanın aparıcı ölkələrinin liderləri bu bəyənətləri ilə multikulturalizmi tətbiq etmək cəhdlərinin iflasa uğradığını bildirdilər. Avropalıların İslama qarşı münasibətlərinə gəldikdə, onların bir hissəsi İslama tənqidi yanaşır, onu Avropanın dəyərlər sisteminə və ənənələrinə yad din hesab edirlər. Bu isə iki mifoloji inanc sistemi arasında həyatı münaqişəyə səbəb olur.

Azərbaycanda multikulturalizm və dini müxtəliflik konsepsiyası. Müasir azərbaycanlılar dini təfəkkürün aşağıdakı mərhələlərini keçmişlər: “1) Qədim türklərin şamanizm dünyagörüşü; 2) Qədim və orta əsrlər türklərinin Tanrıçılıq dini; 3) Qədim Azərbaycan və İran xalqlarının Zərdüştilik dini; 4) İslam dini və onun müxtəlif məzhəbləri və təriqətləri; 5) Xristian türklərinin simasında Xristianlıq dini” [8, s.6].

Azərbaycanda mövcud olan normal multikulturalizm mühiti – müxtəlif konfessiyaların, etnik icmaların sülh və dostluq şəraitində birgə yaşaması öz kökləri ilə tariximizin ən qədim dövrlərinə gedir. Akademik İ.Həbibbəyli multikulturalizmi “dinlərarası münasibətlərdə tolerantlıq nümunəsinin göstərilməsi” [9, s.306] kimi səciyyələndirir. Azərbaycan ərazisində müşahidə edilən “ilkin” müxtəliflik dünyada nadir hallardan biridir və qeyd edildiyi kimi, “son” müxtəliflikdən kəskin şəkildə fərqlənir. Məhz “ilkin” müxtəliflik Azərbaycan ərazisində qorunub saxlanılan sistemli münasibətlər modelini formalaşdırmışdır. “Azərbaycan multikulturalizmində müxtəlif dinlərin dözümlülük praktikasından bəhs edilərkən buradakı tarixən formalaşmış ənənəvilik, milli kökə və dövlətçilik ənənələrinə bağlılıq unudulmamalıdır” [9, s.306]. Bunun nəticəsində də məhz Azərbaycanda, xüsusən müstəqillik dövründə şairlərin, yazıçıların, alimlərin yaradıcılığında əsrlər boyu özünü göstərən müxtəlifliyə sadıqlıq və loyallıq artıq yeni siyasi yol əldə edə bilmişdir. Buna görə də təəccüblü deyil ki, Qərbin bir sıra ölkələrində - Fransa, İngiltərə və Almaniya multikulturalizmin siyasi xətt kimi iflasa uğraması ilə bağlı rəsmi bəyənətlər verilən bir vaxtda Azərbaycan Respublikasında multikulturalizm dövlət siyasətinə çevrilir. “Multikulturalizm siyasəti müəyyən birləşmiş cəmiyyət daxilində etnik, irqi, dini və mədəni müxtəlifliklərin qorunmasına və inkişafına yönələn bir siyasətdir” [10, s.5].

Tolerant ənənələrin və multikulturalizmin bəzi sistem xarakterli xüsusiyyətləri aşağıdakı

kimi ümumiləşdirilmişdir: “1) Azərbaycanda multikultural proseslərin əsası kimi dövlət siyasəti; 2) Multikulturalizm milli və ümumbəşəri dəyərlərin sintezi kimi; 3) Tolerantlıq mədəniyyəti demokratik cəmiyyətin məhsuludur; 4) Dünya birliyinə multikultural əhəmiyyətli açıqlıq; 5) Multikulturalizm dövlət siyasəti çərçivəsində dialoq aparmağa hazır olduğunu müəyyən edir; 6) Multikulturalizm Azərbaycanın müasir dünyaya inteqrasiyasının yeni proseslərini müəyyən edir; 7) Mülki hüquqların paritetliyi; 8) Demokratik dövlətin təhlükəsizliyinin təmin edilməsi” [11, s.88]. Müasir Azərbaycan cəmiyyətində multikulturalizmin əhəmiyyəti böyükdür. Multikulturalizm müasir Azərbaycanda uğurlu dinlərarası dialoq üçün zəmin yaradır, mədəniyyətlərarası dialoqun müsbət meyillərinə söykənməyə imkan verir. “Azərbaycanda dövlət-din, eyni zamanda cəmiyyət-dövlət münasibətləri milli-mənəvi dəyərlərlə yanaşı, həm də universal və multikultural dəyərlərə əsaslanan azərbaycançılıq ideologiyası kontekstində tənzimlənir” [12, s.187-188].

Azərbaycanın dövlət müstəqilliyinin ilk mərhələsində Ulu Öndər Heydər Əliyev ölkəmizin gələcəkdə uğurlu inkişafı üçün çox dəqiq ideoloji məqsəd seçmişdir. O, Azərbaycanda çoxmədəniyyətlik ənənəsini inkişaf etdirmiş və onu keyfiyyətə yeni – siyasi müstəviyə çıxarmışdır. Ulu Öndərin əsasını qoyduğu multikulturalizm siyasəti müasir dövrdə Prezident İlham Əliyev tərəfindən uğurla inkişaf etdirilir.

Dövlət başçısı İlham Əliyev multikulturalizmi açıq şəkildə Azərbaycanın dövlət siyasəti elan etmişdir. O bu bəyanatı Qərbin bir çox rəsmisinin multikulturalizmdən imtina etdiyi zamanda səsləndirmişdir. Azərbaycan multikulturalizminin fərqləndirici xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, dövlət bu siyasətin idarə edilməsinə fəal cəlb edilmişdir. Bu siyasət demokratik cəmiyyətin inkişaf normaları çərçivəsində həyata keçirilir. Milli təhlükəsizlik elementi kimi multikultural təhlükəsizlik ideyasının təmin edilməsi vasitəsi ilə daxili və xarici təhlükələr fonunda Azərbaycanı sarsılmaz edir.

Andiçmə mərasimi zamanı Prezident İlham Əliyev bütün azərbaycanlıların prezidenti olacağını vəd etmiş, milli və dini dəyərləri müdafiə etməyi üzərinə götürmüşdür. Dövlət başçımız Bakıda keçirilmiş humanitar forumlardakı çıxışlarında multikulturalizmin dini müxtəlifliyin qorunmasında mühüm rolunu xüsusi qeyd etmişdir: “Beynəlxalq anlayışda multikulturalizm eyni ölkədə yaşayan xalqların mədəniyyət hüquqlarını tanıyan humanist dünyagörüşü və ona uyğun siyasət kimi qəbul olunur. Məsələyə bu prizmadan yanaşdıqda Azərbaycanda müxtəlif millətlərin, dinlərin və mədəniyyətlərin nümayəndələrinin sərbəst yaşamaları üçün bütün zəruri şəraitin yaradıldığını görürük. Müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra isə ölkəmizdə multikulturalizm ənənələrinin güclənməsinə dövlət dəstəyi formalaşmış ki, indi bu dəstək özünün çiçəklənmə dövrünü yaşayır” [13].

Dövlət başçısı Azərbaycanda etnik və dini dözümlülüyün yüksək səviyyəsini ölkəmizin gücünün mənbəyi hesab edir. Prezident dövlətlə dini icmalar arasında münasibətləri “nəmunəvi” adlandıraraq müsbət qiymətləndirmişdir: “Azərbaycanda bütün xalqların, bütün konfessiyaların, dinlərin nümayəndələri bir ailə kimi yaşayırlar və yaşayacaqlar. Heç vaxt ölkəmizdə dini zəmində heç bir qarşıdurma olmamışdır və olmayacaqdır. Hətta heç bir anlaşılmazlıq da olmamalıdır və yoxdur. Biz bu yolla gedirik və dünyaya bu yolu göstəririk” [14].

Nəticə. Beləliklə, Azərbaycanda aparılan uğurlu multikulturalizm və dini müxtəlifliyin qorunması siyasəti təkcə ölkədə yaşayan xalqların dini və etnik ənənələrinə hörmətlə kifayətlənmir, həm də dövlət siyasətində öz əksini tapır. Demokratik dövlətin qurulması, insan hüquqlarının qorunması multikulturalizmi təşkil edən azərbaycançılıq ideologiyası ilə müşayiət olunur. Dövlət hüququn dili ilə danışır. Azərbaycanın Konstitusiyası multikulturalizmə və dini müxtəlifliyə geniş üfiqlər açır. Dövlət təsisatları multikulturalizmi dəstəkləyən, dövlətlə dini konfessiyalar arasında münasibətləri tənzimləyən institutlar qismində çıxış edir. Multikulturalizm və tolerantlıq ideyalarının daşıyıcısı çoxmillətli, çoxdinli Azərbaycan xalqıdır. Hökumətin hərtərəfli dəstəyi isə onu daha da gücləndirir. Deməli, multikulturalizmin və dini müxtəlifliyin Azərbaycan modeli özünü doğrultmuşdur və o, nəmunəvi yeni modeldir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev K. Multikulturalizm reallıqda: bədbinlik və nikbinlik qarşdurması// “Multikulturalizmin Azərbaycan modeli: fəlsəfi, sosioloji və hüquqi baxış” beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı: Təknur, 2016, s.4-10
2. Həbibbəyli İ. Azərbaycan multikulturalizm yollarında//İdentiklik, multikul-turalizm, dialoq fəlsəfəsi. Bakı: Elm və təhsil, 2018, s.5-1
3. Mustafayev R. Azərbaycan multikulturalizmində din və “ənənəvi din” anlayış-larının qanunvericilikdə təsbiti.// Multikulturalizmin Azərbaycan modeli: fəlsəfi, sosioloji və hüquqi baxış” beynəlxalq elmi konfransın material-ları. Bakı: Təknur, 2016, s.306-313
4. Prezident İlham Əliyev: Multikulturalizm Azərbaycanda həyat tərzidir.// 15.01.2016 https://azertag.az/xeber/Prezident_Ilham_Aliyev_Multikulturalizm_Azerbaycanda_heyat_terzidir-918878
5. Prezident İlham Əliyev və multikulturalizmin Azərbaycan modeli // <https://xalqqazeti.com/mobile/az/news/12005>
6. Səmədov E. Dini fundamentalizm, radikalizm və ekstremizmə qarşı mübarizədə multikulturalizm dövlət siyasəti kimi.// ”Multikulturalizmin Azərbaycan modeli: fəlsəfi, sosioloji və hüquqi baxış” beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı: Təknur, 2016, s.180-188
7. Барышникова В.В. Традиционные религиозные ценности в современных мультикультурных обществах//Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Том 19. Выпуск 4 с.257 (с.255-261)
8. Гасанов Э.Мультикультурализм как фактор устойчивого развития // Elm və İnnovativ Texnologiyalar Jurnalı Nömrə 15, 2020, s. 83-92
9. Дибраев А.Д., Качабеков А.Г. Религия как основная причина кризиса мультикультурализма // проблемы науки и образования. – 2015. – № 1-2.; URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=19866> (дата обра-щения: 03.11.2021).
10. О религиозном мултикультурализме в Азербайджане: история и современ-ность//<http://az.gumilev-center.ru/o-religioznom-multikulturalizme-v-azerbajdzhane-istoriya-i-sovremennost/>
11. Шаповал Ю. В. Религиозные ценности: религиозведческий анализ (на примере иудаизма, христианства, ислама). URL: <https://refdb.ru/look/2961871.html> (Бахılıb: 23.05.2018)
12. Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, № 4. — С. 206–221.
13. В. Europe, liberalism and the ‘Muslim question’ // Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach / ed. by Modood T., Triandafyllidou A., Zapata-BarreroR. — London: Routledge, 2006. P. 179–203.
14. Cameron David. My war on multikulturalism//The independent. February 5, 2011// <https://www.independent.co.uk/news/uk/politics/cameron-my-war-multiculturalism-2205074.html>
15. Casanova J. Religion, European Secular Identities, and European Integration // Religion in an Expanding Europe / ed. by Katzenstein P. and Byrnes T. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — P. 65–92.
16. Inglehart R., Norris P. Muslim Integration into Western Cultures: Between Originsand Destinations. HKS Faculty Research Working Paper Series RWP09–007, John F. Kennedyof Government, Harvard University, 2009. p 234.
17. Parekh B. Europe, liberalism and the ‘Muslim question’ // Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach / ed. by Modood T., Triandafyllidou A., Zapata-BarreroR. — London: Routledge, 2006.p.189.

FƏRDLƏRDƏ İNFORMASIYA MƏDƏNİYYƏTİNİN FORMALAŞMASININ ZƏRURİLİYİ QURAN VƏ HƏDİS MÜSTƏVİSİNDƏ

Ibrahim QULIYEV,

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun
İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi,
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,
quliyev.ibrahim.78@mail.ru

Xülasə. Həm dini, həm də dünyəvi hüquq sisteminə görə hər bir fərdin informasiya almaq və ötürmək hüququ vardır. Bu hüquq Uca Allah tərəfindən insanlara verilmiş və müasir dövlətlərin də konstitusiyalarında öz əksini tapmışdır. Amma bu hüquqdan sui-istifadə etməmək üçün dinimiz informasiya mədəniyyətinə aid bəzi qaydalar gətirmiş və hər bir müsəlmanın həmin qaydalara riayət etməsini zəruri bilmişdir.

İnsanlar informasiya mədəniyyəti sayəsində bir-biri ilə ünsiyyət qurduqları və cəmiyyəti formalaşdırdıqları üçün bu məsələ Quran və hədislərdə ən mühüm problemlərdən biri kimi qiymətləndirilmişdir. Əgər biz Quran və hədisə müraciət etsək, görərik ki, hər iki qaynaqda “informasiya” sözü xəbər məfhumu ilə ifadə olunmuşdur. Məsələyə sırf hədisşünaslıq nöqtəyi-nəzərindən yanaşdıqda isə məlum olur ki, xəbər (informasiya) üç mühüm qrupa “səhih” (doğru) xəbər, “həsən” (yaxşı) xəbər və “zəif” (həqiqətə uyğun olmayan, yalan) xəbərə bölünür. Bu da xəbərin mahiyyətinin bilinməsinin zəruriliyini ortaya qoyur.

AÇAR SÖZLƏR: Quran, hədis, din, informasiya mədəniyyəti, xəbərin növləri, casusluq.

Ибрагим Гулиев

НЕОБХОДИМОСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ У ЛИЧНОСТИ ПО КОРАНУ И ХАДИСАМ

Резюме. Согласно как религиозной, так и светской правовой системе каждый человек, живущий в обществе, имеет право получать и распространять информацию. Это право дано людям Всевышним и отражено в конституциях современных государств. Однако, чтобы не злоупотреблять этим правом, наша религия ввела некоторые законы, касающиеся информационной культуры, и посчитала необходимым для каждого мусульманина следовать этим правилам.

На фоне всего этого следует отметить, что этот вопрос был оценен как один из важнейших проблем в Коране и хадисах, так как люди получили возможность общаться друг с другом и формировать общество через информационную культуру. Если мы обратимся к Корану и хадисам, то увидим, что в обоих источниках слово информация выражается как новость. Если подойти к вопросу чисто с точки зрения хадисоведения, становится ясно, что новость (информация) делится на три важные группы: «Сахих» (достоверные) новости, «Хасан» (хорошие) новости и «Слабые» (ложные) новости. Это показывает необходимость знать суть новостей.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Коран, хадисы, религия, информационная культура, виды новостей, шпионаж.

Ibrahim Guliyev

THE NEED TO FORM AN INFORMATION CULTURE IN A PERSON ACCORDING TO THE QURAN AND HADITHS

Summary. Under both religious and secular legal systems, every person living in a society has the right to receive and impart information. This right is given to people by the Almighty and is reflected in the constitutions of modern states. However, in order not to abuse this right, our religion has introduced some laws regarding information culture, and considered it necessary for every Muslim to follow these rules.

Against the backdrop of all this, it should be noted that this issue has been rated as one of the most important issues in Quran and hadiths, as people have been able to communicate with each other and form a society through information culture. If we turn to Quran and hadiths, we will see that in both sources the word information is expressed as news. If we approach the issue purely from the point of view of hadith studies, it becomes clear that the news (information) is divided into three important groups: “Sahih” (authentic) news, “Hasan” (good) news and “Weak” (false) news. This shows the need to know the essence of the news.

KEY WORDS: Quran, hadiths, religion, information culture, types of news, espionage.

Giriş. Quran və hədislərə nəzər saldıqda aydın olur ki, informasiya işi ilə məşğul olan insanlar dürüst, ali əxlaqi keyfiyyətlərə malik olmalı, o cümlədən nəql etdikləri xəbəri doğru mənbədən almalıdırlar. Məhz belə olduğu halda informasiya ötürən şəxsin verdiyi xəbərə etibar etmək olar. Odur ki, informasiyanın doğruluğu üçün ilkin mərhələ onun mənbəyinin düzgün və dəqiq olmasıdır. İnformasiya ötürən şəxsin etibarlı olmaması məlumatın yalan olmasına gətirib çıxara bilər. Məhz bu səbəbdəndir ki, Uca Allah Qurani-Kərimdə belə buyurmuşdur: **“Ey iman gətirənlər! Əgər bir fasiq sizə (pis) bir xəbər gətirsə, dərhal (onun doğruluğunu) yoxlayın, yoxsa bilmədən bir qövme pislik edər, sonra da etdiyinizə peşman olarsınız!”** [1, “əl-Hucurat”, 6]. Göründüyü kimi, ayədə informasiyanın mənbəyinin dəqiqləşdirilməsi məsələsinə diqqət çəkilmişdir. Çünki əxlaqsız (fasiq) insanlar həmişə cəmiyyətdə fitnə salmaq, toplumun mənəvi birliyini, insanlararası əlaqəni zəiflətmək, bununla da, o cəmiyyəti süquta uğratmaq istəyirlər. Əgər sözügedən ayənin nazil olmasının səbəbinə diqqət etsək, görürük ki, ayə informasiya ötürən şəxsin kimliyini vurğulayır. Təfsir və hədisşünaslar ayə ilə əlaqədar belə bir tarixi hadisəni rəvayət edirlər: Həzrət Peyğəmbər Vəlid ibn Üqbəni (ö. 680) zəkat məmuru olaraq Bəni-Müstəliq qəbiləsinə göndərmiş, onlar da Vəlidi müsbət qarşılamışlar. Lakin Vəlid onlarla arasında olan keçmiş ədavətə görə Həzrət Peyğəmbərin yanına qayıdaraq, yalandan onların zəkat vermək istəmədiklərini söyləmiş, buna görə də Həzrət Peyğəmbər onlarla döyüşə hazırlaşmışdı. Bu zaman yuxarıdakı ayə nazil olmuş və Həzrət Peyğəmbərə Vəlidin onlar haqqında dediyi sözün doğru olmadığı bildirilmişdir [2, s.206]. Göründüyü kimi, ayə ilk növbədə, verilən informasiyanın və o informasiyanı ötürən şəxsin araşdırılmasını, bundan sonra onun verdiyi xəbərə etimad göstərilməsini tövsiyə etmişdir. Deməli, Allah-Təala fasiq (əxlaqsız, yalançı, günahkar) adamın sözünə etimad göstərilməməsinin zəruriliyini bəyan etmək üçün sözügedən ayəni nazil etmişdir. Bu ayə kontekstindən çıxış edərək deyə bilərik ki, fitnə-fəsadın çıxmasını önləmək üçün gətirilən xəbərin (informasiyanın) yaxşıca araşdırılması vacibdir. Bununla yanaşı, ayədə şübhəli sözlərə etibar etməkdən çəkindirmə əmri də vardır. Deməli, ayənin əsas məğzi müsəlmanlara informasiya əxlaqını öyrətməkdir. Ona görə də kimsə bizə bir xəbər gətirsə, onu yaxşıca araşdırmaq, o mövzuda mükəmməl məlumata sahib olmaq və bundan sonra hökm vermək lazımdır.

Təfsirşünaslar sözügedən ayədə “**fasiq**” sözü ilə xəbər mənasını verən “**nəbə**” sözünün qeyri-müəyyənlikdə işlədilməsinin səbəbi haqqında belə qənaətə gəlmişlər ki, bununla Uca Allah bu hökmün bütün fasiq və xəbərlərə şamil olduğuna işarə etmişdir. Ayə bildirir ki, bir fasiq (əxlaqsız, dürüst olmayan) adam sizə xəbər gətirsə, onu araşdırın, işin açıqlanmasını və həqiqətin ortaya çıxmasını tələb edin. Fasiq adamın sözünə etimad etməyin. Çünki kim fasiqlikdən çəkinməzsə, fasiqliyin əlaməti olan yalan və böhtan söyləməkdən də çəkinməyəcəkdir. Belə insanlar haqqında Uca Allah buyurur: **“Onlara (münafıqlərə bəzi müsəlmanların sadələvhlüyü üzündən döyüş meydanından) əmin-amanlıq və ya qorxu xəbəri gəldikdə dərhal onu yayarlar. Halbuki əgər (müsəlmanlar) bunu (münafıqlərə deyil), Peyğəmbərə və ya özlərindən (möminlərdən) olan ixtiyar (əmr) sahiblərinə demiş olsaydılar, əlbəttə, həmin xəbəri onun mahiyyətinə varan (belə bir xəbərin yayılmasının məqsədəuyğun olub-olmadığını təyin etməyə qadir olan) kimsələr bilərdilər. Əgər Allahın lütfü (mərhəməti) üzərinizdə olmasaydı, şübhəsiz ki, az bir qisminiz müstəsna olmaqla, Şeytana uyardınız”** [1, “ən-Nisa”, 83].

1. Quran və hədisə görə informasiyanın (xəbərin) mahiyyəti

İslama görə, təkcə yalan informasiya ötürmək deyil, eyni zamanda doğru xəbər olsa belə, insanlar arasında fitnə-fəsad çıxaracaq, küskünlük yaradacaq xəbərlərin yayılması da qadağandır. Belə şəxslərin özləri Quran və hədislərdə “**nəmmam**” (sözgəzdiren), əməlləri isə “**nəmmim**” (sözgəzdirenlik) kimi yad edilmişdir. Bu haqda Qurani-Kərim belə bəyan edir: **“Elə isə (ya Peyğəmbər! Allahın ayələrini) yalan sayanlara itaət etmə! (Müşriklər) istərdilər ki, sən onlara yumşaqılıq göstərəsən, onlar da sənə yumşaqılıq göstərsinlər! (Sən onların bütələri barəsində pis söz deməyəsən, onlar da sənə əziyyət verməsinlər və ya sən onların bütəlinə tapınasan, onlar da sənə Allahın ibadət etsinlər!) (Ya Peyğəmbər!) İtaət etmə (yalan yerə) hər and içənə, alçağa; Qeybət edənə, söz gəzdirənə”** [1, “əl-Qələm”, 8-11].

Ayədəki “**nəmmim**” kəlməsi “sözgəzdiren” mənasındadır. Uca Allah belə insanlara itaət etməməyi, onlara qulaq asmamağı təkidlə bildirir. Buna görə də İslam şəriətində sözgəzdirlərin məhkəmədəki şahidliyi qəbul edilmir və onlar ədalətli hesab olunmurlar. Bundan əlavə, İslam şəriətinə görə, nəmmamlığın (söz gəzdirməyin) qarşısı alınmalı, belə insanlar daim nəzarət altında saxlanılmalıdır. Çünki onların düşmən tərəfə casusluq etmək ehtimalı yüksəkdir.

Həzrət Məhəmməd peyğəmbər (s) mübarək hədislərinin birində belə buyurur: *“Sizə kimin daha çox əzabə məruz qalacağını xəbər verimmi? Onlar camaat arasında söz gəzdirləndir”* [3, s.1007, № 2606].

İbn Abbasın nəql etdiyi bir hədisdə isə deyilir: “Peyğəmbər bir gün Mədinə və ya Məkkədə bir divarın yanından keçərkən qəbirlərində əzab çəkən iki insanın səsini eşitdi və buyurdu: *“Onların ikisinə əzab verirlər. Amma onlara böyük günahlarına görə əzab verilmir”*. Sonra sözünə belə davam etdi: *“Onlardan biri özünü sidikdən qorumayan, digəri isə sözgəzdiren idi”* [3, s.125, № 292; 4, s.53, № 216].

Həzrət Peyğəmbər (s) digər bir hədisində belə buyurmuşdur: *“Ən xeyirliniz haqqında sizə xəbər verimmi?”* Dedilər: *“Bəli, ey Allahın Rəsulu!”* Buyurdu: *“Görüşdüyünüz zaman Allah-Təalanı sizə xatırladan”*. Peyğəmbər (s) sonra buyurdu: *“Ən pisiniz haqqında da sizə xəbər verimmi?”* Dedilər: *“Bəli, ey Allahın Rəsulu!”* Buyurdu: *“Sözgəzdirlər; bir-birini sevən insanların arasını pozanlar və təmiz insanlara böhtan atanlar”* [5, s.978].

Bir rəvayətə görə, Musa peyğəmbər (ə) qövmünü üç gün yağış duasına çıxardı. Dua edilir, lakin yağış yağmırdı. Həzrət Musa (ə) Allahla münacaat edib, *“Ey Rəbbim, üç gündür yağış duasına çıxırıq, hələ də yağış yağmur, bunun hikməti nədir?”* - dedi. Allah *“Ey Musa, mən nə sənənin duanı, nə də onların dualarını qəbul edəram. Çünki sizin aranızda bir nəmmamçı (sözgəzdiren, yalan informasiya verən)*

vardır”, - deyə buyurdu. Bunu eşidən Həzrət Musa: “*Ey Rəbbim, o adamın kimliyini mənə xəbər ver, onu camaatın arasından çıxarım*” - dedi. Allah buyurdu: “*Ey Musa, mən sizi xəbərçilikdən məhrum edirəm, indi mənə xəbərçi edəcəksən? Qövmünün hamısı tövbə etsin, o da aralarında tövbə edər, o zaman yağış yağdıraram*”. Bundan sonra Həzrət Musa qövmünə tövbə etdirdi və sonra onları yağış duasına çıxardı.

Beləliklə, Quran və hədis baxımından məsələyə yanaşdıqda, məlum olur ki, fərdlərdə informasiya mədəniyyətinin formalaşması ilə əlaqədar dinimiz əxlaqi prinsiplər gətirmiş və bu mədəniyyətin formalaşması üçün bəzi qayda-qanunlara riayət olunmasını vacib buyurmuşdur.

2. Yalan informasiyanın (xəbər) təsirləri

Şeytanın insanlar arasında qalmaqla çıxarmaq üçün onların sözlərini dinlədiyi, kiçik bir səhv tapdığı zaman onu böyütmək və alovlandırmaq üçün cəhdlər etdiyi məlumdur. İnsanlar arasında çıxan problemlərin, müharibə və döyüşlərin, demək olar ki, böyük əksəriyyəti yalan informasiyanın nəticəsidir. Əfsuslar ki, bu kimi yalan xəbərləri yayanlar indiki vaxtda da çoxdur. Onlar möminləri, cəmiyyətin nüfuzlu şəxslərini ləkələmək üçün müxtəlif yalanlar uydurub insanlar arasında yayır, bununla da, onların zəhnini bulandırır. Dinimiz bu qrupdan olanları münafiq (ikiüzlü) adlandırır.

Məsələnin ciddiliyini nəzərə alan Həzrət Peyğəmbər (s) Mədinədə dövlətini qurar-qurmaz xəbərləşmə (informasiya) şəbəkəsini də yaratmışdı. Allah Rəsulu (s) Məkkədən, o cümlədən Bizans, İran və ətraf qəbilələrdən məlumat alırdı. Onun tapşırığına əsasən, Mədinə dövlətinin lehinə və ya əleyhinə olanlar araşdırılır, nəticəyə görə hərəkət edilirdi. Sonralar xilafətdə xəbər alma təşkilatı da yaradılmışdı.

Bildiyimiz kimi, informasiya almaq və ötürmək vasitələri zamanın şərtlərinə görə dəyişir. Müasir dövrdə internet, mobil telefonlar və s. kimi. Lakin unutmamaq olmasın ki, informasiya (xəbərləşmə) texnikası inkişaf etsə də, xəbər almaq qaydası dəyişməz. Rəbbimizin bəşəriyyətə ünvanladığı **“Sizə fasiq biri bir xəbər gətirdiyi zaman onu araşdırın”** sözü hər zaman qüvvədədir.

3. Casusluğun qadağan edilməsi

Dinimiz müsəlmanlara öz aralarında bir-birinə qarşı casusluq etməyi (bir-birini güdməyi), bir-birinin qüsurunu araşdırmağı, gizli olan şeyləri üzə çıxartmağı qadağan etmişdir. Bu haqda Qurani-Kərim belə bəyan edir: **“Ey iman gətirənlər! Çox zənnə-gümana qapılmaqdan çəkinin. Şübhəsiz ki, zənnin bəzisi (heç bir əsası olmayan zənn) günahdır. (Bir-birinizin eybini, sirrini) arayıb axtarmayın, bir-birinizin qeybətini qırmayın! Sizdən biriniz ölmüş qardaşının ətini yeməyə razı olarmı?! Bu sizdə ikrah hissi oyadar (qeybət də belədir). Allahdan qorxun. Həqiqətən, Allah tövbələri qəbul edəndir, rəhmlidir!”** [1, “əl-Hucurat”, 12].

Ayəyə verilmiş şərhə görə, **“təcəssüs”** (casusluq) başqalarının eyiblərinin araşdırılmasıdır. Məhz buna görə də başqalarının işlərini araşdırana casus deyilir. Deməli, ayənin mənası belə olur ki, müsəlmanların gizli işlərini və eyiblərini araşdırıb cəmiyyətə yaymayın. Yəni sizdən hər hansı biri dost-qardaşının eyibini araşdıraraq ondan xəbərdar olmağa çalışmayın. Məhəmməd peyğəmbər (s) mövzunun əhəmiyyətinə diqqəti yönəldərək buyurmuşdur: **“Cənnət üç qrupa haram edilmişdir. Bunlar: sözgəzdirənlər, qeybət edənlər və daimi içki içənlərdir”** [6, s.430].

Müsəlmanların sirlərini, strateji məlumatları kafirlərə ötürmək və onların lehinə casusluq etmək ixtilafsız olaraq böyük günahlardandır. Təfsirşünas alim əl-Qürtubi (1204-1274) “Mümtəhinə” surəsinin 1-ci ayəsinin təfsirini yazarkən qeyd etmişdir ki, kim müsəlmanların gizli hallarına yaxşıca bələd olub onların əleyhinə xəbərçilik edər, onların xəbərlərini düşmənlərinə çatdırarsa, bu səbəbə görə kafir olmaz. Bunu dünyəvi məqsədlə etdiyi, lakin etiqadı sağlam olduğu zaman hökm belədir [7, s.399].

Əllamə Mühyiddin ən-Nəvəvi (1233-1277) kafir casusun öldürülməyi haqqında rəvayətləri

nəql etdikdən sonra müsəlman casusun hökmü haqqında bunları yazırdı: “Müsəlman casusa gəlincə, alimlər belə demişlər: İmam (Əmir) onu döymək, həbs etmək və bu kimi şeylərdən nəyi uyğun görərsə, cəzalandırar. Lakin öldürülməsi caiz deyil!” [8, s.67].

Şübhəsiz ki, qeyd etdiyimiz ayə və hədislərdə göstərilən casusluq düşmənin xeyrinə olan cəsusluqdur. Bunun əksi düşünülə bilməz. Qurani-Kərimdə də bu mövzu Həzrət Yaqubun (ə) dilindən öz əksini tapmışdır. Belə ki, o, öz oğullarına:

يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْئُتُ مِنَ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ.

“Oğullarım! Gedin Yusufdan və qardaşından (Bin Yamından) bir xəbər bilin. Allahın mərhəmətindən ümidinizi kəsməyin. Allahın mərhəmətindən yalnız kafirlər ümidini üzər!” [1, “Yusuf”, 87], – deyə buyurmuş və Həzrət Yusif (ə) haqqında məlumat almaq istəmişdir. Deməli, ayədəki “فَتَحَسَّسُوا” yuxarıda qeyd etdiyimiz “تَجَسَّسُوا” sözündən fərqli mənə yükünə malikdir. Bəlkə də bu səbəbdəndir ki, bəzi təfsirşünaslar “فَتَحَسَّسُوا” (təhassəsü) sözünü düşmənin əleyhinə, özünün xeyrinə, “تَجَسَّسُوا” (təcəssəsü) sözünü isə düşmənin lehinə kimi təfsir ediblər.

Nəticə

Məqaləni yazarkən bu nəticələrə gəldik:

Birincisi, qeyd etdiyimiz ayə və hədislərdən belə nəticə çıxarmaq olar ki, insanların çoxunda xüsusilə təhlükə yaradan, insanlararası mənəvi bağları qıran xəbərləri dərhal qəbul etmək və onları yaymaq meyli vardır. Lakin Məhəmməd peyğəmbər (s) və onun əxlaqını özünə örnək götürənlər belə xəbərlər qarşısında tədbiri əldən buraxmaz, tələsik hökm verməzlər.

İkincisi, Uca Allah cəmiyyətdə lazımı mövqeyi olmayan, mənəvi keyfiyyətlərini itirmiş, yəni fasiq şəxsin xəbər nəql etməsini doğru saymamış, onun xəbərinin mütləq araşdırılmasını tövsiyə etmişdir. Çünki informasiya mühüm bir məsələ olduğundan onu ötürən şəxsin kimliyi şərtidir.

Üçüncüsü, eşitdikləri xəbəri anlayıb dinləmədən dərhal ona əməl edənləri qınayan dinimiz bir xəbərin insanlar üzərindəki təsiri nəzərə alınmadan yayılmasının doğru olmadığını bildirmişdir. Xüsusilə də müharibə şəraitindəki kritik zamanlarda eşidilən xəbər əvvəlcə komandirə, rəhbər şəxsə verilməlidir. Rəhbərlər gələn xəbəri nəzərdən keçirər, yayılmasında qorxu yoxdursa, yayar, ehtiyac olarsa, o xəbərin yayılmasını qadağan edərlər. Çünki müharibə şəraitindəki xəbərlərin yayılması cəmiyyətdə kaos, qorxu və çaşqınlıqla yanaşı, xalqda ruh düşgünlüyünə də səbəb ola bilər.

Dördüncüsü, cəmiyyətin təhlükəsizliyi ilə əlaqədar xəbərləri araşdırmadan yaymaq günah olduğu kimi, insanlara qara yaxan, onlar haqqında mənfi təəssüratlar oyadan xəbərləri yaymaq da böyük günahdır. Çünki bu ya böhtan, ya da qeybətdir. Qeybət isə haram, əzaba düşər edən böyük günahlardandır.

Beşincisi, xəbərin qəbulu üçün xəbər verənin ədalətli, dürüst olması şərtidir. Lakin ayədə dürüstlüyü bilinən, yaxşı bir insanın gətirdiyi xəbərin araşdırılması əmr edilmir. Deməli, cəmiyyətdə əxlaqlı, doğru-dürüst adam kimi tanınan şəxsin xəbərinə inanılır. Lakin həmin şəxsin özü də bunu başqasından eşidə bilər, bu səbəbdən onun özünün eşitdiyi kimsənin də dürüstlüyünün müəyyən olunması lazımdır [9, s.83].

Altıncısı, elm inkişaf etdikcə informasiya texnologiyaları yenilənir, dünya vahid bir kitab halında, hörümçək toru şəklində informasiyanı bir yerdən digər bir yerə ötürür. Belə olduğu halda bir dəqiqə içində aldığımız onlarla informasiyanı saf-çürük etmək, əlbəttə ki, çətinidir. Bundan da çətini belə bir fonda özümüzə informasiya mədəniyyətini formalaşdırmaqdır. Amma bütün bu çətinliklərə baxmayaraq, belə bir mədəniyyəti qorumaq, formalaşdırmaq və nəhayət, uşaqlarımızı bu ruhda tərbiyə edib böyütmək dinimizin qarşımıza qoyduğu ən ümdə məsələdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim. Tərc.: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı: “Azərnəşr”, 1991.
2. ər-Razi Fəxrəddin. Təfsiru-kəbir (Məfatihül-ğeyb). 32 cildə. XX c. Akçağ Yayınları.
3. ən-Nisaburi Müslim ibn Həccac. Səhihül-Müslim. Darül-kutubil-ilmiyyə, 1421/2001.
4. əl-Buxari Məhəmməd ibn İsmail. Səhihül-Buxari. Beyrut: Darül-cil, 1430/2009.
5. əl-Hənbəli Zeynüddin Rəcəb. Camiu ülimil-hikəm. III c. 1424/2004.
6. ər-Reyşəhri Məhəmməd. Mizanül-hikmət. 14 cildə. I c. Qum: Darül-hədis, 1375 h/q.
7. əl-Qürtubi Məhəmməd ibn Əhməd. əl-Cami li əhkamil-Quran. XX c. Beyrut: 1427/2007.
8. ən-Nəvəvi Muhyiddin. Səhihi-Müslim bi şərhin-Nəvəvi. 12 cildə. XII c. Misir: 1347/1929.
9. Ateş Süleyman. Kuran Ansiklopedisi. 30 cildə. XXIII c. Kuba Yayınları, 1987.

“KİTABI-ƏQDƏS” BƏHAİ DİNİ DOKTRINASININ ƏSASI KİMİ

Azər CƏFƏROV,

*Bakı Dövlət Universitetinin dosenti, fəlsəfə doktoru,
Bəhai dini icmasının İctimai əlaqələr ofisinin koordinatoru
a.jafarov9@gmail.com*

Xülasə. Bəhaullahın yazıları arasında “Kitabi-Əqdəs” müstəsna əhəmiyyətə malikdir. “Kitabi-Əqdəs”in qanunları üç sahəni əhatə edir: insanın Allahla əlaqəsi; bəşəriyyətin rifahı ilə bağlı həyatın maddi və mənəvi tərəfləri; insan və cəmiyyət arasındakı əlaqə. “Kitabi-Əqdəs”də ayrı-ayrı dövlət başçılarına və millətlərə ünvanlanmış mesaj və tövsiyələr də yer almışdır. Bunlar aşağıdakılardan ibarətdir: Amerika qitəsinin respublika başçılarına ədalət uğrunda ayağa qalxmağa çağırış; ümumdünya yazı və beynəlxalq dilin yaradılması ilə bağlı dünya başçılarına tövsiyə; I Vilhelmə etdiyi xəbərdarlıqlar; Avstriya imperatoru Frans İosifi qınaması; “Reyn sahillərinə”də (Almaniyaya) müraciətində “Berlin fəryadı”nın (iki dünya müharibəsində Almaniyanın məğlubiyyətinə işarə) qeyd edilməsi; İstanbulda ucaldılmış “istibdad taxtını” qınaması və “xarici əzəmətini” itirməsi və sakinlərinin başına gələcək çətinliklər haqqında peyğəmbərliyi; doğma şəhəri Tehrana müraciət edərək, Allahın onu “bütün bəşəriyyət üçün sevinc mənbəyi” seçdiyini söyləməsi.

AÇAR SÖZLƏR: Bəhai dini, Kitabi-Əqdəs, Bəhaullah, Əbdül-Bəha, İlahi zühur.

Азәр Джафаров

“КИТАБИ-АҚДАС” КАК ОСНОВА РЕЛИГИОЗНОЙ ДОКТРИНЫ БАХАИ

Резюме. Среди писаний Бахауллы Священная книга “Китаб-и-Акдас” имеет исключительное значение. Законы Священного Китаб-и-Акдас охватывают три области: отношение человека к Богу; материальные и духовные аспекты жизни, связанные с благополучием человечества; отношения между человеком и обществом. Послания и рекомендации, адресованные отдельным главам государств и народов, также нашли свое место в Китаб-и-Акдасе. К ним относятся: призыв к лидерам республик американского континента встать на защиту справедливости; рекомендации мировым лидерам по созданию универсального письменного и международного языка; Предупреждения Вильгельму I, победителю Наполеона III; Осуждение австрийского императора Франца Иосифа; Упомянув «Берлинский вопль» в своем обращении к «Берегу Рейна» (Германия); Осуждение «престола тирании», воздвигнутого в Стамбуле, и утрата его «внешнего величия» и пророчество о трудностях, с которыми столкнутся его жители; обращаясь к своему родному городу Тегерану, говоря, что Бог избрал его «источником радости для всего человечества».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Вера Бахаи, Китаби-Акдас, Бахауллы, Абдул-Баха, Богоявление.

Azar Jafarov

“KITABI-AQDAS” AS THE BASIS OF THE RELIGIOUS DOCTRINE OF BAHAI

Summary. Among the writings of Bahá'u'lláh, The Holy Book «Kitabi-i-Aqdas» has a exceptional importance. The Laws of the Holy «Kitabi-i-Aqdas» cover three areas: man's attitude toward God; material and spiritual aspects of life related to the prosperity of mankind; the relationship between

man and society. Messages and recommendations addressed to individual heads of state and nations also have found their place in Kitab-i-Aqdas. These include: a call to the leaders of the American continent to stand up for justice; recommendation to world leaders on the creation of a universal writing and international language; Warnings to William 1st, winner of Napoleon 3rd; Condemnation of the Austrian Emperor Franz Joseph; Mentioning the «Berlin Scream» in his appeal to the «Rhine Coast» (Germany); Condemnation of the «throne of tyranny» erected in Istanbul and the loss of its «exterior splendor» and prophecy about the difficulties that will befall its inhabitants; addressing his hometown of Tehran, saying that God had chosen the town as «a source of joy for all mankind.»

KEY WORDS: Bahá'í Faith, Kitabi-Aqdas, Bahá'u'lláh, Abdu'l-Bahá, Manifestation of God.

Giriş. XIX əsrin 40-cı illərində İranda yaranmış Bəhai dini dünyanın əksər ölkəsində yaşayan 8 milyondan çox insanı birləşdirir [1]. Planetimizdə sülhü, qlobal ekologiya və insan haqlarını qorumaq, xalqların sosial-iqtisadi inkişafına nail olmaq məqsədilə BMT-nin bir sıra orqanları ilə əməkdaşlıq edir. Bəhai təlimi bəşəriyyətin birliyini, qadın-kişi bərabərliyini, dini, irqi, etnik və digər təəssübkeşliklərdən imtina edilməsini, din və elmin vəhdətini, millətlər arasında ünsiyyəti asanlaşdırmaq məqsədilə vahid valyuta, ölçü və çəki, ümumi təhsil sisteminə keçilməsini, məktəblərdə ana dili ilə yanaşı, beynəlxalq dilin öyrədilməsini təşviq edir. Bəhai ədəbiyyatı 180-dən çox dilə tərcümə edilib .

Hər bir dində olduğu kimi, Bəhai dinində də Müqəddəs Yazıların xüsusi yeri vardır. Bu dində Müqəddəs Yazılar üç qrupa bölünür: birinci qrupa Bəhaullah (1817-1892) və Babın (1819-1850) Yazıları daxildir. Bəhailiyə görə, onlar vəhy ilə bağlı olduğu üçün daha əhəmiyyətli və qüsursuz sayılırlar; ikinci qrupa Əbdül-Bəha (1844-1921), Şövqi Əfəndi (1897-1957) və Ümumdünya Ədalət Evinin (1963-cü ildə yaradılmış Bəhai dininin Ali Ruhani və İnzibati orqanı) Yazıları aid edilir. Onlar vəhy daşıyıcısı olmasa da, İlahi İlhamdan qaynaqlandığına görə dinlə bağlı məsələlərdə qüsursuz hesab olunurlar; üçüncü qrupa başqa dinlərin müqəddəs kitabları (Qurani-Kərim, Bibliya, Veda ədəbiyyatı, Avesta, Babın Bəyanı və s.) daxildir. Bu kitablar vəhy kitabları hesab olunsa da, Bəhai dinində onlara dini hökmlərin mənbəyi kimi müraciət olunmur. Dini hökmlərin mənbəyi Bəhaullahın “Kitabi-Əqdəs”i hesab olunur.

“Kitabi-Əqdəs”in tərcüməsi problemi və quruluşu

Bəhaullahın Yazıları arasında “Kitabi-Əqdəs” müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Bəhai təliminə görə, “Kitabi-Əqdəs” müqəddəs kitablar silsiləsində Allahın bəşəriyyətə göndərdiyi növbəti vəhy kitabıdır. O, ərəb dilində Bəhaullahın sürgün yeri - Əkkə-Hayfa məkanında (indiki İsrail ərazisində) nazil olub və qələmə alınması 1873-cü ildə bitib. Üzü köçürülərək əlyazma şəkilində əvvəlcə ərəbdilli bəhailər arasında, bir neçə il sonra İran bəhailəri arasında yayılıb və kitab 1890-cı ildə Bombeydə nəşr olunub [2, s.125; 3, s.37-45].

1953-cü ildə Bəhai dininin mühafizi Şövqi Əfəndi onun ingilis dilinə tərcüməsinə başlayır, lakin 1957-ci ildə dünyasını dəyişdiyinə görə tərcümə yarımçıq qalır. 1961-ci ildə ərəb dilinin biliciləri Erl Elder və Uilyam Mak Elvi “Kitabi-Əqdəs”i “əl-Kitab əl-Əqdəs” adı altında nəşr etdirirlər. Tərcümə kitabın poetik dilini saxlaya bilmədiyi üçün uğurlu hesab olunmur. XX əsrin 30-cu illərində “Kitabi-Əqdəs” Azərbaycan dilinə Fərəc Qasımov tərəfindən çevrilmiş və Azərbaycanda uzun müddət bu versiya istifadə edilmişdir.

1986-cı ildə Ümumdünya Ədalət Evi “Kitabi-Əqdəs”in bütün mətninin ingilis dilinə mükəmməl tərcüməsindən ötrü vaxtın gəldiyinə qərar verir. Ərəb və ingilis dili sahəsində tanınmış mütəxəssislərdən ibarət komissiya “Kitabi-Əqdəs”in ən mükəmməl tərcüməsini 1992-ci ildə təqdim edirlər. Bu nəşrindən sonra “Kitabi-Əqdəs”in digər dillərə tərcüməsi sürətlənir. Kitabın dünya dillərinə, o cümlədən Azərbaycan dilinə tərcüməsi həmin ingilis dili versiyası əsasında aparılır [4].

“Kitabi-Əqdəs”in ingilis dilinə tərcüməsində istifadə olunan dil üslubunun seçilməsinin maraqlı tarixçəsi var. Bəhaullah xüsusi dəqiqliyin tələb olunduğu Ləhv və Müqəddəs Yazılarında əsas məqamları açmaqdan ötrü ərəb dilindən istifadə edirdi. Şövqi Əfəndi kitabın tərcüməsinə başlayanda yalnız ingilis dilində mətnin dəqiq mənasının verilməsi ilə deyil, həm də orijinal mətnə olan sitayiş ruhunu saxlamaq problemi ilə də qarşılaşdı. Ərəb və ingilis dilləri zəngin söz ehtiyatına və müxtəlif ifadəli

vasitələrə sahib olsalar da, quruluşlarına görə bir-birindən çox fərqlidirlər. Şövqi Əfəndinin nəzərinə, müasir ingilis dili deyil, XVII əsr İncil tərcümələrinin üslubu Bəhaullahın ərəb dilinin ülvi üslubuna daha uyğun gəlirdi, eyni zamanda ingilisdilli oxucu üçün əlçatan idi [5; 6].

“Kitabi-Əqdəs”də ifadələr fəvqəladə mücərrədliyi və qısalığı ilə seçilir. Bu üslubun əsas xüsusiyyəti mücərrəd ifadələri ətraflı izah etməməsidir. Bu, mədəni, dini və ədəbi təcrübəsi ərəbdilli oxucunun təcrübəsindən fərqli olanlar üçün çətinliklər yaradırdı. Ona görə də bu cür hissələrin ingilis dilinə tərcümələrində ərəb dilindəki kontekstdən aydın şəkildə çıxan ifadələr daxil edilmişdir. Mətn həcmə böyüsə də, anlaşılıqlı forma almışdır. Bəzi mətnlər ərəb dilinin gözəlliklərindən istifadə olunaraq ədəbi üslubda, qafiyələndirilərək işlənmişdir.

“Kitabi-Əqdəs”in mətni 189 abzası ayrılmış bir neçə yüz beytdən ibarətdir. Kitab hekayə kimi deyil, bir sıra qısa təlimlər və ya prinsiplər şəklində yazılmışdır. Əksəriyyəti yalnız bir neçə cümlədən ibarətdir. Şövqi Əfəndinin təklifi ilə “Kitabi-Əqdəs”in ingilis variantı “ətraflı şərhələrlə müşayiət olunmalı” idi. Qeydləri hazırlayarkən oxucu üçün anlaşılmaq görünən məqamlara xüsusi diqqət yetirilmişdir. “Qeydlər” konkret olub, kitabın sonunda yerləşdirilmişdir [7, s.254; 6; 8, s.23; 9, s.103].

“Kitabi-Əqdəs”in məzmunu

Şövqi Əfəndi bildirir ki, Kitabi-Əqdəs “bütün dünyanı yenidən qurmaq” iddiasıdır və o, “gələcək Vahid Dünya Sivilizasiyasının Nizamnaməsidir”. Bəhailər onu Bəhai təlimlərinin “Ana Kitabı” adlandırırlar. Bəhai dinində peşəkar ruhanilik olmadığı üçün “Kitabi-Əqdəs” fərdi oxucuya ünvanlanmışdır.

Bəhai təliminə əsasən, “Kitabi-Əqdəs”in hökmləri birbaşa keçmiş dinlərin qoyduğu təməllərə əsaslanır. Bəhaullahın dediyi kimi, “bu, keçmişdə əzəli, gələcəkdə əbədi olan Allahın dəyişməz dinidir”. Bununla da, “Kitabi-Əqdəs” keçmişdəki böyük dinlərin həqiqətini təsdiqləyir və İlahi elçilər tərəfindən elan edilmiş bu əbədi həqiqətləri təkrarlayır: Allahın birliyi, bəşəriyyətə sevgi, dünyəvi həyatın mənəvi mənası. Bununla belə, “Kitabi-Əqdəs” keçmiş dinlərin ideyalarını yeni anlayış səviyyəsinə qaldırır, irəli sürdüyü sosial qanunlar isə bəşəriyyəti Vahid Dünya Sivilizasiyasına yönəltmək məqsədi daşıyır. Eyni zamanda, bu kitab bəşəriyyətin birləşməsi və insan cəmiyyətinin yenidən qurulması üçün əngələ çevrilmiş keçmiş dinlərin qanunlarını ləğv edir.

Bəhaullah bildirir ki, “Kitabi-Əqdəs”in qanunlarına “nəzakət və müdrikliklə” əməl olunmalıdır. Onların tətbiqi “narahatlıq və münaqişə” mənbəyi olmamalıdır. O, qanunların təcridi tətbiqi məsələsini Ümumdünya Ədalət Evinin ixtiyarına vermişdir. Bəzi qanunlar hazırda yalnız İran bəhailərinə tətbiq olunur (məsələn, nişanlı qalma müddətinin məhdudlaşdırılması qanunu və s.), lakin dünyanın qalan ölkələrində də bəhailər istəsələr, qanunları öz həyatlarında tətbiq edə bilərlər. Hüququ Allah (Allahın hüququ), yəni ilin sonunda təmiz gəlirin 19%-nin könüllü şəkildə dinin ali təsisatına (Ümumdünya Ədalət Evinə) ianə edilməsi Qanunu 1992-ci ilə kimi yalnız iranlı bəhailərə şamil edilirdi. Həmin ildən etibarən bu qanun dünyanın hər yerində tətbiq olunmağa başladı. Şövqi Əfəndi bildirir ki, “Kitabi-Əqdəs”in qanunları bəhailərin yaşadığı ölkənin qanunlarına zidd olduğu təqdirdə, bu qanunların praktiki tətbiqi dayandırılmalı və dövlətin qanunları tətbiq edilməlidir. O, 1935-ci ildə ABŞ və Kanada bəhailərinə ünvanladığı bir məktubunda yazır: “Bəhaullahın “Kitabi-Əqdəs”də nazil etdiyi qanunlar tətbiq oluna bilərsə və birbaşa bu ölkənin mülki qanunlarına zidd deyilsə, istər Şərqdə olsun, istərsə də Qərbdə hər mömin və hər Bəhai qurumu üçün tamamilə məcburidir. Bəzi qanunlar möminlər tərəfindən bu gün həyatı vacib olaraq qəbul edilməlidir. Digərləri, indi hökm sürən xaosu əvəz edəcək bir cəmiyyət üçün verilmişdir” [10].

Bəşəriyyət son 150 ildə tarixdə analoqu olmayan dəyişikliklər dövrünə qədəm qoyub. Dünyanın hər yerində insanlar irqi, milli və dini kimliyindən asılı olmayaraq, bu gün özlərini Yer kürəsinin vətəndaşları kimi dərk edib, öz vətənpərvərlik hissələrini Ümumdünya Birlik prinsipinə tabe etmək zərurəti ilə qarşı-qarşıya qalıblar. Bəhaullahın sözləri ilə desək, “insan irqinin birliyi möhkəmlənənə qədər rifahı, dincliyi və təhlükəsizliyi əlçatmazdır”. Bütövlükdə, “Kitabi-Əqdəs”in qanunları yer üzündə yaşayan xalqları yeni bilik və davranış səviyyəsinə qaldırmağa, insan cəmiyyətinə dinclik gətirməyə, insan anlayışının

sərhədlərini genişləndirməyə xidmət edir. Bu qanunların fərqli bir xüsusiyyəti onların qısalığıdır. Onlar gələcək əsrlərdə, Vahid Dünya Sivilizasiyasında meydana çıxacaq bir sıra qanunların nüvəsini təşkil etməlidir. Qanunvericiliyin geniş şəkildə hazırlanması isə Ümumdünya Ədalət Evinə həvalə edilmişdir. Lövhələrin birində Əbdül-Bəha bu qaydanı belə izah edir: “Allah Qanununun əsasını təşkil edən ən vacib məsələlər “Kitabi-Əqdəs”də açıq şəkildə qeyd edilib, köməkçi qanunlar isə Ədalət Evinin ixtiyarına verilir... Bir sözlə, bu, sosial qanunların Ədalət Evinin səlahiyyətinə verilməsi hikmətidir”.

Bu haqda Şövqi Əfəndinin adından 1935-ci ildə yazılmış bir məktubda deyilir: “Kitabi-Əqdəsə” toxunulmayan bütün məsələlər, həmçinin Bəhaullahın artıq formalaşdırdığı qanunların tətbiqi ilə bağlı xüsusi və ikinci dərəcəli məsələlər, Ümumdünya Ədalət Evinin fərmanlarında öz həllini tapacaqdır. Bu qurumun əlavə etmək hüququ vardır, lakin heç bir halda Bəhaullah tərəfindən formalaşdırılanları ləğv etmir və ya ən kiçik bir dərəcədə dəyişdirmir”.

Beləliklə, Ümumdünya Ədalət Evinə şərait dəyişdikcə öz qanunlarını dəyişdirmək və ya ləğv etmək üçün səlahiyyət verilsə də, “Kitabi-Əqdəs”də açıq şəkildə göstərilən qanunlardan heç birini ləğv edə və ya düzəldə bilməz. “Kitabi-Əqdəs”in bəzi qanunları uyğun cəmiyyət ortaya çıxdıqca, tədricən tətbiq edildiyinə görə, Bəhaullah Bəhai qanunlarının ardıcıl tətbiq edilməsini nəzərdə tutmuşdu. Bəhaullah yazır: “Həqiqətən, Allahın qanunları okeana və insan övladları balığa bənzəyirlər. Ancaq bu qanunlara riayət edərkən həssaslıq və müdriklik göstərmək lazımdır. Çünki insanların çoxu zəifdir və Allahın planından uzaqdır, hər vəziyyətdə həssaslıq və müdriklik göstərmək lazımdır ki, iğtişə və çəkişməyə səbəb ola biləcək və ya səhlənkarlar arasında küskünlüyə səbəb ola biləcək bir şey olmasın. Həqiqətən, Onun səxavəti bütün kainatı üstələyir və bəxşişləri yer üzündə olanların üzünə tökülür. Bəşəriyyət sevgi və tolerantlıq ruhunda həqiqi dərk okeanına yönəldilməlidir. “Kitabi-Əqdəs” özü özlüyündə Allahın məhəbbət bəxş etməsinin açıq ifadəsidir” [11].

“Kitabi-Əqdəs” ilə əvvəlki dinlərin müqəddəs kitabları arasında üzvi əlaqə mövcuddur. O, xüsusilə Babın “Bəyan” kitabına yaxındır. Şövqi Əfəndinin adından yazılan bir məktubda deyilir: “Babın dinini Bəhaullahın dinindən ayırmaq olmaz. “Bəyan” kitabının müddəaları onları əvəz edən “Kitabi-Əqdəs”in qanunları ilə ləğv olunsa da, Bab özünü Bəhaullahın müjdəçisi hesab etdiyindən, biz Onun əhdinin Bəhaullah əhdi ilə bir olduğunu qəbul etməliyik, birincisi (Babın Əhdi) ikincisinə (Bəhaullah Əhdinə) girişdir”.

Bab öz qanunlarının müvəqqəti olduğunu və gələcək İlahi Zühur (Bəhaullah) tərəfindən qəbul edilməsindən asılı olduğuna diqqət çəkirdi. Bu səbəbdən “Kitabi-Əqdəs”də “Bəyan” qanunlarının bir qismi Bəhaullah tərəfindən təsdiqlənmiş, digərləri dəyişdirilmiş və bir çoxu ləğv olunmuşdur [12; 13; 14; 15, s.87; 16].

“Kitabi-Əqdəs” təkcə gələcək Dünya Nizamının əsas qanun və qaydalarını gələcək nəsillər üçün qoruyub saxlamır, həm də onları şərh etmək hüququnu əvvəlcə Əbdül-Bəha və Şövqi Əfəndiyə, müasir dövrdə Ümumdünya Ədalət Evinə ötürməklə dinin saflığını və bütövlüyünü təmin edə biləcək zəruri qurumları yaradır [17]. Orada rəsmi olaraq Ədalət Evini qurur, səlahiyyətlərini müəyyənləşdirir, maliyyə mənbələrini göstərir və üzvlərini Allahdan İcazəli, Mərhəmətli Olanın Ədalət adamları adlandırır; dolayısı ilə Əhdin Mərkəzindən (Əbdül-Bəhadan) bəhs edir və Ona müqəddəs kitabları şərh etmək hüququ verir; Mühafizlik institutunu yaradır; gələcək Vahid Dünya Sivilizasiyasının bu Xartiyasında Allah yer üzünün hökmdarlarına “Ən Böyük Qanunun” elan olduğunu bildirir, onları öz vassalları adlandırır, Özünü “hökmdarların Hökmdarı” elan edir, “insanların qəlbini fəth etmək” hüququnu özündə saxlayır; dünyanın dini liderlərini Allahın kitabını adət etdikləri meyarlarla qiymətləndirməməyə çağırır, kitabın özünün insanlar arasında qurulan Məsum Tərəzi olduğunu iddia edir.

Kitab həmçinin vəhy prosesinin sonsuzluğu konsepsiyasını irəli sürür, lakin növbəti İlahi Zühurun min ildən tez gəlməyəcəyini elan edir. Üstəlik, Bəhaullah bu kitabın əsas məzmununu təşkil edən qanun və qaydaları “bütün yaradılış üçün həyat nəfəsi”, “ən güclü dayaq”, “Ağacının meyvələri”, “sevgi dolu təminatının çıraqları”, “varlıqlar üçün mərhəmətinin açarları”, “dünyadakı nizamı və xalqlarının təhlükəsizliyini təmin etmək üçün ən üstün vasitə” adlandırır.

Qanunların özlərinə gəldikdə, onlar üç sahəni əhatə edir: insanın Allaha münasibəti; bəşəriyyətin

rifahı ilə birbaşa əlaqəli həyatın maddi və mənəvi tərəfləri; insanlar arasında, eyni zamanda insanla cəmiyyət arasında münasibətlər. “Kitabi-Əqdəs” həmçinin namazları (kiçik, orta və böyük) təqdim edir; orucun vaxtını və müddətini təyin edir; ölümlər üçün birgə dua istisna olmaqla, camaat namazını qadağan edir; qibləni təyin edir; Hüququullahı (Allah haqqı) təsis edir; miras qanununu formalaşdırır; Məşrikül-Azkar (Bəhai məbədi) təsisatını, On doqquz gün ziyafətini, bəhai bayramlarını və Əyyamı-Ha günlərini təyin edir; ruhanilik institutunu ləğv edir; köləliyi, zahidliyi, dilənçiliyi, rahibliyi, minbərdən istifadə etməyi və əl öpməyi qadağan edir; təknikahlılığı təyin edir; heyvanlara qarşı amansızlığı, tüfeyliliyi və tənbelliyi, qeybət və böhtanı, boşanmanı qınayır; qumarı, tiryək, şərab və digər sərxoşedici içkilərin istifadəsini qadağan edir; qətl, qəsdən od vurma, zina və oğurluq üçün cəza təyin edir; evliliyin vacibliyini vurğulayır və onun vacib şərtlərini müəyyənləşdirir; elm, sənət və incəsənətlə məşğul olmağı alqışlayır, bu peşələri Allaha ibadət dərəcəsinə qaldırır; uşaqların təhsili üçün vəsait toplamağın vacib olduğunu vurğulayır; vəsiyyətnamə tərtib etməyi hamıya zəruri sayır; hər kəsə öz hökumətlərinə tam itaət etmək vəzifəsini qoyur.

Bundan əlavə, “Kitabi-Əqdəs” bəhailəri bütün dinlərdən olan insanlarla mehriban, səmimi və bərabər münasibət qurmağa təşviq edir; onları fanatizm, iğtişaş, qürur, mübahisə və münafişələrdən çəkindirir; onları qüsursuz saflığa, dürüstlüyə, ləkəsiz iffətə, etibarlılığa, qonaqpərvərliyə, sədaqətə, nəzakətə, tolerantlığa, ədalətə çağırır; onlara “bir əlin barmaqları kimi və bir bədənin üzvləri kimi” olmağı məsləhət görür; onları Onun Əmrinin xidmətinə qalxmağa təşviq edir və onları Özünün sarsılmaz dəstəyinə inandırır; həqiqi insan azadlığının Onun əmrlərinə itaət etmək olduğunu söyləyir.

“Kitabi-Əqdəs”də ayrı-ayrı dövlət başçılarına və millətlərə ünvanlanmış mesaj və tövsiyələr də yer almışdır. Bunlar aşağıdakılardan ibarətdir: Amerika qitəsinin respublika başçılarına ədalət uğrunda ayağa qalxmağa çağırış; ümumdünya yazı və beynəlxalq dilin yaradılması ilə bağlı dünya başçılarına tövsiyə; I Vilhelmə etdiyi xəbərdarlıqlar; Avstriya imperatoru Frans İosifi qınaması; “Reyn sahillərinə”də (Almaniyaya) müraciətində “Berlin fəryadı”nın (iki dünya müharibəsində Almaniyanın məğlubiyyətinə işarə) qeyd edilməsi; İstanbulda ucaldılmış “istibdad taxtını” qınaması və “xarici əzəmətini” itirməsi və sakinlərinin başına gələcək çətinliklər haqqında peyğəmbərliyi; doğma şəhəri Tehrana müraciət edərək, Allahın onu “bütün bəşəriyyət üçün sevinc mənbəyi” seçdiyini söyləməsi.

“Kitabi-Əqdəs”də “bəşəriyyətin kamillik dövrünə qədəm qoyması” ilə bağlı əlamətlərin göstərilməsi maraqlı məqamlardan biridir. Kitabda Bəşəri Kamilliyin birinci əlaməti kimi yeni elm sahəsinin - “İlahi Fəlsəfə Elminin” ortaya çıxması göstərilir. Bu elmin ən böyük nailiyyətlərindən biri kimyəvi elementlərin çevrilməsinə (transmutasiya) prinsipə yeni bir yanaşmanın kəşfi olacaq. Bu, gələcəkdə mövcud biliklərin kökündən dəyişməsinə və insan cəmiyyətinin aqlasızlaşma sürətlə inkişaf etməsinə gətirib çıxaracaq. İkinci əlamət kimi yer üzünün bütün sakinləri üçün “tək bir dilin və ortaq əlifbanın qəbul edilməsi” göstərilir.

“Dünyanın qanunverici orqanlarının üzvləri! Dünyadakı hər kəsin istifadə etməsi üçün tək bir dil seçin və eyni zamanda ortaq bir yazı qəbul edin. Allah sizə nəyin faydalı olacağını izah edir. O, həqiqətən ən Səxavətli, Hər şeyi biləndir. Bu, birlik işinə xidmət edəcək, harmoniya qurmaq və sivilizasiyanı inkişaf etdirmək üçün ən böyük vasitə olacaq. Kaş ki, bunu biləydiniz!” (“Kitabi-Əqdəs”, 189).

Bəşəriyyətin kamilliyinin üçüncü əlaməti heç kimin hakimiyyət yükünü təkbaşına çiyinə götürməməsi (cəmiyyətin bütün səviyyələrində kollegial idarəetməyə keçilməsi) olacaq və dünyada hakimiyyət yükünü daşıyacaq heç kim qalmayacaq: “Belə bir gün müdrikliyin insanlar arasında parlayacağı gün olacaq”.

Nəticə

Bəhaullahın “Kitabi-Əqdəs” Yazısı Bəhai dini doktrinasının əsası kimi çıxış edir. “Kitabi-Əqdəs” Bəhai inancından olan insanlar üçün hökmlər Kitabı kimi çıxış etsə də, o, öz məzmununa görə geniş məsələləri əhatə edir. Bunlar aşağıdakılardan ibarətdir: Amerika qitəsinin respublika başçılarına ədalət uğrunda ayağa qalxmaq çağırışı; ümumdünya yazı və beynəlxalq dilin yaradılması ilə bağlı dünya başçılarına tövsiyə; III Napoleonun qalib I Vilhelmə etdiyi xəbərdarlıqlar; Avstriya imperatoru Frans İosifi qınaması; “Reyn sahillərinə”də (Almaniyaya) müraciətində “Berlin fəryadı”nın (iki dünya

müharibəsində Almaniyanın məğlubiyyətinə işarə) qeyd edilməsi; İstanbulda ucaldılmış “istibdad taxtını” qınaması və “xarici əzəmətini” itirməsi və sakinlərinin başına gələcək çətinliklər haqqında peyğəmbərliyi; doğma şəhəri Tehrana müraciət edərək, Allahın onu “bütün bəşəriyyət üçün sevinc mənbəyi” seçdiyini söyləməsi.

ƏDƏBİYYAT

1. <https://www.worlddata.info/religions/bahatism.php#:~:text=Spread%20of%20Bahatism&text=There%20are%20a%20total%20of,religion%20that%20is%20hardly%20mentioned.>
2. Taherzadeh, Adib. The Revelation of Bahá'u'lláh, Volume 4: Mazra'ih & Bahji 1877-92. Oxford, 1987. UK: George Ronald, p. 125.
3. Rouhani Ma'ani Baharieh; Ma'ani Ewing Sovaida. The Laws of the Kitáb-i-Aqdas. Oxford, UK: George Ronald.
4. Bahá'u'lláh. Kitáb-i-Aqdas [The Most Holy Book]. Wilmette, Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1992.
5. Bushrui, Suheil. The Style of the Kitáb-i-Aqdas - Aspects of the Sublime. College Park, Maryland, USA: 1995, University Press of Maryland.
6. Abrahamian Ervand. Iran Between Two Revolutions. Princeton Book Company Publishers, 1982.
7. Bahá'u'lláh. Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh. Wilmette, Ill.: Baha'í Publishing Trust, 1976, p.254.
8. Cole Juan. The Concept of Manifestation in the Bahá'í Writings. Bahá'í Studies 1982. Monograph 9, pp. 1–38.
9. Hatcher, W.S.; Martin, J.D. The Bahá'í Faith: The Emerging Global Religion. New York: Harper & Row, 1998.
10. Effendi, Shoghi. God Passes By. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust (published 1979), 1944.
11. Həzrət Bəhaullahın əsərlərindən seçmələr. Bakı: s.103.
12. Hatcher, J.S. The Ocean of His Words: A Reader's Guide to the Art of Bahá'u'lláh. Wilmette, Illinois, USA: 1997, Bahá'í Publishing Trust.
13. The Persian Bayan, published in Selections from the writings of the Bab, p.87.
14. Smith Peter. An Introduction to the Baha'i Faith. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
15. Walbridge, John. Sacred Acts, Sacred Space, Sacred Time. Oxford, UK: George Ronald, 1996. (8)
16. Həzrət Bəhaullah. Qurdun oğluna məktub. Bakı: 2003, s.23.
17. Шоги Эффенди. Администрация бахаи. Уилметт, Иллинойс, США: Издательство Бахаи.

ФОРМИРОВАНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Ариз ГЕЗАЛОВ,

к.ф.н., ведущий научный сотрудник Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, руководитель исследовательской группы «Диалог культур: философско-мировоззренческие проблемы» РФО РАН, arizkam@mail.ru

Ariz Gözəlov

MÜASİR İNSANIN DÜNYAGÖRÜŞÜNÜN FORMALAŞMASI

Xülasə. Təbiət və humanitar yönümlü təhsil alan tələbələrin mənalı həyat istiqamətlərinin öyrənilməsi müxtəlif elm sahələrinə - fəlsəfə, bədii ədəbiyyat, teologiya, psixologiya – mənsub alimlərin əksəriyyəti üçün prioritet təşkil edir. Alimlər tərəfindən bir araya toplanmış fənlərarası təcrübə müxtəlif elmi bilik sahələrində həyatın mənasını öyrənmək, dərk etmək baxımından faydalı və zəruridir. Məqalədə müxtəlif mənbələrə əsasən həyatın mənası fenomeni nəzərdən keçirilərək əldə edilən nəticələr paylaşılır.

AÇAR SÖZLƏR: humanitar və təbiət elmləri təhsili, təhsilin metodologiyası və texnologiyası, təhsilin fəlsəfəsi, həyatın mənası.

Аннотация: Изучение смысложизненных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения являлось приоритетным направлением для множества ученых из различных областей знания: философии, художественной литературы, теологии, психологии. Междисциплинарный опыт, накопленный учеными, является полезным и необходимым для изучения, понимание смысла жизни в различных научных отраслях знания. В статье рассматривается феномен смысла жизни на основе различных источников и делится полученными результатами.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: гуманитарное и естественнонаучное образование, методология и технология образования, философия образования, смысл жизни.

Ariz Gozalov

FORMATION OF THE WORLDVIEW OF A MODERN MAN

Abstract. The study of meaningful life directions by students of natural sciences and humanities is a priority for the majority of scientists belonging to different fields of science - philosophy, fiction, theology and psychology. The interdisciplinary experience gathered by scientists is useful and necessary in terms of learning and understanding the meaning of life in various fields of scientific knowledge. The article discusses the phenomenon of the meaning of life based on various sources and shares the results obtained.

KEY WORDS: humanitarian and natural science education, methodology and technology of education, philosophy of education, aims of life.

В чем видят смысл жизни студенты с технических и гуманитарных вузов?

В процессе накопления знаний общества о человеке, его развитии вопросы, интересовавшие ученых, становились все более глубинными, сущностными. Вместе с рассуждениями о природе мироздания философы различных эпох касались проблемы смысла жизни. Изучение смысложизненных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения являлось приоритетным направлением для множества ученых из различных областей знания: философии, художественной литературы, теологии, психологии. Междисциплинарный опыт, накопленный учеными, является полезным и необходимым для изучения, понимание смысла жизни в различных научных отраслях знания, может служить опорой для нашего исследования [1; 2; 3, с.138-147; 4; 5].

Философское рассмотрение феномена смысла жизни берет свое начало в трудах древнегреческих философов. Идеи древнегреческого философа Пифагора отражены в работах многих ученых. Дж.Барнет, английский философ, в своей работе раскрывает идею Пифагора: «Мы в этом мире странники, наше тело – гробница души, тем не менее, мы не должны пытаться в самоубийстве искать средство выхода из этого мира, ведь мы все в руках Бога, Он наш пастырь, и без его приказа мы не имеем права покинуть этот мир» [6, с.34]. Философ определяет типологию людей, опираясь на характерные для них смысложизненные ориентации, созерцание, а также научная деятельность понимается им, как высший смысл жизни человека.

Иного понимания смысла жизни придерживается другой древнегреческий философ Гераклит. С его точки зрения, жизнь «представляет собой постоянное цикличное движение» [7, с.47], которое осуществляется через борьбу противоположностей. Однако, в своей борьбе противоположности едины, все происходит по необходимости, подчинено Логосу, таким образом, и смысл жизни определен извне, подчинение мировому закону представляет собой само существование.

Исходя из трудов древнегреческого материалиста Демокрита, смысл человеческой жизни в душевном совершенствовании: «Людям следует больше заботиться о душе, чем о теле, ибо совершенство души исправляет недостатки тела, телесная же сила без рассудка несколько не улучшает душу» [7, с.160]. Философ рассматривает человеческое бытие исходя из понятия умеренности во всем. Демокрит поднимает проблему удовлетворенности жизнью: «Насколько умнее человека животное, которое имея потребность, знает размеры ее! Человек же не знает границ удовлетворения своих потребностей» [8, с.91]. Степень поглощенности желаниями рассматривается философом как мера зрелости человека [9, с.64-65].

Понятие смысла жизни анализируется Эпикуром: «...ведь ради этого мы все и делаем, именно, чтобы не иметь ни страданий, ни тревог» [10]. Таким образом, для философа смысл жизни человека в том, чтобы тело и душа находились в гармонии и спокойствии.

Платон в своих трудах отмечает: «...что основную целью человеческого существования служит не просто жизнь, но жизнь благая, т.е. справедливая и прекрасная...» [11, с.37].

Аристотель придавал принципиальное значение сущности человека. Философ в своих рассуждениях указывает, что «дело человека – некая жизнь, а жизнь эта – деятельность души и поступки при участии суждения <...> человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]» [12, с.22].

Обобщая рассмотренные представления античных философов, можно заключить, что выделяется возрастной аспект, в зрелости человек становится способным противостоять поглощенности желаниями и найти истинный смысл жизни.

До XVII века европейская философская мысль базировалась на теологической основе. Представителями средневековой философии являются Блаженный Августин и Фома Аквинский.

Августин в своем учении продолжает идеи Платона, жизненная цель человека есть блаженство. При этом зло коренится в человеческой природе, по мнению ученого. Августин

писал: «Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которую дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, то есть по человеку. Ибо дьявол захотел жить сам по себе, когда не устоял во истине... Итак, когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» [13, с.271].

Дополняет точку зрения Августина Фома Аквинский. Представитель схоластики, опираясь на идеи Аристотеля, утверждал, что счастье и смысл человеческой жизни сокрыты в созерцание Бога. Познание является наивысшей функцией человека, Бог же – неисчерпаем для познания. Жизненная цель человека заключена в познании, созерцании и любви к Богу [14].

Итак, в период средневековой философии можно выделить несколько тенденций понимания смысла жизни. Человеческая природа предполагает наличие зла в себе, а смысл жизни заключается в том, чтобы стремиться к добру, истине.

Обращаясь к идеям ученых эпохи Возрождения, можно выделить как основное направление индивидуализм, согласно которому человек видит жизненную цель в самом себе, а ее смысл состоит в наслаждении, получении удовольствия, удовлетворении собственных потребностей. Одним из ярких представителей философии Возрождения является Петрарка. В трактате «О презрении к миру» философ рассуждает о смысле человеческой жизни. Это произведение построено в форме беседы трех действующих лиц – Августина, Франциска и Истины. Петрарка пишет: «Вся жизнь философа — помышление о смерти». Эта мысль, говорю я, научит тебя презирать земное и укажет тебе иной путь жизни, по которому ты должен идти. Но ты спросишь, что это за путь и какими тропами можно выйти из него? Я отвечу тебе: ты не нуждаешься в долгих увещаниях, слушай лишь голос духа» [9, с.12]. Философ в диалоге с самим собой приходит к мысли о том, что обретение смысла человеческой жизни – возможно, состоит он в следовании добродетели, однако, в отличие от средневековой философии, добродетель определяется духом. Петрарка отмечает значимость духа, как определяющего жизненный путь, а жизненная цель для философа состоит в освобождении [15; 16, с.105-111].

Итак, эпоха Возрождения определяет человека, как вершителя своей судьбы, определение смысла жизни не привносится извне, как это было ранее, а находится в руках человека.

Интерес к пониманию феномена смысла жизни принял новое веяние в европейской философии Нового времени.

Интересное понимание смысла жизни рассматривает Т.Гоббс в своей работе. По мнению философа, многие люди видят смысл жизни в постоянном удовольствии: «Счастье состоит в непрерывном движении желания от одного объекта к другому, так что достижение предыдущего объекта является лишь шагом к достижению последующего. Причиной этого служит то обстоятельство, что человек стремится не к тому, чтобы наслаждаться один раз и на один момент, а к тому, чтобы навсегда обеспечить удовлетворение своих будущих желаний» [17, с.11].

Французский представитель материалистической философии Ж.О.Ламетри определяет смысл жизни следующим положением: «...смысл существования человека именно в самом факте его существования. Возможно, что он брошен случайно на ту или другую точку земной поверхности – неизвестно, каким образом и для чего. Известно только, что он должен жить и умереть, подобно грибам...» [18, с.45].

В трудах немецкого философа И.Канта находят продолжение идеи Пифагора о круге перерождения, философ отмечает: «... присущее каждому человексвойство его природы никогда не удовлетворяться своим временным бытием как недостаточным для всего назначения человека неизбежно пробуждает надежду на загробную жизнь» [19, с.246-251].

В трудах Г.Гегеля находит продолжение диалектическое понимание смысла Гераклита. Принципиально значимое положение Г.Гегеля для исследования смысла жизни заключается в диалектической взаимосвязи, осуществляемой человеком своей сущности и своего назначения [20, с.13].

С точки зрения К. Маркса, человеческая жизнь в отличие от животной деятельности есть

жизнедеятельность сознательная: «человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания» [21, с.161]. Именно посредством личного выбора осуществляется смысл.

Феномен смысла жизни реализуется в трудах экзистенциалистов. М.Хайдеггер пишет о принятии бытия, как само собой разумеющееся, а потому мало исследованное, а также о необходимости изучения вопроса о смысле бытия, порождаемой его неопределенностью. Философ заключает: «...постановка вопроса о смысле бытия требует предшествующей адекватной экспликации определенного сущего (присутствия) в аспекте его бытия» [22, с.348]. В процессе поиска смысла человек задается вопросом, ответ на который возможен лишь исходя из предыдущего знания человека, из его жизненного пути. М.Хайдеггер разграничивает понятие смысла бытия и смысла бытия сущего. Философ определяет понятие: «Смысл «имеет» лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире «заполнима» открываемым в ней сущим. Лишь присутствие может быть осмыслено или бессмысленно» [22, с.346]. Смысл лежит в рамках бытия, вне бытия смысл находится не может, таким образом, смысл по М.Хайдеггеру есть основа бытия.

Французский экзистенциалист Ж.Сартр в след за древнегреческим философом Эпикуром, пишет: «Свобода человека предшествует его сущности, она есть условие, благодаря которому последняя становится возможной, сущность бытия человека подвешена в его свободе» [23].

На протяжении эпохи нового времени происходит смягчение понимания заданности смысла жизни извне. Сначала происходит введение понятия взаимосвязи между осуществлением человеком своей сущности и предназначения, а позднее философия приходит к пониманию значимости личного выбора человека в этом вопросе, продолжая идеи Возрождения [23].

Для этого же периода XIX – начала XX века характерно уникальное явление для мировой философской мысли – появление русской религиозно-идеалистической философии. В рамках этого направления философии феномен смысла жизни раскрывается по пути изучения человека в целом.

Начало изучению смысла человеческой жизни в русской религиозной философии было положено В.В.Розановым в работе «Цель человеческой жизни». Философ рассматривает вопрос общего смысла пребывания человека в мире. В.В.Розанов в своем труде ставит перед собой задачу определения истинности этой идеи. Рассматривая понятие счастья, философ приходит к тому, что под ним подразумевается чувство удовлетворенности человека, состояние, погрузившись в которое, человек не ощущает желания следовать дальше [23]. Философ так характеризует это состояние: «Ощущение удовольствия есть средство оценки всего, а природа есть лишь арена, где ищутся эти удовольствия, а жизнь человека – само их искание» [23]. Раскрывая специфику вопроса о счастье В.В.Розанов, отмечает разрушительное воздействие удовольствия на человеческую жизнь: «Страдания одного или некоторых, если они способны послужить к желаемому наслаждению, могут быть избраны как средство для достижения цели» [23]. Можно сказать, что идея счастья через удовольствие не выражает в полной мере всего смысла человеческого бытия. Человеческая сущность, по мнению В.В.Розанова, заключается в потенциальности, раскрывающейся при помощи основы, которую представляет собой – «дух человеческий» [22, с.346]. Человеческий дух определяет три стремления: к истине, к сохранению свободы, к добру, они рассматриваются В.В.Розановым как усилия психической жизни человека. Стремления духа образуют три идеала – нравственного, справедливого и прекрасного. Таким образом, жизнь, представляет собой процесс развития человеческого духа, а значит, и смысл ее в этом развитии. Стремления и являются смыслом человеческой жизни по В.В.Розанову, однако они характерны для человека как существа разумного, духовного, пребывающего в деятельности, автор уверен, что они свойственны: «для всех людей и во все времена» [24, с.1346]. По мнению В.В.Розанова на смену понятию «наслаждение должно прийти понятие «радость», источником которой является человечность» [23].

А.Ф.Лосев определяет свое понимание вопроса о смысле жизни в виде размышлений в рамках произведения «Жизнь» [23]. Философ размышляет: «То, что рождает человека, и то, что поглощает его после его смерти, есть единственная опора и смысл его существования. Было время, когда этого человека не было; и будет время, когда его не станет. Он промелькнул в жизни, и часто даже слишком незаметно. В чем же смысл его жизни и смерти? Только в том общем, в чем он был каким-то переходным пунктом. Если бессмысленно и это общее, бессмысленна и вся жизнь человека. И если осмысленно оно, это общее, осмысленна и жизнь человека. Но общее не может не быть для нас осмысленно. Оно – наша Родина. Значит, жизнь и смерть наша – не пустая и бессмысленная, жалкая пустота и ничтожество, но – жертва. В жертве сразу дано, и наше человеческое ничтожество, и слабость, и наше человеческое достоинство, и сила. Гибнет моя жизнь, но растет и крепнет общая жизнь, поднимается и утверждается человеческое спасение; и страдания, слезы и отчаяние в прошлом залегают как нерушимый фундамент для будущей радости, а бессмыслица и тьма прожитой жизни отмирают и забываются как тяжелый и уже миновавший сон. Повторяю: или есть что-нибудь над нами родное, великое, светлое, общее для всех, интимно-интимно наше, внутреннейше наше, насущно и неизбежно наше, то есть Родина, или – жизнь наша бессмысленна, страдания наши неискупаемы, и рыданию человеческому не предстоит никакого конца» [23]. Жизнь для А.Ф.Лосева не является переходным этапом от рождения до смерти, она является осмысленной, направленной во благо будущего времени.

Русский философ В.С.Соловьев определяет, сущность человека, как способность к добру, истине и красоте; в стремлении к всеединству этих начал и состоит смысл жизни человека и человечества [23]. Философ описывает главную жизненную цель человека: «Внутренними свойствами добра определяется жизненная задача человека; ее нравственный смысл состоит в служении добру чистому, всестороннему, всеильному» [23].

В работах Н.А.Бердяева человек определяется как уникальная личность, совмещающая в себе все круги бытия: «...человек не есть окончательно готовое и законченное существо, он образуется и творится в опыте жизни, в испытаниях своей судьбы. <...> Человек есть лишь Божий замысел» [23]. Жизненный путь в этом смысле является как творением личности, так и личность является продуктом жизненного пути.

Феномен смысла жизни находит отражение в трудах С.Н.Булгакова: «...человек создан по образу и подобию Божию. Образ Божий дан человеку, он вложен в него как неустранимая основа его бытия, подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа, как задача его жизни» [23].

В русской религиозной философии смысл жизни человека определяет его жизненный путь, а также трансформирует и саму личность человека.

Философское рассмотрение феномена смысла жизни связано с проблемой сущности человека. Смысл жизни определяется предназначением человека – тем, для чего он живет [23, с.6-19].

В процессе рассмотрения источников философского знания становится возможным сделать следующие выводы:

- Философское рассмотрение вопроса смысложизненных ориентаций личности основано на понимании нравственной стороны противостояния человека с самим собой;
- Личностные смыслы предполагают сознательный выбор личности;
- Феномен смысложизненных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения находится в неразрывной связи и взаимодействии с понятием жизненного пути личности;
- Смысложизненные ориентации студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения создается личностью;
- Смысложизненные ориентации студентов с технической и гуманитарной направленностью

обучения являются замыслом, реализация которого подчинена личности, определяется ее особенностями;

- Смыслжизненные ориентации студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения постоянно развиваются по мере накопления человеческого опыта;

- Смыслжизненные ориентации студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения предполагают сопричастность к чему-то всеобщему, большему, чем одна личность [25].

Смысл жизни в философии - регулятивное понятие, присущее всякой развитой мировоззренческой системе, которое оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы и ценности, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими деятельность.

Традиционно философы исходили из существования некой абстрактной и неизменной «человеческой природы», конструируя на этой основе некий идеал человека, в достижении которого и усматривался смысл жизни.

Отсюда вытекали их представления о возможности преобразовать мир чисто духовными средствами [26].

Существование человека, определяется социальными условиями; он является активной силой, существенным образом влияет на социальное развитие, ускоряя или замедляя его. Жизнь диалектически объединяет цели и смысл жизни человека и общества, что связано с постоянным изменением меры личного и общественного, со все более глубокой индивидуализацией личности и вместе с тем ее единением с обществом.

Эта устремленность в будущее придает смысл и ценность человеческой жизни как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Таким образом, подлинный смысл жизни состоит в содействии разрешению назревших задач общественного развития.

В психологической науке отмечается безусловная значимость феномена смыслжизненных ориентаций в контексте развития личности. Проблема смысла жизни рассматривалась как в работах зарубежных ученых, так и в трудах отечественных исследователей [27, с.129-138].

Первым направлением психологической мысли, обратившейся к проблеме смысла жизни, является психоанализ. В работах З. Фрейда внимание акцентируется на вопросе о том, что сами люди вкладывают в понятие смысла жизни и отвечает на него: «...трудно ошибиться: они стремятся к счастью, они хотят стать и пребывать счастливыми. Две стороны этого стремления – положительная и отрицательная цели; с одной стороны, отсутствие боли и неудовольствия, с другой – переживание сильного чувства удовольствия. В узком смысле слова под «счастьем» понимается только последнее» [27, с.129-138]. Тем самым, отмечается его целенаправленность и процессуальность.

А.Адлер рассматривает смысл жизни в его взаимодействии с жизненной целью: «Имея эту конкретную цель или намерение, человек чувствует себя в состоянии преодолеть любые проблемы, так как в нем живет его будущий успех. Без ощущения цели деятельность индивида не имела бы никакого смысла» [26].

Э.Фромм в русле нейрофрейдизма рассматривает смысл жизни, он отмечает: «Человек не в силах вынести, что он предоставлен собственным силам, что он должен сам придать смысл своей жизни, а не получить его от какой-то высшей силы, поэтому людям нужны идолы и мифы» [26]. В отличие от античных философов, Э.Фромм пишет о том, что смысл жизни необходимо обрести самостоятельно.

В рамках экзистенциальной психологии выделяются работы В.Франкла, понятие смысла жизни в них занимает центральное место. В.Франкл рассматривает смысл жизни человека: «Для нас вопрос о смысле жизни давно уже был далек от того распространенного наивного взгляда, который сводит его к реализации творчески поставленной цели. Нет, речь шла о жизни в ее цельности, включавшей в себя также и смерть, а под смыслом мы понимали не только «смысл жизни», но и смысл страдания и умирания. За этот смысл мы боролись» [26]. Ученый пишет о трансформации смысла жизни в экстренной ситуации.

Стремление к поиску и реализации человеком смысла жизни, по мнению В.Франкла, рассматривается, как врожденная мотивационная тенденция, присущая всем людям и являющаяся основным двигателем поведения и развития личности. Хотя смысл жизни каждого человека уникален, существуют и смысловые универсалии – ценности, представляющие собой обобщенные типичные смыслы. Исходя из концепции В.Франкла [27, с.129-138], человек не может лишиться смысла жизни ни при каких обстоятельствах, смысл жизни всегда может быть найден.

В рамках экзистенциальной концепции И.Ялом рассматривает вопросы, связанные с пониманием человека собственного предназначения: «Мы должны умереть; мы сами структурируем свою вселенную; каждый из нас фундаментально одинок в равнодушном мире – какой же тогда смысл в нашем существовании» [27, с.129-138]. По итогам проведенного исследования И.Ялом определяет ощущение смысла жизни, как необходимое человеку, его отсутствие способствует возникновению психопатологии.

Представитель гуманистической концепции Д.Бьюдженталь рассматривает смысл жизни, как неотъемлемую часть человеческого бытия: «Людам свойственна направленность. Они всегда интенциональны... Если я хочу быть по-настоящему живым, мне необходимо открыть или создать в своем внутреннем центре намерение и двигаться в определенном направлении... И смысл путешествия состоит скорее в том, чтобы двигаться, чем в том, чтобы прийти» [26]. Ученый определяет смысл жизни, как процесс, движение, конец, которого, по сути обозначает смерть.

В рамках отечественной психологии феномен смысла жизни рассматривал С.Л.Рубинштейн в своем труде «Человек и мир», ученый пишет: «...смысл жизни каждого человека определяется только в отношении содержания всей его жизни с другими людьми. Все вопросы, которые затрагивают мировоззрение, ответ на которые определяет то, как человеку жить и в чем искать смысл жизни... совпадают в одном вопросе – о природе человека и его месте в мире» [26]. В процессе анализа психологических явлений, ученый отмечает, что: «Личность выступает как воедино связанная совокупность внутренних условий, которые преломляются через все внешние влияния» [26].

Стремление к всеобщему благу в качестве цели предполагает, что главные мотивы человека «способны создать внутреннюю психологическую оправданность его существования, которая составляет смысл и счастье жизни» [26].

В рамках общей концепции деятельности А.Н.Леонтьев ввел понятие «личностного смысла» [26]. Под этим термином он понимает отражение в индивидуальном сознании действительности, отражение в сознании личности отношения мотива деятельности к цели. Личностный смысл выступает психологическим механизмом регуляции поведения.

Отметим, что понимание смысла жизни непосредственно соотносится с принятием своего прошлого и адекватным осознанием своего будущего. Так, в работах Л.И.Анцыферовой [26] отмечается, что становление смысла жизни определяется отношением человека к прошлому и будущему, преломлением мира других через отношение к себе.

Отечественный психолог В.Э.Чудновский выделяет характеристики феномена смысла жизни: «возникая в результате сложного взаимодействия внешних и внутренних факторов, он, вместе с тем, эмансипируется от того и другого и начинает действовать как «буферный механизм», как система сдержек и противовесов, не допускающая одностороннего подчинения внешнему и, вместе с тем, препятствующая превращению человека в раба собственных потребностей, влечений своих непосредственных сиюминутных интересов» [26].

Существуют различные подходы с точки зрения понимания понятия смысла жизни, как феномена.

Обобщая теоретические подходы отечественных психологов к феномен смысла жизни, Г.А. Вайзер отмечает, что в процессе психического развития происходит иерархизация мотивов, возникает рефлексия, складывается обобщенное отношение к жизни, расширяется ценностно-

смысловое пространство личности, выстраивается единая жизненная линия и выявляются противоречия между ней и жизненными обстоятельствами, возникает направленность на цели, связанные с отдаленным будущим.

Мы придерживаемся концептуального понимания существования человека в двух ипостасях: как социальная единица и уникальная личность, заложенного отечественным психологом В.С.Мухиной. Исходя из такого понимания личности, особое значение принимает понимание смысла, как проявления феноменологической сущности уникальной личности. В.С.Мухина пишет: «Только определив для себя позицию отношения к социальным ожиданиям, к религии и к идеологиям своего времени, только определив свое место в ценностях Великого поля общественного сознания, человек может проявлять себя как личность» [26]. Человеку необходимо определить себя, прежде, чем он сможет проявить себя как личность, необходимо найти смысл.

Подводя итог, всему выше сказанному, можно сделать следующие выводы:

- Смыслоразнозначных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения имеет свою динамику;
- Смыслоразнозначных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения определяет поведение человека;
- Смыслоразнозначных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения представляет собой многоуровневое психологическое образование;
- определяется различными источниками: обществом и заданными им нормами, личностью и ее объективной направленностью, субъективным осознанием личности;
- определяется отношением человека к его прошлому, настоящему, и будущему;
- личностного смысла, с одной стороны, составляет основу, препятствующую подчинению человека внешнему воздействию, а, с другой, – предоставляет ему возможность быть в какой-то мере свободным от собственных потребностей, определяя человеческую свободу от общества;
- В процессе жизни человека, его взросления, смыслоразнозначных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения изменяется по содержанию, эмоциональной окрашенности;
- В процессе профессиональной деятельности и реализации новых ролей (супружеской, родительской, гражданской и т.д.) происходит дальнейшее развитие смысловой сферы личности.

Можно говорить о существенном влиянии природных особенностей человека на процесс становления смысла жизни (биологический аспект). Неравномерность возрастного развития обеспечивает наличие биологических всплесков – периодов, когда обусловленность процесса становления смысла жизни биологическими факторами увеличивается (динамический аспект) [28].

Процесс поиска и обретения смысла жизни невозможен без установления определенного отношения человека к самому себе. Именно на этой основе возможно удовлетворение потребностей человека в самореализации. На основе этой потребности возникает стремление к поиску и обретению смысла жизни, который задает пути и способы самореализации. Особый интерес представляет рассмотрение смыслоразнозначных ориентаций студентов с технической и гуманитарной направленностью обучения, поскольку именно в рамках этого этапа смыслы жизни подвергаются, с одной стороны, трансформации, а, с другой, предоставляют личности основу для построения ее дальнейшего жизненного пути.

С нашей точки зрения, довольно перспективным является подход, предполагающий, что все концепции природы человека, исходят из базовых мировоззренческих положений. Этот подход базируется на современной целостной философской позиции - конструктивном альтернативизме [4].

В условиях современных глобалистических тенденций, когда люди всех возрастов разрабатывают альтернативные стили жизни и способы мировосприятия, конструктивный

альтернативизм дает людям большое количество возможностей для выбора альтернативы. Фактически эта философия требует, чтобы люди поступали таким образом.

Осознание человеком действительности в период обучения это всегда предмет для истолкования. Объективная реальность, конечно, существует, но разные люди осознают ее по-разному. Следовательно, ничто не постоянно и не окончательно.

Большое значение следует придавать тому, как люди осознают и интерпретируют свой жизненный опыт, то есть необходимо сосредоточиться на процессах, которые позволяют людям понять психологическую сферу своей жизни. Это приводит к модели личности, основанной на аналогии человека как исследователя. А именно, делается предположение, что подобно ученому, который изучает некий феномен, любой человек выдвигает рабочие гипотезы о реальности, с помощью которых он пытается предвидеть и контролировать события жизни. Разумеется, это не означает, что каждый человек буквально является ученым, который наблюдает какие-то явления природы или социальной жизни и использует сложные методы для сбора и оценки данных. Все люди - ученые в том смысле, что они формулируют гипотезы и следят за тем, подтвердятся они или нет, вовлекая в эту деятельность те же психические процессы, что и ученый в ходе научного поиска. Таким образом, можно исходить из предпосылки о том, что наука является квинтэссенцией тех способов и процедур, с помощью которых каждый из нас выдвигает новые идеи о мире. Мы все заинтересованы в предвидении будущего и построении планов, основанных на ожидаемых результатах [4].

В основе когнитивной теории лежит анализ способов, с помощью которого индивиды постигают и интерпретируют явления (или людей) в своем окружении. Внимание концентрируется на психологических процессах, которые позволяют людям организовать и понять события, происходящие в их жизни.

Человек судит о своем мире с помощью понятийных систем, или моделей, которые он создает и затем пытается приспособить к объективной действительности.

Именно эти «понятийные системы, или модели» можно рассматривать как семантику личностного смысла. Иначе говоря, это идея или мысль, которую человек использует, чтобы осознать или интерпретировать, объяснить или предсказать свой опыт. Он представляет собой устойчивый способ, которым человек осмысляет какие-то аспекты действительности в терминах схожести и контраста. Примерами могут быть «взволнованный-спокойный», «умный-глупый», «мужской-женский», «религиозный-нерелигиозный», «хороший-плохой» и «дружеский-враждебный» [29].

Можно считать, что особенности личностных смыслов биполярна и дихотомична по природе, то есть сущность мышления человека заключается в осознании жизненного опыта в терминах черного или белого, а не оттенков серого. Точнее, переживая события, человек замечает, что какие-то события похожи друг на друга (у них есть общие свойства) и при этом отличаются от других. Именно этот когнитивный процесс наблюдения сходства и различий приводит к формированию семантики личностного смысла. Таким образом, по крайней мере три элемента (явления или предметы) необходимы для формирования конструкта: два из элементов конструкта должны быть похожими друг на друга, а третий элемент должен отличаться от этих двух. И схожесть, и различие должны иметь место в пределах одного и того же контекста.

Личность по своей природе включена в межличностные отношения человека. Личность индивида представляет организованную систему более или менее важных конструктов; человек использует личностные конструкты, чтобы интерпретировать мир переживаний и предвидеть будущие события. Личность эквивалентна личностным смыслам, используемым индивидом в целях предвидения будущего. Короче, узнать личность - значит узнать, как человек истолковывает свой личный опыт [30].

Любое событие для любого человека открыто для многократного интерпретирования, поэтому людей можно сравнить с учеными, постоянно высказывающими и проверяющими

гипотезы о природе вещей для того, чтобы можно было дать адекватный прогноз будущих событий.

Люди воспринимают свой мир при помощи систем или моделей, называемых конструктами. Каждый человек обладает уникальной конструктивной системой, которую он использует для интерпретации жизненного опыта.

Личность эквивалентна особенностям личностного смысла, используемого человеком для прогноза будущего. Люди мотивированы желанием прогнозировать события, которые они переживают.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гезалов А.А. Глобализация и мировоззрения // Вопросы философии. 2012, №7, с.167-169.
2. Гезалов А.А. Трансформация общества в эпоху глобализации (социально-философский анализ). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.
3. Гезалов А.А., Исхакова З.И. Особенности диалога между исламским и западным мирами // Особенности диалога между исламским и западным мирами // «İslam sivilizasiyası Qafqazda» mövzusunda II beynəlxalq simpoziumun materialları (məqalələr), материалы II международного симпозиума на тему «Исламская цивилизация на Кавказе» (статьи), proceedings of II international symposium on «Islamic civilization in the Caucasus» (articles). Bakı, 2021. – С. С.138-147.
4. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивный образ мира: пролегомены к философии образования. М.: 2010.
5. Мамедов А.К., Гезалов А.А. Социо-культурная оптика познания: амбивалентность моделей // Философия и жизнь / Международный журнал, №2 (13), Ташкент: 2021, С. С.26-33.
6. Рассел Б. История западной философии. М.: 1993.
7. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: 1955.
8. Платон. Т. 1. Евтифрон. Апология Сократа. Критон. Федон / Пер. С.Жебелева. СПб.: 1925, с. 91.
9. Адлер А. Наука жить. К.: 1997.
10. Гегель Г. Феноменология духа. М.: 2000.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собрание сочинений в 30 т. Т. 3. М.: 1955.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: 2003.
13. Булгаков С.Н. Свет невечерний // Первообраз и образ. Сочинения в 2 т., Т. 1. СПб.: 1999.
14. Фрейд З. Психоанализ религия культура. М.: 1992.
15. Баксанский О.Е., Гезалов А.А. Методологические основания образования в эпоху устойчивого развития // Социально-философские проблемы устойчивого развития. Баку: 2020:
16. Баксанский О.Е. Методологические основания модернизации современного образования // Философия и культура, 2012, № 9, с. 105-111.
17. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: 1995.
18. Франкл В. Сказать жизни – «Да!». Психолог в концлагере. М.: 2015.
19. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: 1990.
20. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: 2005.
21. Бьюдженталь Д. Наука быть живым: Диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии. М.: 1998.
22. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: 2003.
23. Баксанский О.Е. Философия, образование и философия образования // Педагогика и просвещение, 2012, № 2, с. 6-19.

24. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: 1983.
25. Баксанский О.Е., Гнатик Е.Н., Кучер Е.Н. Естествознание: современные когнитивные концепции. М.: 2008.
26. Баксанский О.Е., Гнатик Е.Н., Кучер Е.Н. Нанотехнологии. Биомедицина. Философия образования в зеркале междисциплинарного контекста. М.: 2010.
27. Баксанский О.Е., Дергачева Е.А. Конвергентная парадигма современного образования // Актуальные проблемы социально-гуманитарных исследований в экономике и управлении: матер. III Всеросс. конф.: в 2 т. Брянск: БГТУ, 2017. Т.1, с.129-138.
28. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивно-синергетическая парадигма НЛП: от познания к действию. М.: 2005.
29. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Личностно ориентированный подход к обучению физике // Физика в школе. 2003, № 4.
30. Баксанский О.Е., Чистова М.В. Проблемное обучение: обоснование и реализация // Наука и школа. 2000, № 1.
31. Баксанский О.Е. Когнитивные репрезентации: обыденные, социальные, научные. М.: 2009.

ИСЛАМ В ЧЕЧЕНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ И СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Вахит АКАЕВ ХУМИДОВИЧ,
г.н.с. КНИИ им. Х.И. Ибрагимова РАН,
проф. кафедры Общегуманитарных дисциплин
ГГНТУ им. акад. М.Д. Миллионищикова,
akaiev@mail.ru

Асламбек АКАЕВ ВАХИДОВИЧ,
м.н.с. лаборатории филологии и культурологии
КНИИ им. Х.И. Ибрагимова РАН.

Vaxit Akaev Xumidoviç, Aslambek Akaev Vaxidoviç ÇEÇENİSTAN RESPUBLİKASINDA İSLAM: TARİXİ-MƏDƏNİ VƏ MÜASİR DİNİ-SİYASİ ASPEKTLƏRİ

Xülasə. Məqalədə çeçenlərin İslam dinini qəbul etməsi zaman və tarixi amillər baxımından müəlliflər tərəfindən təhlil edilir, çeçenlərin islamlaşmasının müxtəlif dövrləri, İslamın onların mənəvi-mədəni inkişafına və birləşməsinə təsiri nəzərdən keçirilir. İslamın çeçenlər arasında yayıldığı dövr hələ də birmənalı şəkildə şərh edilməmişdir. Bununla bağlı çox vaxt kifayət qədər əsaslandırılmamış, hətta sensasion xarakterli müxtəlif versiyalar var. Məqalədə buna lazımi diqqət yetirilir, onların tənqidi dərkini və düzgün variantın axtarılıb tapılmasının zəruriliyi vurğulanır. Bunun üçün qəti faktlar, sənədli baza və ərəb dilində müvafiq mətnlər lazımdır. Məqalədə həmçinin müəlliflər İslamın çeçenlər arasında mövcudluğunun tarixi və müasir xüsusiyyətlərini açıqlayır, onun “səmentləşdirici” mahiyyətini üzə çıxarır. Müsəlmanlar arasında radikal və ekstremist təzahürlər əsaslı tənqidə məruz qalaraq bildirilir ki, onlara qarşı mübarizə aparmaq lazımdır. Çeçenistan Respublikası rəhbərliyinin yerli İslamın möhkəmlənməsində və dindarların konsolidasiyasında mühüm rolu vurğulanır.

AÇAR SÖZLƏR: İslam, çeçenlər, islamlaşma prosesi, Termaol, Bersa, şəriət, sufizm, Şeyx Mənsur, A-X. Kadırov.

Аннотация. В публикации авторов анализируется время, исторические факторы принятия ислама чеченцами, рассматриваются разные периоды исламизации чеченцев, влияние ислама на их духовно-культурное развитие и объединение. Историю, время распространения ислама среди чеченцев до сих пор не имеют однозначной интерпретации. По этому поводу бытуют разные версии, часто недостаточно обоснованные, нередко имеющие сенсационный характер. В публикации на это уделяется соответствующее внимание, обосновывается необходимость критического их осмысления и поиска корректной версии. Для этого необходимы твердые факты, документальная база и соответствующие тексты на арабском языке. В публикации авторы раскрывают исторические и современные особенности бытования ислама среди чеченцев, раскрывается его цементирующий характер. Обоснованной критике подвергаются радикалистские и экстремистские проявления среди мусульман, необходимость им противодействия. Подчеркивается важная роль руководства Чеченской Республики в деле укрепления местного ислама и консолидации верующих.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ислам, чеченцы, процесс исламизации, Термаол, Берса, шариат, суфизм, шейх Мансур, А-Х. Кадыров.

Vakht Akayev Khumidovich, Aslambek Akayev Vakhidovich
**ISLAM IN THE CHECHEN REPUBLIC: HISTORICAL-CULTURAL AND
 CONTEMPORARY RELIGIOUS-POLITICAL ASPECTS**

Abstract. *The article analyzes the conversion of the Chechens to Islam in terms of time and historical factors, the different periods of the Islamization of the Chechens, the impact of Islam on their spiritual and cultural development and unification. The period in which Islam spread among the Chechens has not yet been unambiguously interpreted. Therefore, there are different versions of this, often unsubstantiated and even of a sensational nature. The article pays due attention to this, emphasizing the need for their critical understanding and the search for the right option. This requires conclusive facts, documentary and relevant texts in Arabic. The authors also explain the historical and modern features of the existence of Islam among the Chechens, revealing its “cementing” character. Radical and extremist manifestations among Muslims have been widely criticized and it is said that they should be fought. The important role of the leadership of the Chechen Republic in the strengthening of local Islam and the consolidation of believers is emphasized in the article.*

KEY WORDS: *Islam, Chechens, the process of Islamization, Termaol, Bersa, Sharia, Sufism, Sheikh Mansur, A-Kh. Kadyrov.*

О времени и исторических условиях принятия ислама чеченцами в науке существуют разные версии. Еще в советский период утверждалось, что в XIV-XV веках «следует искать корни основательного внедрения ислама среди чеченцев» [1, с.101]. Однако эта точка зрения не была раскрыта, исследована в должной мере. А в постсоветский период в исследованиях отдельных чеченских авторов высказывается мнение о том, что сравнительно быстрое распространение ислама в Чечне началось во второй половине XVIII века, что было сопряжено с колониальной политикой царизма на Северном Кавказа [2, с.8]. В отмеченные период значительную роль в исламизации чеченцев, ингушей, осетин сыграл известный исламский проповедник шейх Мансур из чеченского аула Алды, который активно добивался утверждения шариата среди горских народов.

Среди духовенства, в частности членов муфтията Чеченской Республики, светскими исследователями высказывается разные идея о времени приятия ислам чеченцами. Представители духовенства полагают, что ислам чеченцы приняли еще во времена пророка Мухаммада в историческом романе Ш. Окунчаева. Он пишет, что «все разговоры о том, что мы, нохчи (чеченцы – авт.), приняли ислам двести-триста лет назад, недостоверны. Ислам пришёл к нам ещё при жизни Пророка Мухаммеда [3]. Далее он заявляет, что 200 чеченцев посетили Мекку, чтобы встретиться с ним, и ознакомиться с его учением. Это версия – сенсационна, с нашей точки зрения, не подкреплена документальной основой, лишена научной корректности. До сих пор неизвестен документ, арабо-графический источник, ее подтверждающий.

С нашей точки зрения, процесс исламизации чеченцев был достаточно длительным и противоречивым. Его начало сопряжено с арабскими завоевательными походами на Кавказ, когда арабы принуждали к принятию ислама народов региона, оказывавших им сопротивление. Чеченцы, отстаивая свои обычаи, древние религиозные традиции, оказывали сопротивление иноземцам, навязывавшим новые для них религиозные ценности. Сказанное не означает, что среди них не было и тех, кто не принимал ислам. Но само явление принятие ислама чеченцами не было массовым, оно было дисперсным [4, с.60].

Массовая исламизация чеченцев, судя по историческим источникам, началась в конце XVI в начале XVII века. Как утверждает чеченский этнограф У.Лаудаев, живший в царское время, этот процесс связан с деятельностью первого чеченского проповедника исламизма, каким был Термаол [5, с.54]. Он отличался «красноречием и жестокостью» [5, с.54]. Окружив себя

усердными последователями, он стал смелее обращать чеченцев в ислам, а противящихся убивал, называя их врагами божьими (дели мастахой) [5, с.54]. После смерти Термаола, использовавшего насильственные меры при исламизации чеченцев, этот процесс приобрел более спокойный характер. Как считает У.Лаудаев, при окончательном утверждении исламизма среди чеченцев во главе народа стоял Берса (Берсан) [5, с.54], принадлежащий чеченскому тайпу курчал. Термаол и Берса жили примерно в одно и тоже время. Если Термаол силой принуждал чеченцев принимать ислам, то Берса придерживался методов убеждения, склоняя чеченцев к исламу. И.Попов пишет, что по преданиям гуноевцев [6, с.13], Берса родился в ауле Курчали и он был родственником гуноевцам по матери, обучился в арабской грамоте в Кази-Кумухе (Дагестан). Берса в стычке с дагестанским проповедником ислама Гада (возможно, его еще называли и Абу-Муслим, живший в Хунзахе), угонявший со своими сторонниками скот чеченцев, убивает его [6, с.13]. Погибая от руки Берса, Гада завещал ему обращать чеченцев в мусульманство, прежде потребовав, принять самому ислам [6, с.13]. И.Попов дает скудные сведения об Берсане, но у него нет никаких сведений об Термаоле.

Очередной этап исламизации чеченцев, а точнее укрепления шариата среди них, сопряжен с деятельностью Ушурмы (позже названный шейхом Мансуром), который был родом из чеченского селения Алды и принадлежал к тайпу (элистанжи). Среди чеченцев ислам был известен еще до начала его религиозной деятельности. К этому времени в ауле Шали бытовали начальные исламские школы (хьюьжар – чеч.), в которых обучались чтению Корана дети. Но духовная ситуация в регионе к этому времени имела противоречивый характер, ибо ислам не был твердо укоренен. Отношения между мусульманами регулировались на основе адатов, возникших в период бытования язычества. В целях исправления бытовой, религиозной ситуации Ушурма стал призывать чеченцев к отказу от языческих обрядов, к строгому следованию принципов шариата. Чеченский этнограф У.Лаудаев эту ситуацию описывает так: у Мансура имелся план собрать все горские племена и совместно действовать против русских, которые постепенно осуществляли колониальную политику на Северном Кавказе. В целях единения чеченцев и других народов региона он обращается к помощи ислама, навещал аулы, совершая зикр. По утверждению У.Лаудаева, его влияния было настолько сильным, что жители каялись перед ним в грехах и обращались к тоба (покаяние), при этом обязывались не красть, не спорить, не курить табаку, не пить крепких напитков, но усердно молиться Богу, не пропуская назначенные для этого сроки. За такую религиозную, миротворческую деятельность чеченцы Мансура стали признавать «своим устасом, т. е. ходатаем перед Богом». «Люди прощали друг другу долги, прекращали тяжбы, прощали самую кровь (ци – чеч.). Люди открывали один другому свои сердца, изгоняя из них злобу, зависть, корысть и пр.» [5, с.60]. Эта ситуация показывает, что деятельность шейха Мансура была направлена на консолидации разрозненного чеченского общества, используя духовно-нравственные ценности ислама.

Добивавшийся преодоления архаичных норм адата, особенно кровной мести среди чеченцев, настойчиво утверждения шариат, шейх Мансур подвергся преследованиям со стороны царской власти. В Чечню направлялись агенты с целью его убийства. А затем были отправлены войска во главе с полковником Пиери, который, напав на Алды, сжег родное село Мансура дотла. Попав в окружение, русские войска были разгромлены, а Пиери убит. С этого момента мирная деятельность Мансура, направленная на исправление своего народа, его объединение прервалась, царская власть усилило его преследование.

Мансур рассылает по всем горским селениям прокламации и письма, в которых призывал горцев не верить царским властям и проклиная всех, кто слушается и повинуется последним [5, с.61]. В течение 2 лет он распространял шариат среди ингушей, осетин, кабардинцев. По мнению П.Г.Буткова, планы христианизации горцев Северного Кавказа (кабардинцев, осетин, ингушей и чеченцев) были ослаблены шейхом Мансуром, который «старался посеять всюду, в сей стране,

семена магометанской веры», а также и войною с турками, и оставлением Владикавказа [7, с.261].

Оказавшись на западе Северного Кавказа, среди черкесов-натухайцев, он добивался среди них укрепления ислама, принимал участие в их борьбе против русских войск. О нем до сих пор среди натухайцев слагаются песни. Шейх Мансур был арестован 22 июня 1791 года в турецкой крепости Анапа вместе с ее комендантом Мустафой пашой трехбунчужным. Если Мустафа паша после установленного мира между Турцией и Россией был освобожден, как турецкий поданный, то шейх Мансур, как поданный России, хотя он таковым и не был, заточили в Шлиссербургскую крепость, где умер 13 апреля 1794 года.

Следующий этап исламизации чеченцев сопряжен с деятельностью дагестанского суфия Мухаммада Ярагского, распространявшего в Южном Дагестане тарикат накшбандийа-халидийа, а также его учеников Газимухаммада и Шамиля. Учение М.Ярагского через его учеников стал проникать и среди чеченцев. Выступая перед мусульманами, М.Ярагский призывал их быть свободными людьми, не позволять превращать себя в рабов, бороться против собственных ханов, русских военных чиновников за свою независимость. Его идеи распространялись учениками, утверждавших шариат в Дагестане и Чечне. Об этом пишет Мухаммад Тахир аль-Карахи, личный секретарь Шамиля. Так, Газимухаммад, следуя учению М.Ярагского, в 1826 году потребовал от Шамхала Тарковского установления шариата в своем вилаете [8, с.14]. Этот автор подробно описывает и духовную деятельность Шамиля, распространявший шариат среди дагестанцев, чеченцев и западных черкесов.

Газимухаммад и Шамиль, провозгласив газават, поднимают горцев Дагестана и Чечни на борьбу с завоевательной политикой русского царизма, который, по их мнению, стремился укрепить позиции христианства среди народов Северного Кавказа, а также устанавливая военно-политические порядки. В этих условиях возникло движение мюридизма, призывающего дагестанцев и чеченцев объединиться в газавате против царизма. Они призывали горцев объединиться под знаменем газавата. Тем самым ислам на Северном Кавказе приобретает политический характер, а газавата горцев за свою свободу и независимость русские историки называли фанатизмом. В частности, об этом писал Р.Фадеев в своей книге «60 лет Кавказской войне». Так он по этому поводу пишет, что мюридизм выключил из жизни человека все человеческое и поставил ему два правила: ежеминутное приготовление к вечности и непрерывную войну против неверных [9, с.49]. Далее он сообщает, что поборники мюридизма вырезали наследственных старшин, людей уважаемых родов, в горах на время установилось совершенное равенство. Пляски, игры, игра на балалайке, светские обряды объявлены достойными смерти [9, с.49]. С точки зрения царского офицера, воевавшего с горцами, сопротивление мусульман Северного Кавказа является фанатизмом, а сами они объявлялись варварами далекими от цивилизации.

Конечно же война чеченцев и других горцев с царской властью изнуряла их, да и Шамиль осуществлял жестокость через своих наивов. В конце Кавказской войны среди горцев-мусульман появляются специально написаны прокламации. Так, в прокламации наместника Кавказа генерала Воронцова отмечалось, что русский царь обещает сохранить шариат, адат, землю, имения, все имущество горцев. Отмечалось, что начальство будет заботиться о народном благоденствии и народ не встретит нужды и никогда его не постигнет никакое бедствие.

Если Шамиль призывал горцев сражаться с царизмом до победного конца за свою родину, веру, то Кунта-Хаджи призывал прекратить сопротивление во имя спасения мирных мусульман и их детей. С его именем связан тарикат кадирийа, отличающийся осуждением насилия, кровопролития. Он призывал чеченцев к прекращению войны во имя сохранения народа от полного физического уничтожения. Кунта-Хаджи, совершая пешие переходы с посохом и четками в руках, распространял ислам среди ингушей. И сегодня среди ингушей он один из самых почитаемых местных исламских святых.

Н.Ф.Грабовский пишет, что «джераровцы, кистинцы и галгаевцы считают себя

магометанами, но вместе с тем у них встречаются некоторые христианские и языческие обряды; особенно резко выдаются последние» [10, с.16]. Окончательное принятие ислама ингушами (галгаевцы), народом родственным чеченцам, считается вторая половина XIX века, но в конце этого века ингуши праздновали языческий обряд в честь Мат-цели, хотя ингуши прежде были христианами и к этому времени у них господствовал ислам [11, с.44]. Процитированный выше Н.Ф.Грабовский писал, что еще в 1865 году среди ингушей можно было встретить жрецов, исполняющих различные религиозные церемонии [10, с.16]. К указанному времени религиозная ситуация среди ингушей не была однозначной в силу того, что у них сохранялись языческие обряды, которые постепенно преодолевались.

Ислам, утвердившийся после Кавказской войны, в Чечне имеет свои особенности, сопряженные с появлением тарикатов накшбандийа и кадирийа. В свою очередь эти тарикаты в конце XIX века сегментируются, появляются множество религиозных групп – вирды, образовавшихся из их. Так, сегодня общее число вирдов, принадлежащих обеим тарикатам, достигает числа 32. Эта сегментация связана с тем, что чеченцы-мусульмане, последователи тарикатов, нуждались в религиозных авторитетах, которые не могли свободно осуществлять свое вероисповедание, поскольку преследовались царской властью как фанатики. Они предпочитали совершать религиозные обряды тайно, скрываясь от власти, запрещавшей публичные религиозные сборы мусульман. В царское время мусульмане Чечни, особенно сторонники Кунта-Хаджи, именуемые зикристами, подвергались жестокому преследованиям. Они были вынуждены тайно исполнять религиозные обряды, при их обнаружении наказывались вплоть до ссылок в Сибирь. Это продолжалось до установления советской власти. Сторонники Кунта-Хаджи, представляющие в социальном отношении бедный слой общества, в годы советской власти рассматривались как союзник пролетариата, опора власти. Кунтахаджинцев часто привлекали на сторону власти, а отдельных его представителей привлекали в чиновничий аппарат.

Сторонники же тариката накшбандийа, которые после поражения движения Шамиля царской властью были приняты на службу, сохранив им должности наибов, кадиев, шариатских судей. В советское же время последователей накшбандийа, которые были более состоятельными в материальном плане не допускали к власти, ибо в них видели классового противника. Но, начиная с 70-х годов XX столетия в ЧИАССР, духовные и политические позиции последователей тариката накшбандийа, особенно сторонников вирда шейха Дени Арсанова, возрастает как среди чеченцев, так и ингушей. В силу своих деловых, коммерческих качеств, связей во властных структурах, они были востребованы в решении конфликтов между мусульманами, минимизации кровной мести, продолжавшая существовать среди чеченцев и ингушей.

Мусульмане Чечни подверглись жестокому испытанию в период Гражданской войны на Тереке, они на стороне большевиков сражались против белогвардейцев. Под влиянием большевиков чеченцы объявили газават белогвардейцам, это происходило под руководством накшбандийского шайха Узун-Хаджи. Мюриды этого шайха, а также Али Митаева, сына кадирийского шейха Баммат-Гирей-Хаджи, умершего в 1911 году в царской ссылке, были разгромлены в Чечне. Большевики расстреляли Али Митаева, а шейха Узун-Хаджи спасло от этой участи то, что он умер своей смертью.

Сталинские репрессии 30-40-х годов XX столетия привели к тому, что аресту и расстрелу в Чечено-Ингушетии подверглись более 600 мулл, пострадали десятки тысяч простых мусульман. В результате осуществления атеистической пропаганды в Чечено-Ингушетии были закрыты мечети, исламские школы, обучение детей арабскому языку и Корану. Некоторые мечети, построенные на народные деньги, были превращены в клубы, зернохранилища.

23 февраля 1944 году, ложно обвиненные в предательстве родины, более 340 тыс. чеченцев и ингушей были погружены в железнодорожные эшелоны и отправлены к местам нового расселения [12, с.50]. Они были навечно отправлены в Казахстан и Среднюю Азию. Вопреки

насилию со стороны власти чеченские мусульмане, находясь в ссылке, не принимали культурную ассимиляцию, не отказывались от ислама, сохранили свой язык, обычаи и традиции, духовную культуру, формировавшаяся в рамках освоенного им ислама.

После ссылки чеченцев власть выкапывала надмогильные плиты (чурты – чеч.) с надписями на арабском языке и использовала их для строительства коровников, свинарников, бордюров на дорогах, например, в центре г. Грозный. Чеченцы в ходе возвращения на свою историческую родину восстанавливали разрушенные кладбища, зияраты святых, подпольно изучали Коран вопреки запретам советской власти. Но часто эта ситуация завершалась арестами тех, кто проявлял такую инициативу.

До 80-х годов XX столетия Чечено-Ингушетия была единственной республикой с преобладающим мусульманским населением, в которой не было ни одной мечети, где мусульмане могли бы реализовать свои религиозные потребности. Мусульманам ЧИАССР приходилось ездить в Махачкалу, где имелась центральная мечеть, чтобы выполнить пятничный намаз. Запрещалось публичное исполнение исламских обрядов. Религиозная активность мусульман партийные органы оценивали, как пережиток прошлого и призывали членов КПСС, комсомола осуществлять непримиримую борьбу с этим явлением, которое считалось тормозом на пути строительства коммунизма. В ЧИАССР такая борьба велась с особо изощренными, поистине иезуитскими средствами.

Однако чеченские мусульмане оказывали молчаливое сопротивление, которое ощущало коммунистическая власть. Свою неспособность решать социальные и экономические проблемы она сваливала на так называемых сектантов, тунеядцев, шабашников, не желавших строить светлое будущее. Ислам в Чечне, как и во всех регионах СССР, находился под жестким давлением власти, особенно ее идеологических структур, спецслужб.

В ЧИАССР власть находилась в состоянии вражды с мусульманами, наиболее активные среди них, нередко привлекались к судебной ответственности за нарушение советского закона о религиозных культах. На основе этого закона привлекались к судебной ответственности мусульмане, которые подпольно обучали своих детей к чтению Корана, совершенно не имея при этом публичной возможности. Таких случаев в Чечне было немало.

В середине 80-х годов горбачевская перестройка и гласность позволили мусульманам, как и верующим других конфессий, свободно строить мечети, издавать исламскую литературу, совершать хадж в Мекку, открывать исламские школы и вузы. Некоторые молодые люди отправлялись учиться в зарубежные мусульманские страны (Египет, Сирия, Иордания, Саудовская Аравия, Тунис и др.), где получали исламское образование. Государственно-конфессиональная ситуация, которая сложилась в стране не ограничивает мусульман и других верующих в решении своих насущных религиозных проблем.

В нынешней России активно развивается исламское образование, культура. Это ситуация очень заметна в Чеченской Республике, в которой до 80-го года прошлого века не было ни одной мечети. Ныне здесь построена 1101 мечеть, функционирует Российский исламский университет им. Кунта-Хаджи (ректор Абдурахим Мутушев), который был открыт при прямой поддержке Президента России В.В. Путина. В этом вузе готовятся мусульманское духовенство с высшим образованием. Сегодня здесь обучается более 800 студентов и магистров из Чечни, а также из других регионов России. В данном вузе изучается ислам в соответствии со сложившейся системой образования в египетском университете Аль-Азхар. Этот университет успешно окончили целых ряд преподавателей чеченского исламского университета им. Кунта-Хаджи. Вместе с тем, в нем уделяется значительное внимание тем традициям исламского образования, которые исторически сложились на Северном Кавказе, в том числе и в Чечне, в частности, изучению суфизма, жизни и деятельности чеченских устазов, распространявших ислам среди чеченцев, призывая их к миру, духовно-нравственному совершенству.

Возрождение исламское в Чеченской Республике сопряжено не только с описанными выше процессами, но и усилением политических процессов в исламе. Это проявлялось в возникновении исламских партий, призывах к мусульманам принять активное участие в политической жизни России, появлении и распространении нетрадиционных для региона исламских течений, создании в 1990 году в г. Астрахань «Исламской партии возрождения» (рук. А.Ахтаев, Г.Джемаль, В.Садур). В программе этой партии ставилась цель возрождения ислама среди народов бывшего советского политико-географического пространства, которые традиционно считаются мусульманскими, очищение мусульманской религиозной практики от всего наносного и возвращения ее к первоисточкам мусульманского вероучения – Корану и Сунне [13, с.176].

Сторонники этой партии в Дагестане, Чечне простые мусульмане стали называть «ваххабитами». В начале своей деятельности они осуществляли просветительскую работу, издавали литературу, в которой разъяснялись принципы таухида, джихада, велась критика многобожия. Под последними они считали представителей местного ислама, исторически сложившегося в регионе. Часто они вступали в конфликты с просвещенными представителями традиционного духовенства в Дагестане и Чечне. Представители «северокавказского ваххабизма» (Б.Кебедов, А.Матаев, И.Халимов и др.) стали заявлять, что традиционное мусульманское духовенство на Северном Кавказе, в том числе и в Чечне, находится в заблуждении, а местный ислам необходимо заменить «чистым исламом», который существовал во времена пророка Мухаммада и праведных халифов.

Споры между традиционалистами и нетрадиционалистами нередко перерастали в конфликты. А в период правления А.Масхадова в Чечне религиозные радикалы – «ваххабиты», призывавшие к замене местного ислама «чистым исламом», сумели оттеснить традиционное духовенство на периферию общественно-политической жизни. Против политики, которая осуществлялась сторонниками «чистого ислама» решительно противостоял муфтий Ичкерии А-Х.Кадыров, считавший, что религиозные радикалы приносят чеченскому народу не чистый ислам, а значительный вред. Он не раз подвергал критике идеологию и практику ваххабизма, предупреждал об угрозе, исходящей от него всему чеченскому народу. Активно мобилизовал мусульман Чечни и Северного Кавказа на борьбу с религиозными экстремистами, последние видя в нем своего врага, не раз совершали на него покушения с целью убийства [14, с.50-51].

Дальнейшее развитие религиозно-политической ситуации в Чечне, Дагестане, Ингушетии, Кабардино-Балкарии подтверждали прогнозы А-Х.Кадырова, которые он высказывал в отношении экстремисткой деятельности исламских радикалистов. «Находясь на государственных должностях (Глава администрации ЧР и Президента ЧР), А-Х.Кадыров, решая сложнейшие задачи восстановления республики, обеспечивая безопасность ее граждан, значительное внимание уделяя противодействию экстремизму и терактам ваххабитов, разоблачению их деятельности» [15, с.29].

Деятельность религиозных экстремистов, которая была направлена на разжигание вражды между мусульманами региона, придерживающихся разных течений и направлений в исламе, а также ориентированных мусульман на всемирный джихад, создание исламского халифата на Кавказе, посредством вытеснения России, была пресечена в ходе военных действий в Чечне в 1999-2003 годах.

Ныне успешное функционирование ислама среди чеченцев сопряжено с деятельностью Главы Чеченской Республики Р.А.Кадырова, продолжая дело своего отца А-Х.Кадырова, сумел реализовать многие его идеи, направленные на консолидацию мусульман региона. В республике с 2008-2021 года построены сотни мечетей, исламских школ, вузов, школ хафизов, проводится целенаправленная работа по преодолению среди молодежи экстремистских, радикалистских тенденций, в которой эффективное участие принимают представители традиционного

духовенства, а также учителя, ученые, журналисты, практические работники. Значительное внимание уделяются мобилизации этнокультурного ресурса – народных обычаев, традиций, исламских, суфийских ценностей, осуждающих несправедливость, насилие и кровопролитие. Уделяется внимание духовному совершенству верующих, молодых людей.

Ислам в современной Чеченской Республике имеет свои местные особенности, сложившиеся исторически, связанные с тариками накшбандийа и кадирийа, их сегментацией на вирдовые братства, которые часто автономны в решении своих духовных запросов. Но все они в своей деятельности опираются на Коран и Сунну, которые в решении религиозных проблем остаются непререкаемыми. Вместе с тем, важно отметить и то, что современная чеченская молодежь, исламски ориентированная, несколько критически относится к традициям предков, часто среди них встречаются сторонники так называемого салафизма, которые сегодня свои вероубеждения стараются не демонстрировать. Отмеченная ситуация подчеркивает противоречивый характер ислама среди мусульман современной Чеченской Республики, ее преодоление – достаточно сложный, возможно, и болезненный процесс.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шамилев А.И. Пути проникновения ислама к чеченцам и ингушам // Известия Чечено-Ингушского НИИИЯЛ. Т.3. Вып.1. Грозный: 1963.
2. Яндаров А.Д. О времени, условиях и причинах распространения ислама в Чечено-Ингушетии // Из истории ислама в Чечено-Ингушетии / НИИ Гуманитарных наук Чеченской Республики. Грозный: 1992.
3. Окунчаев Ш.З. Хождение нахов к Пророку. Интернациональный Союз писателей, 2020.
4. Акаев В.Х., Акаев А.В. Арабские завоевание и распространение ислама на Кавказе // Вестник Академии наук Чеченской Республики, 2013, № 1(18).
5. Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск VI. Тифлис: 1872.
6. Попов И.М. Ичкерия (историко-топографический очерк) // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск IV. Тифлис: 1870.
7. Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Часть вторая. Санкт-Петербург: 1869.
8. Аль-Карахи Мухаммад-Тахир. Блеск горских сабель в некоторых шамилевских газаватах. Махачкала: 2018.
9. Фадеев Р. Кавказская война. М.: Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005.
10. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск III. Тифлис: 1872.
11. Албогачиева М.С.-Г. Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. – СПб.: МАЭ РАН, 2007.
12. Репрессированные народы России: чеченцы и ингуши. Сост. Н.Ф. Бугай. М.: ТОО «Капъ», 1994.
13. Игнатенко А. Исламская партия возрождения // Ислам в России и Средней Азии. Восточный сборник «Лотос», №1. М.: «Лотос», 1993.
14. Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике. М.: Логос, 2008.
15. Акаев В.Х., Нанаева Б.Б., Акаев А.В. Религия в традиционной культуре чеченцев: миротворческие и толерантные отношения. Махачкала: АЛЕФ, 2020.

EYNƏLQÜZAT MIYANƏCİ FƏLSƏFƏSİNDƏ TRANSSENDENT HƏQİQƏTLƏRİN İFADƏOLUNMAZLIĞI PROBLEMİNİN HƏLLİ

Rüstəm HACIYEV,

AMEA-nın “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” Elmi Mərkəzi,
“Sosial-ictimai sahələr, fəlsəfə və hüquq” redaksiyasının müdiri,
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun dissertantı,
rustam-hajiyev@mail.ru

Xülasə. Söz və anlam arasındakı əlaqə, xüsusən də transsendent həqiqətlərin sözlə ifadəsi fəlsəfi fikir tarixində daim müzakirə obyektinə olmuştur. Bu müzakirələrdə problem necə ifadə etmək, yaxud ifadəolunmazlıq kimi qoyulur. Bu məqalənin Qərbdə mövzunun möhürünü vurmuş Lüdviq Vitgenşteynin fikirləri ilə başlaması Qərb və Şərq fəlsəfi fikrinin problemə baxışını paralel öyrənmək və Şərq fikrinin əksər məsələlərdə olduğu kimi, bu məsələdə də Qərbi qabaqlamasını üzə çıxarmaq məqsədi güdür. Şərqi təmsil edən Eynəlqüzat Miyanəci Vitgenşteynin Avropada səs salmış “susmaq etikası”nı daha müfəssəl və daha dəqiq olmaqla səkkiz əsr qabaqlamışdır.

Eynəlqüzatda ifadəolunmazlıq məsələsi zahirən dolaşmaq və çarəsizlik kimi görünərsə də, məsələnin dərinəndən tədqiqi göstərir ki, o, transsendentliyin ifadəolunmazlığı problemini məhz ifadə etməklə həll etmişdir. Problemin aradan qaldırılması üçün onun təklif etdiyi metodlar – təşəbbüh; istiarə; sözün zahiri və batini olmaqla iki məna qatında anlam kəsb etməsi; iki fərqli sözün eyni mənaya dəlalət etməsi; alleqoriya bu məqalədə ayrı-ayrılıqda öyrənilmişdir. Bu məqalədəki təsnifatlı metodlar sistemini Eynəlqüzat özü hansısa əsərində konkret olaraq irəli sürməmişdir. Bu, onun əsərlərində pərakəndə şəkildə ifadə olunmuş fikirlərin sistemləşdirilmiş formasıdır. Bu sistemləşdirmədə məqsəd Eynəlqüzatın fəlsəfi dilinin zahiri anlaşılmazlığı təəssüratını dəyişdirməkdir.

AÇAR SÖZLƏR: Eynəlqüzat, Vitgenşteyn, transsendentlik, semantika, dil, idrak, söz və məna.

Рустем Гаджиев

РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕВЫРАЗИМОСТИ ТРАНСЦЕНДЕНТНЫХ ИСТИН В ФИЛОСОФИИ АЙН АЛЬ-КУЗАТ МИЯНЕДЖИ

Резюме. Связь между словом и значением, особенно словесным выражением трансцендентных истин, всегда была предметом дискуссий в истории философской мысли. В этих дискуссиях проблема рассматривалась в двух аспектах: о возможности и способе выражения какого-либо понятия или же о невыразимости в целом. Целью данной статьи, начавшейся с упоминания идеи Людвига Витгенштейна, поставившего точку в решении этого вопроса на Западе, является параллельное исследование философской мысли Запада и Востока и выявление, как и в большинстве случаев, приоритета восточной мысли над западной. Представитель Востока Айн аль-Кузат Миянеджи на 8 веков опередил витгенштейновскую «этику молчания», представляя более конкретные и подробные объяснения.

Хотя вопрос о невыразимости у Айн аль-Кузата внешне производит впечатление запутанности и безысходности, более глубокое изучение вопроса показывает, что он решил проблему невыразимости трансцендентного именно посредством выражения. Методы, которые он предлагает для решения проблемы – ташабух; истиара (метафора); тот факт, что слово имеет два значения, внешнее и внутреннее; что два разных слова имеют одно и то же значение; аллегория изучается отдельно в этой статье. Система классификации методов, приведенная в статье, не была предложена Айн аль-Кузатом ни в одной его конкретной работе. Это систематизированная форма взглядов Айн-аль-Кузата, изложенная отдельно в его трудах.

Цель этой систематизации состоит в том, чтобы изменить впечатление о кажущейся двусмысленности философского языка Айн-ал-Кузат.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Айн аль-Кузат, Витгенштейн, трансцендентность, семантика, язык, познание, слово и значение.

Rustam Hajiyev

SOLUTION TO THE PROBLEM OF INEXPRESSEBILITY OF TRANSCENDENCE TRUTHS IN THE PHILOSOPHY OF AYN AL-QUZAT MIYANEJI

Summary. *The connection between word and meaning, especially the verbal expression of transcendental truths, has always been the subject of discussion in the history of philosophical thought. These discussions consider the problem in two aspects: possibility and method of expressing a concept, or inexpressibility in general. The purpose of this article, which began with a mention of the idea of Ludwig Wittgenstein, who put an end to the solution of this issue in the West, is a parallel study of the philosophical thought of the West and the East and the identification, as in most cases, of the priority of Eastern thought over the Western. The representative of the East, Ayn al-Quzat Miyaneji, was 8 centuries ahead of Wittgenstein's "ethics of silence", presenting more specific and detailed explanations.*

Although the question of inexpressibility in Ayn al-Quzat outwardly creates the impression of confusion and hopelessness, a deeper study of the issue shows that he solved the problem of the inexpressibility of the transcendence precisely through expression. The methods he proposes to solve the problem – tashabuh; istiara (metaphor); the fact that the word has two meanings, external and internal; that two different words have the same meaning; the allegory are studied separately in this article. The classification system of methods given in the article was not proposed by Ayn al-Quzat in his any particular work. This is a systematized form of Ayn-al-Quzat's views, set out separately in his writings. The purpose of this systematization is to change the impression of the apparent ambiguity of the philosophical language of Ayn-al-Quzat.

KEY WORDS: *Ayn al-Quzat, Wittgenstein, transcendence, semantics, language, cognition, word and meaning.*

Giriş. Transsendent həqiqətlərin ifadəsi, daha doğrusu, ifadəolunmazlığı bütün dövrlərdə fəlsəfənin bu və ya digər dərəcədə problematik məsələlərindən olmuş və həllinə müxtəlif formalarda cəhdlər edilmişdir. Dilin qeyri-dil reallığını nə dərəcədə ifadə etməsi sualı təfəkkürün öz hüdudlarından kənardakı predmeti qavramaq qabiliyyəti ilə sıx bağlıdır [1, s.514]. Bu problem ilə əlaqədar İ.Kantın "inanca yer vermək üçün biliyi istisna etməsindən" [2, s.206] tutmuş L.Vitgenşteynin susmaqdan ibarət "transsendent etikasına" [2, s.213] qədər müxtəlif həll yolları təklif edilmişdir.

L.Vitgenşteynin "susmaq etikası" bu məqalənin mövzusunə İ.Kantın transsendentlik anlayışından daha yaxın olduğuna görə onun üzərində bir qədər dayanmaq məqsəduyğundur. Belə ki, Kantın transsendent olanı təcrübə sahəsi hüdudlarından kənara çıxarması inancda ifrata yol açaraq nəticədə onun bu fikri ilə yekunlaşır: "Mən Tanrının varlığını, azadlıq və ölümsüzlüyü zəkanın zəruri praktik tətbiqi məqsədləri üçün təsəvvür belə edə bilmirəm" [2, s.209]. Təcrübə predmetlərinin dərk edən subyektin xüsusiyyətləri ilə müəyyənləşməsi [2, s.210] ideyası transsendentlik yaşantısının faktiki olaraq qeyri-mümkünlüyünə gətirib çıxarır. Buna görə M.İqbal Kant barəsində yazır: "Kant öz prinsiplərinə uyğun gələn formada hərəkət etdiyi üçün Allahı tanıma imkanını qəbul etməzdi" [3, s.38].

L.Vitgenşteyn isə transsendent olanı təcrübə sahəsindən deyil, ifadə sahəsindən kənarlaşdırır. Dünyanın mənasını onun öz hüdudları xaricində qərarlaşdırmaqla [2, s.214] fikri "mənasızlıq"dan mənaya

yönəldir. Bunun dil ilə ifadəolunmazlığını vurğulamağı isə onun “susmaq etikası”nın əsasını təşkil edir. O, “Məntiqi-fəlsəfi traktat”ının elə ilk səhifəsində yazır: “Deyilə bilən hər bir şey aydın deyilməlidir. Deyilə bilməyən şey haqqında isə susmaqla keçmək lazımdır” [4, s.23]. Bununla belə, Vitgenşteyndə bir paradoks diqqəti cəlb edir. O, dilin ifadə qabiliyyətinin olmadığını vurğulamasına və susmağı təklif etməsinə rəğmən, “deyilməli olmayan şey haqqında” həvəslə danışır. Bu da onun öz təbirincə desək, “dil hüdudlarından çıxmağa canatmadır” [2, s.216]. Vitgenşteynə görə, cümlə mənanı deyil, onu ifadə etmək imkanını ehtiva edir. Cümlə özündə onun ifadə etmək istədiyi mənanın məzmununu deyil, formasını daşıyır [4, s.31]. “Əlbəttə, elə bir şey var ki, ifadəolunmazdır. O, mistik olandır” [4, s.90]. Bununla belə, Vitgenşteyn öz “qadağan etdiyi” mövzulara qayıdaraq onlar barədə nəsə deyə bilmək üçün metaforalar axtarışına çıxır. “Mən öz hisslərimi yalnız metaforaların köməyi ilə təsvir edə bilərəm” [2, s.216].

Məhz metaforalar məsələsi Vitgenşteynin fəlsəfi dünya mənzərəsinin məqalənin mövzusu olan Eynəlcüzat fəlsəfəsindəki ifadəolunmazlıq problemi ilə ortaqlıq təşkil etdiyi nöqtədir. Eynəlcüzat göstərir ki, danışılan hər bir söz zahiri bir mənaya aiddir. Heç kimin görmədiyi və bilmədiyi şey barədə söz deməkdən söhbət gedə bilməz. Mülk aləmində (maddi aləm) səma, yer, dağ, dəniz və s. kimi şeylər hamının zahir gözü ilə qavrandığından onlar zəruri olaraq sözlə ifadə olunur [5, c.1, s.286]. Vitgenşteyn bu məqamda daha sərt mövqə nümayiş etdirərək, deyilə bilməsi mümkün olanlardan başqa şeylər haqqında danışmağı qəti qadağan edir və bunu ən doğru fəlsəfi metod kimi təsbit edir. Hətta danışmağı “təbiət elmlərinin, fəlsəfə ilə heç bir ortaqlığı olmayan şeylərin mövzuları” ilə məhdudlaşdırır [4, s.90].

Aralarında 8 əsr fərq olan hər iki filosof ifadəolunmazlıq probleminin həlli yolunda yekun nöqtə kimi metaforanın üzərində dayanırlar. Eynəlcüzat yazır: “Bu barədə danışmaq istəyən hər kəs istiarə (metafora – R.H.) yolu ilə söz deməlidir” [5, c.2, s.287].

Lakin Eynəlcüzat ifadəolunmaz mənalara çatdırılması üçün metaforadan istifadə ilə yanaşı daha bir neçə metod təklif edir. Bu metodlardan biri İslam fəlsəfəsi tarixində Eynəlcüzatın ilk və yeganə müəllif olaraq tətbiq etdiyi təşabüh anlayışıdır. Digər metodlardan öncə Eynəlcüzatın İslam düşüncə sistemində özünəməxsus şəkildə yenidən mənalandırıldığı təşabüh anlayışını təhlil etmək məqsəduyğundur.

“Təşabüh” termini və onun Eynəlcüzat fəlsəfəsindəki anlamı

İslamın ən erkən mənbələrindən, yəni Quran və hədislərdən etibarən transsendent həqiqətlərin ifadəsində “təşabüh” və “mütəşabih” terminlərinə rast gəlinir. “Təşabüh” sözünün ərəbcə lüğəvi mənası “oxşarlıq” və “qeyri-müəyyənlik, “anlaşılmazlıq” deməkdir. “Təşabüh” kökündən törəmiş “mütəşabih” sözü Quranda hər iki mənasında işlənmişdir. “Zumər” surəsinin (39) 23-cü ayəsində deyilir: **“Allah sözün ən gözəlini (Qurani, ayələri) bir-birinə bənzər, (xəbərləri və hekayətləri, əmrləri və qadağanları, vədləri və təhdidləri) təkrarlanan bir kitab şəkildə nazil etdi...”** Bu məqalənin məqsədi olan anlaşılmazlıq məsələsi isə “Ali-İmran” (3) surəsinin 7-ci ayəsində öz əksini tapır: **“(Ya Rəsulum!) Sənə Kitabı (Qurani) nazil edən Odur. Onun (Kitabın) bir hissəsi (Quranın əslini, əsasını təşkil edən) möhkəm (mənası aydın, hökmü bəlli), digər qismi isə mütəşabih (çətin anlaşılan, dəqiq mənası bilinməyən, məgzi bəlli olmayan) ayələrdir...”** Möhkəm ayələrdən fərqli olaraq, qəti bir hökmü ifadə etməyən mütəşabih ayələrin iki və ya daha artıq mənada şərh edilməsi mümkündür. Ayənin “mütəşabih olması bircə dəfə eşitməklə ondakı mənanın aydınlaşmamasını və bir neçə mənada təəddüd yaratmasını” [6, s.21] ifadə edir. Ayənin davamındakı “bunun yozumunu Allahdan başqası bilməz” fikri bu ayədə “təşabüh” termininin məqalənin məqsədini təşkil edən ifadəolunmazlığı bildirmədiyini göstərir. Üstəlik, mütəşabih ayələrin möhkəm ayələrə müraciət edərək aydınlaşdırılmasının mümkünlüyü [6, s.21] bu qeyri-müəyyənliyin sadəcə ilahi sınaq olduğunun ifadəsidir. Hədislərdə də eyni anlamda “təşabüh” termininə rast gəlinir. Əli ibn Musa ər-Rizadan nəql olunan hədisdə deyilir: “Bizim hədislərimiz arasında Quran mütəşabihləri kimi mütəşabih olan və Quran möhkəmləri kimi möhkəm olan [hədislər] var. Mütəşabih olanları möhkəm olanlara doğru döndərin və möhkəmlərə baxmadan mütəşabihlərə uymayın. Yoxsa azarsınız” [7, s.261]. Məlum olduğu qədər, İslam elmlərində “təşabüh” termin kimi Quran və hədis mənbələrindən sonra az hallarda hədis şərhələrində də tətbiq edilmişdir.

Eynəlcüzat həmin anlamda “təşabüh” terminini irfan ədəbiyyatına gətirərək Allah, peyğəmbər və

imamlarla yanaşı, ariflərin də mütəşabih söz söyləmək hüququnu təsbit etmişdir. Təbii ki, irfan sahiblərinin mənanı mütəşabih sözlərlə ifadə etməsi məqsədyönlü şifrələmə metodu deyil, ifadəolunmazlığın doğurduğu çarəsizlik kimi çıxış edir. İrfan və təsəvvüf ədəbiyyatının formalalaşdırdığı özünəməxsus rəmzlər sistemi elmi ədəbiyyatda məqsədyönlü şifrələmə kimi səciyyələndirilsə də, onların şifrələmə məzmunu qazanmadan öncə ilkin variantda ifadəolunmazlıqdan qaynaqlanması məlumdur. Üstəlik, irfan və təsəvvüf rəmzlərinin işarə etdikləri mənalara bilavasitə bağlılığını nəzərə alaraq demək mümkündür ki, rəmz və təşabüh tamamilə fərqli anlayışlardır.

Eynəlqüzat fəlsəfəsinin tədqiqatçılarından biri Toşihiko İzutsu haqlı olaraq qeyd edir ki, “bütün dövrlərdə mistik şair və hətta filosofların simvollar sistemi yaradaraq ona sığınmalarına rəğmən, Eynəlqüzatın müraciət etdiyi şey simvolizm deyil” [8, s.101]. Eynəlqüzat dilinin əsasını onun “təşabüh” adlandırdığı çoxanamlılıq təşkil edir. İzutsu bunu “equivocation” (ikianlamlılıq) kimi tərcümə etmişdir.

Eynəlqüzat batini təcrübədən hasil olan hər cür biliyin ifadə imkanlarını təşabüh ilə məhdudlaşdıraraq, “danışmaq qadağası” məsələsində Vitgenşteyni ondan daha mötədil və daha əsaslandırıcı şəkildə 8 əsr qabaqlamışdır. Bilikləri elm və mərifət kimi təsnif edən Eynəlqüzat yazır: “Bil ki, müvafiq bir ifadə ilə ifadə olunması təsəvvür edilən, öyrədənə öyrənənə həmin ifadə vasitəsilə bir və ya iki dəfə, yaxud dəfələrlə şərh etdiyi və bilikdə onu özü ilə tarazlaşdırdığı hər bir məna elmdir. İfadəsi yalnız mütəşabih sözlərlə mümkün olan hər bir məna isə mərifətdir” [9, s.163]. Qeyd edək ki, idrak predmetinə görə bu ikili təsnifat Eynəlqüzat fəlsəfəsinin məğzini təşkil edir. Çünki o, özünün bütün fəlsəfi sistemini məhz əql və əqlarxası idrak qatları dərəcələndirməsi kontekstində nəzərdən keçirir. Hətta “Zübdətül-həqaiq”in giriş hissəsində bunu açıq şəkildə ifadə edir: “Saleh sələflərin (Allah onlardan və onların yoluyla gedənlərdən razı olsun) yolu ilə yazdığım “Risalətül-əlaiyyə”də bu əsaslara dair kütlə üçün zəruri olan məsələləri zikr etmişdim. Xas insanları sirab edəcək məsələləri isə bu fəsillərdə (“Zübdətül-həqaiq”in fəsillərində – R.H.) bəyan edəcəyəm” [9, s.39]. “Saleh sələflərin yolu” dedikdə erkən İslam dövrünün səhabə və təsəvvüf əhlinin adı xalq arasında heç bir şübhə yaratmayan dəqiq və birmənalı mötədil dili nəzərdə tutulur. Eynəlqüzatın irəli sürdüyü elm və mərifət bölgüsü ilə tutuşdurduqda aydın olur ki, onun xas insanlar üçün nəzərdə tutduğu bəyan başdan-başa mütəşabih olmalıdır. Hərçənd, nəinki ayələrdə, həmçinin saleh sələflərin nitqində yalnız üstün idrak üçün əhəmiyyət kəsb edən çox sayda eyham var ki, kifayət qədər anlaşılıq ifadə olunmuşdur. Deməli, Eynəlqüzatın təşabühü məqsədyönlü şifrələmə deyil, alternativ qeyri-mümkün olan yeganə ifadə formasıdır. Məsələn, əzəlilik və əbədilik mövzusunun şərhində yazır: “Dərk etdiyiniz şeyin haqqını əda etmək üçün mənim dediyimdən daha gözəl bir ifadə yoxdur... Bu, sözlər və ibarələr aşırımında deyilməsi mümkün olan son şeydir” [9, s.147].

Konkret olaraq həmin mövzu üzərində təşabühü nəzərdən keçirmək daha məqsədəuyğundur. Eynəlqüzat “Zübdətül-həqaiq”in 53-cü fəslini “Allah var idi və Onunla birlikdə heç nə yox idi” [9, s.145] cümləsi ilə başlayır və yazır: “Bil ki, bizim “Allah var idi və Onunla birlikdə heç nə yox idi” - deməyimiz mütəşabihdir. Çünki “var idi” ifadəsi keçmiş zamanda mövcud olmuş varlığa dəlalət edir. “Onunla birlikdə heç nə yox idi” - deyiriksə, bəs zaman Onunla birlikdə necə mövcud olur? Bu hər nə qədər belə olsa da, “var idi və Onunla birlikdə heç nə yox idi” - deməklə “Onunla birlikdə heç nə olmadan olacaq” demək arasında heç bir fərq yoxdur” [9, s.147].

Qeyd edək ki, bu, xüsusən təsəvvüf mənbələrində geniş yayılmış hədisdir və tam şəkli belədir: “Allah təbarəkə və Təala var idi və Ondan başqa heç nə yox idi. [O,] zülməti olmayan nur, yalanı olmayan doğru, bilgisizliyi olmayan bilik sahibi, ölümü olmayan həyat sahibi idi. O bu gün belədir və əbədi olaraq belə olacaq” [10, s.2526]. Əlbəttə ki, Allahın mövcudluğunun zamanla ölçülə bilməməsi batini təcrübə olmadan da əql üçün aşkar həqiqətdir. Deməli, Eynəlqüzatın əqli idrakı təkrar-təkrar təkidlə istisna edərək çatdırmaq istədiyi məna, məsələn, Allahın əzəliliyi və əbədiliyinin zamanüstü həqiqət olması deyil, həmin həqiqətin məğzi və necəliyidir. Təbii ki, əql həmin həqiqəti həqiqətin özü və keyfiyyəti baxımından deyil, informasiya kimi qavrayır. Buna görə də hədisdə Eynəlqüzatın müvafiq fəsildə etdiyi qədər dolaşılıq yaradılmır. Yəni tam fərqli şəkillərdə olmasına rəğmən, həm batini təcrübə, həm də əql səviyyəsində qavranıla biləcək həqiqət bir sözlə ifadə olunaraq iki hədəf üçün nəzərdə tutulur. Daha

doğrusu, hər səviyyədə olan insan bu sözdən öz qavrayışı qədər pay götürür. Eynəlqüzat da buna işarə edir: “Kütlə üçün olan bu misalı məhdud əqlinin və bəzədilmiş elminin zəifliyi qədərincə qəbul et və səy göstər ki, bəlkə zəif fəhmin bu misaldan bir fayda əldə etsin” [9, s.145]. Bununla belə, bütün fəsil boyunca konkret izah göstərmədən bunun batini təcrübədən başqa bir yolla heç cür dərk edilə bilməyəcəyini müxtəlif şəkillərdə təkrar-təkrar bəyan edir. Bu da əsərin hələ əvvəldə qeyd etdiyi hədəfi ilə öz-özlüyündə heç bir ziddiyyət yaratmır, əksinə, tam uyğunluq təşkil edir.

Deməli, buradakı təşabüh nə sözün lüğəvi mənasındakı qeyri-müəyyənlik, anlaşılmazlıq, nə Eynəlqüzatın nəzərdə tutduğu çoxanamlılıq, nə də İzutsunun tərcümə etdiyi ikianamlılıq kimi çıxış edir. Eynəlqüzat batini idrak (mərifət) və əqli idrak (elm) arasındakı bu paradoksun həlli qismində digər variantlar da təklif edir. Bunlar aşağıdakılardır: istiarə; sözün zahiri və batini olmaqla iki mənə qatında anlam kəsb etməsi; iki fərqli sözün eyni mənəyə dəlalət etməsi; alleqoriya.

İfadələnməzliyin alternativ həlli variantları

Eynəlqüzat bəzi hallarda transsendent həqiqətin ifadəsi üçün metafora metodunu təklif edir. O bu metodu da özünün əql və əqlarxası qatlar dərəcələndirməsi kontekstində nəzərdən keçirir. Bu kontekstdə metafora da təşabüh kimi Eynəlqüzatda yeni anlam qazanır. Çünki metafora iki tərəf – əlamət və keyfiyyəti köçürülən, etni zamanda üzərinə əlamət və keyfiyyətin köçürüldüyü tərəfləri tələb edir və biristiqamətli hadisə kimi üzə çıxır. Eynəlqüzatda isə konkret biristiqamətlik yoxdur.

İzutsu bunu Eynəlqüzatın fəlsəfi dilində [A] və [B] olmaqla ikisəviyyəli diskurs kimi izah edir. Ona görə [A] səviyyəsi dilin insan təcrübəsinin gündəlik, empirik ölçüsü çərçivəsində istifadəsinin xətti genişlənməsindən başqa bir şey deyil [8, s.105]. [B] səviyyəsində isə bütün sözlərin mənası rəşional düşüncə ölçüsündəki yaşantıdan tam fərqli təbiətə malik koqnitiv təcrübələrə əsaslanır [8, s.106].

Məsələn, Eynəlqüzat “Zübdətül-həqaiq”in “Əzəliyyətin mənası” fəslində yazır: “Əgər bu mənaları başa düşdünsə, bil ki, mənə etibarilə əzəliyyət və əbədiyyət arasında əsla fərqlilik yoxdur. Lakin bu mənənin varlığı keçmiş zamana nisbəti ilə götürülsə, onun üçün **istiarə** olaraq *əzəliyyət* sözü işlədilir. Bu mənənin varlığı gələcək zamana nisbəti ilə götürüldükdə isə onun üçün istiarə olaraq əbədiyyət sözü istifadə edilir. İki fərqli nisbət üçün iki müxtəlif sözün olması labüddür. Əks halda insanlar onun dərkində doğru yoldan azardılar” [9, s.149].

İzutsunun qurduğu sistemə salsaq, burada [B] səviyyəsi keçmiş və gələcək anlayışının olmadığı, əzəlilik və əbədiliyin bütövləşdiyi mütləq həqiqət qatıdır. “Əzəliyyət üçün keçmiş və gələcək yoxdur. O, keçmiş əhatə etdiyi kimi gələcəyi də heç bir fərq olmadan əhatə edir” [9, s.148]. [A] səviyyəsi isə gündəlik həyat təcrübəsində yaşanan keçmiş və gələcək anlayışları nisbətində əzəlin keçmişə, əbədiliyin isə gələcəyə aid həqiqət kimi qavranılmasıdır. Göründüyü kimi, Eynəlqüzat burada mütləq əzəliyyətə əqli düşüncə ölçüsündəki gündəlik təcrübədən əxz edilmiş keçmiş və gələcək keyfiyyəti köçürməklə metafora yaratmışdır.

Amma məsələ bundadır ki, yenə İzutsunun təbirincə desək, burada [A] və [B] səviyyələrindəki iki mənədən hansının gerçək, hansının metafora olduğundan söhbət gedə bilməz [8, s.107]. Eynəlqüzatın fəlsəfəsindəki sözün yaxşı mənasında “paradoks” məhz bundan ibarətdir. Dünyanın faniliyi reallığının ənənəvi sufi ədəbiyyatında qazandığı interpretasiya Eynəlqüzat fəlsəfəsində öz şəklini dəyişir. Eynəlqüzat həm “Allahdan başqa vücut yoxdur” tezisində əsaslanan mütləq reallığı, həm də zaman və məkan ölçüsü daxilindəki nisbi reallığı paralel öyrənir. O, əsər boyunca dəfələrlə [A] və [B] səviyyələrinə enib-qalxmaqla gah radikal mistik, gah da realist nəzəriyyəçi kimi çıxış edir. Bu da onun hər iki qavrama səviyyəsində həmin səviyyənin şərtlərinə uyğun danışmasından irəli gəlir.

Eynəlqüzat mütləq və yeganə həqiqəti əql və əqlarxası səviyyələr kontekstində nəzərdən keçirməklə rəşional irfan sistemi qurmuş olur. Rəşionallıq və irrəşionallığın Eynəlqüzat fəlsəfəsində üzvi vəhdət tapması hər iki səviyyədə qavranılan reallığın, hansının mütləq həqiqət olmasından asılı olmayaraq, eyni dərəcədə dözümlüləklə qəbul edilməli olduğunu və hər birinin öz səviyyəsində doğru olduğunu göstərir. Buna görə də onun metaforalarında biristiqamətlikdən söhbət gedə bilməz. Məsələn, ənənəvi irfan ədəbiyyatında qəbul olunmuş İlahi nurun günəş timsalında izahı cəhdi, yəni günəşə aid

keyfiyyətlərin şərti olaraq Mütləq nurun üzərinə köçürülərək aydınlaşdırılması Eynəlqüzatda əskinə proses kimi çıxış edir. Eynəlqüzat bütün əsərlərində bu misaldan hər nə qədər geni şəkildə istifadə etsə də, yekun olaraq günəşin özünün Allahdan işıq aldığını [9, s.63] və deməli, metafora tərəflərinin yerini dəyişdiyini göstərməklə əslində reallıq kimi qavradığımız günəş işığının özünün metafora olduğunu öne çəkmiş olur.

Göründüyü kimi, Eynəlqüzatın fəlsəfi bəyanında metafora da ənənəvi anlamını itirərək qüvvədən düşmüş sayılır. Burada Eynəlqüzatın transsendent həqiqətlərin ifadəsi problemi üçün təklif etdiyi başqa həll yolu – sözün zahiri və batini olmaqla iki mənə qatında anlam kəsb etməsi öne çıxır. Bu da yenə onun fəlsəfi sisteminin əsasını təşkil edən [A] və [B] səviyyələri bölgüsünə əsaslanır.

Eynəlqüzat sözün zahiri və batini qatlardakı anlamlarının izahına Quranın özü ilə başlayır. “Təmhidat”ın ilk səhifəsində bunu belə ifadə edir:

“Quranın hər ayəsinin bir zahiri və zahirin arxasında yeddi batini var. Turalım ki, zahiri təfsiri kimsə dərk etdi. Bəs batini təfsiri kim gördü və kim bildi?” [11, s.3].

Eynəlqüzata görə, bu hökm təkcə Quran ayələrinə deyil, peyğəmbərlər və övliyaların sözlərinə də şamildir. Eynəlqüzat ikiqatlı anlamı tam olaraq bununla da məhdudlaşdırmayıb, bu hökmün hətta gündəlik həyat səviyyəsində də keçərli olduğunu misallarla göstərir. O yazır: “Bu sözlərin çox mənaları və hər mənənin müxtəlif dərəcələri var” [5, c.1, s.405]. Bu cür çoxanlamlılıq Eynəlqüzatda polisemiya və ya omonimiya kimi çıxış etmir. Çünki bu iki dil hadisəsi sözün bütün anlamlarını gündəlik həyat təcrübəsi səviyyəsində nəzərdə tutur. Eynəlqüzat isə bunu zahir və batini, yəni hər bir sözün görünən və görünməyən anlamları kimi izah edir. İzutsu bunun şərti olaraq “şaqlı polisemiya” adlandırılı biləcəyini göstərir [8, s.105].

Hərçənd ki, Eynəlqüzatın fəlsəfi bəyanındakı iki qatlı anlam müəyyən dərəcədə üfqi istiqamətdə də üzə çıxır. Amma bu, bir sözün fərqli anlamlarına deyil, özü ifadə etdiyi kimi, bir mənə çərçivəsindəki fərqli dərəcələrə dəlalət edir. Burada mənə sözünün özü anlamı deyil, sözün nəzərdə tutduğu konkret hədəfi ifadə edir. Məsələn, Eynəlqüzat bunu elm və alim sözləri üzərində belə aydınlaşdırır:

“Bil ki, elm və ya alim sözdür. Amma bu bir söz müxtəlif dərəcələrə dəlalət edir. Məsələn, Şafii, Əbu Hənifə, Malik və başqalarına alim deyirlər. Məlumdur ki, onlar alimlikdə fərqlənirlər. Hərçənd ki, əslində alim olmaqda müştərəkdirlər. Elə isə kiminsə Şafiiyə xas alimlik barədə verdiyi hökm Malikin alimliyi üçün keçərli olmaz” [5, c.1, s.405].

Bu kimi izahlara Eynəlqüzatın bütün əsərlərində müxtəlif misallar üzərində təkrar-təkrar rast gəlinir. Bunu bir tərəfdən ümumiyyətlə insanlara istənilən bir sözdən konkret bir hökm çıxarmamaq tövsiyəsi kimi, digər tərəfdən isə Eynəlqüzatın davamlı təqibi üçün onun öz sözlərindən müvafiq bir anlam axtaranlara qarşı özünümüdafiə kimi qiymətləndirmək mümkündür. Bu cür təkrarlar daha çox kütlə şüuruna xas ilkin mülahizə əsasında hökm vermək probleminin yaratdığı zərurətdir. Eynəlqüzatın verdiyi daha bariz misal budur. İnsan iki qismdir demək onun həm baş və bədən bölgüsünə, həm də ruh və bədən bölgüsünə dəlalət edə bilər [5, c.1, s.407]. Hər iki hökm ayrılıqda doğru olsa da, onlardan hansısa birini təklidə mütləq həqiqət kimi qavramaq yanlışdır.

Bu misalların şamil olduğu predmetlər [A] səviyyəsi üzərində eyni ölçü daxilindədir. Transsendent həqiqətlərə doğru yüksəldikcə isə problem daha da qabarıq. Hətta o yerə qədər inkişaf edir ki, Eynəlqüzatın dolayısı ilə, amma faktiki olaraq söz və şey arasındakı obyektiv semantik bağlılığı tamamilə istisna etməsi ilə nəticələnir. İzutsu bu fikri belə yekunlaşdırır: “Semantik bağ tam zahiri, hətta müəyyən mənada qeyri-realdır. Çünki bu bağın iki tərəfi arasında çəkinin paylanması qeyri-bərabərdir” [8, s.103]. Eynəlqüzatın öz təbirincə bu belə səslənir:

“Ey dost, bil ki, mənə ayrılır, mənaya dəlalət söz ayrır... Kağız maddədir, bilik isə mələkutu həqiqətdir. Mülk (maddə aləminə aid olan şey – R.H.) öz-özlüyündə mələkutu daşıya bilməz... Kağız hərfləri daşıyır, amma kağızın qüvvəsi mənə yükünü çəkmə bilməz. Dil mənə vücuda gətirmir, yalnız sözlərdən ibarətdir. Dinləyənin qulağı sözləri qavrayır, mənəni isə dərk etmir” [5, c.1, s.238-239].

Eynəlqüzat [B] idrak səviyyəsinə yüksələrkən irəli sürdüyü bu müddəanı gözlənilmədən dərhal [A] səviyyəsinə endirir. Burada Eynəlqüzata xas həmin “paradoks” bir daha özünü göstərir. Yenə iki

idrak səviyyəsi vəhdət halına keçir. Oxucu söz və məna əlaqəsinin yüksək idrak səviyyəsində qüvvədən düşdüyünü zənn etdiyi məqamda Eynəlqüzat bu əlaqəsizliyi ən adi dil hadisəsinə – bal sözünə qədər endirir.

“Əsəl (ərəbcə bal – R.H.) sözü, yəni əyn, sin və lam hərfləri balın həqiqətinə, yəni arının qarnından çıxan şeyə yalnız istilah olaraq dəlalət edir. Çünki söz mənənin daşıyıcısı deyil” [5, c.1, s.239].

Eynəlqüzatın nəinki [B] idrak səviyyəsində, hətta [A] səviyyəsində də sözlə məna arasındakı semantik bağı inkar etməsi səs və anlamın ayrı-ayrı reallıqlara, bir növ paralel dünyalara mənsub olduğunu və bu paralelliklər arasında obyektiv bağlılığın qeyri-mümkünlüyünü göstərir. Bunu belə başa düşmək mümkündür ki, sanki arasında şübhə arakəsmə olan iki mühitdəki cisimlər yalnız müvafiq yerləşmə ardıcılığına görə bir-birinin qarşısında və dolayısı ilə bir-biri ilə əlaqədar sayıla bilər. Yəni sözün mənaya dəlalət etməsi şübhə arxasından hansısa əşyanı barmaq ilə göstərməyə bənzəyir. Halbuki, əşya və barmaq fərqli mühitlərə mənsubdurlar və onların birbaşa təması birmənalı şəkildə istisna edilir. Məhz bu baxımdan Eynəlqüzatın təkidlə bəyan etdiyi bir sözün müxtəlif məna dərəcələrinə dəlalət etməsi faktı tam aydınlaşır.

Eynəlqüzat bunu bal misalının ardı kimi belə ifadə edir: “Xəstə bir adam dili ilə bal sözünü deyir, gözü ilə kağızda yazılmış bal sözünü görür, amma [xəstəlik səbəbindən] zövqü korlandığına görə balın həqiqətini dada bilmir” [5, c.1, s.240]. Bunun ardınca isə o, “Qaf” (50) surəsinin 37-ci ayəsini misal çəkir: “Şübhəsiz ki, bunda qəlb (ağıl) sahibi, yaxud (moizə edildiyi zaman bütün varlığı ilə) hazır olub (ona cani-dildən) qulaq asan kimsə üçün öyüd-nəsihət vardır!” Odur ki, Eynəlqüzat bəlağətlik dərəcəsindən asılı olmayaraq istənilən hər hansı bir sözün transsendent həqiqəti ifadə etmək hüququnu tanımır. Söz həmin həqiqətə yalnız işarə edə bilər. Onun bilavasitə dərk etməsi isə qəlb səviyyəsində baş verməlidir. Məhz buna görədir ki, Eynəlqüzat irfanın nəzəri problemlərinə çox az əhəmiyyət verir.

Eynəlqüzata görə, kütlə şüurunun ümdə problemi sözlə məna arasındakı bağı mütləq qəbul etməsidir. Bu mütləqlik isə dəyişməzliyə və biranamlılığa gətirib çıxarır. Bu baxımdan aydın olur ki, Eynəlqüzatda çoxanamlılıq anlayışı bir sözün obyektiv olaraq iki mənaya dəlalət etməsi deyil, qavrama səviyyəsinə görə müxtəlif mənalarda qəbul edilməsidir. Buna görə “əqlə yox, qəlbə qavra” şüarı Eynəlqüzatın əsərlərinin bəzəyidir. Eynəlqüzat bunu ərəbcə leys və əsəd sözləri ilə ifadə olunan şir sözünün misalı ilə bir daha aydınlaşdırır. “Leys və əsəd sözlərini eşidən kəs deyər ki, bunlar hər ikisi eynidir. Amma ərəb dilini yaxşı bilməyən bir uşaq leys sözündə yalnız hərfləri qavramış olar və əsəd sözünü eşidərkən deyər ki, bu o deyil. Çünki o “l, y, s”, bu isə “ə, s, d” deməkdir. Və bunu özlüyündə bürhan sayar” [5, c.1, s.452].

Burada transsendentliyin ifadəsi probleminə fərqli prizmadan baxış əksini tapır. Bura qədər eyni sözün müxtəlif anlamlarda qavranılmasından söhbət getdiyi halda burada iki fərqli sözün eyni anlama dəlalət etməsi problemi qoyulur. Sözlərin mənaya dəlalət etməsinin nisbiliyi faktı mövcud hal və vəziyyətdən asılı olaraq eyni mənənin müxtəlif cür ifadəsinə mümkün edir. Dəlalatetmənin mütləq qavranılması isə əsl mənənin dərkinə maneə yaradır. Məsələn, Eynəlqüzatın təbirincə, Quran 114 surədən ibarətdir və Quranın yarısı 17 surədir demək ilkin mülahizəyə əsasən hökm verdikdə ziddiyyət təşkil edir [5, c.1, s.406]. Əslində isə yarı sözünün miqdar deyil, həcm etibarilə işləndiyi nəzərə alındıqda hər iki hökmün eyni mənaya dəlalət etməsi aydınlaşır. Qeyd edək ki, elm tarixində əqli-məntiqi idrak ölçüsündə aparılmış tədqiqatlar zamanı təsəvvüf və irfan əhlinin sözlərində, hətta Quranın özündə belə ziddiyyətlərin olması haqqında fikirlərin səsləndirilməsi bu problemlə bağlıdır.

İki fərqli hökmün bir mənəni ifadə etməsi kontekstində həm də Eynəlqüzat fəlsəfəsindəki xeyir və şər problemi öz həllini tapır.

Vahid səbəbdən əks halların nəşət etdiyini məqbul sayan Eynəlqüzat yazır ki, günəş paltarağardanın (paltar yuyanın) paltarını ağardır (rəngini soldurur), sifətini isə qaraldır. Bu, iki müxtəlif təsirdir. Təsiredici isə birdir. O qeyd edir ki, bu iki təsirə görə Günəşə iki müxtəlif ad verib, “günəş qaraldır” və “günəş ağardır” desən, bu, cahillərin nəzərində xətdir, çünki onlar ağardanı qaraldandan başqa güman edirlər [12, s.144]. Beləliklə, Eynəlqüzat eyni bir mənənin fərqli idrak müstəvilərinə görə fərqli hökmlərlə ifadə edilməsi problemi kontekstində xeyir və şər problemini həll

edir. O yazır: “İdrak qüvvəsinə müvafiq olan [şeyin] idrakı idrak qüvvəsinə müvafiq olduğu müddətdə ona nisbətə dəyərdir. Əgər onlar arasındakı bu nisbət dəyişərsə, [o şeyin] idrakı [idrak qüvvəsinə] müvafiq olmaz, əksinə ona zərər verər və ona nisbətə şərə çevrilər. Buna görə də eyni bir şey bir halda iki dərk edən [tərəfə] nisbətə həm xeyir, həm də şər ola bilər” [9, s.65]. Yəni südəmər körpəyə hicamə edildikdə onun bunu şər kimi qəbul etməsi yalnız qavrama problemi, həqiqətin özünə aid deyil [5, c.2, s.292]. Odur ki, iki fərqli hökm iki fərqli mənaya dəlalət etməyib bir mənayı ifadə edə bilər və bu, ziddiyyət demək deyil.

Eynəlqüzat fəlsəfəsi çərçivəsində transsendent həqiqətlərin ifadəsi problemi ətrafında yekun olaraq gəlinən nəticə budur ki, bu cür həqiqətlərin öz-özlüyündə onsuz da ifadəolunmazlığı onların ifadəsi üçün sözlər arasından yalnız nisbətən uyğun olanını seçmək imkanından başqa yol qoymur. Bu da alleqoriya metodunda əksini tapır. Eynəlqüzat bu metodun dünya həyatından sonrakı dövrə aid həqiqətlərin ifadəsi üçün işlədildiyini göstərir. Bu, İslam ilahiyyətinin səm'iyyət¹ adlanan esxatologiya bölməsinə aid məsələlərin Eynəlqüzat fəlsəfəsindəki interpretasiyası ilə bilavasitə bağlıdır. Bu dünya ilə ümumiyyətlə heç bir əlaqəsi olmayan həqiqətlər mövzusunda Eynəlqüzatın fəlsəfəsində yeni idrak səviyyəsi üzə çıxır. Biz İzutsunun [A] və [B] ikisəviyyəli qavrama sisteminə şərti olaraq üçüncü – [C] səviyyəsini də əlavə edirik. Şərti olaraq [A] beş duyğu ilə yaşanan gündəlik həyat təcrübəsindən, [B] batini-intuitiv təcrübədən qaynaqlanan qavrama səviyyələrini təmsil edir. Bizim əlavə etdiyimiz [C] isə İzutsunun Eynəlqüzat fəlsəfəsində nəzərdən qaçırdığı zaman və məkan xaricindəki qavrama qatıdır. Bunun nəzərdən qaçması, bəlkə də qəsdən qeyd edilməməsi təbiidir. Çünki Eynəlqüzatın təbirincə, bu qavrama səviyyəsinə zaman və məkan daxilində, yəni dünya həyatı boyunca yüksəlmək birmənalı şəkildə qeyri-mümkündür. Sağ ikən bu səviyyədə idrak bəşər praktikasında yalnız bir nəfərə – Məhəmməd peyğəmbərə Merac hadisəsi zamanı nəisib olmuşdur. Eynəlqüzatın təbirincə, o da yalnız zaman və məkan xaricində olduğu müddətcə bu səviyyədə qala bilmişdir. “Bil ki, Məhəmməd (s) göylərin və yerin pərdələrini keçib, onların hüdudlarına nüfuz etdiyi zaman qiyamət ona aşkar olmuş, pərdələr xaricindəki yerinə qayıtdıqda isə bu bilgi ona öncədən olduğu kimi [yenə] gizli qalmışdır. Əlbəttə ki, onlar [yalnız] pərdələr arxasında aşkar idi” [9, s.215]. Odur ki, Eynəlqüzatın “axirət məsələləri nə duyulan, nə də əqlə qavranılan şeylərə uyğundur” deməsi [9, s.203] üçüncü – [C] səviyyəli idrakı ayırmağa əsas verir. Məhz bu səviyyədə ifadəolunmazlıq problemi özünün bütün qüvvəsi ilə aşkar olur. Bu səviyyədə istifadə olunan hər bir söz digər reallıqda olan bir həqiqətin ona dünya reallığı daxilində analoq ola biləcək bir anlayış ilə ifadəsini təşkil edir. Bunu müasir terminologiyaya əsasən alleqoriya adlandırmaq olar.

Eynəlqüzat məktublarından birində yazır: “Bil ki, ölümdən sonra bəzi hallar olacaq ki, ərəb dilində onların heç bir adı yoxdur. Ona görə də Peyğəmbər (s) və ya [Haqq] çatmış hər hansı şəxs onları ifadə etmək istədikdə münkir, nəkir, qəbir əzabı, qəbir sıxıntısı, sirat, zəbaniyyə, hovuz, şəfaət, mizan, cənnət, cəhənnəm deməyə məcbur qalır. Bunu deyərək dünya əhlinin bu bənzətmələrdən xəyata düşəcəklərini bildiyindən buyurmuşdur ki, bunu nə bir göz görmüş, nə bir qulaq eşitmiş, nə bir insanın qəlbinə dammışdır” [5, c.2, s.288].

Qeyd edək ki, Eynəlqüzata qarşı irəli sürülmüş ittihamlardan biri məhz onun esxatoloji həqiqət və hadisələrin Quran və hədislərdəki material təsvirini sadəcə psixoloji təsir vasitəsi kimi qəbul etməsi idi. Eynəlqüzat buna da cavab verərək, bir neçə variant təklif etməklə alleqoriyadan başqa yolun qalmadığını sübut edir. O göstərir ki, burada dörd, ya beş çıxış yolu var. Ya gərək ümumiyyətlə bu mənaların adı çəkilməsin, bu mümkün deyil. Çünki əgər cənnət və cəhənnəmin həqiqəti isbat olunmasa, insanları həvəsləndirmə və çəkəndirmə mümkün olmaz. Ya gərək adları çəkilsin, amma, məsələn, çörək, ət və s. kimi tamamilə əlaqəsi olmayan sözlər istifadə edilsin. Bu da yanlışlığa yol açar. Ya gərək elə sözlər düzəldilsin ki, ərəb dilində heç bir mənə ifadə etmir. Məsələn, ətəmə, gətəmə. Bu, nəzərdə tutulanı başa salmağa yaramaz. Ya da bizim dediyimiz kimi münasib sözlər deyilsin. Hərçənd ki, bunlar da uyğun deyil. Bu, insanlara xitab edərkən və onlara bilmədiklərini öyrədərkən peyğəmbərlər və Haqq çatmışlar üçün qaçılmaz yoldur [5, c.2, s.288-289]. Cənnət və cəhənnəm kimi naməlum məfhumların bəşər dilinə

¹ ərəbcə hərfən: eşitmə ilə bağlı olan. Kəlam elminin əsas hissələrindən biri olan səm'iyyət rəşional yoll deyil, ancaq Quran və hədislərin verdiyi məlumatlar əsasında öyrənilməsi mümkün olan esxatoloji mövzuları ehtiva edir.

xas şəkillərdə material təsvirinin zərurətinə Eynəlqüzatın verdiyindən daha sadə və daha aydın izah təsəvvür belə edilmir.

Təbii ki, Quran və hədislərdəki esxatoloji təsvirlərin alleqorik şərhli birtərəfli radikal yanaşma ilə qəbul edilə bilməz və bu, problem olaraq bu gün də İslam mühitində müzakirə obyektidir. Bunun da cavabı Eynəlqüzatın idrak nəzəriyyəsində açıq-aydın əksini tapır. Gözdən əlil bir insan bütün predmetlərə aid həqiqətlərin qavranılmasını onda olan digər dörd duyğu ilə məhdudlaşdırdığı kimi, dünya həyatında olan hər insan da transsendent həqiqətləri əlində olan beş duyğu ilə əhatə etməyə çalışır [9, s.203-205]. Bundan əlavə altıncı – batini qavrayışla belə ölçətməz olan axirət həqiqətlərini də nəzərə alıqda, Eynəlqüzatın təqdim etdiyi alleqoriya metodunun aşağı səviyyələrdə qavranılması problemi tam aydınlığı ilə üzə çıxır.

Nəticə

Göründüyü kimi, Eynəlqüzat fəlsəfəsində transsendentlik dərkolunmazlıq deyil, ifadəolunmazlıq kimi çıxış edir. O, metafizik həqiqətlər barədə bilikləri idrak sahəsindən yox, ifadə sahəsindən çıxarır. Eynəlqüzat fəlsəfəsində transsendentliyin ifadəolunmazlığı problemi üzərində gəlincə yekun nəticə budur ki, metafizik olan bir şey əsla ifadə edilə bilməz. O hətta bir qədər də dərinə gedərək fiziki müstəvidə olan şeylərin də ifadəsini, daha doğrusu söz və anlam arasındakı semantik bağı istisna edir. Çünki nitq və anlam fərqli ölçülərə xas reallıqlara mənsubdur. Eynəlqüzat bunu bal ilə izah edərək, çox sadə misalla aydınlaşdırır ki, “şirin” sözü bir şeyin şirinliyini ifadə etmək üçün öz-özlüyündə yetərli deyil. Metafizik həqiqətə gəlincə isə, o bu iki reallıqdan tamamilə fərqli ölçülərə malik bir reallıqdır. Söz fiziki müstəvidəki anlamı ifadə edə bilmədiyi halda metafizik müstəviyə heç yüksələ bilməz. Amma bu, metafizik biliyin hər hansı formada nitq qəlibinə salınmasını istisna etmir. Biliyin nitqdə qəlibləşməsi həmin biliyin ifadə etdiyi həqiqətin mümkün qədər daha münasib söz ilə çatdırılmasıdır. Bu zaman istər-istəməz metafora, alleqoriya, çoxanlamlılıq və ya iki fərqli ifadənin eyni anlama dəlalət etməsi ortaya çıxır. Aydınadır ki, metafizik biliyin bu metodlarla ifadəsi həmin biliyə malik olmayan şəxsə biliyi olduğu kimi çatdırıla bilməz. Buna görə də Eynəlqüzatda ifadəolunmazlıq problemi idrak nəzəriyyəsi ilə qarşılıqlı əlaqədə üzə çıxır. Yəni ifadəolunmazlıq probleminin əsas kökü anlamla söz arasında semantik bağı olmamasına deyil, sözü qəbul edən şəxsin idrak səviyyəsinə gedib çıxır.

ƏDƏBİYYAT

1. Гутнер Г.Б. Семантика / Новая философская энциклопедия, т. 3. Москва: Мысль, 2010.
2. Павлов И.И. Когда молчит Витгенштейн: лингвистическое понимание трансцендентного // Трансцендентное в современной философии: направления и методы, отв. ред. Т.В. Левина. СПб.: Алетейя, 2013.
3. Bünyadzadə K. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çarşıoğlu, 2010.
4. Wittgenstein Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus / trans. C.K.Ogden, London Kegan Paul, Trench, Trubner & co., ltd. New York: Harcourt, Brace & Company, inc. 1922.
5. همدانی عین القضاة، نامه های عین القضاة همدانی، به اهتمام علینقی منزوی، عقیف عسیران، جلد ۱-۲، تهران، زوار، ۱۳۶۲
6. طباطبائی سید محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة، جلد ۳
7. الصدوق الشیخ ابو جعفر، عیون اخبار الرضا، الجزء الاول، قم، انتشارات امیر، ۱۳۷۸
8. Izutsu Toshihiko. Creation and the Timeless Order of Things. Essays in Islamic Mystical Philosophy. Ashland, Oregon, White Cloud Press: 1994.
9. Hemedani Aynülkudat. Zübdetü'l-hakaik, Şekva'l-Garib, ed. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: 2016.
10. الرشهری محمد، میزان الحکمة، المجلد السادس، بیروت، دار الحدیث، ۱۴۲۲ هـ (۲۰۰۱ م)
11. همدانی عین القضاة، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تشحیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۳
12. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfə tarixi. Bakı: İrşad, 1994.

ƏL-KİNDİNİN FƏLSƏFİ TƏLİMİ

Rəhim HƏSƏNOV,
AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutunun doktorantı,
hesenli.82@inbox.ru

*Zaman cismin mövcud olma müddətidir.
Zaman, məkan və hərəkət bir-birindən ayrı şəkildə mövcud deyil.
əl-Kindi*

Xülasə. Məşşailik cərəyanı adı altında tanınan Şərq peripatetizminin banisi, “Ərəblərin filosofu” (“Fəyləsuf ül-ərəb”) ünvanına layiq görülən Əbu Yusuf Yaqub ibn İshaq əs-Səbbah əl-Kindi (801-873) ensiklopedik zəkaya sahib idi. Orta əsrlərdə Avropada “Kindius” kimi tanınan əl-Kindi müsəlman dünyasının ən böyük filosoflarından biridir.

Tanrı ilə dünya arasındakı əlaqənin təfsiri zamanı əl-Kindi Aristotel doktrinasından tamamilə fərqli ideyalar irəli sürmüş, tanrı ilə dünya arasındakı əlaqəni İslam prinsiplərinə uyğun əsaslandırılmışdır. Aristotel və Platonun əsərlərini İslam fəlsəfəsinə sintez edən əl-Kindiyə görə, fəlsəfənin əsas məqsədi Allaha qovuşmağı izah etməkdir. O, A.Eynşteyndən 11 əsr əvvəl nisbilik nəzəriyyəsini izah edərək, bütün cisimlərin və varlıqların hərəkətlərinin mahiyyətini müfəssəl şəkildə şərh etmişdir.

Ümumiyyətlə, əl-Kindinin fəlsəfi sistemində Aristotelin təsiri açıq şəkildə özünü büruzə verir. Mütəfəkkirin fəlsəfi yaradıcılığında Aristotel fəlsəfəsi əsasında İslam dinini analiz etmək dururdu. Bu onun həm tanrı haqqında, həm də kateqoriyalar haqqındakı ideyalarında öz əksini tapmışdır.

AÇAR SÖZLƏR: əl-Kindi, mütləq varlıq, ağıl, həqiqət, kainat, elmlərin təsnifatı, nəfs, əxlaq.

Рахим Гасанов

ФИЛОСОФСКОЕ ОБУЧЕНИЕ АЛЬ-КИНДИ

Резюме. Абу Юсуф Якуб ибн Исхак ас-Саббах аль-Кинди (801–873), основатель восточного перипатетизма, известного как мекхетинская секта, удостоенный звания «философ арабов» («файласуф уль-араб»), имел энциклопедический интеллект. Аль-Кинди, известный в Европе в Средние века как Киндиус, был одним из величайших философов мусульманского мира.

В толковании отношений между Богом и миром Аль-Кинди выдвигал идеи, совершенно отличные от учения Аристотеля. Мыслитель обосновывал отношения между Богом и миром в соответствии с исламскими принципами. Для Аль-Кинди, синтезировавшего труды Аристотеля и Платона в исламскую философию, главная цель философии — объяснить воссоединение с Богом. Аль-Кинди объяснил теорию относительности за 11 веков до А. Эйнштейна и подробно объяснил природу движений всех предметов и существ.

В целом влияние Аристотеля на философскую систему аль-Кинди очевидно. Философское творчество мыслителя основывалось на анализе ислама на основе философии Аристотеля. Это отражено в его представлениях как о Боге, так и о категориях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Аль-Кинди, абсолютное бытие, разум, истина, вселенная, классификация наук, самость, мораль.

Rahim Hasanov
AL-KINDI'S PHILOSOPHICAL TRAINING

Summary. *Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Sabbah al-Kindi (801-873), the founder of Eastern Peripateticism, known as the Meskhetian sect, awarded the title of “Philosopher of the Arabs” (“Faylasuf ul-Arab”), had an encyclopedic intellect. Known in Europe in the Middle Ages as Kindius, al-Kindi was one of the greatest philosophers in the Muslim world.*

In interpreting the relationship between God and the world, Al-Kindi put opinions completely different from Aristotle's doctrine. The thinker justified the relationship between God and the world in accordance to Islamic principles. For Al-Kindi, who synthesized the works of Aristotle and Plato into Islamic philosophy, the main purpose of philosophy is to explain the reunion with God. Al-Kindi explained the theory of relativity 11 centuries before A. Einstein and explained in detail the nature of the movements of all objects and beings.

In general, Aristotle's influence on al-Kindi's philosophical system is obvious. The philosophical work of the thinker was based on the analysis of Islam on the basis of Aristotle's philosophy. This is reflected in his ideas about both God and categories.

KEY WORDS: *Al-Kindi, absolute being, mind, truth, universe, classification of sciences, self, morality.*

Məşşailik cərəyanı adı altında tanınan Şərq peripatetizminin banisi, “Ərəblərin filosofu” (“Fəyləsuf ül-ərəb”) ünvanına layiq görülən Əbu Yusuf Yaqub ibn İshaq əs-Səbbah əl-Kindi (801-873) 801-ci ildə Kufə şəhərində zadəgan ailəsində dünyaya göz açmışdır. Ensiklopedik zəkaya sahib əl-Kindi fəlsəfə, tibb, riyaziyyat, astronomiya, ilahiyyat, psixologiya, fizika, kimya və musiqiyə dair sanballı əsərlər yazmışdır.

Orta əsrlərdə Avropada Kindius kimi tanınan əl-Kindi müsəlman dünyasının ən böyük filosoflarından biri idi. Onun babası Əşas Cənubi Ərəbistanın ən böyük qəbilələrindən olan Kinda qəbiləsinin başçısı idi. Müsəlmanlığı qəbul etdikdən sonra Kufəyə köçmüşdü. Atası İshaq ibn əs-Səbbah Abbasi xəlifəsi Harun ər-Rəşidin dövründə Kufə valisi kimi fəaliyyət göstərmişdir. Kiçik yaşlarından yetim qalmasına baxmayaraq, aristokrat və zəngin ailədən olduğu üçün əl-Kindinin həyatı rifah içində keçmişdir. Onun həm Bəsrədə, həm də Bağdadda əmlakı var idi.

Bəsrə və Kufə şəhərlərində dil və ədəbiyyatı öyrənən əl-Kindi 830-cu ildə “Beyt əl-Hikmət”ə (“Hikmətlər evi”) daxil oldu. Abbasilər tərəfindən təsis edilən və xəlifələrin böyük önəm verdiyi “Beyt əl-Hikmət” Bağdadda fəaliyyət göstərən böyük tədqiqat mərkəzi idi. Burada əl-Kindi böyük elmi əhəmiyyət kəsb edən bir çox yunan və hind əsərlərini ərəb dilinə tərcümə etdi. Abbasi xəlifələrinin xüsusi diqqət yetirdiyi əl-Kindi sarayda astroloq və münəccim kimi də xidmət etmişdir. İlk İslam filosofu olan əl-Kindi Abbasi xəlifəsi Məmun tərəfindən “Beyt əl-Hikmət”ə rəhbər təyin edildi, xəlifə Mütəvəkkil isə onu özünün xüsusi xətibə təyin etdi. Abbasilər dövrünün önəmli filosofu olan əl-Kindi elm və fəlsəfə sahəsindəki bacarığına görə xəlifə Mötəsim tərəfindən saraya dəvət olundu, onun adına kitabxana açıldı. Xəlifə Mötəsim oğlu və vəliəhdi Əhməd təhsili ilə məşğul olmağı əl-Kindiyə tapşırırdı. Filosofun bir çox əsəri də məhz bu varisin tələbi ilə yazılmış, yaxud bu vəliəhdə həsr edilmişdir.

Aristotel və Platonun əsərlərini İslam fəlsəfəsinə sintez edən əl-Kindiyə görə, fəlsəfənin əsas məqsədi Allaha qovuşmağı izah etməkdir. “Əl-Kindi Aristotelin əsərlərinə (“Orqanon” və s.) şərh, həmçinin metafizika məsələlərinə dair bir sıra əsərlər yazmışdır. Dünyagörüşünün əsasında ən ümumi səbəbiyyət əlaqəsi ideyası durmuşdur. Onun fikrincə, bu səbəbiyyət əlaqəsi sayəsində hər bir şey, əgər o axıra qədər dərk edilmişsə, bütün dünyanı güzgüdə olan kimi onda dərk etməyə imkan verir” [1, s.226].

Məşşailiyin, yəni Şərq peripatetizminin meydana gəlməsində böyük rol oynayan əl-Kindinin 17 əsəri latın dilinə, 4 əsəri ibrani dilinə tərcümə edilmişdir. Filosof tərcümə etdiyi əsərlərə müxtəlif

əlavlələr də etmişdir. Məhz bu tərcümələr əsasında əl-Kindinin dünyagörüşü formalaşmağa başlamışdır. Geniş dünyagörüşünə malik olan əl-Kindi fəlsəfə, tibb, siyasət, psixologiya, optika, astrologiya, kimya və s. kimi 20 müxtəlif elm sahəsi üzrə 277 əsər yazmışdır. Onun qələmə aldığı əsərləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- a) Həndəsə-32 əsər;
- b) Tibb-22 əsər;
- c) Fəlsəfə-22 əsər;
- d) Astronomiya-16 əsər;
- e) Fizika-12 əsər;
- f) Riyaziyyat-11 əsər;
- g) Məntiq-9 əsər;
- h) Musiqi-7 əsər;
- i) Psixologiya-5 əsər.

Əl-Kindi yunan dilində yazılmış elmi-fəlsəfi əsərləri ərəb dilinə tərcümə edən ilk insanlardan biridir. Lakin onun əsərlərinin əksəriyyəti bu günə qədər gəlib çatmamışdır. Bununla birlikdə, onun bir çox əsəri italyan alim Qerard Kremon (1114-1187) tərəfindən latın dilinə çevrilmişdir. Ölümündən sonra əl-Kindinin fəlsəfəyə aid bir çox əsərləri itmiş və ya məhv edilmişdir. Bunun səbəblərindən biri din sahəsindəki sərt tənqidlərinə görə monqolların Bağdadı işğalı zamanı bu əsərləri məhv etməsidir. 1258-ci ildə monqollar Bağdadı talan etdiyi zaman əl-Kindinin əsərlərinin əksəriyyəti digər qiymətli əlyazmalar kimi Dəclə çayına atılmışdır. Filsofun yalnız 40-a yaxın əsəri müasir dövrə qədər gəlib çatmışdır.

Əl-Kindi sayəsində fəlsəfə İslam düşüncəsinin bir hissəsi kimi formalaşmağa başlamışdır. Mütəfəkkir Yaxın Şərq xalqlarının fəlsəfi düşüncəsinin sonrakı inkişafına mühüm təsir göstərmişdir. Onun əsərləri X-XI əsrlərin məşhur alimləri tərəfindən tərcümə edilmişdir. Qərb dünyasına optika elminin tanıtılması birbaşa əl-Kindinin adı ilə bağlıdır. Əl-Kindinin elmi-fəlsəfi yaradıcılığından ingilis alimi və filosofu Rocer Bekon da əsaslı şəkildə bəhrələnmişdir. Məşhur italyan filosofu və riyaziyyatçısı Kardano Cerolamo (1501-1567) 1550-ci ildə qələmə aldığı “De Subtilitate” adlı kitabında əl-Kindinin on iki dünya şöhrətli alim və filosofdan biri olduğunu vurğulamışdır [2, s.18].

Təfəkkürə böyük əhəmiyyət verən əl-Kindi ağılın heç vaxt dinə zidd olmadığını, bu iki faktın hər zaman bir-biri ilə uzlaşdığını iddia edirdi. Ancaq din və ağıl qarşı-qarşıya gəldiyi zaman dinə üstünlük verirdi. Aristotelin yaratdığı nəhəng fəlsəfi sistemdən təsirlənən əl-Kindi hisslərimizin yalnız konkret şeyləri qavraya biləcəyini və mənəvi şeyləri qavramağın qeyri-mümkün olduğunu iddia edirdi. “Elmi idrakın üç mərhələsi haqqında əl-Kindi tərəfindən yaradılmış konsepsiya müsəlman aristotelizmi üçün böyük əhəmiyyətə malik idi. Qeyd etmək istərdik ki, elmi idrakın üç mərhələsi haqqında əl-Kindinin irəli sürdüyü konsepsiya tək-cə müsəlman aristotelizmi üçün deyil, həm də ümumdünya fəlsəfi proses üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi” [3, s.76].

Əl-Kindiyə görə, fəlsəfi biliyin ilk addımı təfəkkürdür, fəlsəfənin məqsədi Allaha çatmaq, sübutun məqsədi isə maddəni meydana gətirən mahiyyətləri bilməkdir. İnsanın düşüncə yolu ilə sadədən mürəkkəbə doğru addım atıldığını iddia edən filosof mövcudluğa rəşional yanaşdığı üçün Tanrının xüsusiyyətlərini inkar edirdi. Filsofun fikrincə, Allah mütləq varlıq olduğu üçün onun forması, keyfiyyəti, miqdarı, maddəsi yoxdur və ümumiyyətlə, Allah nisbi bir varlıq deyil.

Əl-Kindi Ptolemeyin Günəş sistemi nəzəriyyəsini dəstəkləyirdi. 40 fəsildən ibarət “Ulduzların qanunu” adlı kitabında, həmçinin “Hava dəyişməsi”, “Günəş tutulması” və “Ulduzların şüaları” adlı əsərlərində alimin astronomiya ilə bağlı fikirləri toplanmışdır. Əl-Kindi dünyanın sonlu olduğunu, zaman və hərəkət kontekstində yaradıldığını düşünür. Onun əldə etdiyi nəticəyə görə, Allah heç bir şəkildə, heç bir kəmiyyətə malik deyil və vahid olan mütləq səbəbdir.

Əl-Kindiyə görə, fəlsəfə əbədi və külli olan varlıqların həqiqətlərini, təbiətini və səbəblərini bilməkdir. Mütəfəkkirin fikrincə, din və fəlsəfə arasında ciddi bir ayrılıq yoxdur, çünki bunların hər

ikisinin məqsədi həm bu dünyada, həm də axirətdə hikmət axtarmaqdır. “Əl-Kindi göstərmişdir ki, fəlsəfəni rədd edənlər istər-istəməz onu öyrənməlidirlər. Çünki fəlsəfəni öyrənməyin lazımlı olub-olmadığını sübut etmək gərəkdir; fəlsəfəni inkar edənlər bunu isbatlamalıdırlar. Sübut göstərən səbəbləri tapmaq isə fəlsəfənin işidir. Deməli, fəlsəfəni öyrənmək zəruridir” [4, s.72-73].

Əl-Kindi həm dini metodun, həm də fəlsəfi metodun insanları həqiqətə aparmasına inanırdı. Onun sözlərinə görə, peyğəmbər və filosofun hədəfləri eynidir. Ancaq peyğəmbərə vəhy yolu ilə ötürülən biliklər filosofun bilgisindən daha etibarlı və üstündür, çünki peyğəmbərin biliyi ilahi mahiyyət kəsb edir. Alim hesab edirdi ki, peyğəmbərin verdiyi biliklər filosofun verdiyi biliklərdən daha açıq, daha ecazkar və daha dolğundur. “Məhz peyğəmbərlərin Şanı Uca Allahdan öyrəndiyi biliklər bütövlükdə belə biliklərdəndir. Çünki peyğəmbərlər Allahın birliyi, Onun bəyəndiyi üstün əxlaqi məziyyətlərin zəruriliyi, fəzilətə zidd pisləklərin qadağan edilməsi haqqında biliklər gətirmişlər” [2, s.31]. Hər şeyin varlığının və davamlılığının səbəbi həqiqətdir, fəlsəfə varlığın səbəbini bilməkdir. Eyni zamanda fəlsəfə sivilizasiya qurmaq üçün intellektual zəmin hazırlamaqdır.

Əl-Kindiyə görə, kimin aşkarlamasından asılı olmayaraq, həqiqət olduğu kimi qəbul edilməlidir. Hətta düşmən tərəfindən fəlsəfi həqiqət aşkarlanmışdırsa, bu həqiqət qəbul olunmalıdır. Fəlsəfə öyrənmək istəyən insan üstün zəkaya, səbrə, istedadla və yaradıcılıq qabiliyyətinə malik olmalı, tədqiqat işinə fasiləsiz vaxt sərf etməlidir. O deyirdi ki, maddə sonludur, yalnız Tanrı əbədi və dəyişməzdir. Klassik yunan fəlsəfəsindən fərqli olaraq, əl-Kindi riyazi və məntiqi yolla dünyanın Tanrı tərəfindən yoxdan yaradıldığını əsaslandırır. Mütəfəkkirin bu ideyası həm Platonun, həm də Aristotelin fəlsəfi sistemi ilə ziddiyyət təşkil edir. Fəlsəfə elmini öyrənmək istəyən hər kəs əvvəlcədən izah etdiyimiz qaydada fizika, riyaziyyat, metafizika, əxlaq kitablarını oxumalıdır.

İnsan istəklərini öldürməklə fəzilətlərə sahib ola bilər, istəklərini öldürən və ya arzularına hakim olan hər kəs güclü insandır. Eyni zamanda, həyatdan və ölümdən qorxmağa ehtiyac yoxdur. Ölüm insanın dünyəvi istəklərinin sona çatması səbəbindən insan üçün çətin olan bir durumdur. Lakin heç kim ölümdən qorxmamalıdır.

Əl-Kindi İslam cəmiyyətində metod məsələsi ilə bağlı ən çox araşdırma aparan filosoflardan biridir. Filosof “Kitab fi’l-fəlsəfəti’l-ula” adlı əsərində bu məsələyə toxunaraq hər bir elmin öz metodu olduğunu və tədqiqatçıların nəyi, harada və necə araşdırmasını bilmədikləri üçün dəfələrlə uğursuzluğa düşər olduğunu bildirir. Mütəfəkkirə görə, hər hansı elm sahəsində tədqiqat aparana əvvəlcə bu elmin əsaslarını araşdırmalı və maddi varlıq sahəsi ilə metafizik sahənin fərqi anılmalıdır. Filosof bildirirdi ki, insan zehmində rəşional biliklərin konkret görüntüsü yoxdur. Bəzi məlumatlar metafizik sahədə sübut olunsada, bütün rəşional məlumatları sübuta yetirmək mümkün deyil, çünki sübut prosesi əbədi davam edir.

Əl-Kindiyə görə, Allah mütləq varlıqdır, mütləq varlıq vahid olduğu üçün onun forması, keyfiyyəti, miqdarı, maddəsi yoxdur. Allahın hərəkətlərinin tamamilə ədalətli olduğunu iddia edən əl-Kindi öz dövrünün ilahiyyətçiləri kimi İslamı müdafiə etmək üçün digər dinlərə və mədəniyyətlərə qarşı ciddi əsərlər yazmışdır. “Risalə fi nakzi məsaili’l-mülhidin” əsərində dəhriyəyə, “Risalə fi’r-rəd alə’l-maniyyə” ilə “Risalə fi’r-rəd alə’s-sənəviyyə” əsərində maniheizmə, “Risalə fi təsbiiti’r-rusül” əsərində brahmanizmi, “Makalə fi’r-rəd alə’n-nasara” əsərində Xristianlığa tənqidi yanaşmışdır. O digər dini təlimlərə tənqidi yanaşsa da, İslam dininin əsas əhkamlarını qəbul edirdi. “Əl-Kindi insanın yaradılması, ölənlərin dirilməsi və o dünya haqqında dini əhkamları qəbul edir, lakin bu fikrini möhkəmlətmək üçün ellinist təfəkkürə müraciət edir, bu əhkamları zəka ilə inamın mümkün harmoniyası baxımından öyrənməyə çalışır. Əl-Kindinin təlimində zəka dini qanunun dəstəyinə arxalanaraq sözün həqiqi mənasında müsəlman fəlsəfəsinin yaranmasını qabaqlayır” [5, s.63-64].

Əl-Kindi elmlərin təsnifatını verərkən Platon və Aristotelin bu barədə irəli sürdüyü fikirlərdən bəhrələnmişdir. Belə ki, alimin bu sahədə önə sürdüyü fikirlər ilə Platon və Aristotelin fikirləri arasında həm oxşar, həm də fərqli nüanslar vardır. Platon varlığı və bilikləri aşağı, orta və yuxarı təbəqəyə bölür, fizikanı aşağı, riyaziyyatı orta, metafizikanı isə yuxarı təbəqəyə aid edirdi. Bu bölgədə əsas məqsəd ağılın konkretdən mücərrədə necə yüksəldiyini göstərmək idi. Aristotel isə elmləri nəzəri, praktik və

poetik elmlər adı altında qruplaşdırırdı. Əl-Kindi isə elmləri dini elmlər və insani elmlər olmaq üzrə iki yerə ayırırdı. Dini (ilahi) elmin mənbəyi vəhydir, vəhy Allahın peyğəmbərlərə ötürdüyü biliklərdir. Vəhy təmiz nəfsə malik olan insanlara ötürülür, bu baxımdan da vəhyin ötürülməsi zamanı məntiq və riyazi metodlara ehtiyac duyulmur. Vəhy nə duyğu, nə də ağıl gücü ilə əldə edilən məlumatlardan ibarətdir. Vəhyin ötürülməsi prosesində iradə və istək də heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Əl-Kindi vəhy yolu ilə alınan məlumatların fəlsəfi vasitələrlə əldə edilən məlumatlardan üstün olduğunu düşünürdü, buna baxmayaraq, bu iki məlumat eyni həqiqəti ifadə edir və mahiyyətə bir-birindən fərqlənir. Ona görə də vəhy fəlsəfə və din ilə tamamilə uyğundur.

İnsani elmlər isə fəlsəfə elmi altında cəmlənir, insani elmlər iki əsas kateqoriyaya bölünür:

1. Həqiqəti birbaşa olaraq araşdıran elm;
2. Həqiqəti digər fənlər vasitəsilə araşdıran elm.

Birbaşa elm də öz növbəsində nəzəri və praktik olaraq iki qrupa bölünür. Nəzəri olanlar üç təbəqədən ibarətdir: aşağı təbəqədə fizika, orta təbəqədə psixologiya, yuxarı təbəqədə metafizika yerləşir. Praktik elmlər isə əxlaq və siyasətdən ibarətdir. Həqiqəti digər fənlər vasitəsilə araşdıran elmlər məntiq və riyaziyyat olmaqla iki hissəyə ayrılır.

Məntiq elmi kateqoriyalar, təkliflər, analitiklər, sofistlik dəlillərinin təkzib edilməsi, disput sənəti, ritorika və şeirdən ibarətdir. Riyaziyyat isə hesab, həndəsə, astronomiya və musiqi fənlərindən ibarətdir. Əl-Kindiyə görə, riyaziyyatdan xəbəri olmayan bir insan ömür boyu fəlsəfəni oxusa da, başa düşə bilməyəcək. Astronomiya kainatın ümumi dizaynını verdiyi üçün fəlsəfə ilə məşğul olanların bu sahəyə də diqqət yetirmələri olduqca vacibdir.

Əl-Kindi mötəzilə ilahiyyatçıları tərəfindən müzakirə edilən bəzi məsələləri mənimsəyərək bu mövzuda əsərlər yazmışdır. Filosof bu məsələ ilə bağlı qələmə aldığı “Risalə fi’l-fəlsəfəti’l-Ala” adlı əsərində dəhriyəyə, yəni ateistlərə qarşı məntiqi və riyazi dəlillərlə çıxış etmişdir. “Əl-Kindi Allah kəlamını fəlsəfənin zirvəsi hesab edirdi. O, inandırırırdı ki, heç bir filosof Həzrət Məhəmmədin sözlərində olduğu kimi yığcam, aydın, sadə və tam cavablar verə bilməz. İlahi sözlər (Quran) hər hansı insan məntiqindən yüksəkdir” [6, s.103].

Əl-Kindi “Risalə fi’l-al” kitabında ağılın xarakterini və funksiyalarını araşdırmışdır. Filosof ağılın abstrakt mahiyyəti və onun müstəqil işlənməsi barədə öz mülahizələrini irəli sürürdü. O, ağıl dörd yerə ayırırdı:

- a) Davamlı hərəkət halında olan ağıl (əl-əqlü’lləzi bi’l-fiil əbədən).
- b) Güc halında olan ağıl (əl-əql bi’l-quvvə).
- c) Hərəkət halına yüksələn müstəfad ağıl (əl-əqlü’lləzi haracə minə’l-quvvə ilə’l-fiil).
- d) Bəyani və ya zahiri ağıl (əl-əqlü’l-bəyani əvi’z-zahir).

Tanrı ilə dünya arasındakı əlaqənin təfsiri zamanı əl-Kindi Aristotel doktrinasından tamamilə fərqli ideyalar irəli sürürdü. Mütəfəkkir tanrı ilə dünya arasındakı əlaqəni İslam prinsiplərinə uyğun əsaslandırırırdı. Filosof aksiomlar vasitəsilə (bədihi) kainatın Allahın sərbəst və mütləq iradəsi nəticəsində yoxdan yaradıldığını sübut etməyə çalışırdı. Filosofa görə, dünya əbədi və sonsuz ola bilməz, ümumiyyətlə heç bir kəmiyyət sonsuz ola bilməz. Maddə, hərəkət və zaman əbədi deyil, bununla yanaşı, maddənin, hərəkətin və zamanın mövcudluğu bərabərdir, biri digərindən əvvəl və ya sonra mövcud ola bilməz. Hərəkət maddə ilə əlaqəli bir anlayışdır, buna görə də müstəqil varlıq deyildir.

Əl-Kindi ruh və bədən arasındakı əlaqəyə bənzər bir əlaqənin Allahla dünya arasında mövcud olduğunu söyləyirdi. Ümumiyyətlə, ruh olmadan vücudu idarə etmək mümkün deyil və bədəndə təsiri görünməyincə ruhun varlığını anlamaq mümkün deyil. Görünən aləm də belədir, görünməz bir aləm olmadan onu idarə etmək mümkün deyil. Görünməz aləmi anlamaq yalnız bu aləmdə varlığını göstərən obyektlər dünyasını öyrənmək və tanımaq yolu ilə əldə edilir. Çünki bu dünyadakı hər şey onun varlığının şahididir. Əl-Kindiyə görə, maddə sonludur, yalnız əbədi və əzəli olan Allah sonsuz və dəyişməzdir.

Antik dövr yunan fəlsəfəsi haqqında müfəssəl biliyə malik olan əl-Kindi qədim yunan filosofu və

astronomu Klavdius Ptolemeyin “Almagest” əsərində irəli sürdüyü geosentrik təlimini dəstəkləyirdi. “Onun fikrincə, kainatın mərkəzində Yer kürəsi durur. Materiya, forma, məkan, zaman və hərəkət maddi şeylərin beş təməlidir. Materiya maddə, forma şeyin şəkli, məkan onun yerləşdiyi yer, hərəkət bir məkandan digərinə keçmək, zaman isə həmin keçidin müddəti deməkdir. O, bədəniz ideyaların mövcudluğunu qəbul edir və göstərirdi ki, ruh belə ideyaların mənbəyidir. Ruh bədəni tərk etdikdən sonra ayrıca ideya şəklində yaşayır” [7, s.57].

Əl-Kindi zamanın cisim və hərəkətlə əlaqəli bir anlayış olduğunu vurğulayırdı. Filosof zaman anlayışını aşağıdakı xüsusiyyətlər üzrə xarakterizə edir:

1. Zaman aləmin var olma müddətidir;
2. Zaman hərəkətlərin sayıdır;
3. Zaman fələyin (göy cisimlərinin) hərəkətlərindən ibarətdir;
4. Zaman hərəkətlərin müddətini təyin edir;
5. Zaman dəyişkən bir prosesdir.

Məlumdur ki, bu təriflərdən birincisi Platona, beşincisi ilahiyyatçılara, digərləri isə Aristotələ aiddir [2, s.98]. Zaman hərəkəti saymaq və sürəti müəyyən etməklə yanaşı, sakitliyi (sükun) də müəyyənləşdirir.

İlk və orta əsrlər kosmologiyasında üstünlük təşkil edən ümumi anlayışa görə, aləm adlanan maddi kainat ayın üstü və ayın altı olmaqla iki əsas sahəyə ayrılmışdır, o dövrdə geniş yayılmış bu ideologiya ilə Əl-Kindi də razılaşırdı. Ay üstü dünyası forma cəhətdən ideal və mükəmməl hesab olunur, bu dünyada mövcud olan varlıqlar məhv olma qanuna tabe deyil. Ay üstü dünyasında sabit formada ulduzlara və planetlərə “əl-əşhəsü'l-aliyə” deyilir. Məhv olma qanununa tabe olan ay altı dünyasında isə əbədi olmayan varlıqlar mövcuddur.

Əl-Kindinin “Fi ənnəhu cəvahiru la əcsam” adlı kitabında filosofun cövhər, yəni substansiya haqqındakı fikirləri öz əksini tapmışdır. Filosofun fikrincə, canlıların əsas xüsusiyyəti hiss və hərəkət gücünə sahib olmalarıdır. Bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşsaq, fələk də canlıdır, duyğu və hərəkət etmə qabiliyyətinə malikdir. Ancaq fələkdə ay altındakı varlıqlara xas olan bəslənmə, böyümə və çoxalma prosesləri mövcud olmasa da, həqiqi bilik və fəzilətlərin əldə edilməsini təmin edən görmə və eşitmə hissi var. Əl-Kindinin fikrincə, göy cisimləri mütləq ağıllı varlıqlardır. Ümumiyyətlə, canlılar ya ağıllı, ya da ağılsızdır, göy cismi və insanlar ağıllıdır, digər məxluqlar isə ağılsızdır. İnsan nəfsi şəhvət, qəzəb və ağıl kimi üç fərqli xüsusiyyətə malikdir. Şəhvət nəslin davam etməsini, qəzəb düşməndən qorunmağı, ağıl isə zehni və əxlaqi xüsusiyyətlərə malik olmağı təmin edir. Göy cisimlərində heç bir dəyişiklik olmadığı üçün onlar şəhvət və qəzəbə ehtiyac duymurlar. Fələk və göy cisimləri havadan da yüngül olan efir adlı bir maddədən ibarət olduğu üçün şəffafdır. Sferik formada olan göy cisimlərinin hərəkətləri də dairəvi formadadır. Kainatın mərkəzində yerləşən Yer də sferik (kürə) formasındadır. Ay altında yerləşən dünyadakı cisimlər torpaq, su, hava və atəşdən ibarətdir, bu dörd ünsür Ay altında sferik təbəqə meydana gətirmişdir.

Əl-Kindi nəfs barədə öz nəzəriyyəsini irəli sürərkən həm yunan, həm də İslam düşüncə sistemindən bəhrələnmişdir. Əl-Kindi İslam dünyasında nəfsin təbiətini və funksiyalarını, nəfsin təmizlənməsi yollarını, nəfsin ölümdən sonrakı vəziyyətini fəlsəfi cəhətdən araşdıran ilk filosofdur. Mütəfəkkirin bu mövzuda yazdığı beş əsərdən üçü bizim dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Bunlar “Əl-qavl fi'n-nəfs”, “Kalamün fi'n-nəfs müxtəsərun vəciz”, “Risalə fi mahiyyəti'n-nəvm və'r-rüya” adlı əsərlərdir.

Əl-Kindi əxlaq haqqındakı fikirlərini də nəfsin mahiyyəti üzərində qurmuşdu. Çünki nəfsin sahib olduğu bütün əxlaqi fəzilətlər bədənin dünyəvi istəklərinin qarşısını alaraq ən yüksək səviyyəyə çatması ilə xarakterizə olunur. Bu əxlaqi fəzilətlər nəfs gücləri arasındakı mübarizə nəticəsində də ortaya çıxır. Filosofa görə, hər cür əxlaqın məqsədi səmərəli, asudə və xoşbəxt bir həyat sürmək, xoşbəxtliyin qarşısını alan hər şeydən çəkinmək, xoşbəxt həyat tərzini üçün mübarizə aparmaqdır. Əl-Kindinin əxlaqa dair yazdığı əsərlərə “Risalə fi'l-əxlaq”, “Ət-Tənbih alə'l-fəza'il”, “Risalə fi təshili sübülü'l-fəza'il” və “Risalə fi'l-hilə li-dəf'i'l-əhzan”ı misal göstərmək olar. Təəssüflər olsun ki, bu əsərlərdən yalnız “Risalə

fi'l-hilə li-dəf i'l-əhzan" əsəri müasir dövrə qədər gəlib çatmışdır. "Əl-Kindi insanda var olan üç mühüm əxlaqi faktordan bəhs etməkdədir: 1) Şəhvət gücü, 2) Qəzəb gücü və 3) Ağıl gücü. Əgər bir insanda ağıl gücü, digər güclərə galib gələrsə, o insan hər şeyin həqiqətini dərk etməyə və ən incə məsələləri belə qavramağa başlayar. Bu insanlar eyni zamanda fəzilətli olmağa çalışar, Allaha yaxın olmaq istəyərlər. Cahil insanlar isə şəhvət, ya da qəzəbinin əsiri olaraq qaranlıq dünyada yaşamaqdadırlar. Bu qaranlıq ruhda onlara ilahi həqiqətlər aşkar olmadığına görə, onlar fəzilətdən də məhrum olurlar" [8, s.80]. Əl-Kindiyə görə, kədər anlayışı xəstəlik, arzulara çata bilməmək, əldə olunanları və yaxınlarımızı itirmək kimi bəzi problemlər nəticəsində yaranan psixoloji narahatlıqdır.

Əl-Kindinin fikrincə, nəfisdə aşağıdakı əxlaqi fəzilətlər yer almalıdır:

1. Hikmət – zehni gücün (əl-qüvvət-ül əqliyyə) fəzilətidir, hikmət həqiqəti bilmək və həqiqətdən lazım olanı istifadə etməkdir.
2. Nəcdət – cəsarət baxımından istifadə olunan bir anlayışdır.
3. İffət – şəhvət gücünün (əl-qüvvətü's-şəhəviyyə) fəzilətidir. Bu fəzilət insanların bədəni və hafizəsi üçün lazım olan şeyləri yeyib-içmələri, evlənmələri, məskunlaşması və çoxalması prosesləri zamanı özünü biruzə verir.
4. Ədalət – hikmət, nəcdət, iffət və itidal məfhumlarından lazımı hallarda istifadə etməkdir.

Əl-Kindi dinin yoxdan yaranması ideyasını önə sürürdü və bu ideyanı Aristotel və neoplatonizmin prinsiplərinə uyğun olaraq təhlil edirdi. Onun qələmə aldığı "Kitab fi'l-fəlsəfəti'l-ula" əsərinin birinci bölümünün ikinci hissəsində Allahın sonsuzluğu məsələsi öz əksini tapmışdır. Tanrı anlayışı mütləq əbədi olmağın mənasını da özündə ehtiva edir. Allahın sonsuzluğu düşüncəsində onun varlığının mahiyyəti və zəruriliyi, səriştəsi, birliyi, bölünməzliyi və Tanrıya xas olan bütün xüsusiyyətlər var. Əl-Kindinin metafizik doktrinasına görə, Allah dünyanı yoxdan yaratmışdır.

Ümumiyyətlə, əl-Kindinin fəlsəfi sistemində Aristotelin təsiri açıq şəkildə özünü büruzə verir. Mütəfəkkirin fəlsəfi yaradıcılığında Aristotel fəlsəfəsi əsasında İslam dinini analiz etmək dururdu. Bu onun həm tanrı haqqında, həm də ki, kateqoriyalar haqqındakı ideyalarında öz əksini tapmışdır. "Əl-Kindiyə görə, Aristotel fəlsəfəsindəki "ilk səbəb", "ilk təkanverici" məfhumları öz-özünü dərk edən "vahid və əbədi" Allahı nəzərdə tutur. O, Aristotelin müəyyənləşdirdiyi on kateqoriyanı (mahiyət, kəmiyyət, keyfiyyət, nisbət, yer, zaman, vəziyyət, hal, hərəkət, iztirab) beş "ulu substansiya" (materiya, forma, hərəkət, məkan, zaman) ilə əvəz etmişdir. Onun fikrincə, materiya, forma, hərəkət, məkan, zaman kateqoriyaları aləmdəki hadisələri şərh etmək üçün kifayətdir, yerdə qalan anlayışlar həmin beş kateqoriyada cəmlənir" [9, s.15]. Əl-Kindinin gəldiyi qənaətə görə, əzəli və tanrı anlayışları eyni məzmunu malikdir. Fəlsəfi düşüncə baxımından əzəli olmayan bir varlığın tanrı olaraq adlandırılması mümkün deyil. Allahın kainatla əlaqəsi şüurlu şəkildə həyata keçirilən ağıllı, məqsədyönlü və davamlı bir fəaliyyətdir.

Nəticə. Ensiklopedik düşüncə sahibi olan Əbu Yusif Yaqub ibn İshaq ibn Səbbah əl-Kindi ərəb fəlsəfəsinin banisidir. İslam dünyasını qədim yunan fəlsəfəsi ilə tanış etmək üçün böyük səy göstərən əl-Kindi Aristotelin əsərlərinə şərhlər və metafizikaya dair bir sıra əsərlər yazmışdır. Onun təlimində bir qayda olaraq iki cəhət önə çıxır. Bunlardan birincisi Quranın batini mənasını təfsir əsasında axtarmaq, ikincisi isə fəlsəfənin özüdür. Əl-Kindi fəlsəfəni insan qabiliyyətinə görə şeylərin həqiqi mahiyyətini bilmək kimi şərh edirdi və fəlsəfənin riyaziyyat və təbiət elmləri ilə sıx bağlı olduğunu vurğulayırdı.

Qərbdə Alkindus kimi tanınan Əl-Kindi ilk peripatetik müsəlman filosofu hesab edilir. Abbasi xəlifəsi Əl-Məmun "Beyt əl-Hikmət"də ("Hikmətlər evi") yunan elmi-fəlsəfi əsərlərinin ərəb dilinə tərcüməsinə nəzarəti ona həvalə etmişdi. İslam dünyasında ilk dəfə olaraq yunan mütəfəkkirlərinin əsərlərinə müraciət edən, Aristotelin əsərlərini tərcümə və şərh edən Əl-Kindi öz dövrünün ən böyük müsəlman filosoflarından biri idi. O, İslam fəlsəfəsini inkişaf etdirmək məqsədilə müsəlman ictimaiyyətini yunan fəlsəfəsi ilə tanış etmiş, ərəb dilinə bir çox fəlsəfi terminlər daxil etmişdir. Əl-Kindi öz fəlsəfi əsərlərində mütəmadi olaraq Aristoteldən sitat gətirir, lakin onları neoplatonik fəlsəfə çərçivəsində

yenidən formalaşdırmağa çalışırdı. Bu fakt onun metafizika və Tanrının təbiəti haqqındakı fikirlərində daha aydın görünür.

Əl-Kindi hesab edirdi ki, varlığın mahiyyətini öyrənmək, təbiətdəki əsas hadisələri, dünyada mövcud olan varlıqların növlərini və onlar arasındakı əlaqəni izah etməkdə əsas məqsədi Allaha tanımaqdır. Bu səbəbdən əl-Kindi fəlsəfə ilə teologiyayı bir-birindən fərqləndirirdi, lakin bunların hər ikisi eyni mövzunu müzakirə edir. Əl-Kindinin fikrincə, Allah əvvəlcə ağılı yaradıb və onun vasitəsilə Allah bütün başqa şeyləri yaradıb. Əl-Kindi peyğəmbərlik və fəlsəfənin həqiqətə çatmağın iki fərqli yolu olması qənaətində idi. Əl-Kindi belə nəticəyə gəldi ki, peyğəmbər iki məsələdə filosofdan üstündür: həqiqətə asan və dəqiqliklə çatmaqda və həqiqəti ictimaiyyətə çatdırmaqda. Bununla belə, hər ikisi bir məqsəd güdürlər.

Ümumiyyətlə, İslam fəlsəfəsi əl-Kindi ilə başlayır və onun tələbələri vasitəsilə davam edir, Əl-Kindi İslam fəlsəfəsinin atası hesab olunur.

ƏDƏBİYYAT

1. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı: 1997.
2. El-Kindi. Felsefi risalelər (çeviren: M.Kaya). İz Yayıncılık, 1994.
3. Skirbekk Q., Gilye N. Fəlsəfə tarixi: Müasir dünyanın fəlsəfi qaynaqlarına bir baxış. Ali məktəblərin tələbələri üçün dərs vəsaiti. Bakı: “Zəkioglu” nəşriyyatı, 2007.
4. Alper Ömer Mahir. İslam felsefesinde akıl-vahiy, din-felsefe ilişkisi. İstanbul: “Ayışığı”, 2000.
5. Mehdiyev R.Ə. Fəlsəfə. Dərs vəsaiti. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2010.
6. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları (mühazirə kursu). Bakı: “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2007.
7. Hacıyev Z. Fəlsəfə. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: “Turan evi” nəşriyyatı, 2012.
8. Manafov R. İslam düşüncəsi. B.İ.U Zaqatala Şöbəsi nəşri, № 03, Bakı, 2007.
9. Məlikov Ə. Müsəlman mütəfəkkirlər: İlk İslam filosofu əl-Kindi. İlahiyyatçı 28.02.2019 (№ 4212)

ABBAS SƏHHƏTİN SOSIAL-SİYASİ VƏ FƏLSƏFİ-ƏXLAQİ GÖRÜŞLƏRİ

Faiq ƏLƏKBƏRLİ¹,

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
Azərbaycan fəlsəfə tarixi şöbəsinin aparıcı
elmi işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
faikalekperov@mail.ru

Xülasə. Məqalədə azərbaycanlı mütəfəkkir Abbas Səhhətin sosial-siyasi, fəlsəfi, etik və estetik düşüncələrindən bəhs olunur. Bildirilir ki, Səhhət sosial-siyasi görüşləri çərçivəsində müsəlman xalqlarını, o cümlədən azərbaycanlıları maariflənməyə çağırmış, çıxış yolunu dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmləri də öyrənməkdə görmüşdür. Mütəfəkkirə görə, müsəlman xalqları, o cümlədən azərbaycanlılar Qərbi xalqları kimi qəflətdən oyanıb “yeniləşmə gülşəni”ndə yer tutmaq istəyirsə, ixtilafa, təfriqəyə son qoymalı, elm yolu ilə millətin ehtiyaclarına vaqif olub həllinə çalışmalıdır.

Məqalədə göstərilir ki, Səhhətin fəlsəfəyə aid fikirləri Mahmud Mahmudbəyovla birlikdə müəllifləri olduqları “Yeni məktəb” kitabında daha çox öz əksini tapmışdır. Onun fəlsəfi görüşlərində təbiət və göy cismilərinin dərki mühüm yer tutmuşdur. Ümumiyyətlə, Səhhət fəlsəfi düşüncələrində bir tərəfdən səmavi dinlərin irəli sürdüyü ontoloji və qnoseoloji məsələlərlə razılaşsa da, digər tərəfdən müəyyən şübhələrini cavab axtarıb tapmağa çalışmışdır. Hər halda, Səhhətin dünyagörüşündə varlıq məsələsinə baxış, əsasən, idealist xarakter daşımaqla yanaşı, materializmin bəzi ünsürlərinə rast gəlmək də mümkündür.

AÇAR SÖZLƏR: milli maarifçilik, sosial utopiya, təbiət fəlsəfəsi, əxlaq fəlsəfəsi, ədəbi-estetik məsələlər.

Файк Алекберлы

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКО-ПРАВСТВЕННЫЕ ВЗГЛЯДЫ АББАСА САХХАТА

Резюме. В статье рассматриваются общественно-политические, философские, этические и эстетические мысли азербайджанского мыслителя Аббаса Саххата. В рамках общественно-политических взглядов Саххат призвал мусульманские народы, в том числе и азербайджанцев, к просвещению, и нашел выход в изучении светских наук, а также наук религиозных. По мнению мыслителя, если мусульманские народы, в том числе и азербайджанцы, вдруг проснутся и захотят принять участие в «борьбе за обновление», они должны положить конец раздорам и разделением, и через науку осознать потребности нации.

Философские взгляды Саххата в наибольшей степени отражены в книге «Новая школа», написанной в соавторстве с Махмудом Махмудбековым. Его понимание природы и небесных тел играло важную роль в его философских взглядах. В целом в своих философских размышлениях Саххат, с одной стороны, соглашался с онтологическими и гносеологическими вопросами, выдвигаемыми небесными религиями, но, с другой стороны, пытался найти ответы на определенные сомнения. Во всяком случае, в мировоззрении Саххата вопрос о существовании в основном идеалистичен, но можно встретить и элементы материализма.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: национальное просвещение, социальная утопия, натурфилософия, нравственная философия, литературно-эстетическая проблематика.

¹ <http://orcid.org/0000-0002-8865-568x>

Faig Alakbarli
**SOCIO-POLITICAL AND PHILOSOPHICAL-MORAL VIEWS
 OF ABBAS SAHHAT**

Summary. *The article deals with the socio-political, philosophical, ethical and aesthetic thoughts of the Azerbaijani thinker Abbas Sahhat. Within the framework of socio-political meetings, Sahhat called on Muslim peoples, including Azerbaijanis, to enlightenment, and found a way out in the study of secular sciences, as well as religious sciences. According to the thinker, if Muslim peoples, including Azerbaijanis, suddenly wake up and want to take part in the “struggle for renewal”, they must put an end to discord and divisions, and through science, realize the needs of the nation.*

Sahhat's philosophical views are mostly reflected in the book “The New School”, written in collaboration with Mahmud Mahmudbayov. His understanding of nature and celestial bodies played an important role in his philosophical views. In general, in his philosophical reflections, Sahhat, on the one hand, agreed with the ontological and epistemological questions put forward by heavenly religions, but, on the other hand, tried to find answers to certain doubts. In any case, in the worldview of Sahhat, the question of existence is basically idealistic, but elements of materialism can also be found.

KEY WORDS: *national enlightenment, social utopia, natural philosophy, moral philosophy, literary and aesthetic issues.*

Giriş. Şamaxıda ruhani ailəsində dünyaya gələn Azərbaycan-türk mütəfəkkiri Abbas Səhhət (1879-1918) bir müddət Qacarlar dövlətində yaşamış, Məşhəd və Tehran şəhərlərində tibb ixtisası üzrə təhsil almışdır. 1901-ci ildə Şamaxıya qayıdan Səhhət tədricən həkimlik sənətindən uzaqlaşaraq məktəblərdə türk (Azərbaycan) dilindən dərs demişdir. Məhz bu dövrdən etibarən ədəbi-fəlsəfi fəaliyyətə başlayan Səhhətin 1903-cü ildən məqalələri “Şərqi-Rus”, “Həyat”, “İrşad”, “Tərəqqi”, “İşıq” və başqa qəzet-jurnallarda çap olunmuşdur. Tərcüməçilik fəaliyyəti ilə də məşğul olan Səhhət, o dövrün müsəlman-türk oxucusunu rus (Lermontov, Puşkin, Krilov, Qorki və b.), fransız (Hüqo, Müsse və b.) və alman (Höte, Şiller və b.) mütəfəkkirlərinin əsərləri ilə tanış etmişdir.

Sosial-siyasi görüşləri. Səhhət yaradıcılığının ilk dövrlərində müsəlman xalqları, o cümlədən Qafqaz müsəlmanlarını oyanmağa, inkişaf etməyə, bir sözlə, maariflənməyə çağırmış, çıxış yolunu dini elmlərlə yanaşı, dünyəvi elmləri də öyrənməkdə görmüşdür. O, “Dəvət” şeirində yazırdı ki, artıq “İslam evi” viran olduğu üçün elm yolu ilə din həyatını yenidən canlandırmaq və millətin nicatına çalışmaq lazımdır.

Arxadaşlar! Elm lazımdır ki, tapsın din həyat.

Elm ilə hasil olur izzət, tapar millət nicat.

Səy edin ta bizlərə əhsən etsin kainat,

Elmsiz ömr etmədən min dəfə ərcəhdir məmat.

Keçdi dövrü-zuri-bazu, elmü-fəzl əyyamıdır!

Arxadaşlar! Oxuyun, elm oxumaq həngamıdır!

Bax, əcanib bərrü bəhrə elmilə sultan olub,

Cəhlü qəflətlə vəli islam evi viran olub.

Dideyi-dinpərvəran bu hala xunəşan olub.

Çarə axtarmaq gərək, həm əhdü həm peyman olub [1, s.34].

Onun fikrincə, müsəlman xalqları Qərb xalqları kimi qəflətdən oyanıb “yeniləşmə gülşəni”ndə

yer tutmaq istəyirsə, ixtilafa, təfriqəyə son qoymalı, elm yolu ilə millətin ehtiyaclarına vəqif olub həllinə çalışmalıdır. İslamın da insanları elm öyrənməyə sövq etdiyini, eləcə də yeniləşmə tərəfdarı olduğunu deyən Səhhət “Nitqi-mənzum” şeirində yazırdı ki, “türk oğlu və müsəlman balası” cahil qalmamalı, yenidən türklüyün və islamlığın əsl mahiyyətinə varmalıdır:

*Din getdi, vətən getdi, dəyanət unuduldu,
İslamdan ancaq quru ad viridi-zəbandır.
İslama yaraşmaz bu qədər iczü-rəzalət.
Bica yerə İslam adını qoyma, yalandır.
İslam olanın elmü kəmalı gərək olsun,
Əslafımızın şöhrəti məşhuri-cəhandır.
Türk oğlu, müsəlman balası cahil olarmı?
Billah, belə eybi daşımaq xeyli girandır.* [1, s.64]

Səhhətə görə, ümmət (müsəlman), millət (türk), milliyyət (Qafqaz türkləri) və vətən (dar mənada Qafqaz, geniş mənada İslam-türk aləmi) üçün əsas çarə də qəflət yuxusundan ayılıb, xaricilərin qabağa düşdüyü bir zamanda geridə qalmağa son qoymaq üçün elm, millət və mədəniyyətdən yapışmaqdır. O yazırdı: “İndi millət, mədəniyyət dəmidir, Rahi-ümmətdə həmiyyət dəmidir” [1, s.37]. Bu baxımdan Səhhət vaxtilə dünyaya işıq saçan (“dünyaya pərtövkən”), hürri olan ümmətin, millətin, vətənin (“Qafqaz qitəsidir mənim vətənim” [1, s.81]) indi zülmət içində, kölə kimi (“hürri ikən əbdi-natəvan oldun”) yaşaması ilə razılaşa bilmirdi [1, s.41]. Onun nəzərdə tutduğu müsəlman ümməti, türk milləti, İslam-türk coğrafiyasının övladları vaxtilə Qərbe-Avropaya elmdən, əxlaqdan dərs vermiş, hərbi meydanlarında qalibiyyət sevincləri yaşamışdır. Ancaq artıq “qaçıb elmin pərisi kişvəri-islamdan Qərbə” deyən Səhhətə görə, bu gün Şərq aləmində elm əvəzinə cəhalət, avamlıq dolaşmaqda, “din adı altında dinsizlik” hökm sürməkdədir [1, s.45]. Səhhətin fikrincə, bu baxımdan bir tərəfdən bu gün İslam dininin dünyada xar, hörmətsiz, izzətsiz olmasını dərk etməklə yanaşı, digər tərəfdən millət, milliyyət hissini oyadıb, yenidən toparlanmaq zamanıdır. O yazırdı:

*Bir eylə təfəkkür, necə gör xar olub İslam,
Ənvai-bəlaya giriftar olub İslam,
Bizzətü, bihörmətü, biar olub İslam,
Ancaq quru bir ada nigahdar olub İslam...
Afaqi tutub qülğüleyi-bangi-cəzaid.
Əqsami-tərəqqivü təalivü fəvaid.
Amma olur islamda qəflət mütəzaid.
Bu dərdə edin çarə ki, Səhhət ola aid,
Milliyyəti yad eyləyin, ey milləti-naci!
Pək təhlükəli xəstədir İslam məzaci* [1, s.35].

Fikrimizcə, Səhhətin bu və digər maarifçi şeirlərində müsəlman ümməti, İslam aləmi ilə yanaşı, yavaş-yavaş millətdən (türk), milliyyətdən (Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan türklərindən), milli vətəndən (Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan) bəhs etməsi təsadüfi olmamışdır. O, artıq müsəlman türklərinin, o cümlədən Qafqaz türklərinin əsas nicat yolu kimi islamlığı, İslam birliyini deyil, türk birliyini, türklüyü, türk vətəninə önə çəkirdi: “Şişə çəksəz də diriyyəni ətimi, Atmaram mən vətəni millətimi. Məsləkim tərcümeyi-halımdır. Lütü-həq qayeyi-amalımdır” [1, s.58].

Səhhət haqlı olaraq yazırdı ki, din, dini məzhəbçilik dövründə nəinki İslamın əsl mahiyyətindən uzaqlaşmışıq, eyni zamanda millət, milliyyət yolunu da itirmişik. Bizcə, bütün bunlar türklüyü təhrifə uğradılmış, İslam dini daxilindəki məzhəblərin içində əridilən Azərbaycan türklərinin çox keçmədən bir

hissəsinin (Qafqaz türklərinin) çarlığın işğalı altında qalması, digər hissəsinin isə (Qacariyyə türklərinin) ingilis ideoloqlarının təbliğ-təşviqatının qurbanına çevrilməsinin nəticəsi idi. Hər halda Qacarlar dövləti XIX əsrin əvvəllərində keçmiş Səfəvilər dövlətinin tamamına sahib çıxma bilmədiyini kimi, XX əsrin əvvəllərində avropalıların ideoloji oyunlarının qurbanı olaraq türklüyə-türk dünyagörüşünə də, əsasən, arxa çevirmişdir. Belə olduğu təqdirdə çarlığın işğalı altında qalmaqla yanaşı, XIX əsrin əvvəllərinə qədər, əsasən, birgə həyat sürdüyü türk dövlətçiliyinin iranlılaşdırılması nəticəsində Qacarlardan əlini üzən Qafqaz, o cümlədən Quzey Azərbaycan türkləri üçün əsas yol milliyyət xətti idi. Ancaq bu xətti ortaya qoymaq üçün bir tərəfdən dinə, dini məzhəblərə baxışlar köklü şəkildə dəyişməli, digər tərəfdən son əsrlərdə inkişafa üz tutaraq dünyanın hegemonuna çevrilməyə başlayan Avropa-Qərb mədəniyyətinə münasibəti doğru müəyyənləşdirmək lazım idi [2, s.824].

Fikrimizcə, Səhhət də məhz bu iki amili əsas tutaraq bir tərəfdən, din zamanının artıq bitdiyini, digər tərəfdən, milliyyət məsələsinin vaxtının gəldiyini ifadə etməyə çalışmış, bunun üçün də Avropa xalqları kimi elm və sənayedə inkişaf etməyi vacib saymışdır. Bu amilləri də nəzərə alaraq o, Avropa xalqlarının ədəbiyyatının ana dilimizə tərcüməsinin zəruri olduğunu vurğulamışdır. Onun fikrincə, avropalıların elm və texnologiya öyrənmək isə kafirlik əməli deyil, əksinə, İslam dininə, millətin mənafeyinə uyğundur. Çünki İslam dininin peyğəmbəri (s) də buyurmuşdur ki, elm hansı ölkədə olur olsun, onu öyrənmək lazımdır. O yazırdı: “Elm heç bir millətin malı deyildir! Hər kəs yiyələnmək istəsə, onundur. Bu mətləb məni vadar etdi ki, Qərb ədəbiyyatından bəqədri-qüvvə öz dilimizə tərcümə etməklə əhalimizi onların asarına aşına edim. Tainki o şümusi-elmü irfanın ənvari-şüəsilə bizim də zülmətdə qalan duyğularımız işıqlansın. Xarici lisanlarına aşına olmayan şairlərimiz onlara nəzirə yazmaqda yeni-yeni, gözəl-gözəl əsərlər meydana gətirsin. Bununla bizim də ədəbiyyatımız dövlətlənsin və tərəqqi etsin” [1, s.264].

Ancaq Səhhət avropalıları tamamilə təqlid etməyin də əleyhinə idi. Çünki hər şeydə onları təqlid etməklə imanımızı və milli hürriyətimizi məhv edə bilərik: “Məsum balalarımızı hələ göz açmamış xarici mürəbbiyələrə təslim edirik. Bədbəxt balalarımızı dünyanı bilməmişdən, tanımamışdan ruhunu zəhərləyib öldürürük. Doğrudur, övladımız zahirdə ölüb qəbrə getməyir, lakin həqiqətdə ruhu ölür, vücudu canlı bir məzar şəklini alır. Çünki insanın həqiqi ruhu dəyanət və millətdir. O zəhərləndikdən sonra, o məhv olduqdan sonra yerdə nə qalır? Ruhsuz bir qəlb, cansız bir cəsəd! Biz bununla mədəniləşmirik, fəqət, avropalıları bir nəfər də avropalı qazandırırıq, “biz” isə yox oluruq! Canım! Bu qədər laqeydlilik olarmı? Kim ki iki kəlmə “net” ilə “yes”i bildi, dırnaqlarını uzadıb, başına altı şahılıq şapka keçirdib daha islamiyyəti, milliyyəti tanımır. Əsla türkcə danışmağa, oxumağa rəğbət etmir” [3, s.246-247].

“Avropalaşan, ruslaşan türklərin evlərində Avropa və Rusiya ədiblərinin əsərləri olduğu halda, bir vərəq türkcə yoxdur” - deyən Səhhət yazırdı ki, “avropapərəstlər”, “ruspərəstlər” yanlış-döğru rusca, fransızca danışır, türk yox, rus, ya da Avropa qəzetləri alırlar: “Hər şeydə Avropa ədəbini, əxlaqını təqlid edirik, bəs millətpərvərliyi, vətənpərvərliyi nə üçün onlardan görüb götürməyirik?” [3, s.247] O yazırdı ki, Avropa ruhunun havası ilə vətəninini, millətini sevənlər az olduğu kimi, türk dilini öyrənmək istəyənlər də çox deyildi:

*Deyirəm hər zaman ki: “Qeyrət edin,
Türk dili bir gözəl, şirin dildir;
Onu öyrənməyə həmiyyət edin”.
Etməyir kimsəyə sözüüm təsir,
Oluram gündə bir sayaq dilgir [1, s.152].*

Səhhət satirik anlamda yazırdı ki, ana dilimizdə-türk dilində yazmağı, öyrənməyi özünə ar bilənlər, ona xor baxanlar bəlkə də “haqlı”dırlar:

*“Ana dili gərəkdir”, nahaq yerə bəhs açma,
Biz məhv olmaq istərik, yoldaşlıqdan heç qaçma,
Bizə təmiz insan tək ömür eləmək, yaşamaq,
Çox eyibdir Türk adın bizə daim daşımaq.
Gəl gedəlim kef ilə meyخانəyə, içəlim!
Həm mülkdən, millətdən, dinimizdən keçəlim! [1, s.104]*

Səhhət bu günümüz üçün də aktual olaraq yazırdı ki, məktəblilər təhsilini bitirib qızıl nişanlarını alsalar da, milli tarixdən, milli dildən, bir sözlə, milli hissdən, milli ruhdan çox uzaqdırlar:

*Tifli-məsümlər imtahan tutdu,
Başlarında bilik məkan tutdu.
Aldılarsa qızıl nişanlarını,
Heyf bilməzlər öz lisanlarını.
Əcnəbi dillərində çox mahir,
Öz lisanında dilləri qasir.
Atalar çoxları əvamünnas,
Öz yanında edir bu növ qiyas:
“Öz dilindən heç olmasın xəbəri,
Onu bilməkliyin nədir səməri?”
Öz dilin bilməmiş yarım-yaqmalaq,
Tərbiyəət əlsə əcnəbidən uşaq,
Hissi-milliyət onda bitməzmi?
Adı dünyə üzündə itməzmi? [1, s.182]*

Bu baxımdan, yenə də ironik anlamda “millət, məslək, əqidə boş sözdür, ay canım” deyən Səhhət yazırdı ki, bu cür düşüncələrə görə, qövmiyyəti rədd edib, milliyyəti də, dili də atmaq lazımdır [1, s.104-105].

Onun fikrincə, ziyalılar dillərinə, milli adət-ənənələrinə yad gözü ilə baxarlarsa, “onu istiqbala götürəcək, yaşadacaq kim qalar? Milləti kiçik görən insanlar yaşamağa deyil, ölməyə məhkumdurlar” [3, s.248]. Səhhətə görə, vaxtilə də türk xalqları təsir altına düşmüş və bundan çıxmağı bacarmışlar: “Təəssüflər olsun ki, bizim millətdə mühitə çox tez qapılmaq kimi böyük bir naqislik vardır. Qədimdən bəri bu çirkin adət bizdə mövcuddur. Səviyyəyi-mədəniyyəsi bizdən yüksək olan əqvamın lisanına, adətina, etiqaatına qolaylıqla qapılıb alışmışıq. Məsələn, bir vaxt ərəblərin təhti-hakimiyyətində olduğumuz zaman onların lisanlarına, adətlərinə elə şiftə və firivtə olmuşuq ki, İbn-Sina kimi, Fərabî kimi dahilərimiz türk oğlu türk olduqları halda on cildlərlə baliğ olan qiymətli əsərlərinin heç birini türkcə yazmamışlardır. Onlardan sonra yetişən türk şairləri, türk ədibləri ümumən yazdıqları fars dilində olmuşdur. Hələ şairlərimiz, ədiblərimiz dursun, hətta bütün türk sülaləsindən yetişən hökmdarlarımız, padşahlığımız da yazdıqları, qonuşduqları dil fars dili olmuşdur” [1, s.266].

Səhhətə görə, vaxtilə olduğu kimi, indinin özündə də yalnız dildə deyil, başqa məsələlərdə də özümüzə xor baxıb özgələşməyə meyilliyik. O yazırdı: “İş əgər yalnız bir dil bilməyə qalsaydı, yenə dərd yarı idi. Xeyr, əsl əngəl orasındadır ki, əcnəbi millətlərin adətlərinə, etiqaatlarına, hissiyyətinə qapılmaqda çox laübalıyıq və gələcəkdə bunlardan nə nəticə hasil olduğunu əsla nəzəri-etibara almırıq. Zira bu aşikardır ki, öz qədrini bilməyənin qədrini özgə heç vaxt bilməz. İnsanda gərək izzəti-nəfs, gərək alicənablıq olsun. Əgər belə deyilsə, bəs bugünkü gündə bu millətlər müharibəsi nə üçündür? Yəqin ki, bir millət digər millətə üstünlük etmənin qabağını saxlamaq üçündür. Elə isə biz nə üçün öz millətimizi

ataq, öz millətimizi mühafizə etmək uğrunda öhdəmizə düşən vəzifəni ifa etməkdə qüsurluq göstərək?” [1, s.267]

Səhhət hesab edirdi ki, əgər millət kimi yaşamaq istəyiriksə, çalışmaq, yəni qəzetlər nəşr etmək, cəmiyyətlər təşkil etmək və avam kütlənin başını bir yerə toplayıb “ümumi ruhu yeniləşdirmək” və azad olmaq lazımdır. O yazırdı: “Əfradi-millətdən hər kəs gərək öz öhdəsinə düşən vəzifəni ifa etməkdə qeyrət göstərsin. Xassə bu əsri-hazırda, millətlərin çarpışdığı bu zamanda boş oturub quru bir istimdad ilə vaxt keçirmək məsiyətdir. Yaşamaq istəyirsək, gərək çalışalım. Gərək lamə halə qonşularımızda gördüyümüz səy üsullarını qəbul etməkdə tərəddüd göstərməyəlim, qəzetlər, risalələr nəşr edəlim; cəmiyyətlər təşkil edəlim; avam kütləsinin başını bir yerə toplamağa, ümumi ruhu yeniləşdirməyə çalışalım” [1, s.266].

Səhhətə görə, əgər hürriyyəti seviriksə, hürriyyət və cümhuriyyət tərəfdarıyıqsa, onlara da sahib çıxmalıyıq [1, s.274]. O yazırdı: “Cümhuriyyəti-idarəyə malik olmaq üçün bizdə cümhuriyyəti-ruh varmı, ya yox? Yoxdur. Fəqət millətin çox az bir hissəsi öz hüquq və vəzifəsinə, bəşəriyyət haqqına, insanlıq vəzifəsinə bəhəqq arif və alimdir. Lakin avam kütlə, cümhuri-nas o vəzifələrdən, o haqlardan bixəbərdirlər. Əgər milli məktəblərimiz olsaydı, əgər millətimizə xor baxmasaydıq, yaxud ümumi, məcburi təlim qanunu tətbiq olunsaydı, bugünkü gün bu hala qalmazdıq” [1, s.271].

Səhhət bir məsələni doğru anlamışdır ki, vaxtilə elmdə, sənətdə, yeniləşməkdə, hərbdə böyük uğurları olan bir millətin son əsrlərdə uğursuzluğa düşməsi təsadüfi deyil. Onun fikrincə, millətin alim ikən yatıb cahil olması, sənətdən uzaqlaşması, məzhəblərə üz tutması, mədəniyyətdə geriləməsi buna əsas səbəb olmuşdur [1, s.128-129].

Qeyd edək ki, Səhhətin sosial-siyasi görüşlərində utopik baxışları və romantik düşüncələri də öz əksini tapmışdır. Xüsusilə də, onun “Yad et!”, “Yuxu” və başqa bu kimi şeirlərində utopik düşüncələrini görürük. O, “Yad et!” şeirində yazırdı ki, vaxtilə şanlı keçmişi olan müsəlman xalqlarının gələcəkdə də buna nail olması mümkündür:

*Vəqta ki, gələr o şanlı əyam,
Olmaz günə əbri-tirə hal,
Hər yerdə olar güruhi-islam,
Qanuni-təkamül ilə kamil.
Bir fəcri-həyatbizi-ürfan,
Saçdıqca cahana nuri-hikmət,
Bir çöhreyi-xəndərizü şadan –
Verdikə cahaniyanə nəzhət,
Yad et məni, arifanə yad et!* [1, s.43]

O, “Yuxu” (1912) adlı şeirində də təkamül nəticəsində ideal cəmiyyətə nail olmağı mümkün hesab edirdi. Onun fikrincə, bu dünyada hazırda nə qədər haqsızlıq, ədalətsizlik, elmsizlik olur olsun, vaxt gələcək bütün bunlara son qoyulacaq və ideal cəmiyyət bərqərar olacaqdır. Sadəcə, hələlik o, arzuladığı ideal cəmiyyəti “yuxu”sunda görürdü. Ancaq şair ideal cəmiyyəti arzu etməklə bərabər, yaxşı dərk edirdi ki, bunun üçün hərəkət etmək, mübarizə aparmaq lazımdır. Çünki yuxuda “gerçəkləşən” ideal cəmiyyət bir anlıqdır və insan oyanan kimi o da “yox” olub gedir. Bunun təsiri altında olduğu üçün şair yuxuda olarkən belə rahatsızmış. O yazırdı:

*Hərçənd çox nəşəlidir məskənim,
Yer, göy, ətrafım olmuşdu qərqi-nur.
Nədənsə çırpınırdı könlüm mənim,
Oturmuşdum mən o yerdə bihüzur.
Çox keçmədən heç bilmirəm nə oldu,*

Birdən o dadlı mənşərə pozuldu.

Bir zülmatə bulud qopdu şimaldan,

Puç eylədi, dağıtdı ol cənnəti [1, s.78].

Şairin yuxusunda belə gördüyü ideal cəmiyyətin “şimal”dan gələn “zülmatli bulud” tərəfindən dağıdılması təsadüfi deyildi. Səhhət burada çarlığın işğalını nəzərdə tutmuş, ancaq bu dəfə bunu “yuxu”da gördüyü üçün yuxunun təbiri xeyrə yozmuşdur [1, s.78].

Hesab etmək olar ki, Səhhətin sosial-siyasi utopiyası əslində onun görmək istədiyi gerçəkliklə bağlı olmuşdur. Başqa sözlə, şair bir tərəfdən keçmiş varisliyə də əsaslanaraq ideal cəmiyyəti arzu etmiş, onun təsvirini vermiş, digər tərəfdən də bunun reallaşması üçün yuxarıda gördüyümüz kimi, ümmət, millət və vətən naminə milli maarifçi olaraq mücadilə etmişdir.

Fəlsəfi, etik və estetik görüşləri. Abbas Səhhətin fəlsəfəyə aid fikirləri Mahmud Mahmudbəyovla birlikdə müəllifləri olduqları “Yeni məktəb” kitabında daha çox öz əksini tapmışdır. Onlar kitabın “Göydə nə görürüz” fəslində kainat və günəş sistemi ilə bağlı yazırdılar: “Biz gögdə aydın və buludsuz günlərdə Günəş, gecələrdə sansız yıldızlar, Ay və neçə ildən bir quyruqlu yıldız görürüz. Bu gördüklərimizə əcsami-səməviyyə və ya gök cisimləri deyilir. Günəş gözümüzə qürs şəklində görünür. Həqiqətdə Günəş neçə min dəfə Yerdən böyük bir kürədir. Bizim onu böylə kiçik görməyimiz fəqət onun bizdən əql yeriməz uzaq bir məsafədə olmağıdır. Onun fasiləsi bizdən o qədər uzaqdır ki, əgər dəqiqədə on dörd verst yol gedən bir top gülləsi də durmayıb bu qayda ilə gedə, ancaq igirmi ildə gedib Günəşə çata bilər. Ay da yenə bizə qürs şəklində görünür. Həqiqətdə o da kürədir. Ay yerdən dəfələrlə kiçikdir. Amma bizim nəzərimizdə Ayın Günəş boyda görünməsi onun Günəşə nisbətən bizə çox yaxın olmasındadır. Günəşin işığı özündəndir. Amma Ayın işığı özündən olmayıb Günəşdəndir” [4, s.153-154]. Onlar daha sonra Yer kürəsi haqqında da yazırdılar ki, o da kürə şəklindədir. Özü də Yer kürəsi bir çox yanlış etiqadlarda olduğu kimi, heç bir şeyin üstündə qərar tutmamışdır.

Onların maraqlı iddialarından biri də odur ki, şüurun ancaq insana aid edilməsi doğru deyildir. Onlar hesab edirdilər ki, digər məməlilərdə şüur, əql yoxdur demək çox da məntiqli deyil, digər məməlilərdə də az-çox əql vardır [4, s.89].

Müəlliflərin bu əsərində duyğu və duyğu üzvləri haqqında da bəhs olunur və daha çox materializmə meyillik hiss olunur [5, s.393]: “Beş duyğu üzvlərinin hər birinə məxsus sinirləri var ki, beyinə qədər uzanmışdır. Bu sinirlər vasitəsilə duyğu üzvündən beyinə və eyni vəqtdə beyindən üzvə qayıdır. Biz bu yolla zahiri dərk edirik, görürük, eşidirik, iy bilirik” [4, s.82-83].

“Tərəqqi və təbiətin qanunu” adlı əsərində isə Səhhət dünyayla insanı müqayisə edir, təkamül məsələsinə toxunurdu. O yazırdı:

Deyirdim ki, dünya bir şəxsə bənzər,

Doğar, törər, nümiv edər, yüksələr.

İnsan kimi hər dövrə bir az yaşar,

Sonra yavaş-yavaş ixtiyarlaşar.

Ölər, qalar bir-iki viranəsi,

O da olar bayquşların lanəsi.

Bir müəyyən qanun üzrədir həyat,

Bir doğuş, bir təkamül, bir inhitat.

Böylə qoyulmuş aləmin banisi,

Dəyişməkdir tərəqqinin əsası.

Dəyişmək olmasa tərəqqi olmaz,

Təbiətin bu qanunu pozulmaz.

Fəlsəfə tarixçisi, dosent Müstəqil Ağayev hesab edir ki, “təbiət hadisələrində dəyişilmə hadisəsi baş verdiyini bildirən A.Səhhət bu dəyişilmə qanununu tərəqqi və təkamülün əsası hesab edir. Həm də belə bir müddəa irəli sürür ki, təbiətin bu qanunu əbədidir, pozulmazdır. Onun fikrincə, dünyanın əsası belə qoyulmuşdur, bu qanun əzəli bir qanundur” [6, s.13]. Bizcə də, təkamül və tərəqqinin mümkünliyündən bəhs edən Səhhət bu qanunu sosial hadisələrin inkişafında da görmüşdür.

Səhhətə görə, bəlli bir qanun üzrə olan həyatın doğuluşu, təkamülü və sonu vardır. Tərəqqinin əsası dəyişməkdir, insanlar, millətlər də bu tərəqqiyə uyğun olaraq doğulur, böyüyür və ölürlər. Sadəcə, insanın və millətlərin “ölüm”ü ilk baxışda fərqli görünsə də, əslində, vəhdətin tərkib hissəsidir. O yazırdı:

*Dünyanın əvvəlindən ta bu halə
Aləmdə olmuş min-min istihalə.
Hanı əski Roma, əski yunanlar?
Hanı əski tərəqqilər, imranlar?
Min-min belə saysız binalar yaxmış,
Sonra yeni bir mədəniyyət çıxmış [1, s.56].*

Səhhətin fikrincə, bütün bunlara mənə verən də Allahdır, ancaq insan bunu başa düşməkdə acizdir. O, “Tohid” adlı şeirində Allahın təkliyi ideyasını əsaslandırmağa çalışmışdır:

*Nurdan zərrə doğdu, nerdən nur?
Fikir qıldıqca hər qədər insan,
Olur əlbəttə aqibət heyran.
Acizəm dərk-i-sirri-xilqətdən,
Kimdir agah olan həqiqətdən?
Nə xəfadır, xəfası eyni zühur,
Zahir ikən olub vəli məstur...
Varlığın gün kimi nümayandır,
Buna hər zərrə faşi-bürhandır.
Limənil mülk əmrin et izhar,
Əntə Allah vahidül qəhhar.
Gərçi dərk etmirik həqiqətini,
Görürük leyk şanü qüdrətini [1, s.65].*

Yaradanın böyüklüyünü, mükəmməliyini tərif edən Səhhət hesab edirdi ki, insanlar Tanrının yaratdığı kainatın ancaq zahirini dərk etmək gücündədir, mahiyyətini yox:

*Kainatın rümuzi-xilqətinə,
Kimsə vaqif deyil, bu zahirdir.
Xaliqi-aləmin hüviyyətinə,
Öz vücudun dəlili-bahirdir [1, s.68].*

O, qnoseoloji anlamda da bir sıra fəlsəfi suallara cavab axtarmış, bacardığı qədər həmin sualları təhlil etməyə çalışmışdır:

*Bildinmi, nədən ötrü verilmiş sənə qüvvət?
İdraki şüur, əqlü zəka, ruhü dərayət?
Bildinmi, həyatın nədir amalı, səlahi?
Tənha gecələr uykusuz açdınmi sabahı? [1, s.85]*

Deməli, Səhhət bir çox gecəni sabaha qədər Yaradan və yaradılanlar haqqında düşünmüş, bir çox suala cavab axtarmağa çalışmışdır. O göstərirdi ki, insan hissiyyatı təbii və süni hissələrə əsaslanır.

Onun fikrincə, təbii hissləri bir kənara qoyaraq süni hissiyyatla, yaradıcılıqla məşğul olmaq doğru deyil. Çünki insanlara süni hissiyyatla deyil, təbii hissiyyatla təsir etmək mümkündür. O yazırdı: “Hissiyyatı-cəliliyyənin kimsəyə təsiri ola bilməz. Hissiyyatı təbiyyədir ki, başqasına təsir edər” [1, s.243].

Onun yaradıcılığında müəyyən qədər etik, estetik məsələlərə də rast gəlmək olur. Səhhət şeirlərində ədəbi-estetik məsələləri romantik duyğularla yanaşı, təbii hisslər əsasında da verməyə çalışmış, ədəbiyyatın millətə xidmət etməli olduğuna inanmış və buna əməl etməyənləri tənqid etmişdir. Səhhət yazırdı ki, elmlə bir insan millət yolunda çalışmaq, vətənin dərdinə əlac olmaq, ona möhtac olan soydaşlarına sahib çıxmaq əvəzinə, cibini, şəxsi marağını güdürsə, beləsinin elmi də, fəziləti də boş şeydir. O, “Naseh” şeirində də açıq göstərirdi ki, özünə şair, ziyalı deyən şəxs real həyat təsvirlərindən yazmalı, azad olmalı, yəni saray şairi olub, xalqa yalan danışmamalı, məddahlıq etməməlidir.

Səhhətə görə, əgər dahi bir alim müstəbidin, zalımın yanında yer alıb, millət, vətən üçün çalışmırsa, o zaman həmin cəmiyyətin vəziyyəti çox ağır olacaqdır. Bu anlamda özünü millət, vətən yolunda fəda edən Səhhət yazırdı ki, millətin halına biganə, laqeyd qalmaq yolverilməzdir. Ona görə əsl alim, şair gecə-gündüz millət üçün çalışıb, zəhmətə, zillətə, çətinliklərə sinə gərməlidir [1, s.150].

Hər zaman ədəbi-estetik anlamda insanlıq vəzifəsini millət və vətən anlayışları ilə bərabər, hətta ondan üstün tutanlar da tapılır. Bəs Səhhət üçün insanlıq nə deməkdir və milli-dini anlayışlardan nə ilə fərqlənir, ya da üst-üstə düşür? O yazırdı:

*Namusi-rəayani çəkən bir ümarəyə,
Əlbəttə, dilü canla itaət gərək olsun.
İnsanlara xidmət edən ərbabi-dühayə,
Təkrim edilib şəni, riayət gərək olsun.*

*Onlar ki, bizə rahibəri-elmü ədəbdir,
Şükraneyi-ehsanların ifa edərik biz.
İnsanlara insanlığı təlim səbəbdir,
Həqdən olara ömür təmənnə edərik biz [1, s.76].*

Xüsusilə də, o, “Şair, şeir pərisi və şəhərli” əsərində insanlıq məsələsinin üzərində xüsusi dayanmışdır. Çünki ümmət, millət və vətən naminə çalışdığı bir zamanda bəziləri şairə qənim kəsilirdilər ki, bu da Səhhətə təsirsiz ötüşmürdü. Belə bir anda vətən və millət şairini öz ağışına alıb insanlıq naminə çalışmağa yönəltmək istəyən “Şeir pərisi” Səhhətə üz tutaraq deyirdi:

*Şairim! Qəm yemə, aləmi-cəhan fanidir,
Cavidani yaşayış ləzzəti-ruhanidir.
Sən mükafatını insanlığa xidmətdə ara,
Əbədi zövqü, təsəllini həqiqətdə ara.
Kölgəyə aldanaraq sevmə cəfa aləmini,
Yüksəl ülvyyəyə, seyr eylə səfa aləmini...
Şair oldur ki, həqiqətlərə dildadə ola,
Şairin fikri, xəyalı gərək azadə ola [1, s.90].*

Səhhət əvvəlcə “Şeir pərisi”nin “insanlıq” fəlsəfəsinə uyub, ümmət, millət, vətən dərdindən uzaqlaşmaq istəsə də, son anda bunu bacarmır. Çünki “Şəhərli”nin dili ilə desək, ziyalı millətin, vətənin halını görəndə yanmırsa, onun dərdinə şərik olmağı özünə borc sayıb çarə tapmağa çalışmırsa, o, şair, ya da ziyalı deyil. Bununla da, Səhhət belə bir qənaətə gəlirdi ki, əslində, ümumi insanlıqdan danışanlar deyil, ümmət, millət, vətən naminə, onların azadlığı naminə həqiqəti yazanlar daima incidilmiş, təqib və təzyiqlərə məruz qalmışdır.

Əxlaq məsələsinə gəlincə, Səhhət yazırdı ki, bu məsələdə də cəmiyyətin həyatında ciddi qüsurlar ortaya çıxmışdır. Bu gün müsəlmanlar arasında hər cür sifət daşıyanlar var. Belə ki, dünənə qədər müsəlman kimi tanıdığımız “xristian”, türk bildiyimiz “rus” olub, hər gün bir simaya bürünür. O yazırdı:

*Yeri düşsə əgər müsəlmandır,
Vaxt olur ya İvan, ya da Vartandır.
O nə bundan, düzü, nə ondandır,
Yəni bir şey, əcaib insandır.
Geyinir “en grand”, gəzir “ala şıq”,
Başda bir şapqa, əldə bir zontiq.
Rus, firəng ləhcəsi deyir “bon”dur,
Türk dilini sevməyir, “moveton”dur.
Danışır ya firəngi, ya rusi,
Metropoldur yeri, ya San-susi [1, s.49].*

Deməli, o dövrdə istər mədrəsələr, istərsə də imperiyanın nəzarəti altındakı məktəblər əsasən məsləksiz “tiplər” yetişdirmişdir. Məsləksiz, əqidəsiz “tiplər”in həyata baxışında isə nəinki millət, heç din də deyil, ancaq gündəlik dəyərsizlik reallığı var idi. O yazırdı:

*Yoxdur heç məsləkimiz, məzhəbimiz,
Belə tiplər yetirir məktəbimiz,
Fikrimiz zövqü səfa sürməkdir,
Yaşamaqdan tək odur mətləbimiz...
Studentik, deyillik biz realist,
Aramızdan çıkmaz idealist.
Sevərik tək cə cibişdanımızı,
Eqayistik, ateist, sensualist.
Bizləri sahəti-Şirvan yetirir,
Nə ki, vəhşi, cibişdan yetirir,
Ay belə ölkə abadan olasan!
Bax, nə qeyrətli müsəlman yetirir! [1, s.106]*

Səhhət şeirləri ilə yanaşı, hekayə və pyeslərində də (“Cərrahlıq”, “Bədbəxt ailə”, “Yoxsulluq eyib deyil”, “Cəhalət səmərəsi...” və b.) milli-dini dəyərlərə, əxlaqa, tərbiyəyə yer vermişdir.

Nəticə. Beləliklə, Səhhətin yaradıcılığının əsasını soydaşlarını tərəqqiyə, maariflənməyə səsləməklə yanaşı, ondan çıxış yolları da təşkil etmişdir. O, bir tərəfdən cəhalət dövrünü yaşayan müsəlman xalqlarının keçmiş şan-şöhrətini göz önünə gətirmiş, digər tərəfdən bundan çıxış yollarını aramışdır. Millətinin tərəqqisi uğrunda mübarizə aparan Səhhət hesab edirdi ki, artıq müsəlman xalqlarının da elm və mədəniyyət öyrənmək vaxtıdır. Onun ictimai-siyasi dünyagörüşündə türk-İslam aləminin vəziyyəti ilə bağlı irəli sürülən mülahizələr günümüzdə də aktualdır.

Səhhətin fəlsəfi, etik və estetik görüşlərinə gəlincə, o, bir tərəfdən səmavi dinlərin irəli sürdüyü ontoloji və qnoseoloji məsələlərlə razılaşa da, digər tərəfdən müəyyən şübhələrinə də cavab axtarıb tapmağa çalışmışdır. Hər halda Səhhətin dünyagörüşündə varlıq məsələsinə baxış əsasən idealist xarakter daşımaqla yanaşı, materializmin bəzi ünsürlərinə rast gəlmək də mümkündür. Bu da gerçək həyatda yaşanan hadisələrin mahiyyətindəki ziddiyyətlə bağlı olmuşdur. Görünür, bu səbəbdəndir ki, şair-filosof bir çox hadisənin dərkini çətinliyini irəli sürmüş, real həyatda elm almaqla, maariflənməklə sadə həqiqət təsəvvürlərinə malik olmağı daha çox mümkün hesab etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Səhhət Abbas. Seçilmiş əsərləri. Bakı: “Lider nəşriyyatı”, 2005.
2. Ələkbərli F.Q. Azərbaycan-türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Bakı: “Elm və təhsil”, 2020.
3. Məmmədov M. Azərbaycan ədəbi tənqidi. Müntəxabat. Bakı: “Tural-Ə” NPM, 2002.
4. Səhhət A., Mahmudbəyov M. Yeni məktəb. Bakı: 1919.
5. Rüstəmov İzzət. Azərbaycanda təbii-elmi biliyin inkişafının fəlsəfi problemləri (XIX əsr-XX əsrin əvvəli). Bakı: “Diplomat”, 2001.
6. Ağayev M. Abbas Səhhət (Fəlsəfi və sosial-siyasi görüşləri). Bakı: “Elm və təhsil”, 2010.

TARİXİ-ETNOQRAFİK MƏNBƏLƏR ƏSASINDA GƏNCƏ ŞƏHƏRİNDƏ MULTİKULTURALİZM ƏNƏNƏLƏRİNİN TƏDQIQI

Elnur HƏSƏNOV,

*AMEA-nın Gəncə Bölməsinin Mərkəzi Aparatının baş mütəxəssisi,
Elm üzrə Prezident mükafatçısı, tarix üzrə fəlsəfə doktoru,
lnurh273@gmail.com*

Xülasə. Gəncədə tarixi-etnoqrafik mənbələrin, eləcə də birgəyaşayış mədəniyyəti ənənələrinin formalaşması və qorunub saxlanmasının əhəmiyyəti müxtəlif yazılı mənbələr, elmi əsərlər, arxiv sənədləri və tarixi mənbələr əsasında araşdırılmışdır. Şəhərin qədim məhəllələrində əsrlər boyu multikulturalizmin, tolerant dəyərlərin formalaşması və inkişafının əsas səciyyəvi xüsusiyyətləri tədqiq edilmişdir. Gəncədə məscidlər, pravoslav kilsəsi, alman-lüteran kilsəsi, alban məbədləri kimi mühüm maddi-mədəniyyət nümunələrinin - İslamdan əvvəlki dövr abidələrinin ucaldılması və müasir dövrümüzdə qədər mühafizə edilməsi Gəncədə çoxəsrlik multikultural dəyərlərin, adət-ənənələrin əsas göstəriciləri kimi öyrənilmişdir. Bundan əlavə, təkzibolunmaz dəlillər və faktlar, elmi mənbələr əsasında şəhərdə yerli tarixi məhəllələr ilə yanaşı, yəhudi məhəlləsi, həmçinin ləzgi və lahiclərin yaşayış məhəllələrinin mövcud olduğu sübuta yetirilmişdir.

AÇAR SÖZLƏR: birgəyaşayış dəyərləri, Gəncə, Azərbaycan, tolerantlıq, şəhər mədəniyyəti.

Эльнур Гасанов

ИССЛЕДОВАНИЕ ТРАДИЦИЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА ГОРОДА ГЯНДЖИ НА ОСНОВЕ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

Резюме. Основное значение историко-этнографических источников, а также формирование и сохранение традиций культуры мирного сосуществования - толерантности в Гяндже были изучены на основе различных письменных источников, научных работ, архивных документов и исторических источников. Также были исследованы основные характерные черты формирования и развития мультикультурализма, толерантных ценностей в течение веков в древних кварталах города. Возведение и сохранение до сих пор таких важных материально-культурных памятников как мечети, православный храм, немецкая – лютеранская церковь, албанские храмы – памятники доисламского периода в Гяндже были изучены как основные показатели традиций культуры мирного сосуществования - толерантности в этом древнем городе. Кроме того, на основе неоспоримых аргументов и фактов, научных источников доказывається значение существования в течение веков таких жилых кварталов как квартал (угол) евреев, отдельный жилой массив лезгинов, лагиджов и др. наряду с местными историческими кварталами Гянджи.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ценности сосуществования, Гянджа, Азербайджан, толерантность, городская культура.

Elnur Hasanov

STUDY OF TRADITIONS OF MULTICULTURALISM IN GANJA BASED ON HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC SOURCES

Summary. The main significance of historical and ethnographic sources, as well as the formation and preservation of the traditions of a culture of peaceful coexistence - tolerance in Ganja were studied on the basis of various written sources, scientific works, archival documents and historical sources.

Basic characteristic features of the formation and development of multiculturalism, tolerant values over the centuries in ancient quarters of city were also investigated. The construction and preservation of such important material and cultural monuments as mosques, an Orthodox church, the German Lutheran church, Albanian temples - monuments of the pre-Islamic period in Ganja have been studied as the main indicators of the traditions of a culture of peaceful coexistence - tolerance in this ancient city. In addition, on the basis of undeniable arguments and facts, scientific sources, the importance of the existence for centuries of such residential quarters as the quarter (corner) of Jews, a separate residential area of Lezghins, Lahijes, etc. along with the local historical quarters of Ganja is proved.

KEY WORDS: *values of coexistence, Ganja, Azerbaijan, tolerance, urban culture.*

*“Hər əməlin üstündən sanma keçəndir dövrən,
Hər yaxşını, yamanı doğru seçəndir dövrən”.*

Nizami Gəncəvi

Qədim elm və mədəniyyət mərkəzlərindən hesab edilən Gəncə şəhərində müasir dövrümüzdə qədər qorunub saxlanılmış onlarla məscid, dörd türbə, iki məqbərə, İmamzadə abidəsi kimi İslam mədəniyyətinə aid yerli memarlıq inciləri ilə yanaşı, islamaqədərki dövrə aid alban məbədləri, kilsələr, həmçinin XIX əsrdə inşa edilmiş xristian və yəhudi abidələri də mövcuddur. Şəhərin əksər əhalisinin müsəlman olmasına baxmayaraq, Gəncə sakinləri əsrlərdən bəri qədim alban xristian məbədlərinə, həmçinin gürcü kilsəsinə və digər abidələrə xüsusi hörmətlə yanaşırlar. Ölkəmizin qərb bölgəsindəki ən qədim pravoslav ibadətgahlarından olan Aleksandr Nevski kilsəsi Gəncə şəhərində yerləşir, xristianlar burada dini ayinlərini yerinə yetirir, tarixi bayramlarını qeyd edirlər. Bu qədim məbəd mühüm tarixi və memarlıq abidəsi kimi qorunur, şəhər sakinləri pravoslavlara hörmət və ehtiramla yanaşırlar.

Bundan başqa, ölkəmizdə ən böyük və qədim alman lüteran kilsələrindən biri şəhərin vaxtilə alman əhalisinin yaşadığı hissəsində yerləşir və mühüm tarix-memarlıq abidəsi kimi mühafizə edilir.

Gəncə Yəhudilər küçəsi, Ləzgilər məhəlləsi, Lahıç məhəlləsi kimi yaşayış məskənlərinin olduğu, müxtəlif millətlərin nümayəndələrinin sülh şəraitində əsrlər boyu yaşadıkları şəhərlərdən biridir. Səbəb isə bu şəhərdə, ümumiyyətlə, ölkəmizdə birgəyaşayış mədəniyyətinin qorunması, multikultural, tolerant dəyərlərə sadiqliyin olmasıdır.

Gəncə şəhərinin çoxəsrlik tarixinin göstəricisi olan tarixi-memarlıq abidələri, o cümlədən qədim İmamlı məhəlləsində mövcud olmuş çoxsaylı məscid-mədrəsələr, İmamzadə türbəsi sülhün, əmin-amanlığın qoruyucusu qismində çıxış edir. İslam mədəniyyətinin və tarixinin qoruyucusu olan bu abidə, buradakı saf, müqəddəs ilahi mühit xalqımızın birliyinin, vəhdətinin, həmrəyliyinə təbliğinə xidmət edir [1, s.11].

1930-cu ildən 1944-cü ilə qədər İmamzadə kompleksinin bəzi yardımçı binaları (hücrələri) kimsəsiz uşaqlar üçün sığınacaq kimi istifadə edilmişdir. Bu müqəddəs məkanda Böyük Vətən müharibəsi illərində müxtəlif millətlərdən olan yeniyetmə və gənclər təmənnəsiz yaşamış, onlara müxtəlif peşələr tədris edilmişdir. Bu gün də sözügedən ziyarətgaha müxtəlif dini inanclara mənsub olan və artıq yaşa dolmuş ahıl insanlar minnətdarlıq hissi ilə ziyarətə gəlirlər.

Xalqımızın yüksək dini toleranlıq, dözümlülük mədəniyyətinin təsbitinə şərait yaradan [2, s.249-250] Gəncə İmamzadə türbəsi şəhərin qədim ərazisində, xarabalıqların yaxınlığında yerləşir. Odur ki, Gəncə şəhərinin ərazi, məkan baxımından tarixi yerdəyişmələrinin daha dəqiq müəyyən edilməsində İmamzadə kompleksinin mənbəşünaslıq dəyəri danılmazdır. Abidənin qədim Gəncə ərazisində yerləşməsi onun elmi tədqiqinə münasib şərait yaradır, maddi mənbələrin qorunması, mühafizə olunması, həmçinin müvafiq arxeoloji qazıntı tədbirlərinin, tarixi, etnoqrafik araşdırmaların effektiv surətdə həyata keçirilməsinə imkan verir.

Epigrafiq mənbələrdə Gəncə tarixinin olduqca mühüm məqamları öz əksini tapmışdır. Bu kitabələrdəki tarixi faktlar Gəncə İmamzadə kompleksinin şəhərin ümumi inkişafındakı mövqeyini, əhəmiyyətini təsbit etməklə yanaşı, Gəncədə müxtəlif tarixi mərhələlərdə çoxəsrlik xeyriyyəçilik ənənələrinin də mövcud olduğunu sübuta yetirir.

Ümumiyyətlə, Gəncə İmamzadəsinin epitafiya nümunələri, qədim qəbir abidələri, məzarüstü xatirə komplekslərinin böyük tarixi əhəmiyyəti onların Gəncənin, bütövlükdə xalqımızın qədim dini görüş və təsəvvürlərinin, axirət dünyası ilə bağlı inanclarının tədqiq olunmasına şərait yaratmasıdır. Qeyd olunan epigrafiya nümunələr həm də Gəncədə memarlığın, sənətkarlığın çox qədim dövrlərdən formalaşdığını, zaman keçdikcə əvvəlki ənənələrə istinad etmək şərti ilə yeni-yeni xüsusiyyətlərlə zənginləşdiyini, beləliklə də, şəhər mədəniyyəti elementlərinin çox qədim tarixi dövrlərə əsaslandığını göstərir.

Gəncə İmamzadəsi, onun ətrafında mövcud olan çoxsaylı, müxtəlif tarixi mərhələləri əks etdirən və bu səbəbdən də bir-birindən kifayət qədər fərqlənən, amma bir sıra ümumi cəhətlərə malik olan məzarlar, həmçinin qəbirüstü tikililər (abidələr) xalqımızın, o cümlədən də Gəncə əhalisinin etnoqrafik ənənələrinin, dəfn adət və mərasimləri ilə bağlı təsəvvür və ayinlərinin elmi-nöqtəyi nəzərdən təfəssilatlı surətdə araşdırılmasında dəyərli mənbə kimi çıxış edir. Bu baxımdan sərđabələr xüsusi əhəmiyyətə malikdir [3, s.61-62].

Abidənin türbə hissəsinin üzərində işlənmiş nəfis bənövşəyi, mavi, yaşıl rəngli kaşı nümunələri şəhərdə dulmuşluq sənətinin, o cümlədən mayolikanın, ziyarətgahın əsas giriş qapılarının ətrafında quraşdırılmış üzəri işləməli hasarlar metal işləmə sənətinin memarlıq abidələrində uğurla tətbiqindən xəbər verir.

Ziyarətgah ərazisində yeddi hektarlıq qəbiristan ərazisində çoxsaylı qəbirüstü abidələrdə təsadüf edilən piktoqrafik (şəkli) və ideoqrafik (fikri) yazı nümunələri Gəncədə orta əsrlər dövründə inkişaf etmiş ənənəvi həkkəlik sənətinin izlərini özündə əks etdirir.

Gəncə İmamzadə abidəsi xalqımızın mental dəyərlərinin, xüsusilə də ailə və nikahla bağlı ənənələrimizin qorunması məsələsində əvəzsiz bir məkandır. Belə ki, bütün bölgələrimizdə olduğu kimi, Gəncədə də milli-mənəvi dəyərlərimizin, adətlərimizin mühafizəsi və gələcək nəsillərə çatdırılmasına xüsusi diqqət yetirilir. Ailə müqəddəs dəyər sayıldığından Gəncədə yeni ailə quranların, həmçinin onların yaxın qohum-əqrəbalarının İmamzadə ziyarətgahını ziyarət etmələri ənənə halını almışdır.

Geniş mənada Gəncə İmamzadə türbə-kompleksinin xalqımızın milli dövlətçilik ənənələrinə, sadıqlılığın, təəssübkeşliliyin güclənməsinə əhəmiyyətli təsir göstərməsi qeyd oluna bilər. Belə ki, İmamzadə ziyarətgahı, ilk növbədə, xalqımızın milli sərvəti, tarixi abidəsi olmaqla yanaşı, maddi-mədəni irsimizin daşıyıcısı kimi etnik mənsubiyyətimizi nəsil-dən-nəslə ötürərək yaşadır.

İmamzadə ziyarətgahı xeyrixahlıq, xeyriyyəçilik, əliaçıqlıq kimi dəyərlərin yaşadılması baxımından da önəmli bir məkandır. Belə ki, istər mühüm dövlət bayramları, dini mərasimlər təşkil edilən zaman, istərsə də adi günlərdə çoxlu sayda müxtəlif sosial qrup və zümrələrdən olan insanlar tərəfindən zəvvarlar üçün ehsan süfrələri açılır. Bundan əlavə, mühüm dini mərasim və bayramlarda çoxsaylı mömin insanların, şəhər sakinlərinin könüllü surətdə qanvermə aksiyalarında iştirak etməsi xüsusilə təqdirəlayiq əməldir.

Gəncənin tarixən birgə yaşayış ənənələrinin qorunduğu şəhərlərdən olduğunu sübut edən məhəllələrdən biri də Səbzəvad olmuşdur. Burada mövcudluğunu müasir dövrümüzdə qədər davam etdirən qədim Səbzikar qəbiristanı xüsusi əhəmiyyəti ilə seçilir [4, s.57-60].

1968-ci ildə ölkəmizin yerli əhəmiyyətli daşınmaz tarix-memarlıq abidələri siyahısına daxil edilmiş Səbzikar qəbiristanı xüsusi əhəmiyyətə malik maddi mədəniyyət nümunəsi, açıq səma altında muzey kimi dəyərlidir. Gəncə Səbzikar qəbiristanındakı qəbirüstü abidələrin oxşar xüsusiyyətləri olsa da, heç bir türbə, yaxud türbə-sərđabə digərinin memarlıq nöqtəyi-nəzərdən üslubunu təkrar etmir.

Xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, Gəncə Səbzikar məzarlığı ərazisində mövcud olan məzar abidələrinin bir çoxuna nəinki Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrində, hətta dünyanın əksər yerində təsadüf olunmur.

Bu bənzəri olmayan unikal maddi-mədəniyyət nümunələri o qədər səciyyəvi, eyni zamanda, fərqli xüsusiyyətlərə, sənətkarlıq elementlərinə sahibdir ki, onları vahid bir təsnifatda qruplaşdırmaq da asan deyildir.

Əcdadlarımızın mədfəni - əbədiyyətə qovuşduğu məkan hesab olunan məzarlıqların mühafizə edilməsi, valideynlərin uyuduğu məkanlara ehtiramla yanaşılması dahi Nizami yurdu Gəncədə ən mühüm, sabit ənənələrdən hesab olunur. Gəncənin İmamzadə, Səbzikar kimi böyük qəbiristanları ilə yanaşı, hələ ilk orta əsrlərdən etibarən XX əsrə qədər mövcudluğunu və əsas səciyyəvi şəhərsalma

xüsusiyyətlərini qoruyub saxlamış məhəllə qəbiristanlarının da hər birinin xüsusi ehtiramla qorunması qeyd edilən vacib etnoqrafik mülahizəni bir daha sübuta yetirir [1, s.11].

XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində, xüsusilə də 1920-ci ildən sonra Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin süquta uğraması və ölkəmizin Sovetlər birliyi tərəfindən işğalından sonrakı mərhələlərdə əksər məhəllə qəbiristanları müxtəlif bəhanələrlə sökülmüş, yerində yol qovşaqları, ayrı-ayrı tikililər inşa edilmişdir [5, s.108-112; 119-120].

Bununla belə, Səbzəvad məhəlləsinin tarixi ərazisinə daxil olmuş və Gəncə şəhərinin sonuncu yerdəyişməsindən sonrakı mərhələsinin təqribən beş yüz illik dövrünü özündə ehtiva edən Səbzikar qəbiristanındakı məzarların müəyyən qismi müasir dövrümüzdə qədər mövcudluğunu qoruyub saxlamışdır. Qeyd olunan qəbir abidələrinin sənətkarlıq, tikinti quruluşu baxımından yekcins olmayan nümunələrini bir sıra səciyyəvi cəhətlərinə görə təsnif və tədqiq etmək daha məqsədəuyğundur [4, s.48-51; 6, s.377].

Əsrlər boyu Gəncə şəhərinin İmamlı, Səbzəvad, Əttarlar, Zərrabi kimi ənənəvi məhəllələrində birgəyaşayış mədəniyyətinin təşəkkülü üçün münbit şərait mövcud olmuşdur. Bu tarixi həqiqəti qeyd edilən şəhərsalma vahidlərinin tərkibində müasir günümüzdə qədər qorunub saxlanılmış abidələr, İmamzadə türbə-kompleksi, Səbzikar qəbiristanı, Şəhidlər xiyabanında rus, ukrayna, belarus, yəhudi, hətta İspaniyada ötən əsrin 30-cu illərinin sonlarında baş vermiş vətəndaş müharibəsi zamanı Gəncə şəhəri 30 sayılı orta məktəbdə fəaliyyət göstərən təyyarəçilər məktəbində təhsil almış, milliyətcə ispan, macar, rus və digər millətlərdən olan aviatorların məzarlarının qorunub saxlanması təsdiq edə bilər.

Gəncə sakinlərinin "Səviskar" adlandırdıqları bu unikal qəbiristandakı müxtəlif məzarları tarixi nümunə, maddi mədəniyyət abidəsi kimi səciyyələndirərkən bir neçə mühüm məsələyə diqqət yetirilməlidir. Belə ki, Gəncə Səbzikar qəbiristanını digər məzarlıqlardan fərqləndirən ən ümdə xüsusiyyətlərindən biri burada ilk baxışdan sadəcə qəbir adlandırılması təbii qarşılanan, lakin elmi cəhətdən fərqli istilahlarla adlandırılması doğru hesab edilən təkrarsız maddi mədəniyyət nümunələrinin günümüzədək mühafizə olunmasıdır.

Belə ki, Səbzikarda qəbirlərlə yanaşı, çoxsaylı qəbirüstü abidələrə də təsadüf edilir. Bəhs olunan qəbirüstü abidələr bir sıra cəhətdən seçilir və ayrıca sənətkarlıq, eyni zamanda memarlıq nümunələri kimi təsnif edilməsi məqsədəuyğundur. Səbzikar qəbiristanında mövcud olan və çox mühüm tarixi mənbələr kimi dəyərləndirilən digər bir qisim maddi mədəniyyət nümunələri isə məzarlar və məzarüstü abidələrdir [7, s.4-5; 8, s.9138-9140].

Doğrudur, ilk baxışda qəbir və yaxud qəbirüstü abidə ifadələri işlədilərək sanki eyni xüsusiyyətlərə malik olan maddi abidələrin nəzərdə tutulduğu güman edilə bilər. Amma məhz tarixi-etnoqrafik, həmçinin bir sıra səciyyəvi sənətkarlıq cəhətləri, bədii memarlıq, dekorativ-tətbiqi xüsusiyyətləri sayəsində yuxarıda adları sadalanan abidələrin bir çox oxşar cəhətə sahib olması ilə yanaşı, ayrı-ayrı səciyyəvi fərqləndirici elementləri baxımından bir-birindən kifayət qədər seçildiyi üzə çıxır [9, s.59-62].

Gəncə Səbzikar məzarlığında tarixi baxımdan ən qədim məzarları hesab edilən nümunələr yalnız İslam-müsəlman mədəniyyəti ənənələrinin, o cümlədən qəbirüstü xatirə abidələrinin inşa edilmiş xüsusiyyətlərini özündə ehtiva etmir.

Bəhs olunan dəyərli epitafiya nümunələri – qədim qəbirlər üzərində təsvir, həmçinin yazı elementləri, eləcə də qəbir abidələrinin forma və hazırlanma texnologiyasında minilliklərə istinad edən, həmçinin Azərbaycan ərazisində İslam dininin yayılmasından əvvəlki tarixi mərhələlərdə mövcud olan, inkişaf edən yerli, milli memarlıq və sənətkarlıq ənənələrinin tətbiq edildiyi nəzərdən qaçmamalıdır.

Səbzikar kompleksi məzarlarının tədqiq olunan nisbətən daha qədim nümunələri özündə Gəncənin yerli Aran memarlıq məktəbinin çoxəsrlik dəyərli sənətkarlıq cəhətlərini əks etdirir.

Ənənəvi milli bayramlar zamanı Gəncə sakinləri qohum-əqrəbalarının, vəfat etmiş ailə üzvlərinin məzarlarına baş çəkərkən özləri ilə əklil, gül-çiçək dəstələri gətirir, səməni kimi milli ənənələrimizi əks etdirən əşyaları da qoymaqla, bir növ, əski tarixi mərhələlərdən qaynaqlanan inam və etiqadlarımızı nümayiş etdirirlər [10, s.2291-2294; 11, s.147-148].

İslam dininin qəbulundan sonrakı tarixi mərhələlərdə isə əvvəlki milli-mənəvi dəyərlərimiz İslami ənənələri ilə vəhdət şəklində inkişaf etmiş və nəsil-dən-nəslə ötürülərək mühafizə edilmişdir.

Yuxarıda sadalanan ənənələr yalnız Səbzikar tarix-memarlıq kompleksində dövrümüzdə qədər qorunub saxlanılmış qəbir abidələrinin tarixi-xronoloji cəhətdən aid olduğu XVII-XVIII əsrlər

mərhələsində mövcud olmuş və məzarların inşasında tətbiq olunan sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə məhdudlaşmır. Təqdirəlayiq haldır ki, bəhs edilən qəbir və qəbirüstü abidələrdə özünü büruzə verən milli sənətkarlıq, yerli memarlıq xüsusiyyətləri Azərbaycanın ənənəvi mədəniyyətinin vahid bir özlü, təməl istinad edən, lakin ayrı-ayrı tarixi mərhələlərdə tədricən formalaşmış və inkişaf etmiş ən mütərəqqi cəhətlərindən qaynaqlanmışdır.

Azərbaycan ərazisində VII-VIII əsrlərdən etibarən İslam dininin yayılması nəticəsində xüsusilə IX əsrdən başlayaraq Gəncə kimi möhtəşəm şəhər mədəniyyəti mərkəzlərində müvafiq olaraq müsəlman qaydasında yeni dəfn etmə adəti formalaşmağa başlamışdır [12; 13, s.64-65].

Bu tarixi prosesin qanunauyğun nəticəsi olaraq müsəlman dəfn etmə adəti ilə birlikdə yeni tip qəbir və qəbirüstü xatirə abidələrinin qoyulması da tədricən geniş miqyas almışdır. Bəhs olunan qəbirüstü abidələri aşağıdakı kimi təsnif etmək olar: sarkofaq tipli qəbir abidələri, başdaşılar və sinə daşları [14, s.44-47].

İstər sarkofaq – sərdabə, istərsə də başdaşı və sinədaşı olan qəbir və qəbirüstü xatirə abidələri üçün mühüm hesab edilən səciyyəvi cəhətlərindən biri üzərində ərəb əlifbası ilə epitafiya, həmçinin oyma və qabartma üsulu ilə nəbati, eyni zamanda həndəsi naxışların həkk edilməsidir.

Səbzikar məzarlığında rast gəlinən çoxsaylı abidələrin yeraltı Gəncədən aşkar olunmuş ayrı-ayrı maddi mədəniyyət nümunələri ilə qarşılıqlı elmi-müqayisəli təhlilinin aparılması nəticəsində bəhs edilən abidələrin dəqiq xronoloji dövrləşdirilməsi həyata keçirilə bilər. Eyni zamanda Səbzikardakı məzarüstü xatirə abidələrinin üzərində əks etdirilmiş müxtəlif aşkar və kosmoqonik, tarixi əhəmiyyətə malik, ilk baxışda tam açıqlanması mümkün olmayan dərin məzmunlu təsvirlərin izahının mümkünüyü üzə çıxmış olar [4, s.229-240; 15, s.35-36].

Gəncə Səbzikar abidəsinin nümunəsində məhz yerli ənənələr əsasında təşəkkül tapmış və tədrici inkişaf sayəsində ümumdünya və eyni zamanda ümumislam mədəniyyətinin zənginləşməsində Gəncənin, ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının çox yüksək, müstəsna rolunu aşağıdakı mühüm müddəlarla təsbit etmək və ilk dəfə elmi ictimaiyyətə çatdırmaq mümkündür. Əvvəla, Səbzikar qəbiristanında günümüzədək qorunub saxlanmış və inşa edilmə tarixi XVIII-XIX əsrlərə təsadüf edən qülləvari günbəzə sahib türbələrin tikilmə üslubu inşaat keramikasının zərgər dəqiqliyi ilə tətbiq olunmuşdur. Bəhs olunan sənətkarlıq və memarlıq üsulunun geniş şəkildə istifadə edilməsi ilk orta əsrlər mərhələsi, xüsusilə də IX-XII əsrlərdə yüksək intişar tapmışdır. Amma Gəncə üçün səciyyəvi hesab olunan kərpiclə inşa üslubu daha qədim tarixi mərhələlərə aid maddi tapıntılarda üzə çıxarılmışdır [16, s.37].

Məhz minilliklər ərzində Gəncə üçün səciyyəvi sənətkarlıq, eyni zamanda memarlıq ənənəsi kimi dəyərləndirilən məşhur “Qızıl kəşişmə” kərpic inşası Səbzikar tarixi-memarlıq abidəsinin çoxlu sayda məzarlarında, xüsusilə də məzarüstü abidələrində, türbə-sərdabələrində əyani surətdə mühafizə edilmişdir.

Gəncə Səbzikar qəbiristanının çoxəsrlik tarixə malik məzar abidələrinin elmi əsaslarla tədqiqi sayəsində şəhərdə multikultural dəyərlərin, tolerantlıq ənənələrinin yeni mənbələrə istinadən daha müfəssəl öyrənilməsi mümkündür.

Azərbaycanda İslam dininin qəbul edildiyi və əhalinin əksər qisminin müsəlman olaraq ictimai həyatında və məişətində bu qaydalarla yaşadığı orta əsrlərdə əski türk ənənələrinin əsas mədəni, mənəvi, əxlaqi və o cümlədən dini-ideoloji cəhətləri mühafizə edilirdi [17, s.13; 18, s.342-344].

Nəsildən-nəslə ötürülən ənənələrin, dəyərlərin unudulmaması sayəsində qədim tarixi köklərə əsaslanan milli, dini dəyərlərimiz yalnız feodal münasibətlərinin mövcud olduğu orta əsrlər mərhələsində deyil, yeni dövr mərhələsi – XIX əsr və ondan sonrakı dövrlərdə də yaşadı. Təqdirəlayiq haldır ki, Gəncə şəhərinin çoxsaylı tarixi məhəllələri şəhərsalma vahidləri kimi tədricən sıradan çıxsa da, burada yaşayan sakinlər müasir dövrümüzdə də çoxəsrlik birgəyaşayış mədəniyyətinin ənənələrini, multikultural və tolerantlıq dəyərlərini unutmur, əksinə, onların ləyaqətlə yaşadılması üçün böyük əzmlə çalışırlar.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikası Milli Arxiv İdarəsi Dövlət Arxivinin Gəncə şəhər filialı. F. 20, s. 4, iş 11.
2. Hasanov E.L. Innovative study of historical-ethnographic and cultural heritage of Ganja city for Renaissance period // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, 2021. Issue 2, vol. 94, p. 248-254. Doi: <https://dx.doi.org/10.15863/TAS.2021.02.94.53>
3. Гасанов Э.Л. Архитектурное наследие Гянджи как пример мультикультурализма // “Elm və həyat” jurnalı. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti, Bakı, 2020, № 4 (470), s. 60-63.
4. Əhmədov F.M. Gəncənin tarix yaddaşı. Gəncə: Elm nəşriyyatı, 2007, 246 s.
5. Hasanov E.L., Marjanli M. Ganja: city of Nizami (Gəncə: Nizami yurdu). Dubai: IRS Publishing House, 2019. 208 s.
6. Geneviève Z., Danielle L., Claire K. Handbook of Multilingualism and Multiculturalism. Archives contemporaines, 2011, p. 377.
7. Guliyeva N.M., Həsənov E.L. Die traditionelle Gändschänischen Teppiche von Zeitraum der Aserbaidshanischen Gelehrten und Dichter Mirsä Schäfi Waseh als ethnoanthropologische quelle (XIX Jahrhundert) // European Applied Sciences, 2014, vol. 2, p. 3-5.
8. Hasanov E.L. About comparative research of poems “Treasury of Mysteries” and “Iskandername” on the basis of manuscript sources as the multiculturalism samples // International Journal of Environmental and Science Education, 2016, vol. 11(16), p. 9136-9143.
9. Yusifli X.H., Pişnamazzadə S.P., Həsənov E.L. Nizami Gəncəvinin şəcərə tarixi. Gəncə: Elm, 2021. 182 s.
10. Hasanov E.L. About research of features of legal culture on the basis of historical-literary heritage // Information (Japan), 2017, vol. 20(4), p. 2289- 2296.
11. Hasanov E.L. Nizami Ganjavi 880: heritage of Ganja based on architectural and craftsmanship features of Sebzikar graveyard // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science. Philadelphia (USA), 2021. Issue 1, vol. 93, part 2, p. 144-150. Doi: <https://dx.doi.org/10.15863/TAS.2021.01.93.25>
12. Многогранность человеческого капитала: культурные и социальные основания. Общая редакция и составление О.Н. Астафьевой, О.В. Шлыковой. Москва: «Согласие», 2019. 293 с.
13. Smith W., Hasanov E.L. Importance of handicraft traditions in investigation of history of urban culture in Ganja // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, 2013. Issue 11, vol., 7, p. 61-66. Doi: <http://dx.doi.org/10.15863/TAS.2013.11.7.10>
14. Hasanov E.L. Multidisciplinary basis of historical-ethnographic research of craftsmanship traditions in Ganja city. Warsaw: (Poland), Sp. z.o.o. “iScience”, 2018, 100 p. ISBN 978-83-66216-02-0
15. Məmmədov F.N. XIX əsrdə Gəncə şəhərinin ərazisi, əhalisi və idarəsi (1868-ci ilə qədər). Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri (Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası), 1976, № 3, s. 30-37.
16. Hüseynova S.B. Gəncə şəhəri haqqında bəzi etnoqrafik qeydlər (XX əsrin əvvəlləri) // Kirovabadın maddi, mədəni və ictimai həyatına həsr edilmiş II elmi konfransın materialları, Bakı, 1987, s. 37.
17. Mooney C.A. Culture clash: an international legal perspective on ethnic discrimination. Ashgate Publishing, Ltd., 2011, p. 13.
18. Poulmarc’h M., Laneri N., Hasanov E. Innovative approach to the research of ethnographic-archaeological heritage in Ganja based on materials of kurgans // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, 2019. Issue 09, vol. 77, part 4, p. 341-345. Doi: <https://dx.doi.org/10.15863/TAS.2019.09.77.60>
19. Hasanov S.L., Hasanov E.L. Applied features of comparative technical, sociological investigation of historical and contemporary heritage of Azerbaijan // International Scientific Journal Theoretical & Applied Science, 2018. Issue 1, vol. 57, part 1, p. 9-16. Doi: <https://dx.doi.org/10.15863/TAS.2018.01.57.2>
20. Гасанов Э.Л. Традиции толерантности как предмет исследования межкультурного диалога // “Din araşdırmaları” jurnalı, № 2(5). Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu. Bakı, 2020, s. 227-240.

İRƏVAN QUBERNİYASI: ƏRAZİSİ, SƏRHƏDLƏRİ, İNZİBATİ-ƏRAZİ BÖLGÜSÜ VƏ İDARƏÇİLİK SİSTEMİ

Elçin QARAYEV,

AMEA-nın A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutunun
“Yeni tarix və Azərbaycan xalqına qarşı soyqırımları tarixi”
şöbəsinin aparıcı elmi işçisi, tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
elchin_garayev@mail.ru

Xülasə. Məqalə İrəvan quberniyasının ərazisinə, inzibati-ərazi bölgüsünə və idarəetmə sisteminə həsr edilmişdir. İnzibati-ərazi bölgüsünə görə İrəvan quberniyası qəzalara, polis məntəqələrinə, kənd cəmiyyətlərinə və kəndlərə bölünmüşdü. Quberniyanı qubernator, qəzaları qəza rəisləri, polis məntəqələrini pristavlar, kənd cəmiyyətlərini ağsaqqallar, kəndləri isə kəndxuda idarə edirdi. Bu idarə sistemi bir-biri ilə sıx bağlı idi.

AÇAR SÖZLƏR: İrəvan, quberniya, ərazi, sərhəd, inzibati-ərazi bölgüsü, qəza, mahal, kənd.

Эльчин Гараев

ИРЕВАНСКАЯ ГУБЕРНИЯ: ТЕРРИТОРИЯ, ГРАНИЦЫ, АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОЕ ДЕЛЕНИЕ И СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ

Резюме. Статья посвящена территории Иреванской губернии, административно-территориальному делению и системе управления. По административно-территориальному делению Иреванская губерния была разделена на уезды, полицейские участки, сельские общества и села. Губерния управлялась губернатором, уезды начальником, участки приставом, сельские общества старейшинами, а селами управляли кендхуда. Эта системы управления были тесно взаимосвязаны.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Иреван, губерния, территория, граница, административно-территориальное деление, уезд, магал, село.

Elchin Garayev

IREVAN PROVINCE: TERRITORY, BORDERS, ADMINISTRATIVE-TERRITORIAL DIVISION AND MANAGEMENT SYSTEM

Summary. The article is devoted to the territory of the Irevan province, the administrative-territorial division and the management system. According to the administrative-territorial division, the Irevan province was divided into counties, police stations, rural societies and villages. The province was governed by a governor, counties by a chief, sections by a bailiff, rural societies by elders, and the villages were ruled by kendkhuda. These management systems were closely interrelated.

KEY WORDS: Irevan, province, territory, border, administrative-territorial division, county, mahal, village.

Məqalənin yazılmasında əsas məqsəd Azərbaycanın tarixi torpağı olan İrəvan quberniyasının ərazisini, inzibati-ərazi bölgüsünü və idarəçilik sistemini müxtəlif mənbələr əsasında tədqiq etməkdir. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan tarixşünaslığında bu mövzu ilə bağlı çox az əsər yazılmışdır. Mövzu ilə əlaqədar bəzi məsələlər İ.Kazımbəylinin, E.Qarayevin əsərlərində öz əksini tapmışdır [1; 2]. Lakin göstərilən əsərlərdə bu məsələlər tam əks olunmamışdır.

Azərbaycanın əzəli torpağı olan İrəvan və Naxçıvan xanlıqları çar Rusiyası tərəfindən işğal edildikdən sonra burada komendantlıq üsul-idarəçiliyi - "Erməni vilayəti" (1828-1840) yaradıldı. Lakin bu vilayətin ömrü çox uzun sürmədi. 1840-cı il aprelin 10-da Cənubi Qafqazda keçirilən islahata görə, iki qurum – mərkəzi Tiflis şəhəri olan Gürcüstan-İmeretiya quberniyası və mərkəzi Şamaxı şəhəri olan Xəzər vilayəti təsis edildi. Bu islahatla "Erməni vilayəti" ləğv edildi, onun tərkibinə daxil olan İrəvan və Naxçıvan əraziləri ayrı-ayrılıqda qəza kimi Gürcüstan-İmeretiya quberniyasının tərkibinə daxil oldular [3, s.51-73]. Tezliklə çar Rusiyası Cənubi Qafqazda öz mövqeyini daha da möhkəmləndirdi. Çar I Nikolay 1843-cü ildə Qafqazda canişinlik sisteminin yaradılması haqqında fərman verdi. 1844-cü ildə M.S.Vorontsov bu diyara canişin təyin edildi. Onun dövründə bir daha Cənubi Qafqazda yeni inzibati-ərazi bölgüsü keçirildi. 1846-cı il dekabrın 14-də keçirilən islahata görə, Cənubi Qafqazda dörd quberniya – Tiflis, Kutaisi, Şamaxı və Dərbənd – yaradıldı. İrəvan və Naxçıvan qəzaları Tiflis quberniyasının tərkibində qaldı [4, s.312].

Lakin bu inzibati-ərazi bölgü sistemi Cənubi Qafqazda sonuncu olmadı. 1849-cu il iyunun 9-da İrəvan quberniyası yaradıldı və o, 1850-ci il yanvarın 1-dən quberniya kimi fəaliyyətə başladı. Həmin gün İrəvan şəhərində təmtəraqlı açılış olmuşdu [5, s.11].

Verilən qərara əsasən, İrəvan, Naxçıvan və Aleksandropol (Gümrü-E.Q.) qəzaları Tiflis quberniyasından ayrılaraq İrəvan quberniyasında birləşdilər. Qeyd etmək lazımdır ki, XIX əsrin əvvəllərində rus qoşunları tərəfindən işğal olunan Şörəyel və Pəmbək sultanlıqları Kartli-Kaxetiya çarlığına birləşdirilmişdi. Çar Rusiyasının Cənubi Qafqazda İrəvan quberniyası yaradılana qədər keçirdiyi inzibati-ərazi islahatlarında bu ərazilər Aleksandropol adı ilə (1837-ci ildə çar Aleksandrın şərafinə belə adlandırılmışdır - E.Q.) Tiflis quberniyasının tərkibində qalmışdı. İrəvan quberniyasının yaradılması ilə həmin ərazilər öz tarixi torpaqlarına qaytarıldı. Yeni quberniyanın mərkəzi İrəvan şəhəri oldu.

Yarandığı ilk dövrdə İrəvan quberniyası inzibati-ərazi cəhətdən beş – İrəvan, Yenibəyazid, Naxçıvan, Ordubad, Aleksandropol (Gümrü - E.Q.) qəzalarına, qəzalar məntəqələrə, mahallara və kəndlərə bölünmüşdü. Quberniya yaranarkən İrəvan qəzasına (mərkəzi İrəvan şəhəri) 4 məntəqə - Zəngibasar, Sürməli, Şərur və Sərdarabad məntəqələri daxil olmuşdu. Zəngibasar məntəqəsinin idarə heyəti Kəmərlı kəndində, Sürməli məntəqəsinin idarə heyəti Qazıqışlaq kəndində, Şərur məntəqəsinin idarə heyəti Başnoraşəndə, Sərdarabad məntəqəsinin idarə heyəti isə Zeyvə kəndində yerləşmişdi. Naxçıvan qəzası (mərkəzi Naxçıvan şəhəri) Naxçıvan və Dərələyəz məntəqələrinə bölünmüş, birinci məntəqənin idarə heyəti Naxçıvan şəhərində, ikincisinin isə Keşişkənd kəndində, Aleksandropol qəzasına Şörəyel və Pəmbək məntəqələri daxil olmuş, birincinin idarə heyəti Aleksandropol şəhərində, ikincinin isə Böyük Qarakilsə kəndində yerləşmişdi. Yenibəyazid (mərkəzi Kəvər kəndinin adı dəyişdirilərək Yenibəyazid şəhəri adlandırılmışdır) və Ordubad qəzaları heç bir məntəqəyə bölünməmişdi. Yenibəyazid qəzasına keçmiş Göyçə mahalı və Göyçə gölü ətrafında olan ərazilər, Ordubad qəzasına isə Mehri və Qapan əraziləri daxil olmuşdu [6, s.280-428; 7, s.311-312; 2, s.315-316].

İrəvan quberniyasının yarandığı ilk dövrdə qəzalara tabe olan məntəqələr mahallara və kəndlərə bölünmüşdü. İrəvan qəzasına daxil olan mahallar bunlar idi: Zəngibasar (İrəvan şəhərinin aşağısından Zəngi çayının axarı boyunca Araz çayına qədər), Gərnibasar (Gərnıçay çayının axarı boyu), Şərur (Araz çayının sol sahilində düzənliyi özündə birləşdirən dağ silsiləsindən Naxçıvan qəzasına qədər), Sürməli (Böyük Ağrı dağın ətəklərində, Araz çayının sağ sahilı boyu uzanan düzənlik ərazi), Dərəkənd-Parçənis

(Araz çayının sol tərəfində Sığnaq sıldırım dağının şimal qolundan yaranmış dağlıq ərazi), Səədli (Araz çayının sol sahili, Qərbi Arpaçayın aşağı əraziləri), Seyidli-Ağsaqqallı (Qərbi Arpaçayın yuxarı axarı boyu), Talın (Aleksandropol qəzasının sərhədlərində yerləşən təpəli meydançanı və Alagöz dağının cənub-qərb qolunu özündə birləşdirən ərazi), Abaran (Abaran çayının axarı boyu ərazilər), Körpübasar (Körpü və Şimali Qarasu çaylarının axarı boyu ərazilər) və Sərdarabad (cənub tərəfdən Araz çayının axarı ilə məhdudlaşdırılmış düzənlik ərazi).

Naxçıvan qəzasına 6 mahal daxil edilmişdi: Xok (Şərur mahalı ilə həmsərhəd idi), Naxçıvan (Naxçıvançayın axarı boyu ərazilər), Əlincəçay (Əlincəçayın axarı boyu ərazilər), Yayı, Dərələyəz, Məvazexatun. Sonuncu hər üç mahal Dərələyəz məntəqəsini təşkil etmiş, Arpaçay çayının mənbəyindən başlayaraq, bir-birinin ardınca çayın yuxarı axarı boyunca yerləşmişdilər.

Ordubad qəzası 5 kiçik mahaldan ibarət idi və əksəriyyəti əsas kəndlərin adı ilə adlandırılmışdı. Bu qəza Ordubad, Əylis, Dəstin, Çinanab və Belev mahallarından ibarət idi.

Yenibəyazid qəzası isə dörd mahaldan ibarət idi: Dərəçiçək (qəzanın şimal-qərbində Çubuxludan Ozanlara, Quru-Fantana və Saraşlıya qədər ərazi), Qırxbulaq (Zəngi çayı ilə Gərniçaydan Qırxbulağa, Göyçə gölünün qərbində yerləşən çökəkliyi bir-birindən ayıran dağ qolu arasında yerləşən ərazi), Göyçə (Saraşlıdan Qidabulağın cənub-qərbinə və cənubuna uzanan ərazi), Məzrə (Göyçə gölünün cənub-şərq və şərq hissəsində yerləşən çökəklik, Qidabulaxdan Çubuxluya qədər ərazi).

Aleksandropol qəzasında yalnız Pəmbək məntəqəsi mahallara bölünmüşdü. Pəmbək məntəqəsi Pəmbək və Lori mahallarından ibarət idi [8, s.12].

İrəvan quberniyasının inzibati-ərazi bölgü sisteminə kəndlər də daxil idi. İrəvan qəzasına daxil olan Şərur məntəqəsində 69, Sürməlidə 89, Sərdarabadda 143, Zəngibasarda 91, Naxçıvan qəzasının Naxçıvan məntəqəsində 100, Dərələyəz məntəqəsində 91, Ordubad qəzasında 150 (bu kəndlərdən 106-sı Azərbaycan türklərinin yaşadığı kənd, 44-ü isə erməni kəndi), Aleksandropol qəzasının Şörəyel məntəqəsində 77, Pəmbək məntəqəsində 50, Yenibəyazid qəzasının Qırxbulaq mahalında 32 (bunlardan 15-i isə Azərbaycan türklərinə məxsus kənd, 14 erməni kəndi, 3-ü qarışıq), Dərəçiçək mahalında 40, Göyçə mahalında 35, Məzrə mahalında 27, Güney mahallarında 5 kənd var idi [4, s.280-428]. Ümumilikdə, İrəvan quberniyasında 999 kənd qeydə alınmışdır.

İrəvan quberniyası yeni yarandığı dövrdə ümumi sahəsi 26450 kvadratverst olmuşdur [8, s.14; 1, s.106-107]. 1862-ci ildə isə Aleksandropol qəzasından Pəmbək dairəsinin şimal hissəsində yerləşən Lori düzənliyi ayrılaraq Tiflis quberniyasına birləşdirilmişdi. 1865-ci ilin məlumatına görə, bu ərazi itkisindən sonra İrəvan quberniyasının ərazisi 256076 kvadrat verst olmuşdur [9, s.312-313]. Lakin İrəvan quberniyasının ərazi itkisi bununla qurtarmadı. Belə ki, 1867-ci il dekabrın 9-da çar II Aleksandr "Qafqaz və Zaqafqaziya diyarının idarəçiliyinin dəyişdirilməsi" haqqında yeni fərman imzaladı. Bu fərmana görə, Cənubi Qafqazda daha bir quberniya - Yelizavetpol quberniyası yaradılır. Beləliklə, İrəvan quberniyasının qəzası olan Ordubad qəzası ləğv olunur, onun tərkibinə daxil olan Mehri və Qapan Yelizavetpol quberniyasına birləşdirilir, Ordubad qəzasının əvəzinə Üçmüəzzin qəzası yaradılır. Beləliklə, İrəvan quberniyası 5 qəzaya - İrəvan, Naxçıvan, Yenibəyazid, Aleksandropol və Üçmüəzzin qəzalarına bölünür. Keçmiş Ordubad qəzasının qalan torpaqları Naxçıvan qəzasına birləşdirilir [10, s.382-383].

Eyni zamanda, bu fərmana əsasən, İrəvan quberniyası da daxil olmaqla, bəzi quberniyalarda qəzaların məntəqələrə ayrılması ləğv edilmiş, əvəzində Polis Pristavlığı yaradılmışdı. Pristavlıq qəza rəislərinə tabe olmalı və onların rəhbərliyi altında fəaliyyət göstərməli idi [10, s.382-383].

İrəvan quberniyasında qəzalar arasında sərhədlərin dəyişdirilməsi və yeni qəzaların yaradılması sonralar da davam etdirilmişdir. 1870-ci ilin əvvəllərində Sürməli məntəqəsi və Üçmüəzzin qəzasının bir hissəsi İrəvan qəzasına, Şərur məntəqəsi isə İrəvan qəzasından ayrılaraq Naxçıvan qəzasına birləşdirildi. Daha sonra Dövlət Şurasının təqdim etdiyi rəyə əsasən, 1874-cü ildə Şərur-Dərələyəz və Sürməli qəzaları yaradıldı. 1874-cü ildən İrəvan quberniyası 7 – İrəvan, Naxçıvan, Sürməli, Şərur-Dərələyəz,

Aleksandropol, Üçmüəzzin və Yenibəyazid qəzalarından ibarət olmuş, bu inzibati-ərazi bölgüsü 1918-ci ilə qədər qalmışdır [11, s.1; 12, s.58; 1, s.108-109].

İrəvan quberniyasında qəzalar inzibati-ərazi bölgüsünə görə polis məntəqəsinə, məntəqələr kənd cəmiyyətlərinə və onlar da kəndlərə bölünmüşdü. 1865-ci ildə çar Rusiyası tərəfindən verilən “Kənd Cəmiyyətlərinin təsis edilməsi, onların ictimai idarəsi, dövlət və ictimai mükəlləfiyyətləri haqqında” əsasnamə ilə bəylər, ağalar və məliklər kəndlərin inzibati məhkəmə işlərindən uzaqlaşdırıldılar. Kəndlərdə idarəçiliyi həyata keçirmək və burada qayda-qanun yaratmaq üçün kənd kollegial idarə orqanları yaradılmışdı [12, s.22]. Bu əsasnamə İrəvan quberniyasında 1867-ci il dekabrın 6-da tətbiq edilmişdi [10, s.360].

İrəvan qəzası inzibati-ərazi bölgüsünə görə Tacirabad (sahəsi 718, 98 kv. verst (74894 desyatin) yaxud 818, 20 kv. km.), Hacı İlyas (sahəsi 259,30 kv.verst (27010 desyatin) yaxud 295,09 kv.km) Kəmərli (sahəsi 632,92 kv.verst (65929 desyatin) yaxud 720,26 kv.km) və Dəvəli (sahəsi 1113 kv. verst (115945 desyatin) yaxud 1266,72 kv.km) polis məntəqəsindən ibarət olmuşdur [14, s.458-459]. 1886-cı ilin kameral təsvirə görə, Tacirabad polis məntəqəsinə (məntəqənin başçısı pristav İrəvan şəhərində yerləşmişdi) Aramus (10 kənd), Ərinc (11 kənd), Başgərnə (17 kənd), Göl Aysor (11 kənd), Gəmriz (10 kənd) kənd cəmiyyətləri, Hacı İlyas polis məntəqəsinə İmanşalin (8 kənd), Norakovit (9 kənd), Sarvanlar (8 kənd), Şirabad (8 kənd), Şorlu-Dəmirçi (7 kənd) kənd cəmiyyətləri, Kəmərli polis məntəqəsinə Əliməmməd (7 kənd), Düyün Aysor (16 kənd), Kəmərli (7 kənd), Qalahisar (12 kənd), Çikdamlı (6 kənd) kənd cəmiyyətləri, Dəvəli polis məntəqəsinə isə Armik (16 kənd), Böyük Vedi (10 kənd), Qaqurin (4 kənd), Gecimqanlı (4 kənd), Dəvəli (5 kənd), Qaraxaç (12 kənd), Qırmızıqanlı (4 kənd), Sədərək (3 kənd) kənd cəmiyyətləri, ümumilikdə 21 kənd cəmiyyəti və 205 kənd daxil idi [13, s.334-347].

Lakin XX əsrin əvvəllərində istər polis məntəqələrinin, istərsə də kənd cəmiyyətlərinin sayında fərqli rəqəmlər göstərilmişdir. Ümumilikdə, İrəvan qəzasında 4 polis məntəqəsində 16 kənd cəmiyyəti və onlara daxil olan 219 kənd, 1917-ci il məlumatına görə isə quberniyada 24 kənd cəmiyyəti və 209 kənd olmuşdur [14, s.129-131].

Naxçıvan qəzası Əliabad (sahəsi 660,62 kv.verst, 68815 desyatin, yaxud 751, 80 kv.km), Çağrı (sahəsi 1253,92 kv.verst, 130617 desyatin, yaxud 1426,98 kv.km), Abrakunis (sahəsi 1327,35 kv.verst, 138263 desyatin, yaxud 1510,56 kv.km), Yuxarı Əylis (sahəsi 697,15 kv.verst, 72620 desyatin, yaxud 793,38 kv.km) polis məntəqələrinə bölünmüşdür [14, s.460-461]. 1886-cı il kameral təsvirdə Əliabad polis məntəqəsinə (məntəqənin pristavı Naxçıvan şəhərində yerləşirdi) Aznabyurd (1 kənd), Təzəkənd (2 kənd), Tumbul (7 kənd), Xok (8 kənd), Şıxmahmud (7 kənd), Yarımcin (9 kənd), Çağrı polis məntəqəsinə (məntəqənin pristavı qış aylarında Çağrı kəndində, yayda isə Naxçıvan şəhərindən 52,5 verst aralıda yerləşən Karmalinovka kəndində yerləşirdi) Çağrı (3 kənd), Düyün Almalı (10 kənd), Qarababa (28 kənd), Karmalin (1 kənd), Abrakunis polis məntəqəsinə (məntəqənin pristavı Naxçıvan şəhərindən 24 verst aralıda yerləşən Abrakunis kəndində yerləşirdi) Abrakunis (9 kənd), Qazançı (17 kənd), Nehrəm (1 kənd), Surab (11 kənd), Yuxarı Əylis polis məntəqəsinə (dəirənin pristavı Ordubad şəhərində yerləşirdi) Əzin (3 kənd), Yuxarı Əylis (5 kənd), Aşağı Əylis (3 kənd), Yuxarı Andamiç (4 kənd), Biləv (3 kənd), Bist (9 kənd), Vənənd (2 kənd), Dernis (7 kənd), Dostin (1 kənd), Kilit (3 kənd), Sumbatan-dizin (5 kənd), Xanağa (4 kənd), Çananab (5 kənd), Yayı (1 kənd) kənd cəmiyyətləri, ümumilikdə 27 kənd cəmiyyəti və 169 kənd daxil idi [13, s.360-371].

Naxçıvan qəzasında da kənd cəmiyyətləri və kəndlərin sayı haqqında XX əsrin əvvəllərində müxtəlif məlumatlara rast gəlmək mümkündür. Bu məlumatlara görə, Naxçıvan qəzasında 14 kənd cəmiyyətinə 162 kənd (1917-ci il məlumatında isə 22 kənd cəmiyyəti) daxil olmuşdur [15, s.122-123; 16, s.60-73].

Şərur-Dərələyəz qəzasına Şərur (sahəsi 747,26 kv.verst, 77839 desyatin, yaxud 850, 41 kv.km) və Dərələyəz (sahəsi 1890,24 kv.verst, 196890 desyatin, yaxud 2151,13 kv.km) polis məntəqələri daxil idi. 1886-cı il kameral təsvirində Şərur polis məntəqəsində (məntəqənin pristavı İrəvandan 87,3

verst aralıda yerləşən Baş Noraşen kəndində yerləşirdi) Alaqlı (9 kənd), Yenicə (8 kənd), Zeyvə (5 kənd), Qarabürç (8 kənd), Noraşen-uli (3 kənd), Pusian (8 kənd), Çamaxtur (8 kənd), Yaycı (10 kənd), Dərələyöz polis məntəqəsində (məntəqənin pristavı Baş Noraşen kəndindən 55 verst aralı Keşiş kənddə yerləşirdi) Alagöz (20 kənd), Hindivaz (22 kənd), Çul (8 kənd), Keşikkənd (16 kənd), Qinişik (8 kənd), Qozlu Yaycı (15 kənd), Martiros (10 kənd) kənd cəmiyyətləri, ümumilikdə 15 kənd cəmiyyəti və 158 kənd qeydə alınmışdır [13, s.392-398; 14, s.458-459]. Lakin 1917-ci il məlumatında Şərur-Dərələyöz qəzasına 19 kənd cəmiyyəti və bu cəmiyyətlərə 159 kənd daxil olmuşdur [15, s.127-129].

Sürməli qəzasına daxil olmuş İğdır polis məntəqəsində (sahəsi 725,65 kv.verst, 75589 desyatin yaxud 825,82 kv.km., məntəqənin pristavı İrəvan şəhərindən 56 verst aralıda yerləşən İğdır kəndində otururdu) Zor (26 kənd), İğdır (19 kənd), Qızılqışlaq (16 kənd), Daşburun polis məntəqəsində (sahəsi 1214,24 kv.verst, 126481 desyatin yaxud 1381,83 kv.km., məntəqənin başçısı İğdırdan 25 verst aralıda yerləşən Daşburun kəndində otururdu) Aralıq (12 kənd), Daşburun (15 kənd), Radik (35 kənd), Qulp polis məntəqəsində (sahəsi 1207,20 kv.verst, 125750 desyatin yaxud 1373,83 kv.km., məntəqənin pristavı İğdır kəndindən 43 verst aralıda Qulpda otururdu) Qulp (14 kənd), Güllücə (43 kənd), Oğrucin (48 kənd) kənd cəmiyyətləri, ümumilikdə 9 kənd cəmiyyətində 228 kənd var idi [13, s.382-390].

XX əsrin əvvəllərinə aid stastik məlumatlarda Sürməli qəzasında hər üç polis məntəqəsində 13 kənd cəmiyyətinə 229 kənd [16, s.34-49], 1917-ci il stastik məlumatda isə 13 kənd cəmiyyətinə 208 kənd daxil olmuşdur [15, s.127-129].

Yenibəyazid qəzası Dərəçiçək (sahəsi 1071,35 kv. verst, 67755 desyatin yaxud 740,22 kv.km.), Göyçə (sahəsi 650,45 kv. verst, 111599 desyatin yaxud 1219,22 kv.km.), Gözəldərə (983,99 kv. verst, 102499 desyatin yaxud 1119,79 kv.km.), Məzrə (1416,97 kv. verst, 147601 desyatin yaxud 1612,54 kv.km.) polis məntəqələrinə bölünmüşdü [14, s.460-461]. 1886-cı il məlumatına görə, Dərəçiçək polis məntəqəsində (məntəqənin pristavı Yenibəyazid şəhərindən 50,5 verst aralıda Karvansaray kəndində otururdu) Arzakənd (6 kənd), erməni kəndi Aşağı Axtı (5 kənd), rus kəndi Yuxarı Axtı (4 kənd), Yelenovka (3 kənd), Kankan (8 kənd), Randamal (7 kənd), Tayçarix (11 kənd), Çırçır (7 kənd), Göyçə polis məntəqəsində (məntəqənin pristavı Yenibəyazid şəhərindən 15 verst aralıda Əranos kəndində otururdu) Ağzıbir (10 kənd), Gölkənd (8 kənd), Dəliqardaş (6 kənd), Gözəldərə polis məntəqəsində (məntəqənin pristavı Yenibəyazid şəhərindən 46 verst aralıda Kolanı-Qırılan kəndində otururdu) Basarkeçər (15 kənd), Gözəldərə (9 kənd), Yuxarı Qaranlıq (11 kənd), Məzrə polis məntəqəsində (məntəqənin pristavı Məzrə kəndində otururdu) Cil (8 kənd), Böyük Məzrə (11 kənd) kənd cəmiyyətləri, ümumilikdə 15 kənd cəmiyyəti və 129 kənd qeydə alınmışdır [13, s.372-381].

XX əsrin əvvəllərinə aid olan məlumatlarında Yenibəyazid qəzasında 16 kənd cəmiyyətinə 135 kənd daxil olmuşdur [16, s.74-85; 17, s.88-103; 14, s.460-461; 15, s.124-125].

Üçmüəzzin qəzası (qəza rəisi İrəvan şəhərindən 18,5 verst aralıda yerləşən Vaqarşapat kəndində otururdu) Sərdarabad, Vaqarşapat, Əştərək, Baş Abaran polis məntəqələrindən ibarət olmuşdur. 1886-cı il kameral təsvirində Sərdarabad polis məntəqəsinə (məntəqə pristavı Sərdarabad kəndində otururdu) Keçərli (4 kənd), Camadinli (12 kənd), Dilxeyranlı (12 kənd), Kürdqulu (4 kənd), Mehriban (15 kənd), Milanlı (19 kənd), Kiçik Radikin (9 kənd), Sərdarabad (3 kənd), Talın (9 kənd), Xeyirbəyli (4 kənd), Şəhriyar (6 kənd), Vaqarşapat polis məntəqəsinə (pristav Vaqarşapadda otururdu) Ağavnatun (7 kənd), Vaqarşapat (1 kənd), Zeyvə (4 kənd), Qarxun (5 kənd), Körpəli (3 kənd), Tos (7 kənd), Xatunarx (5 kənd), Çobanqara (1 kənd), Evcilər (7 kənd), Əştərək polis məntəqəsinə (məntəqə pristavı Vaqarşapatdan 20 verst aralıda yerləşən Əştərək kəndində otururdu) Əştərək (1 kənd), Yeqvard (11 kənd), Körpü (5 kənd), Qızıl Teymur (4 kənd), Qoş (12 kənd), Pirağan (11 kənd), Baş Abaran polis məntəqəsinə (məntəqə pristavı Vaqarşapatdan 70 verst aralıda yerləşən Əliqoçaq kəndində otururdu) Əliqoçaq (6 kənd), Baş Abaran (8 kənd), Qarakilsə (10 kənd), Sağmusa-vəng (10 kənd) kənd cəmiyyətləri, ümumilikdə 30 kənd cəmiyyəti və 208 kənd daxil idi [13, s.400-413].

Mənbələrdə XX əsrin əvvəllərində Üçmüəzzin qəzasında 18 kənd cəmiyyətində 219 kənd qeydə alınmışdı [14, s.458-459; 17, s.20-41; 16, s.18-33]. Lakin 1917-ci il məlumatında 24 kənd cəmiyyətində 213 kənd göstərilmişdir [15, s.132-134].

Aleksandropol qəzasına (qəza rəisi Aleksandropol şəhərində yerləşirdi) Ağbulaq (840,89 kv. verst, 87593 desyatin yaxud 956,94 kv.km.), Çızıqlar (832,79 kv.verst, 86746 desyatin yaxud 947,69 kv.km), Xorom (815,50 kv.verst, 84948 desyatin yaxud 928,05 kv.km), Böyük Qarakilsə (897,52 kv. verst, 93491 desyatin yaxud 1021,39 kv.km) polis məntəqələri daxil idi [14, s.460-461]. 1886-cı il kameral təsvirində Ağbulaq polis məntəqəsi (məntəqə rəisi pristav Aleksandropol şəhərindən 22 verst aralıda yerləşən Ağbulaq kəndində otururdu) Cacur (7 kənd), Kaftarlı (9 kənd), Qaltaxçı (5 kənd), Böyük Kəpənək (5 kənd), Mirək (9 kənd), Hacı Xəlil (14 kənd), Çızıqlar polis məntəqəsi (məntəqə pristavı Aleksandropol şəhərində otururdu) Əlixan (6 kənd), Yasaul (9 kənd), Elli-Qarakilsə (9 kənd), Qızıl Qoç (12 kənd), Kiçik Qarakilsə (7 kənd), Xorom polis məntəqəsi (məntəqənin pristavı Aleksandropol şəhərindən 14 verst aralıda yerləşən Xorom kəndində otururdu) Qıpçaq (6 kənd), Molla Göyçə (6 kənd), Söyütlü (5 kənd), Dovşan Qışlaq (13 kənd), Xorom (8 kənd), Böyük Qarakilsə polis məntəqəsi (məntəqənin pristavı Böyük Qarakilsə kəndində otururdu) Hamamlı (3 kənd), Böyük Bəykənd (5 kənd), Bozkənd (1 kənd), Vartanav (3 kənd), Voskresenka (1 kənd), Böyük Qarakilsə (1 kənd), Qışlaq (1 kənd), Saral (10 kənd), Şişmədən (1 kənd), Yaqublu (3 kənd) kənd cəmiyyətlərindən, ümumilikdə 24 kənd cəmiyyətindən və 159 kənddən ibarət olmuşdur [13, s.348-359].

Lakin 1910-cu və 1917-ci illərin statistik məlumatında Aleksandropol qəzasında 22 kənd cəmiyyəti və onlara daxil olan 166 kənd göstərilmişdir [14, s.460-461; 15, s.125-126].

Ümumilikdə, XX əsrin əvvəllərində İrəvan quberniyasında 132 kənd cəmiyyəti və bu cəmiyyətlərə daxil olan 1252 kənd olmuşdur.

Beləliklə, İrəvan quberniyası $41^{\circ}7'$ və $38^{\circ}52'$ şimal en dairəsi və $60^{\circ}56'$ və $63^{\circ}54'$ şərq uzunluğu arasında yerləşmişdi. 1878-ci il məlumatına görə, onun ərazisi 24447,7 kvadrat verst və yaxud 27822,6 kvadrat kilometr idi [18, s.326]. Sonrakı illərdə aparılan inzibati-ərazi dəyişikliyinin nəticəsində İrəvan quberniyasının ərazisində azalma və çoxalma görmək mümkündür. Mənbələrdə quberniyanın ərazisi müxtəlif rəqəmlərlə göstərilmişdir. Bir mənbəyə görə, İrəvan quberniyasının ərazisi Göyçə gölü də daxil olmaqla 26450 kvadrat verst, digər mənbəyə görə, 24758,3 kvadrat verst, gölsüz 23518 kvadrat verst, başqa bir mənbəyə görə, 24454,4 kvadrat verst (1 verst-1,05 km), yaxud 27830 kvadrat kilometr, bəzi məlumatlara görə, 23194,79 kvadrat verst, bir məlumata görə isə 24758 kvadrat verst (2578959 desyatin) olmuşdur. Quberniyanın Qacar dövləti ilə sərhəddinin uzunluğu 246,5, Osmanlı dövləti ilə 130, ümumi sərhədlərinin uzunluğu isə 1052,5 verst idi [19, s.1; 17, s.1; 11, s.3; 14, s.460-461; 16, s.1; 15, s.46; 20, s.1].

İrəvan quberniyasında dövlət idarəçiliyi bir neçə sahəyə bölünmüşdü. Yarandığı ilk dövrlərdə İrəvan quberniyasında sadə idarəçilik sistemi mövcud olmuşdur. Quberniyaya həm hərbi, həm də mülki işlərə baxan qubernator başçılıq etmiş, onun yanında bir müdir, dəftərxana, xüsusi tapşırıqları yerinə yetirən 5 və bəzən 6 məmur dəstəsi fəaliyyət göstərmişdir. Qubernatorun başçılıq etdiyi quberniya idarəsinə vitse-qubernatorun başçılığı ilə 2 məsləhətçi, 1 katib, 4 şöbə müdiri, 4 şöbə müdirinin köməkçisi, 1 qeyidçi, 1 tərcüməçi, 1 arxiv müdiri, 1 quberniya memarı, 1 quberniya yerölçəni və 1 dəftərxançı daxil idi. Qəza jandarm müfəttişi və İrəvan şəhər polis idarəsi də birbaşa qubernatora tabe idi [3, s.140; 8, s.10].

XX əsrin əvvəllərində quberniya idarəçiliyi daha da formaşalaraq bir neçə bölməyə ayrılmışdı: zemstvo bölməsi, ümumi idarə dəftərxanası, tikinti bölməsi, tibbi bölmə, baytarlıq, mətbəə, kəndli məsələsi üzrə bərişdirici münşif, statistik komitet, kiçik kredit işləri üzrə komitet, ictimai və birlik idarəsi [21, s.138-140; 14, s.191-300].

İrəvan quberniyasında idarəçilikdə üçüncü sahə məhkəmə bölməsi idi. Bu sahəyə məhkəmə və prokurorluq daxil olmuş, onlar da şəhər, qəza və polis məntəqələrində fəaliyyət göstərmiş, hər bir polis məntəqəsi və müxtəlif kənd cəmiyyətləri ayrı-ayrı məhkəmə idarələrinə daxil olmuşdur. Cinayət

və mülki işlərə baxan məhkəmə İrəvan dairə məhkəməsindən və barışdırıcı şöbədə ibarət iki sahəyə bölünmüşdü. Birinci sahə olan **İrəvan dairə məhkəməsi** mülki və cinayət işlərinə baxan iki bölmədən ibarət olmuş, məhkəmənin tərkibi sədrdən, 10 yoldaşlıq üzvündən (bu üzvlərdən 4-ü mülki vətəndaş, 6-sı isə cinayət axtarışından idi) ibarət idi. Məhkəmənin sədri cinayət, mülki məhkəməsinin sədri isə mülki bölməyə baxırdı. Bundan əlavə, məhkəməyə 2 katib, 9 katib köməkçi, 2 məhkəmə pristavı, 1 arxiv müdiri, 4 tərcüməçi, xüsusi əhəmiyyətli işlər üzrə 2 müstəntiq, baş notarius və hüquqi vəzifəsi olan 3 baş namizəd daxil idi [2, s.140; 7, s.10]. XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində məhkəmə İrəvan dairə məhkəməsindən və barışdırıcı bölmədən ibarət iki sahəyə bölünmüşdü. Mülki və cinayət işinə baxan İrəvan dairə məhkəməsi İrəvan şəhəri də daxil olmaqla, qəza və şəhərlərdə yerləşən 23, özünün sədri, bir neçə köməkçisi, katibi, pristavı olan barışdırıcı bölmə isə şəhər və qəzalarda fəaliyyət göstərən 14 bölməyə ayrılmışdı [16, s.9-10; 17, s.25-26; 22, s.20-21].

İrəvan quberniyasında məhkəmə sistemində olduğu kimi, prokurorluq da İrəvan, Naxçıvan-Şərur-Dərələyəz, Sürməli, Yenibəyazid, Aleksandropol və Üçmüəzzin qəzalarında fəaliyyət göstərmişdir. Quberniyasının yarandığı ilk dövrlərdə prokurorluğun tərkibi də çox sadə olmuşdur. Onun heç bir köməkçisi yox idi. Yalnız prokurorun yanında 1 katib və 1 mirzə çalışırdı. Lakin XX əsrin əvvəllərində hər qəzada 6 prokurorluq şöbəsi açılmış və bu şöbələrə ayrı-ayrı şəhər və məntəqələr daxil idi [16, s.30; 17, s.30; 22, s.25]. Bundan əlavə, hər bir prokurorluq istintaq bölmələrindən ibarət olmuş, həmin istintaq bölmələrinə isə ayrı-ayrı şəhər, müxtəlif polis məntəqələri daxil olmuşdur [16, s.30; 17, s.30; 22, s.25].

Çar Rusiyası Azərbaycanın digər quberniyalarında olduğu kimi, İrəvan quberniyasında da mülki məhkəmələrlə bərabər, şəriət məhkəmələrinin fəaliyyətinə icazə vermişdi. Şeyxül-islamın başçılığı altında hər bir şəhərdə şəriət məhkəmələri yerləşmiş, onun tərkibi xalq tərəfindən seçilmiş, dövlət tərəfindən təsdiq edilən bir neçə din xadimindən ibarət olmuşdur [2, s.282].

İrəvan quberniyasının inzibati-ərazi bölgüsü olan qəzaları qəza rəisləri idarə etmişdi. Onların hər birinin yanında 1 köməkçi, 1 katib, 2 katib köməkçisi, 1 tərcüməçi və dəftərxana vardı. Quberniyanın yarandığı ilk dövrlərdə Aleksandropol və Naxçıvan qəzalarında qəza idarə heyətinə əlavə olaraq qalaya baxan nəzarətçi, Yenibəyazid və Ordubad qəzalarında isə qəza rəisinə iki köməkçi əlavə edilmişdi. Qəza rəisləri qəzalarda polis rolunu oynamaqla bərabər, dövlət əmlakının qoruyucusu idi. Eyni zamanda kənd əhalisinə nəzarət etmək, onların müxtəlif problemlərini həll etmək qəza rəislərinin səlahiyyətində idi [3, s.140-141; 8, s.10].

Məntəqələri polis idarə edirdi. Köməkçi və tərcüməçidən ibarət olan məntəqə polisləri də yerlərdə həm məhkəmə, həm də polis rolunu oynayırdılar. 1867-ci ildən yaradılan kənd cəmiyyətlərini kənd ağsaqqalları, Azərbaycan türk kəndlərini seçilmiş kəndxuda, kovxa, yüzbaşı, erməni kəndlərini isə mülki idarə etmişdir. Kənd ağsaqqalları 3 illiyə seçilməli idi. Lakin buna həmişə əməl edilmirdi. Hətta böyük kəndlərdə kənd böyüklərinə köməkçilər də seçilirdi, onları çavuş adlandırırdılar. Kəndin başçıları olan kəndxuda, kovxa və mülki idarə hər cür vergi və mükəlləfiyyətlərdən azad idilər və dövlət tərəfindən maliyyələşdirilirdilər. Onların köməkçisi çavuş isə yerli əhalinin hesabına dolanırdı. Elatlara varislik hüququna malik olan elat başçıları başçılıq edirdilər. Onlarda bütün qanunları adət-ənənələr əvəz edirdi [3, s.140-141; 8, s.11].

1870-ci il mayın 14-də Cənubi Qafqazda keçirilən kəndli islahatından sonra kəndlilərlə mülkədarlar və ayrı-ayrı kəndlər arasında torpaq mübahisələrini qaydaya salmaq üçün hər qəzada barışdırıcı münsif şöbəsi yaradılmışdı. Bu şöbə də hüquqi orqan idi. İrəvan qəzasında 3, Naxçıvan qəzasında 4, Sürməli qəzasında 3, Şərur-Dərələyəz qəzasında 3, Yenibəyazid qəzasında 2, Üçmüəzzin qəzasında 4, Aleksandropol qəzasında 2 barışdırıcı münsif şöbəsi fəaliyyət göstərmişdir. Hər bir münsif şöbəsinə müxtəlif kənd cəmiyyətləri daxil idi [16, s.4-6; 17, s.4-6; 15, s.293-295].

İrəvan quberniyasının yarandığı ilk dövrlərdə şəhərləri idarə etmək üçün ayrıca idarə orqanları təşkil olunmuşdu. Quberniyada olan beş – İrəvan, Aleksandropol, Naxçıvan, Ordubad və Yenibəyazid

şəhərlərini idarə etmək polis idarəsinə tapşırılmışdı. Lakin İrəvan qalasının işlərinə baxmaq üçün əlavə bir nəzarətçi təyin olunmuşdu [3, s.141]. XIX əsin sonu-XX əsrin əvvəllərində şəhərləri idarə etmək üçün polis, şəhər ictimai idarəsi və şəhər duması fəaliyyət göstərmişdir [23, s.189-281; 24, s.138-140; 14, s.191-300].

İrəvan quberniyasının idarəçilik sistemində mühüm bölmələrdən biri maliyyə bölməsi idi. Bu bölməyə xəzinədarlıq, aksiz vergisi və bank daxil idi. İlk dövrlərdə vergilərə nəzarət etmək üçün qəza xəzinədarlığı yaradılmışdı. Xəzinədarlıq əsasən, İrəvan, Naxçıvan və Aleksandropol şəhərlərində yerləşmişdi. İrəvan xəzinədarlığına öz qəzasının vergilərindən başqa Yenibəyazid, Ordubad qəzalarının vergiləri də daxil idi [8, s.10]. 1898-ci il mayın 1-də İrəvan dövlət palatası açıldıqdan sonra üç şöbə-İrəvan, Yelizavetpol quberniyalarının və Qars vilayətinin xəzinədarlığı İrəvan xəzinədarlıq palatasının sərəncamına keçmişdi. İrəvan xəzinə palatasının özü üç şöbəyə bölünmüş, palata 1 sədrdən və hər şöbəyə başçılıq edən 3 rəisdən, 1 katibdən, 2 xüsusi tapşırıqları yerinə yetirən məmurun, 1 baş mühasibdən, 1 baş şöbə müdirindən, 7 müdirdən, 4 və yaxud 6 mühasib köməkçisindən, 9 aşağı maaşlı mühasib köməkçisindən, 1 arxiv işçisindən, 1 jurnal işçisindən, 1 yüksək maaşlı şöbə müdiri köməkçisindən, 2 aşağı maaşlı şöbə müdiri köməkçisindən, 7 hesablayıcı məmurun və 1 xüsusi tapşırıqlar üzrə ştatdankənar rəisdən ibarət olmuşdur [16, s.67-68; 25, s.54; 22, s.42; 15, s.491-493].

İrəvan xəzinə palatasına vergi müfəttişləri dəstəsi də daxil idi. İrəvan şəhəri və qəzası istisna olmaqla müfəttişlər sahələr üzrə bölünmüşdü. İrəvan quberniyasının İrəvan şəhərində, İrəvan qəzasında (həm ümumi quberniya müfəttişi, həm də qəza müfəttişi İrəvan şəhərində otururdu), Naxçıvan (müfəttiş Naxçıvan şəhərində otururdu), Şərur-Dərələyəz (müfəttiş Başnoraşen kəndində otururdu), Sürməli (müfəttiş İğdır kəndində otururdu), Yenibəyazid (müfəttiş Yenibəyazid şəhərində otururdu), Aleksandropol (müfəttiş Aleksandropol şəhərində otururdu) və Üçmüəzzin (müfəttiş İrəvan şəhərində otururdu) sahələrində, Yelizavetpol quberniyasının Yelizavetpol şəhərində (şəhər iki sahəyə bölünmüş və hər bir sahəyə 1 vergi müfəttişi başçılıq etmişdir), Yelizavetpol (müfəttiş Yelizavetpol şəhərində otururdu), Zəngəzur (müfəttiş Görus kəndində yerləşmişdi), Nuxa (müfəttiş Nuxa şəhərində otururdu), Cavanşir (müfəttiş Tərtər kəndində otururdu), Ərəş (müfəttiş Ağdaş kəndində otururdu), Şuşa (müfəttiş Şuşa şəhərində otururdu), Cəbrayıl (müfəttiş Cəbrayıl kəndində otururdu), Qazax sahələrində (müfəttiş Qazaxda otururdu), Qars vilayətinin Qars (müfəttiş Qars şəhərində otururdu), Ərdağan (müfəttiş Ərdağan kəndində otururdu), Oltu (müfəttiş Olru qəsəbəsində otururdu) və Kağızman (müfəttiş Kağızmanda otururdu) dairələrində vergi müfəttişliyi, vergi müfəttişlərinin yanında İrəvan qəzası üzrə 1 (İrəvan şəhərində otururdu), Yelizavetpol qəzası üzrə 1 (Yelizavetpol şəhərində otururdu), Qars dairəsi üzrə 1 (Qars şəhərində otururdu) vergi müfəttişliyi köməkçiləri, İrəvan quberniyası üzrə 7, Yelizavetpol quberniyası üzrə 8, Qars vilayəti üzrə isə 1 kargüzarlar dəstəsi fəaliyyət göstərmişdir. Beləliklə, İrəvan quberniyası üzrə 8, Yelizavetpol quberniyası üzrə 11 və Qars vilayəti üzrə isə 4 vergi müfəttişi dəstələri olmuşdur [16, s.66-67; 25, s.55; 22, s.41-43; 15, s.493-494].

İrəvan xəzinə palatası fəaliyyətə başladıqdan sonra xəzinədarlıq bölməsi onun sərəncamına verilmişdi. Hər bir xəzinədarlıq bölməsinə 1 mülki müşavir, 1 baş mühasib, 1 birinci dərəcəli kassir, 2 birinci dərəcəli mühasib, 2 ikinci dərəcəli mühasib, 1 kargüzar və 1 hesablayıcı məmur daxil idi. İrəvan quberniyası üzrə İrəvan, Naxçıvan, Aleksandropol, Yenibəyazid şəhərlərində və İğdır kəndində, Yelizavetpol qəzasının Yelizavetpol, Şuşa, Nuxa şəhərlərində və Görus, Qazax, Ağdaş kəndlərində, Qars vilayətinin Qars şəhərində, Kağızman və Ardağan kəndlərində xəzinədarlıq bölmələri yerləşmişdi [26, s.155-156; 16, s. 68-70; 17, s.31; 25, s.55-56; 22, s.43-44; 15, s.494-498].

İrəvan quberniyası Cənubi Qafqaz aksiz (satış malları üzərinə qoyulan əlavə vergi-E.Q.) vergi idarəsinin IV dairəsinə daxil idi və quberniya dörd aksiz şöbəsinə bölünmüşdü. İrəvan quberniyasının daxil olduğu IV aksiz dairəsinin bir baş nəzarətçisi və hər bir aksiz şöbəsini idarə edən dörd köməkçi, bir mühasibi var idi. Bundan əlavə, IV aksiz dairəsinə 10 böyük, bəzən 7 və 11, bəzən isə 17 kiçik

nəzarətçilər dəstəsi daxil olmuşdur. Hər bir aksiz şöbəsi müəyyən qəza və polis sahələrinə daxil olan kənd cəmiyyətlərinə nəzarət edirdi. Birinci aksiz şöbəsi (mərkəz İrəvan şəhərində yerləşirdi) İrəvan şəhəri, İrəvan qəzasından I polis sahəsinə Aramus və Kənəkir kənd cəmiyyətləri, II polis sahəsinə Şirabad və Noroqovit kənd cəmiyyətləri və Yenibəyazid qəzası, ikinci aksiz şöbəsinə (mərkəz İrəvan şəhərində, sonradan Qars şəhərində yerləşirdi) Üçmüəzzin və Aleksandropol qəzaları, üçüncü aksiz şöbəsinə (mərkəz Kəmərli kəndində yerləşirdi) Aramus, Kənəkir, Şirabad və Norokovit kənd cəmiyyətlərindən başqa İrəvan qəzası və Sürməli qəzası, dördüncü aksiz şöbəsinə (mərkəz Naxçıvan şəhərində yerləşirdi) Naxçıvan və Şərur-Dərələyəz qəzaları daxil idi [26, s.156-158; 17, s.31; 25, s.57-58; 22, s.44-45; 15, s.501-502].

İrəvan quberniyasının maliyyə bölməsinə banklar da daxil idi. XX əsrin əvvəllərində İrəvan quberniyasında Rusiya dövlət bankının İrəvan şöbəsi açılmışdı. Bunun ardınca quberniyada Tiflis Kommersiya Bankının İrəvan şöbəsi, Azov-Don Kommersiya Bankının İrəvan şöbəsi, Volqa-Kama Kommersiya Bankının İrəvan agentliyi şöbəsi, Aleksandropol şəhər İctimai Bankı və İrəvan Cəmiyyəti Qarşılıqlı Kredit Təşkilatı fəaliyyətə başlamışdı [16, s.71; 17, s.31; 25, s.58-59; 22, s.45-46; 15, 530-531].

İrəvan Xəzinə palatasının sərəncamına kiçik kredit və ssuda-əmanət cəmiyyətləri də daxil idi. XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində fəaliyyətə başlamış bu kiçik kredit cəmiyyətləri şəriqli idi və qəzalar üzrə bölünmüşdü. İrəvan quberniyasında 26 kredit cəmiyyəti və 12 ssuda-əmanət cəmiyyəti fəaliyyət göstərmişdir [25, s.60-71].

XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində İrəvan xəzinədarlıq palatası üç bölməyə - xəzinədarlıq, aksiz vergisi və banka bölünmüş və hər bir şöbəyə xüsusi rəis başçılıq etmişdir. Xəzinədarlıq İrəvan quberniyasında İrəvan, Naxçıvan, Yenibəyazid və Aleksandropol şəhərlərində və İğdır kəndində yerləşmişdi. Quberniya dörd aksiz məntəqəsinə bölünmüşdü [17, s.31; 16, s.189-281; 14, s.191-300; 22, s.26].

İrəvan quberniyasının maliyyə bölməsinə gömrücxana idarəsi, gömrük idarəsinə isə 8 gömrücxana daxil idi [16, s.71-72; 25, s.71-73; 22, s.47-49].

İrəvan quberniya idarəçiliyinə XIX əsrin 90-cı illərində quberniya həbsxana komitəsinə qəyyumluq idarəsi də daxil olmuşdu. Bu komitə iki - əsas və Aleksandropol bölməsindən ibarət olmuşdur. Əsas komitəni başda İrəvan qubernatoru olmaqla direktorlar idarə etmişdi. İrəvan qubernatoru qəyyumluq idarəsinin vitse-prezidenti hesab olunurdu. Komitənin direktorları isə bunlar idi: 1 vitse-qubernator (o həm də həbsxana komitəsinin kargüzarlar dəstəsinə nəzarət edirdi), 1 İrəvan xəzinə palatasının sədri, 1 İrəvan şəhər başçısı, 1 İrəvan gimnaziyasının direktoru, 1 quberniya mühəndisi, 1 İrəvan dairə məhkəməsinin sədri, 1 İrəvan dairə məhkəməsinin prokuroru, 1 İrəvan quberniya həkimi, 1 İrəvan kəndli məsələləri üzrə idarənin üzvü, 1 İrəvan polismeysteri, 4 tacir [21, s.141; 26, s.134-136; 27, s.197; 16, s.54; 22, s. 21-22].

1862-ci ildən İrəvan quberniyası idarəçiliyinə daha bir quberniya idarəsi əlavə olunmuşdu. Bu zemstvo mühafizə dəstələri idi. Bu dəstələr 1862-ci il martın 17-də "Cənubi Qafqazda yerli (zemstvo) mühafizə dəstələri haqqında" Əsasnaməyə əsasən yaradılmışdı. Əsasnaməyə görə, yaradılan xüsusi zemstvo mühafizə dəstələri ticarət yolları üzərində gözətçi xidmətini və qarovul məntəqələrinin saxlanmasını təmin etməli idi. Bundan əlavə, bu dəstələr poçt və mühafizə işlərini də görürdülər. Zemstvo mühafizə dəstələri əsasən rus millətindən, bəzən də könüllü bu birliyə daxil olan yerlilərdən təşkil olunmalı idi. Zemstvo mühafizə dəstəsinin başçısı müfəttiş idi və hər bir qəzada distansiya rəisləri fəaliyyət göstərirdi. Yarandığı dövrdə İrəvan quberniyasında zemstvo mühafizə dəstələrinin sayı 405 nəfərdən ibarət olmuşdur [28, s.44; 29, s.42; 30, s.58; 27, s.195].

İrəvan quberniyasının idarəçiliyinə quberniya hərbi mükəlləfiyyətlər idarəsi də daxil idi. İrəvan quberniyasında hərbi idarələr İrəvan və Aleksandropol qəzalarında yerləşmişdi. İrəvan qəzasının hərbi idarəsinə İrəvan, Naxçıvan, Şərur-Dərələyəz və Yenibəyazid qəzaları, Aleksandropol qəzasına isə Aleksandropol, Üçmüəzzin və Sürməli qəzaları daxil idi [17, s.39]. Bu hərbi idarə piyada və hərbi suvari

mükəlləfiyyətlər idarəsindən ibarət idi. Hər iki idarənin qəzalar üzrə şöbələri də fəaliyyət göstərmişdir. Hərbi mükəlləfiyyətlər idarəsinin sədri İrəvan qubernatoru idi. Hərbi piyada idarələri İrəvan, Naxçıvan, Yenibəyazid, Aleksandropol, Üçmüəzzin qəzalarında, hərbi süvari mükəlləfiyyətlər idarəsi isə Sürməli və Şərur-Dərələyəz qəzalarında yerləşmişdi [22, s.26-28].

Beləliklə, İrəvan quberniyası inzibati-ərazi bölgüsünə görə qəzalara, polis məntəqəsinə, kənd cəmiyyətinə və kəndlərə bölünmüşdü. Quberniyada bir-biri ilə sıx bağlı olan müxtəlif idarəçilik sistemi mövcud olmuşdur. Quberniyanı qubernator, qəzaları qəza rəisləri, şəhərləri polis, şəhər duması, kənd cəmiyyətlərini kənd ağsaqqalları və kəndləri isə kəndxudalar idarə etmişdir. Bundan əlavə, İrəvan quberniyasının idarəçilik sistemində hüquq-mühafizə orqanları – məhkəmə, prokurorluq, barışdırıcı münəşif, maliyyə, poçt-telqraf idarəsi, quberniya həbsxana komitəsinə qəyuyumluq, hərbi mükəlləfiyyətlər idarəsi də mövcud olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Kazımbəyli İ. Azərbaycanın İrəvan bölgəsi: sosial-iqtisadi və siyasi tarix (XIX-XX əsrin əvvəlləri) / İ. Kazımbəyli. - Bakı: "Turxan" NPB. -2017.
2. Qarayev E. Azərbaycanın İrəvan bölgəsinin tarixindən (XVII yüzilliyin sonu-XIX yüzilliyin ortalarında) / E. Qarayev. - Bakı: Mütərcim, -2016.
3. Полное собрание законов Российской империи //- СПб: -1841. т. XV.
4. Полное собрание законов Российской империи // -СПб: - 1850. т. XXIV.
5. Кавказ, 1850, №3.
6. Кавказский календарь на 1855 г. / Тифлис: -1854. т. 11.
7. Полное собрание законов Российской империи //- СПб: -1851. т. XXV,
8. Военно-статическое обозрение Эриванской губернии /- СПб: -1853.
9. Кавказский календарь на 1867 г. / -Тифлис: -1866.
10. Полное собрание законов Российской империи //- СПб: -1867. т. 42,
11. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. LXXI. Эриванская губерния / СПб: -1905.
12. АРДТА, ф.12/31, д.29. лл. об, 22.
13. Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. /- Тифлис: -1893.
14. Кавказский календарь на 1910 г. / - Тифлис: -1909, отд. IV
15. Кавказский календарь на 1917 г. /- Тифлис, -1916
16. Памятная книжка Эриванской губернии на 1902 г. /- Эриван: -1901.
17. Памятная книжка Эриванской губернии на 1906 г. /- Эриван: -1905.
18. Кавказский календарь на 1878 г. – Тифлис: - 1877.
19. Обзор Эриванской губернии за 1884 г. / -Эриван: -1883.
20. Обзор Эриванской губернии за 1893 г. /-Эриван: - 1892
21. Кавказский календарь на 1890 г. /- Тифлис: - 1889
22. Памятная книжка Эриванской губернии на 1914 г. /- Эриван: -1913.
23. Кавказский календарь на 1907 г. /- Тифлис: - 1906
24. Кавказский календарь на 1909 г. /- Тифлис: - 1877.
25. Памятная книжка Эриванской губернии на 1912 г. /- Эриван: -1911.
26. Памятная книжка Эриванской губернии на 1892 г. /- Эриван: -1891.
27. Кавказский календарь на 1900 г. /- Тифлис: - 1899.
28. Кавказский календарь на 1871 г. /- Тифлис: - 1870.
29. Кавказский календарь на 1879 г. /- Тифлис: - 1878.
30. Кавказский календарь на 1885 г. /- Тифлис: - 1884.

ŞƏMKİRİN ERKƏN İSLAM DÖVRÜ ŞİRLİ KERAMİKASINDA ASTRAL NAXIŞLAR

Tarix DOSTIYEV,
Bakı Dövlət Universiteti, dosent,
tarix elmləri doktoru,
dostiyev.tarikh@mail.ru

Xülasə. Şəmkirin erkən İslam dövrü şirli keramikasının dekorunda mürəkkəb olmayan həndəsi elementlər: dairələr, üçbucaqlar, çoxküncülülər, qövşşəkilli fiqurlar, səma cisimlərinin stilizə olunmuş təsviri və s. üstünlük təşkil edir. Müsəlman ornamentlərinin geniş yayılmış elementi kimi astral motivlər – stilizə olunmuş səma cisimlərinin təsvirlərinə, xüsusilə altıguşəli və səkkizguşəli ulduzlara, çərxi-fələyə daha çox rast gəlinir. Bütün bu həndəsi fiqurlar qabların forması ilə ahəngdarlıq təşkil edərək bütövlük və tamlıq təəsüratı yaradır.

AÇAR SÖZLƏR: Şəmkir, şirli keramika, naxışlama, svastika, çərxi-fələk.

Тарих Достиев

АСТРАЛЬНЫЕ ОРНАМЕНТЫ НА КЕРАМИКЕ РАННЕИСЛАМСКОГО ПЕРИОДА ШАМКИРА

Резюме. В декоре глазурованной керамики Шамкира раннеисламского периода, доминируют несложные геометрические элементы: круги, треугольники, многогранники, дугообразные фигуры, стилизованные изображения небесных светил и т.д. Особенно часто встречаются астральные мотивы – стилизованные изображения небесных светил, в особенности шестилучевая и восьмилучевая звезды, колесо фортуны, как широко распространенные элементы мусульманской орнаментики. Все эти геометрические фигуры хорошо сочетаются с формами посуды, создают впечатление целостности и законченности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Шамкир, глазурованная керамика, орнаментация, свастика, колесо фортуны.

Tarikh Dostiev

ASTRAL ORNAMENTS ON CERAMICS OF THE EARLY ISLAMIC PERIOD OF SHAMKIR

Summary. Simple geometric elements: circles, triangles, polyhedrons, arched figures, stylized images of heavenly bodies, are dominated in the decoration of the glazed ceramics of Shamkir of the early Islamic period. Astral motifs are especially common - stylized images of celestial bodies, especially the six-pointed and eight-pointed stars, a wheel of fortune, as widespread elements of Muslim ornamentation. All these geometric figures harmonize with the shapes of the vessels, create an impression of integrity and completeness.

KEY WORDS: Shamkir; glazed ceramics, ornamentation, swastika, wheel of fortune

Giriş. Keramika forma və məzmunun ahəngdar birləşdiyi mədəniyyət fenomenidir. Azərbaycanda qədim tarixə və zəngin ənənələrə malik dulusçuluq sənəti yüksələn xətlə fasiləsiz inkişaf edərək orta əsrlərdə özünün zirvəsinə çatmışdır. Keramikanın maddi mədəniyyətin bir elementi kimi tarixi hadisələrin və mədəniyyətin kontekstində təhlili göstərir ki, ölkədə baş verən tarixi, mədəni və dini proseslər saxsı məmulatının bədii üslubunda və istehsal metodlarında öz əksini tapmışdır. Saxsı məmulatı minilliklər ərzində vacib məişət avadanlığı olmaqla yanaşı, həm də sosial-mədəni inkişafın indikatoru idi. Keramika məmulatı ənənəvi mədəniyyətin mətn variantlarından biri kimi çıxış edərək xalqın mənəvi inkişafı haqqında informasiya verir, onun dünyaya baxışını, ənənə və inanclarını ifadə edir. Səməvi kitablar əsasında bir çox xalqların təsəvvürlərində torpaq, gil sakral materialdır, hətta insanın özünün torpaqdan, gildən yaradıldığı düşünülür. Qurani-Kərimdə deyilir: **“Və Allah sizi (atanız Adəmi) yerdən (torpaqdan) bir bitki kimi göyərttdi. Sonra sizi yenə ora qaytaracaq və (qiyamət günü dirildib oradan da) çıxardacaqdır”** [1, “Nuh”, 17-18].

İnsanın torpaqdan yaranıb, torpağa dönməsi Tövrat və İncildə də öz əksini tapmışdır. Tövratda bildirilir ki, *“Hər şey torpaqdan yaranmışdır və hər şey torpağa dönəcəkdir”*. İncilə görə də ilk insan gildən yaradılmışdır: *“Allah yer üzündə birinci insan olan Adəmi bir parça gildən yaratmışdır”*. “Adəm” adının hərfi mənası qədim ibrani dilindən tərcümədə “yerin ədəmindən (torpağın üst qatı) yaranmış” deməkdir [2, s.279-280]. İnsanın torpaqdan yaranıb, torpağa dönəcəyi haqqında Həzrət Əlinin kəlamı belədir: *“Biz torpağın övladıyıq və yerin sakinləriyik, torpaqdan yaranmışıq və torpağa qayıdacağıq”* [2, s.280]. Maraqlıdır ki, keramika istehsalı ilə şöhrət tapmış Qubaçı yaxınlığında yerləşən Altı Yalqız kəndinin sakinləri *“Dünyada dirilər çoxdur, yoxsa ölürlər?”* sualına *“Əgər dulusçuları da hesablasaq, dirilər ölürlərdən çoxdur”* cavabını verirlər [3, s.4].

Erkən İslam dövründə (VIII-X əsrlər) dulusçuluqda ənənə və innovasiyanın qarşılıqlı təsiri altında saxsı məmulatının hazırlanma, bişirilmə və bədii işlənmə texnikasında əsaslı dönüş baş verdi, Azərbaycanda İslam bədii keramikasının inkişaf yollarını müəyyənləşdirən əsas prinsiplər təşəkkül tapdı. Dulusçu-rəssamlar məmulatın məişətdə təyinatı üzrə əməli ehtiyacı təmin etməsinə zərər yetirmədən onun üzərini yüksək bədii zövqlə həndəsə, flora və faunadan götürülmüş motiv və elementlərlə bəzəyirdilər. El sənətkarları bir parça gildən bu gün də insanı heyran qoyan bədii sənət şedevrləri yarada bilmişdilər. Həmin sənət əsərlərinin əksəriyyəti məhv olsa da, müəyyən qismi orta əsr şəhər yerlərinin və digər abidələrin mədəni təbəqəsində mühafizə olunaraq dövrümüzdə gəlib çıxmışdır. Bu nöqteyi-nəzərdən Şəmkir şəhər yerində arxeoloji qazıntılar nəticəsində əldə edilmiş bədii keramika məmulatı böyük əhəmiyyət kəsb edir. Hazırkı məqalədə həmin zəngin kolleksiyanın yalnız bir hissəsi – VIII-X əsrlərə aid edilən şirli saxsı məmulatının bədii tərtibatı, dulusçu rəssamların müraciət etdikləri naxış motivləri və simvol olaraq daşdıqları ideya-bədii yükü, rəng çalarları və s. araşdırılaraq oxucuların diqqətinə çatdırılır.

Müzakirə

VIII əsrin sonunda saxsı məmulatın istehsalı texnologiyasında yenilik meydana çıxır – saxsı məmulatının bədii tərtibatında anqob, marqans və şir geniş tətbiq olunur. Şir qurğuşun oksidindən hazırlanırdı. O, saxsının möhkəmliyini, onun su keçirməzliyini artırır, qabın üzərinə parlaqlıq verirdi [4, s.127]. Rəngsiz, şəffaf qurğuşun şirinin tərkibinə digər metal oksidləri qatmaqla müxtəlif rənglər alırdılar. VIII-X əsrlərdə saxsı məmulatı rəngsiz, şəffaf şirlə yanaşı, həm də açıq sarı (dəmir oksidi), yaşıl (mis oksidi) və bənövşəyi (marqans oksidi) rəngli şəffaf şirlə şirlənirdi. Şəffaf, rəngsiz şir altından görünən naxış rəng kontrastlığı və ya ahəngdarlığı ilə canlanırdı [5, s.20]. Şir ilə əsasən açıq formalı süfrə qabları – boşqablar, kasalar, nimçələr, piyalələr, duzqabılar, bəzən isə qapalı formalı qablar – bardaqlar, dolçalar, küpələr, çıraqlar, az hallarda isə qazanlar da şirlənirdi. VIII-X əsrlərdə saxsı üzərinə ağ anqobla naxış çəkərək şəffaf qurğuşun şiri ilə şirləmək geniş tətbiq olunurdu. Saxsı üzərinə ağ anqobla və ya tünd marqansla çəkilmiş naxış şəffaf şir altında aydın fərqlənir. Burada bədii effekt sadə texniki vasitə ilə, yəni saxsının rəngi, anqob, marqans və şir ilə əldə olunurdu. Anqobla və ya marqansla naxışlanmış qabın üzərinə qurğuşun şiri çəkildikdə naxışlar anqob və ya marqansın rəngini, yerlik isə adi saxsının rəngini əks etdirirdi [6, s.32]. Anqob, marqans və mis oksidi ilə (yaşıl rənglə) naxışlanaraq şəffaf qurğuşun şiri

ilə şirlənmiş saxsı qablar da IX-X əsrlər üçün səciyyəvidir.

Erkən şirli saxsı qabların böyük bir qrupunu anqob ilə naxışlanmış, yaşıl şirlə şirlənmiş saxsı məmulatı təşkil edir. Qab bişirildikdən sonra naxışın anqob zolaqları şir altında açıq və parlaq görünür, naxış yerliyi isə tünd yaşıl çalar alırdı.

IX əsrin sonu-X əsrin əvvəllərində şirli saxsı istehsalında yeni naxışçəkmə texnologiyası meydana çıxmışdır. Kasa və boşqabların bütün daxili səthi ağ və ya çəhrayı anqobla örtülərək fırça ilə anqob astar üzrə iki və ya üç rənglə naxışlanırdı. Adətən, naxış konturları marqansla çəkilir, naxış işləmələri isə sarı, bənövşəyi və yaşıl rənglə icra olunurdu. Bundan sonra qab şəffaf, rəngsiz və ya açıq sarı şirlə şirlənirdi.

Erkən İslam dövrü şirli keramikasının bədii tərtibatında həndəsi naxış motivləri: dairə, üçbucaq, romb, kvadrat, qövs, tor, ulduzlar, svastika, çərxi-fələk geniş istifadə edilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, "...mədəniyyət elementləri kimi ornamentdə hər şeydən öncə cəmiyyətin bir çox səciyyəvi xüsusiyyətləri – dini təsəvvürləri, sosial psixologiyasının və məişətinin özəllikləri, əxlaqi-estetik idealları əks olunub" [7, s.159].

Kasa tipli qablarda ən sadə dekorlardan biri konsentrik dairələrdən ibarət bəzək idi (şəkil I: 1). Müsəlman dulusçu sadə həndəsi naxışlardan olan dairənin rəmzi mənasına biganə deyildi. Dairə ən qədim mədəniyyətlərdən başlayaraq mütləq bərabərlik, uyğunluq, əbədilik, silsiləlik təsəvvürləri ilə bağlı olmuşdur. Dairə gözəllik, xeyirxahlıq, məhəbbət kimi əxlaqi kateqoriyalarla əlaqələndirilir [8, s.8]. Müsəlman dulusçu rəssamın təfəkküründə dairə ilahi və səmavi rəmzdür, o həmçinin günəş və səmavi işığın rəmzidir [9, s.204]. Şəmkirin erkən şirli saxsı qablarında rast gəlinən maraqlı həndəsi naxışlar arasında konsentrik dairələri kəsən, mərkəzdə kəsişən üç xəttin əmələ gətirdiyi altı sektordan ibarət naxışını da qeyd etmək olar (şəkil II: 1). Anqobla naxışlanaraq yaşıl şirlə şirlənmiş boşqabın daxilinə üç dairə, hər bir dairənin içərisində və dairələr arası boşluqlarda Saturn planetinin işarəsinə bənzər, biri digərini kəsən, dördguşəli ulduz yaradan iki ellips çəkilmişdir (şəkil I: 5). Saturn planetinin işarəsinə bənzər, biri digərini kəsən, dördguşəli ulduz yaradan iki ellipsdən ibarət astral naxış anqob naxışlı və açıq sarı şirlə şirlənmiş kiçik tutumlu kasanın, eləcə də başqa bir boşqab tipli qab parçası üzərində də qeyd alınmışdır (şəkil II: 2-3).

Üçbucaqların əmələ gətirdiyi həndəsi və astral naxış elementləri dulusçu rəssamlar tərəfindən çox müraciət olunan motivlərdən idi (şəkil I: 4). İti ucu aşağı çevrilmiş üçbucaq qadın başlanğıcının, iti ucu yuxarı istiqamətlənən üçbucaq isə dağın, həmçinin kişi başlanğıcının rəmzi hesab olunurdu. Bu üçbucaqların vəhdəti bir-birinə əks olan elementlərin, varlıqların birliyinin, tarazlığın rəmzi idi [9, c.204]. Həmin üçbucaqların vəhdətindən yaranan altı guşəli ulduz simvol olaraq Şərqdə qədimdən məşhurdur və erkən sivilizasiyalara bağlanır. K.Klimoviç qeyd edir ki, iki üçbucağın birləşməsindən yaranan altıküncü ulduz – iki qüdrətli qüvvənin daimi böyük qarşıdurmasının qədim simvoludur və dünyanın ideal quruluşunun rəmzidir... [10] Altıguşəli ulduz İudaizmlə əlaqələndirilsə də, Süleyman xətimi, Süleyman möhürü adlandırılrsa da, bir simvol olaraq arxeoloji qazıntılar nəticəsində onun təsviri həkk olunmuş artefaktlar dünyanın bir çox regionundan – Yaxın və Orta Şərqdən, Hindistandan, Avropadan məlumdur. Şumer mədəniyyətində altıguşəli ulduz ilahə İştaranın rəmzi idi. Yəhudilərdə altıguşəli ulduz motivinin istifadəsinə dair arxeoloji dəlil e.ə. VII əsrə aid edilir. Arxeoloji qazıntılar nəticəsində aşkarlanan e.ə. VII əsrə aid üzük üzərində altıguşəli ulduz həkk edilmişdir. Yəhudi məzar daşları üzərində altıguşəli ulduzun təsvirinin həkk edilməsinə isə görünür, e.ə. III əsrdən başlanmışdır [11]. Altıguşəli ulduz xristian və müsəlman dünyasında da geniş yayılan rəmzlərdəndir. Müsəlman cəmiyyətində hesab olunur ki, altıguşəli ulduz say mənasında 786 deməkdir. İti ucu aşağı çevrilmiş üçbucaq 7, iti ucu yuxarı istiqamətlənən üçbucaq 8, üçbucaqların tərəfləri isə 6 rəqəmini əks etdirir. Əbcəd sistemi ilə hərflərin oxunuşunda ərəb dilində "Rəhmli, mərhəmətli Allahın adı ilə" alınır [12]. Müsəlman təfəkküründə altıguşəli ulduz qüdrət və müdrikliyin təcəssümü, müqəddəs 6 rəqəminin həndəsi ifadəsidir [13, s.193]. Qurani-Kərimdə deyilir: **"Həqiqətən, Rəbbiniz göyləri və yeri altı gündə xəlq edən, sonra ərəşi (və onun əhatə etdiyi hər şeyi) yaradıb hökmü altına alan, (bir-birini) sürətlə təqib edən gündüzü gecə ilə (gecəni də gündüzlə) örtüb bürüyən, günəşi, ayı və ulduzları əmrinə boyun əymiş halda yaradan Allahdır. Bilin ki, yaratmaq da, əmr etmək də Ona məxsusdur. Aləmlərin Rəbbi olan Allah nə qədər ucadır (nə qədər böyükdür)!"** [1, "Əraf", 54]

Müsəlman təfəkküründə yerdən, maddi aləmdən səmavi aləmə keçidin rəmzi hesab olunan səkkizguşəli ulduz naxışı da [13, s.192] Şəmkir duluşularının müraciət etdikləri astral naxışlardandır. Məsələn, yarımkürəvi gövdəsi, kənarı düz ağız olan boşqabın içərisinə anqob zolaqların yaratdığı səkkizguşəli ulduz, ulduzun daxilində isə düzgün olmayan dairə çəkilmişdir [14, s.120, tablo V, 3]. Digər boşqab parçasının içərisinə anqobla səkkizguşəli ulduz, ulduzun daxilinə, guşələri arasındakı boşluğa dairəcik çəkilmişdir (şəkil I: 2).

Erkən polixrom şirli saxsı qablar üzərində bəzən günəş disklərini əks etdirən elementlərə rast gəlinir (şəkil II, 6-7). Dünyanın əksər xalqlarında, o cümlədən Azərbaycan xalqının qədim inanclarında Günəş və Aya sitayiş mövcud olmuş, həmin səma cisimləri məhsuldarlıq, rifah və təbiətin dirçəlişinin rəmzi hesab olunmuşlar. İslamın yayılmasından sonra Günəşə sitayiş transformasiya olunaraq bəzi Novruz ayınlarında qalmağa idi [15, s.212-214]. Qurani-Kərimdə deyilir: **“Gecə və gündüz, Günəş və Ay Onun (vəhdaniyyətinə, qüdrət və əzəmətinə dəlalət edən) əlamətlərindəndir. Günəşə və aya səcdə etməyin, onları yaradan Allaha səcdə edin! Əgər Ona ibadət edirsinizsə (heç bir şərikin qoşmadan ibadət edin!)”** [1, “Fussilət”, 37].

Erkən şirli saxsı məmulatının bədii tərtibatında svastika və “çərxi-fələk” ornamentlərinə geniş müraciət olunması diqqəti çəkməyə bilməz. Adətən, “çərxi-fələk” naxışı kasa və ya boşqabın daxilində, əsasən, dibində, kompozisiyanın mərkəzində yerləşərək dekora dinamiklik verir (şəkil I: 3, 6-7, şəkil II, 8). Tədqiqatçılar “çərxi-fələk” naxışının svastikaya yaxın olub, astral ornamentlər sırasında yer aldığını bildirirlər. “Çərxi-fələk” naxışı Azərbaycanla yanaşı, İran və Mərkəzi Asiya keramikasında da geniş yayılmışdır [16, s.110, fig.13; 17, s.58, cə. LIX, 3, LXIV, 4; 18, s.193-195].

Kasa tipli qabın dibində çəkilmiş svastika orijinallığı ilə fərqlənir (14, s.120). Qab tam deyil, fraqment halında tapıldığından kompozisiyanı tam aydınlığı ilə müəyyənləşdirmək olmur. Bununla belə, svastikanın kompozisiyanın mərkəzində yerləşdiyi, ona qabın divarlarına çəkilmiş nəbati naxışın – qıvrılan budaqların birləşdiyini izləmək olur. Naxış anqobla çəkilərək qab yaşıl şirli şirlənmişdir (şəkil I:8).

Svastika müxtəlif regionların qədim və orta əsr mədəniyyətlərində özünə yer almış, məhsuldarlıq, uğur, nur, Günəşin hərəkət və qüvvəsinin simvolu, xoşbəxtlik rəmzi idi. XIX əsrdə fransız şərqşünası, arxeoloqu, buddizmin görkəmli tədqiqatçısı Ejen Bürnuf ilk dəfə sonluqları əyilmiş dördqollu xaç sanskrit adla “Svastika” – “xeyir daşıyan” adlandırmış və bu termin elmi dövriyyədə qəbul olunmuşdu. Qeyd edək ki, Buddizm svastikanı öz rəmzi edərək ona dünyanın əbədi fırlanması mistik mənasını vermişdir. Svastika simvol olaraq hələ e.ə. VII-V minilliklərdə Anadolu və İkiçayarasında mövcud idi. Svastikanın ən bəsit nümunələri e.ə. VII minilliyə aid olmaqla, Anadolunun erkən əkinçi mədəniyyəti abidələrindən məlumdur. Svastika İkiçayarasında mövcud olmuş Samirə mədəniyyətinə mənsub, e.ə. V minilliyə aid edilən saxsı qabların dekoru üçün səciyyəvi astral naxış idi [19, s.39; 20, s.17].

Azərbaycan ərazisində də svastikanın erkən təsviri e.ə. VI-V minilliklərə aid edilir. Qobustan qayaüstü rəsmləri arasında svastika təsvirinə rast gəlinir. Simvol olaraq svastika tunc dövründə, xüsusilə də Xocalı-Gədəbəy mədəniyyəti daşıyıcılarında geniş yayılmışdır və ona keramika üzərində tez-tez rast gəlinir. M.Ə.Hüseynova qeyd edir ki, Azərbaycanın son tunc və erkən dəmir dövrünün arxeoloji abidələrində simvol olaraq həm astral naxışlar, həm də günəş kultu ilə bağlı sitayiş olunan heyvan təsvirləri geniş əksini tapmışdır. Rəmzlər arasında svastika daha geniş yayılmışdır [21, s.83]. Şəmkir rayonu ərazisində yerləşən Xocalı-Gədəbəy mədəniyyətinə aid Zəyəmçay nekropolundan aşkarlanan saxsı məmulatının bədii tərtibatında astral ornamentlərin, başlıca olaraq Günəşə sitayişlə bağlı rəmzlərin, işarələrin geniş tətbiq olunduğu müəyyənləşdirilmişdir [22, s.73-74]. Müsəlman dekorativ-tətbiqi sənət əsərlərində, eləcə də dini və xatirə abidələrində müxtəlif təqdimatda svastika naxış elementinə rast gəlinməsi bu qədim simvolun transformasiya olunaraq İslam dəyərlərinə uyğunlaşdırıldığını, nurun, həyatın mənbəyini əks etdirdiyini düşünməyə əsas verir. İslam anlamında dünyanın vahid nöqtədən yaradılması, svastikanın həmin yaranma prosesini təcəssüm etdirməsi təsəvvürləri mövcuddur. Svastika təbiətin dörd əsas qüvvəsi, dünyanın dörd cəhətinin əksi kimi qəbul olunur. Təsədüfü deyil ki, sufi dərvişlərin mərkəzi ox ətrafında rəqs etməsi ilə insanın rəmzi mənada yaranma prosesini özündə ehtiva edir, planetlər və atomlar, qalaktika və elektronlarla vəhdətdə harmoniya təşkil etdiyi düşünülür.

Nəticə

Azərbaycanın, o cümlədən Şəmkinin erkən şirli saxsı məmulatı təkcə üslub orijinallığı və dekorun dəqiqliyi, koloritin təravəti və parlaqlığı ilə deyil, həm də ornamental kompozisiyaların bədii həlli ilə fərqlənir. Ornamental kompozisiyaların tektonikasındakı müxtəliflik, bəzək motivlərinin orijinallığı, rəng çalarlarının uğurlu seçimi dulusçu rəssamların yüksək peşəkarlığını təsdiqləməklə Şəmkir şəhərinin mühüm dulusçuluq mərkəzlərindən biri olduğunu sübuta yetirir. Erkən şirli keramika üzərindəki astral naxışlar dini təsəvvürlərlə, əxlaqi-estetik ideallarla bağlı idi, qədim simvollar transformasiya olunaraq İslamın tələblərinə uyğunlaşdırılmış və hifzedici funksiya daşımışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim. Bakı: “Azərnəşr”, 1991.
2. Adilov M. Torpaqdan yaranan torpağa dönür // Məqalələr (1982-1994-cü illər). X cild. Bakı: “Elm və təhsil”, 2020, s. 279-280.
3. Orucov A.Ş. İlk orta əsrlərdə Azərbaycanda dulusçuluq. Bakı: “Elm”, 1989, 72 s.
4. Azərbaycan arxeologiyası. Altı cildə. VI c. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2008, 632 s.
5. Əfəndi R. Azərbaycan incəsənəti. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2008, 160 s. +112 ill.
6. Əhmədov Q.M. Orta əsr Beyləqan şəhəri. Bakı: “Elm”, 1979, 198 s.
7. Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. Москва: “Наука”, 1990, 216 с.
8. Кинёва Л.А. История и теория орнамент: учеб. Пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018, 131с.
9. Даруди А. Особенности декора в мусульманском архитектуре Ирана // Искусствоведение, 2020, том 13, № 6, с. 201-208.
10. Климович К. Во власти символов. Москва-Рязань: “Русская правда”, 2007, 160 с.
11. Sasapost (Египет): от символа в древнеегипетских храмах до флага Израиля // <https://inosmi.ru/20210506/249642252.html>
12. Алхимия суфизма. Ключ к духовности новой эры // <http://nathalievico.ru/ru/smi/alkhimiya-sufizma-klyuch-k-dukhovnosti-novoj-ery>
13. Стародуб Т.Х. Исламский мир. Художественная культура VII—XVII вв. Москва: “Восточная литература”, 2010, 255 с.
14. Dostiyev T.M. Orta əsr Şəmkir şəhərinin anqob naxışlı yaşıl şirli keramikası // Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası, 2015, № 2, s. 117-128.
15. Мамедов А. Культ Солнца в доисламской системе верований Азербайджанского народа // Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 2017, Cilt: IV, sayı XI / Mayıs, s. 207-216.
16. Wilkinson Ch.K. The Glazed Pottery of Nishapur and Samarkand // The Metropolitan Museum of Art Bulletin, 1961, November, p.102-115.
17. Шишкина Г.В. Глазурованная керамика Согда (вторая половина VIII – начало XIII в.) Ташкент: “Фан”, 1979, 165 с.
18. Искендерова А. Дж. Художественная керамика Хорезма в X-XII вв. // «Эпоха Юсуфа Баласагуни: история, литература, материальная культура», Международная научная конференция. Бишкек, 2017, с. 191-202.
19. Массон В.М. Первые цивилизации и всемирная история: Учеб. пособие. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2005, 159 с.
20. Боттеро Ж., Эдцарт Д.О., Фалькенштайн А., Веркуттер Ж. Ранние цивилизации Ближнего Востока. История возникновения и развития древнейших государств на земле. Москва: «Центрполиграф», 2016, 478 с.
21. Гусейнова М.А. Керамика Восточного Закавказья эпохи поздней бронзы и раннего железа (XIV-IX вв. до н.э.). Баку: “ЭЛМ”, 1989, 128 с.
22. Müseyibli N.Ə., Nəcəfov Ş.N. Zəyəmçay nekropolu. Bakı: “Elm və təhsil”, 2019, 424 s.

DAVAMLI İNKİŞAF, YAŞIL İQTİSADİYYAT, “AĞILLI KƏND” VƏ “AĞILLI ŞƏHƏR” KONSEPSİYASI

Sakit HÜSEYNOV,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
Davamlı İnkişafın fəlsəfəsi və sosiologiyası
şöbəsinin müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Xülasə. Məqalə davamlı inkişaf, “Yaşıl iqtisadiyyat”, “Ağillı kənd”, “Ağillı şəhər” konsepsiyalarının fəlsəfi-sosioloji baxışlarının araşdırılmasına həsr edilmişdir. Müəllif burada davamlı inkişaf konsepsiyasının əsaslandığı 5 prinsipi tezis formasında təqdim etmişdir.

Məqalədə davamlı inkişafa keçmək üçün “Yaşıl iqtisadiyyat” modeli sosial-fəlsəfi baxımdan şərh edilmiş və respublikamızda yaşıl iqtisadiyyata keçidin perspektivləri təhlil edilmişdir.

Burada elmi maraq doğuran məsələlərdən biri “Ağillı kənd” və “Ağillı şəhər” konsepsiyalarının fəlsəfi-sosioloji aspektdə ilk dəfə olaraq şərh edilməsidir. Dünyanın bir çox ölkələrində tətbiq edilən “Ağillı kənd” və “Ağillı şəhər” konsepsiyası Azərbaycanda işğaldan azad olunmuş ərazilərdə ilk dəfə olaraq tətbiq edilməsi də müəyyən elmi maraq doğurur.

İşğaldan azad olunmuş ərazilərimizin bərpası ilə əlaqədar nəzərdə tutulan konkret faktlar Kəlbəcər rayonunun timsalında göstərilmişdir. Bu da bərpa olunacaq ərazilərimizdə davamlı inkişaf perspektivlərinin göstəricisi kimi təqdim edilmişdir.

AÇAR SÖZLƏR: “Yaşıl iqtisadiyyat”, “Ağillı kənd”, “Ağillı şəhər”

Сакит Гусейнов

УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ, ЗЕЛЕНАЯ ЭКОНОМИКА, КОНЦЕПЦИЯ «УМНАЯ ДЕРЕВНЯ» И «УМНЫЙ ГОРОД».

Резюме. Статья посвящена изучению философско-социологических взглядов на концепции устойчивого развития, «Зеленая экономика», «Умная деревня», «Умный город». Автор представляет здесь в виде тезиса 5 принципов, на которых основана концепция устойчивого развития.

В статье интерпретируется модель устойчивого развития «Зеленая экономика» с социально-философской точки зрения и анализируются перспективы перехода к зеленой экономике в нашей стране.

Одним из вопросов, представляющих научный интерес, здесь является интерпретация понятий «Умная деревня» и «Умный город» в философско-социологическом плане в первый раз. Реализация концепций «Умная деревня» и «Умный город», которые используются во многих странах мира, впервые на освобожденных территориях Азербайджана представляет определенный научный интерес.

Конкретные факты, предусмотренные в связи с восстановлением наших освобожденных территорий, показаны на примере Кельбаджарского района. Это представлено как показатель перспектив устойчивого развития в наших регионах, которые предстоит восстановить.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: «Зеленая экономика», «Умная деревня», «Умный город»

Sakit Huseynov

SUSTAINABLE DEVELOPMENT, GREEN ECONOMY, “SMART VILLAGE” AND “SMART CITY” CONCEPT

Summary. *The article is devoted to the study of philosophical and sociological views on the concept of sustainable development, “Green Economy”, “Smart Village”, “Smart City”. The author presents here in the form of a thesis 5 principles on which the concept of sustainable development is based.*

The article interprets the model of sustainable development “Green Economy” from a socio-philosophical point of view and analyzes the prospects for the transition to a green economy in our country.

One of the issues of scientific interest here is the interpretation of the concepts of “Smart village” and “Smart city” in the philosophical and sociological plan for the first time. The implementation of the concepts “Smart village” and “Smart city”, which are used in many countries of the world, for the first time in the Azerbaijani liberated territories is of certain scientific interest.

The specific facts provided in connection with the restoration of our liberated territories are shown on the example of the Kelbajar region. This is presented as an indicator of the prospects for sustainable development in our regions that need to be restored.

KEY WORDS: “Green Economy”, “Smart Village”, “Smart City”

Hazırkı şəraitdə dünya ölkələri davamlı inkişafa nail olmağın yollarını axtararaq onu həyata keçirməyə çalışır. Davamlı inkişaf konsepsiyası sosial-iqtisadi və ekoloji cəhətdən keyfiyyətə yeni yanaşma olub özündə aşağıdakı 3 əsas problemin həllini birləşdirir:

1. İqtisadiyyatın davamlı inkişafı insanların həyat təminatının ekoloji sisteminə müvafiq olmalıdır.
2. Hazırkı təbii resursların və maddi imkanların təkə indiki nəsillər üçün deyil, həmçinin gələcək nəsillər arasında ədalətli bölgüsü nəzərdə tutulmalıdır.

3. Təbii kapitalın cəmiyyətdə bərabər bölünməli və sosial qrupların ehtiyacı təmin edilməlidir [1]. Davamlı inkişaf konsepsiyası 5 əsas prinsipə əsaslanır:

1. Bəşəriyyət, həqiqətən, inkişafa davamlı və uzun müddət mövcud olmaq xarakteri verə bilər. Bununla da davamlı inkişaf hazırda mövcud olan nəslin tələblərinə cavab verir və eyni zamanda gələcək nəsillərin öz tələbatlarını ödəmək imkanlarını qoruyub saxlaya bilər.

2. Təbii resursların istismarı sahəsindəki məhdudlaşmalar nisbi xarakter daşıyır. Təbii resursların istismarı sosial təşkilin müasir səviyyəsi, eyni zamanda biosferin insan fəaliyyətinin nəticələrini aradan qaldırmaq qabiliyyəti ilə əlaqədardır.

3. Bütün insanların adi tələbatlarını ödəmək və hamının gələcək yaxşı həyata olan ümidinin reallaşdırılmasına şərait yaradılması zərurət olmalıdır. Bunsuz davamlı inkişaf sadəcə olaraq qeyri-mümkündür. Ekoloji və digər fəlakətlərin yaranmasının başlıca səbəblərindən biri dünyada adi hadisəyə çevrilmiş yoxsulluqdur. Buna görə yoxsulluğun azadılması əsas amillərdən biridir [2].

4. Böyük vasitələrə (kapital və maddi) malik olan insanların həyat tərzini planetin ekoloji imkanları, xüsusilə, enerji istehlakı ilə uzlaşdırmaq lazımdır.

5. Əhali artımının sayı və tempi yerin qlobal ekosisteminin dəyişməyə meyilli olan istehsal potensialı ilə uzlaşdırılmalıdır.

Elmi araşdırmalar göstərir ki, indiki şəraitdə işğaldan azad edilmiş ərazilərimizdə davamlı inkişafa keçmək üçün “Yaşıl iqtisadiyyat” modelini tətbiq etmək lazımdır. “Yaşıl iqtisadiyyat” modeli davamlı inkişafı həyata keçirmək üçün çox mühüm alət kimi elm adamlarının və beynəlxalq təşkilatların diqqətini cəlb etməkdə idi. Məhz bu səbəbdən 2012-ci ildə BMT-nin davamlı inkişafa həsr edilmiş konfransında (RİO-20) dünya ölkələrinin əksəriyyəti tərəfindən yaşıl iqtisadiyyat modelinə keçilməsinə qərar verildi. Yaşıl iqtisadiyyatla bağlı proqramların əsas təşəbbüskarları olan ölkələrdən – Norveç, Danimarka, Avstraliya, İsrail, Almaniya, İspaniya, İsveç və s. xüsusi qeyd etmək lazımdır.

Yaşıl iqtisadiyyat – ekoloji davamlılığı təmin edən, məhsul və xidmətlərin istehsal və istehlakını, eyni zamanda yaşıl inkişafa yatırılan investisiyaları nəzərdə tutan anlayış kimi şərh edilir. Bu məsələyə fəlsəfi-sosioloji cəhətdən yanaşdıqda ekoloji davamlılıq təmin edilərkən sosial-iqtisadi inkişaf, gəlirlərin artımı, məşğulluq və yoxsulluğun azaldılması düşünülür. Avropa tədqiqatçıları isə yaşıl iqtisadiyyatın davamlı istehsal-istehlak, enerji səmərəliyi və bərpa olunan enerji istifadəsi ilə yeni iş imkanlarının yaradılması və insanların rifahının yaxşılaşdırılması ilə sıx bağlı olduğunu qeyd edirlər [3].

Qeyd etmək lazımdır ki, yaşıl iqtisadiyyat, əslində, yeni iqtisadi anlayış kimi də ifadə edilə, yaxud klassik iqtisadiyyatın təməllərinə insan və təbiət faktorlarının əsaslı şəkildə əlavə olunması kimi də təyin oluna bilər.

İnsan və təbiətin dəyərinin üzə çıxması və əhalinin rifahının yaxşılaşdırılması üçün yoxsulluğun azaldılması, təbiətdə məhdud olan təbii ehtiyatların effektiv və optimal şəkildə istifadə edilməsi bu yeni iqtisadi anlayışın (yaşıl iqtisadiyyatın) təməlini meydana çıxarır [4].

Hazırda yaşıl iqtisadiyyat anlayışının nəyi əhatə etdiyinin dəqiq müəyyənləşdirilmiş və hamı tərəfindən qəbul edilən tərif yoxdur. Bu səbəbdən ayrı-ayrı ölkələr özlərinin xüsusi şərtləri çərçivəsində fərqli təriflər ortaya qoyurlar.

Əslində, hazırkı şəraitdə yaşıl iqtisadiyyatın anlaşılması, ona elmi tərifin verilməsi, sosial-fəlsəfi cəhətdən araşdırılması müxtəlif ölkələrdə müxtəlif yanaşmalarla fərqlənir ki, bunu da normal qəbul etmək lazımdır. Çünki müxtəlif ölkələrin sosial-iqtisadi cəhətdən inkişaf dərəcəsi müxtəlifdir. Məsələn, inkişaf etmiş ölkələr (İEO), inkişaf etməkdə olan ölkələr (İEOÖ) və yeni sənayeləşmiş ölkələr (YSÖ) arasında davamlı inkişaf baxımından xeyli fərq vardır. Bu fərqlər müvafiq ölkələrin yaşıl iqtisadiyyatla bağlı səviyyəsi və bu istiqamətdə addıqları addımlarda da özünü göstərir. Beləliklə, fəlsəfi-sosioloji cəhətdən yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirəndə aydın olur ki, davamlı inkişaf sosial-iqtisadi və ekoloji sahələrin əsas təməli olan yaşıl iqtisadiyyata əsaslanır.

Azərbaycanda yaşıl iqtisadiyyata keçidin perspektvləri

Azərbaycanda davamlı inkişafın tərkib hissəsi olaraq yaşıl iqtisadiyyatın inkişaf etdirilməsi istiqamətində ölkə Prezidenti İlham Əliyevin tərəfindən davamlı və uğurlu siyasət yürüdülmür.

Post-konflikt dövründə işğaldan azad edilmiş ərazilərin bərpası və yenidən qurulması, bu ərazilərdə davamlı inkişafın təmin olunması üzrə metodoloji yanaşmalara və qabaqcıl beynəlxalq təcrübələrə əsasən regionun iqtisadi potensialının reallaşdırılması üçün “Azərbaycan Respublikasının işğaldan azad edilmiş ərazilərinin bərpası və inkişafı ilə bağlı Konsepsiya” sənədi hazırlanmışdır [5]. Bu sənəddə ərazilərin bərpası prosesinin diqqət mərkəzində saxlanması prinsipləri müəyyənləşdirilmişdir. Bu prinsiplər aşağıdakılardır:

- Bərpa edilmiş ərazilərə qayıdış zamanı yüksək əhali sıxlığına nail olunması;
- İnfrastruktur təminatının həmin bölgənin fasiləsiz logistik imkanlarına uyğunlaşdırılması;
- Əhalinin repartasiyası zamanı sosial ədalət prinsipinə riayət olunması və mülkiyyət hüquqlarının bərpası;
- İqtisadi inkişafın davamlılığının təmin olunması;
- Tələb olunan investisiyaların həcmi optimalaşdırılması;
- Dövlət xərclərinin azaldılması məqsədilə bərpa prosesinə özəl və dövlət, həmçinin yerli və xarici investisiyaların cəlb edilməsi, xüsusilə, dövlət və özəl sektor tərəfdaşlığından geniş istifadə olunması;
- Ərazilərin bərpa prosesinin yeni istehsalat daha çox tələb yaratması və beləliklə, ölkə iqtisadiyyatının artımının stimullaşdırılmasından ibarətdir.

Yuxarıda göstərilən prinsiplər isə öz növbəsində ərazilərin bərpası, yenidən qurulması və davamlı inkişafın təmin edilməsi ilə əlaqədar siyasi tədbirlərin, o cümlədən kompleks proqramların hazırlanaraq icra olunmasını nəzərdə tutur.

Bu baxımdan Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 2020-ci il 24 noyabr tarixli 2303 nöməli Sərəncamı ilə yaradılmış Əlaqələndirmə Qərargahının qarşıda duran məsələlərin icrasını təmin etmək məqsədilə “Azərbaycan Respublikasının işğaldan azad edilmiş ərazilərinin 2021-2025-ci illər üzrə bərpası və dayanıqlı inkişafı Dövlət Proqramı” hazırlanmışdır.

Məhz “Qələbə günündən 8 gün və Ermənistanın kapitulyasiyasından 6 gün keçəndən sonra artıq Alxanlı qəsəbəsindən Füzuli-Şuşa avtomobil yolu çəkilir ki, bu da böyük quruculuq işlərinin ilk layihəsidir. Bütün inzibati binalar, ictimai binalar, məktəblər, tibb ocaqları tikiləcək. Bütün infrastruktur yaradılacaq. Küçələr, parklar, xiyabanlar salınacaq. Bütün şəhərlərdə qələbə abidələri ucaldılacaq və həyat qayıdacaq” [6].

Qeyd etmək lazımdır ki, region daxilində nəqliyyat, rabitə və kommunikasiya xətlərinin bərpası regionun öz daxilində olan iqtisadi canlanmanın, sosial və digər məsələlərin həllinə səbəb olur. Bundan sonra Qarabağ regionunun Azərbaycanın digər region və şəhərləri ilə əlaqələndirilməsi və reintegrasiya olunması, sonrakı dövrlərdə Qarabağ iqtisadiyyatının yenidən Azərbaycanın ümumi iqtisadiyyatına birləşdirilməsinə gətirib çıxaracaq.

Ən vacib məsələlərdən biri də Qarabağ regionunu tranzit bir mərkəz olaraq tanıtdır. Tranzit mərkəz olaraq Qarabağ regionunun təqdim edildiyi təqdirdə və qeyd olunan Zəngəzur dəhlizinin, həmçinin digər kommunikasiya və nəqliyyat xətlərinin bura cəlb edilməsi ilə Azərbaycan nəinki öz daxilində, ümumilikdə öz iqtisadiyyatında, həmçinin regionda tranzit nəqliyyat-kommunikasiya xətləri üzərində yerləşə bilər. Bu isə, öz növbəsində, ticarət dövriyyəsinin və ümumilikdə Azərbaycan iqtisadiyyatının davamlı inkişafına müsbət təsir edə bilər.

“Ağıllı kənd” və “Ağıllı şəhər” konsepsiyası

Qeyd etmək lazımdır ki, işğaldan azad olunmuş ərazilərdə “Ağıllı kənd” (Smart village) və “Ağıllı şəhər” (Smart city) konsepsiyalarının reallaşdırılması nəzərdə tutulur. “Ağıllı kənd” texnologiyalarının tətbiqi, həmin ərazilərdə sosial innovasiyaların, kiçik sahibkarlığın inkişafına da şərait yaradacaq və Qarabağ regionunun həm də texnoloji innovasiya-startap mərkəzi kimi cəlbediciliyini də artıracaqdır. Qeyd edə bilərik ki, artıq Zəngilan rayonunun Üçüncü Ağalı kəndində “Ağıllı kənd” layihəsinin icrasına başlanılıb. “Ağıllı kənd” layihəsi əsasən 5 komponent üzrə aparılacaq. Bu layihə yaşayış, istehsal, sosial xidmətlər, “Ağıllı kənd təsərrüfatı” və alternativ enerji sahələrini əhatə edəcəkdir. İnşa ediləcək 200 evdən ibarət kəndin enerjisi yalnız alternativ enerji mənbələrindən əldə olunacaqdır [7].

Ümumiyyətlə, “Ağıllı kənd” və “Ağıllı şəhər” konsepsiyası dünyanın bir çox ölkələrində tətbiq edilməkdədir. Bu konsepsiyalar Azərbaycanda, bütövlükdə dünyada baş verən texnoloji imkanlara, global innovasiya yönümlü layihələrin tətbiqi üçün həlledici kimi çıxış edəcək. Bu gün dünya əhalisinin 54%-i şəhərlərdə məskunlaşıb və bu nisbət 2050-ci ilədək 66%-ə çatacağı gözlənilir.

Yuxarıdakı faktları nəzərə alaraq onu demək olar ki, respublikamızda “Ağıllı kənd” və “Ağıllı şəhər” layihələrinin tətbiqi qaçılmazdır. Burada bulud texnologiyalarına əsaslanan məlumat bazalarının toplanılması və onların bazalarına əsasən idarəetmə formalarının tətbiqi nəzərdə tutulur. İdarəetmə formaları bir çox yönəldən ola bilər. Qeyd olunduğu kimi, tullantıların toplanmasından tutmuş, bələdiyyə, icra orqanlarının öz işlərini davam etdirməsinə qədər bir çox mövzuya toxunmaq olur. “Ağıllı kənd” və “Ağıllı şəhər” layihələri çərçivəsində yaşıl enerji zonası yaradılmalıdır. Bu o deməkdir ki, burada elektrik enerjisinin verilməsi daha səmərəli yolla olacaq və enerji qaynaqlarında toplanacaq enerjilər, enerji kəsintisi olmadan davam etdiriləcək. “Ağıllı kənd” layihələrində tətbiq olunan nəzəri biliklərdən biri də azalma həlqəsinin qarşısını almaqdır. İşğaldan azad olunmuş ərazilərdə bu layihələrin genişləndirilməsi, kəndlərin digər şəhər və rayonlara integrasiya olunmasına, ehtiyatların, ümumi olaraq kənd təsərrüfatı mallarının, sosial xidmətlərin çatışmazlığının qarşısını almağa kömək edəcək.

Qeyd edək ki, “Ağıllı kənd” və “Ağıllı şəhər” layihələri bir çox ölkə və şəhərdə icra olunur. Bunlara misal olaraq Sinqapur, London, Nyu-York və Amsterdam kimi şəhərləri göstərmək mümkündür. Diqqət yetirdikdə görə biləcəyimiz nüanslardan biri odur ki, bu şəhərlər həm də turizm mərkəzləri kimi fəaliyyət göstərə bilər. Bu da o deməkdir ki, “Ağıllı kənd” və “Ağıllı şəhər” layihələri gələcəkdə Qarabağın gözəl guşələrinin dünyada daha da tanıtılmasına kömək edəcək. Bu gün fəxr hissi ilə demək olar ki, “Ağıllı kənd” və “Ağıllı şəhər” layihələri Qarabağda, işğaldan azad olunmuş digər ərazilərdə realizə edilməkdədir. Bu da işğaldan azad olunmuş ərazilərdə davamlı inkişafın perspektivləridir.

Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin dediyi kimi, alternativ və bərpa olunan enerji mənbələrindən istifadə müasirlikdir, yenilikdir, ekoloji cəhətdən təmiz texnologiyadır: “Bu, bizim gələcəyə

baxışımızdır”. Ölkə ərazisində həyata keçirilən alternativ və bərpa olunan enerji mənbələrindən istifadə siyasəti belə düşünməyə əsas verir ki, “Yaşıl enerji” konsepsiyası da qarşıya qoyulmuş vəzifələrin yerinə yetirilməsinə öz müsbət təsirini göstərəcəkdir. Ermənilərin işğalı nəticəsində dağıdılmış ərazilərimizin ən müasir texnologiyalara əsaslanan quruculuq konsepsiyası əsasında geniş bərpa işlərinə başlanılmışdır.

Beləliklə, 44 günlük müharibədən sonrakı dövrdə Qarabağın davamlı inkişafı istiqamətində genişmiqyaslı layihələr həyata keçirilir. Bərpa-quruculuq və yenidənqurma işlərinə bütün tərəfdaşlar və marağı olan ölkələr cəlb edilir. Artıq konkret müqavilələr var və Qarabağın bərpası prosesinə xarici ölkələrin marağı da artır. Türkiyə Prezidenti Rəcəb Tayyib Ərdoğan Azərbaycan Respublikasının Milli Məclisində çıxışı zamanı bildirmişdir ki: “Azərbaycanlılar Qarabağdan çıxmaq məcburiyyətində qalanda heç bir yeri dağıtmadılar. Amma onlar (ermənilər nəzərdə tutulur – S.Hüseynov) hər yeri dağıtdılar. Onların dağıtdıqları yerləri Azərbaycan yenidən inşa edir. Birlikdə oraları inşa edəcəyik və yeni Qarabağ ortaya gətirəcəyik” [8].

İşğaldan azad olunmuş ərazilərin bərpası ilə bağlı Strateji Fəaliyyət Planı çərçivəsində infrastrukturun yenidən qurulmasına dair layihələrin icrasına başlanıb. Artıq 7 rayonun hamısında, eləcə də Hadrut və keçmiş Ağdərə rayonunun işğaldan azad edilmiş məntəqələrində yol və elektrik enerjisi infrastrukturunun bərpası və tikintisi geniş vüsət alıb. Rayon mərkəzlərinin və kəndlərin bərpası və yenidən qurulmasına dair nəzərdə tutulan layihələrin də icrası ilə bağlı konkret tapşırıqlar verilib. Bərpa proqramında işğaldan azad olunmuş bütün rayonlarda kiçik kəndlərin birləşdirilməsi, yaşayış zonalarının salınması, sosial obyektlər və xidmət sahələrinin tikintisi məsələlərinə də aydınlıq gətirilib.

Rəsmi mənbələrdən əldə etdiyimiz məlumatlara görə, ərazilərin bərpası və məskunlaşdırılması üzrə müəyyən edilmiş prinsiplər yekun müzakirələrdən keçib, ayrı-ayrı rayonlarda həyata keçiriləcək işlərin bölgüsü və qrafikləri aidiyyəti qurumlarla razılaşdırılıb və onların icrası üçün konkret tapşırıqlar verilib. Ərazilərin bərpası ilə bağlı ən çox müzakirə olunan məsələlərdən biri – kiçik kəndlərin birləşdirilməsinin meyar və prinsipləri də artıq bəllidir.

Bəs sərt dağlıq ərazilərə malik olan və hərbi cəhətdən strateji əhəmiyyət daşıyan Kəlbəcər və Laçında bərpa və yenidənqurma layihələri hansı prinsiplərə əsaslanacaq? Bu və ya digər sualların cavabı - ərazisinə və yaşayış məntəqələrinin sayına görə işğaldan azad edilmiş rayonlar arasında ən böyüyü olan Kəlbəcərin timsalında daha aydın görünür. Həm Kəlbəcərdə, həm də Laçında həyata keçiriləcək layihələrdə iki məqam daha çox diqqət çəkir: rayonlararası yol infrastrukturunun əsaslı şəkildə yenidən qurulması və kiçik kəndlərin birləşdirilməsi. Bərpa proqramından görünür ki, hər iki rayonu bir-birinə bağlayan və respublikanın digər bölgələri ilə onların əlaqəsini təmin edəcək yolların tikintisinə xüsusi önəm veriləcək. Kiçik kəndlərin birləşdirilməsi isə yalnız ucqar zonalarda yerləşən yaşayış məntəqələrinə aiddir, yol və digər kommunikasiyalara yaxın ərazilərdə yerləşən kəndlər öz yerində qalacaqdır.

Xatırladaq ki, sahəsi 1961 kv.km və ya 196,1 min hektar (Ağdərə rayonundan Kəlbəcərin inzibati tərkibinə verilmiş 23 kəndin ərazisi istisna olmaqla) olan Kəlbəcər rayonu işğala qədər 126 yaşayış məntəqəsindən ibarət idi: Kəlbəcər şəhəri, İstisu qəsəbəsi və 43 inzibati ərazi dairəsi üzrə 124 kənd. Lakin bərpa sənədlərinə əsasən, rayonun yalnız 58 yaşayış məntəqəsi, o cümlədən Kəlbəcər şəhəri, İstisu qəsəbəsi və 56 kənd yenidən qurulacaq. Bu isə o deməkdir ki, rayonun 68 kiçik kəndi digər iri yaşayış məntəqələrinə birləşdiriləcək. Bərpa proqramında iri yaşayış məntəqələrinə birləşdiriləcək kəndlərin siyahısı Strateji Fəaliyyət Planında da öz əksini tapıb. Beləliklə, hazırda əhalisinin sayı 75 min 714 nəfər təşkil edən Kəlbəcər rayonun bütün sakinləri 1 şəhər, 1 qəsəbə və 56 kənddə yerləşdiriləcək.

Bərpa planına əsasən, Kəlbəcərdə yaşayış məntəqələrinin yenidən qurulması 4 mərhələdə həyata keçiriləcək. Birinci növbədə bərpa olunacaq ərazilərə 13 yaşayış məntəqəsi daxildir: Kəlbəcər şəhəri, İstisu qəsəbəsi, Zar, Keşdək, Qılınçlı, Qamışlı, Hacıkənd, İlyaslar, Lev, Zallar, Başlıbel, Ağcakənd və Zülfüqarlı kəndləri aiddir. İkinci növbədə bərpası nəzərdə tutulan yaşayış məntəqələri üzrə yenidənqurma tədbirləri 3 fazaya bölünür. Birinci fazada 39, ikinci fazada 5 kəndin bərpası nəzərdə tutulur. Ağdaban kəndi və keçmiş Ağdərə rayonunun Kəlbəcərin inzibati ərazisinə daxil edilmiş 23 yaşayış məntəqəsinin bərpası və yenidən qurulması isə üçüncü fazada icra olunacaq.

Ərazilərimizin bərpa və yenidənqurma işlərinin başlanması prosesində ilk olaraq qardaş Türkiyə, ondan sonra isə İtaliya şirkətləri fəaliyyətə başlamışdır. Türkiyə şirkətləri əsasən yol tikintisi və

biznes müəssisələrinin qurulmasında, İtaliya şirkətləri isə elektrik enerji infrastrukturunun yenidən qurulmasında işləməyə başlamışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, işğaldan azad olunmuş ərazilərimizin bərpasına müxtəlif ölkələrin şirkətləri də qoşulmaq istəyirlər. Bununla əlaqədar artıq Rusiya, İtaliya, Pakistan, Əfqanıstan, İran və s. ölkələrin şirkətləri işğaldan azad edilmiş ərazilərdə bərpa və yenidənqurma prosesində iştirakla bağlı Azərbaycan hökumətinə müraciət edib və bəzi ölkələrin şirkətləri isə bununla bağlı respublikamızın əlaqədar qurumları, şirkətləri ilə danışıqlara başlanıb.

Oktyabrın 26-da Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev və Türkiyə Respublikasının Prezidenti Rəcəb Tayyib Ərdoğan əvvəlcə əhəmiyyətli Füzuli-Şuşa avtomobil yolunda tikinti işlərinin gedişi ilə tanış olmuşlar. Sonra isə Horadiz-Cəbrayıl-Zəngilan-Ağbənd avtomobil yolunun (Zəngəzur Dəhlizinin) təməlini qoymuşlar [9].

Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyev 24 sentyabr 2021-ci il tarixində BMT Baş Assambleyasının 76-cı sessiyasının illik ümumi müzakirələrində 44 günlük Vətən müharibəsindən sonra Cənubi Qafqazdakı vəziyyət haqqında çıxış edərkən müzakirə iştirakçılarına demişdir: **“Münaqişə başa çatdığından Azərbaycan Ermənistanla sərhədlərin delimitasiyası və demarkasiyası, bir-birinin suverenliyi və ərazi bütövlüyünün qarşılıqlı şəkildə tanınması prinsipi əsasında sülh sazişi üzrə danışıqlara başlamağa hazır olduğunu artıq bəyan edib. Belə bir saziş regionumuzu sülh və əməkdaşlıq regionuna çevirə bilər. Lakin, biz hələ də təklifimizlə bağlı Ermənistandan müsbət reaksiya görməmişik. Sülh və əməkdaşlığa xidmət edən sahələrdən biri nəqliyyat layihələri ola bilər. Bu kontekstdə Azərbaycanın əsas hissəsini Naxçıvan Muxtar Respublikası və Türkiyə ilə birləşdirəcək Zəngəzur dəhlizi regionumuz üçün yeni imkanlar yaradacaqdır. Azərbaycan Cənubi Qafqaz regionunda yeni reallıqlar yaradıb və hər kəs bunu nəzərə almalıdır. Ermənistan regional əməkdaşlıq və qonşularına qarşı qanunsuz və əsassız ərazi iddiaları arasında seçim etməlidir. Beynəlxalq ictimaiyyət bu mənada müsbət rol oynamalı və sülhün alternativinin olmamasını dərk etmək üçün Ermənistana çağırış etməlidir. Ermənistanda revanşizmin və onun silahlandırılmasının birbaşa və ya dolaylı şəkildə dəstəklənməsi cəhdlərinə son qoyulmalıdır”** [10].

Bir sözlə, Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün bərpa edilməsi bərpa-quruculuq işləri həyata keçirən ölkəmiz üçün yeni imkanlar üfqi açmışdır. Xalqımız qardaş və dost ölkələrlə birlikdə bu mühüm missiyanı uğurla başa çatdıracaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Lynn R. Kahle, Eda Gurel-Atay, Eds (2014). Communicating Sustainability for the Green Economy. New York: M.E. Sharpe
2. Finn, Donovan (2009). Our Uncertain Future: Can Good Planning Create Sustainable Communities?. Champaign-Urbana: University of Illinois
3. Scott Cato M. (2009). Green Economics. London.
4. Daly, H. and Farley, J. 2004. Ecological Economics: Principles and Applications. Washington: Island Press.
5. <https://president.az/az/articles/view/49876>
6. <https://xalqqazeti.com/mobile/az/news/63717>
7. <https://president.az/articles/51295>
8. <https://xalqqazeti.com/az/news/78552>
9. dovlatinfo.az
10. <https://president.az/articles/53197>

II SEYİDLƏR YAŞAYIŞ YERİNDƏ ARXEOLOJİ TƏDQIQATLAR

Şamil NƏCƏFOV,

AMEA-nın Arxeologiya, Etnoqrafiya və Antropologiya İnstitutu,
tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, aparıcı elmi işçi
shamil_necefov@mail.ru

Gülnarə HACIYEVA,

AMEA-nın Arxeologiya, Etnoqrafiya və Antropologiya İnstitutu,
kiçik elmi işçi
hajiyeva_gulnara@mail.ru

Əhliman ƏBDÜRƏHMANOV,

AMEA-nın Arxeologiya, Etnoqrafiya və Antropologiya İnstitutu,
elmi işçi
hacker_147@mail.ru

Xülasə. II Seyidlər yaşayış yeri Samux rayonunun Seyidlər kəndi ərazisində, Şamkir rayonunun Qılınçbəyli kəndindən 1 km cənubda, dəniz səviyyəsindən 215 m yüksəklikdə yerləşir. Yaşayış yerində arxeoloji qazıntılar yeni tikinti sahələrinin arxeoloji tədqiqi proqramına əsasən iki mərhələdə həyata keçirilmişdir. 1-ci mərhələdə arxeoloji qazıntılar 2005-ci ildə CQBK (Cənubi Qafqaz boru kəməri) əsas ixrac qaz kəmərinin çəkilişi zamanı, 2-ci mərhələdə isə 2015-ci ildə bu boru kəmərinin genişləndirilməsi layihəsi ilə bağlı tikinti işləri zamanı aparılmışdır. Yaşayış yerinin ümumilikdə 220 m²-lik sahəsi qazılmış, tədqiq olunan ərazinin yaşayış yerinin cənub-qərb qurtaracağını təşkil etməsi müəyyən olunmuşdur.

Qazıntılar zamanı quyular aşkar edilmişdir. Quyuların quruluşu və onlardan aşkar edilmiş maddi mədəniyyət qalıqları əsasında onların bir qisminin təsərrüfat, digərlərinin isə məişət tullantılarının atılması məqsədilə istifadə olunduğunu söyləmək mümkündür. Yaşayış yerində aparılmış qazıntılar nəticəsində əldə olunmuş maddi mədəniyyət nümunələri müxtəlif ölçülü və məzmunlu saxsı qablar, iy başlıqları, metal qalıqları, daş məmulatı ilə təmsil olunur.

Artefaktların təhlili və müqaisəli analogiyası əsasında II Seyidlər yaşayış yerinin Son Antik və Orta əsrlərə aid kənd tipli yaşayış yeri olduğunu söyləmək mümkündür. Ehtimal ki, ərazidə yaşayış Antik dövrdə mərhələlərlə davam etmiş, müəyyən zamanlarda tam kəsilmiş və Orta əsrlərdə yenidən mövcud olmuşdur.

II Seyidlər Son Antik və Orta əsr kəndinin timsalında Azərbaycan ərazisində çox az öyrənilən bu tip yaşayış yerlərinin qazıntısı bəhs olunan dövrün sosial-iqtisadi mənzərəsini yaratmaqda, əhalinin təsərrüfat məşğuliyyəti, sənət sahələri və ticarət əlaqələrini öyrənməkdə başlıca mənbə rolunu oynayır.

AÇAR SÖZLƏR: Samux, Seyidlər, orta əsrlər, yaşayış yeri, arxeoloji qazıntılar, keramika.

Шамиль Наджафов, Гюльнара Гаджиева, Ахлиман Абдурахманов

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ПОСЕЛЕНИИ СЕЙИДЛАР II

Резюме. Поселение Сейидляр II расположено на территории села Сейидляр Самухского района, в 1 км южнее села Гылынджебейли Шамкирского района, на высоте 215 м над уровнем моря.

Археологические раскопки на поселении были осуществлены в два этапа на основе программы археологического исследования новых строительных участков. 1-й этап проводился

в 2005-м году во время проведения главного газопровода Южно Кавказский трубопровод, на 2-м же этапе строительные работы были проведены в 2015-м году в связи с проектом расширения этого трубопровода. В общности был раскопан участок поселения размером 220 м², было определено, что исследованная территория составляет южно-западную оконечность поселения.

Во время раскопок были обнаружены ямы. На основе структуры ям и найденных в них остатков материальной культуры, можно сказать, что часть из них была использована для выбросов хозяйственных, другая же часть бытовых отходов. Образцы материальной культуры, полученные в результате раскопок, проведенных на поселении, представлены керамическими сосудами разной величины и содержания, пряслицами, металлическими остатками, каменными изделиями.

На основе анализа и сравнительной аналогии артефактов можно сказать, что поселение Сейидляр II является поселением сельского типа, относящемся к поздней античности и средним векам. Предположительно жизнь на территории продолжалась поэтапно в античный период, полностью прерывалась в определенные времена и вновь появилась в средние века.

На примере позднеантичного и средневекового селения Сейидляр II, раскопки очень мало изученных поселений этого типа в Азербайджане, играют роль главного источника для воссоздания социально-экономической панорамы, хозяйственной занятости населения, ремесленных отраслей и торговых связей в описанное время.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Самух, Сейидляр, средние века, поселение, археологические раскопки, керамика.

Shamil Najafov, Gulnara Hajiyeva, Ahliman Abdurahmanov ARCHAEOLOGICAL EXPLORATIONS IN SEYIDLAR II SETTLEMENT

Summary. *Seyidlyar II settlement is located in the territory of Seyidlar village of Samukh district, 1 km south of Qilinjbeyli village of Shamkir district, at an altitude of 215 m above sea level. According to the program of archaeological exploration of new construction sites, archaeological excavations at the site were carried out in two stages. In Phase I, archaeological excavations were carried out during the construction of the SCP (South Caucasus Pipeline) main export gas pipeline in 2005, and in Phase II, during the construction of the pipeline expansion project in 2015. A total area of 220 square meters of the settlement was excavated, and it was determined that the explored area would form the south-western end of the settlement.*

During the excavations wells were discovered. Based on the structure of the wells and the remains of material culture found in them, it can be said that some were used for the household and others for the household waste. Samples of material culture obtained as a result of excavations carried out in the settlement are represented by pottery of various sizes and contents, spindle heads, metal remains, stone products.

Based on the analysis and comparative analogy of the artifacts, it can be said that the Seyidlyar II is a rural settlement of the Late Antiquity and the Middle Ages. It is probable that the settlement in the area continued in stages in antiquity, was completely ceased at certain times, and re-existed in the Middle Ages.

On the example of the late antique and medieval settlement of Seyidlar II, excavations of rarely studied settlements of this type in Azerbaijan play the role of the main source for recreating the socio-economic panorama, economic employment of the population, handicraft industries and trade relations in the described time.

KEY WORDS: *Samukh, Seyidlar, Middle Ages, settlement, archaeological excavations, ceramics.*

Giriş. II Seyidlər yaşayış yeri Samux rayonunun Seyidlər kəndi ərazisində, Şəmkir rayonunun Qılıncbəyli (köhnə adı Kommuna) kəndindən 1 km cənubda, dəniz səviyyəsindən 215 m yüksəklikdə yerləşir. Yaşayış yeri 2005-ci ildə CQBK (Cənubi Qafqaz boru kəməri) boru marşrutunun çəkilişi prosesində, boru kəməri dəhlizinin 318.6-cı kilometrində, torpağın üst qatı götürülərkən nəzarətçi arxeoloq tərəfindən aşkar edilmişdir [1, s.4]. Yaşayış yerinin yerləşdiyi ərazi kənd təsərrüfatı məqsədilə istifadə olunduğundan, əkin sahəsi olması və qalın bitki örtüyü ilə örtülməsi səbəbindən ilkin mərhələdə – arxeoloji kəşfiyyat işləri zamanı onu aşkar etmək mümkün olmamışdır.

Abidənin ümumi səciyyəsi. Yaşayış yerinin yerləşdiyi sahə nisbətən maili düzənlikdir. Ərazinin torpaq örtüyü gil qarışıqlı şoran torpaqdan ibarətdir. Torpağın 1 m qalınlığında olan bəhs etdiyimiz təbəqəsindən sonra qum-gil qarışıq qrunut sularının çıxdığı təbəqə gəlir. Ərazidə uzun müddət meliorasiya işləri aparılmadığından torpağın şoranlığı artmış və əkinə yararsız hala gəlmişdir. Əvvəllər kənd təsərrüfatı məqsədilə istifadə edilən sahədə dənli bitkilər əkilmişdir. Hazırda torpağın məhsuldarlığı aşağı düşdüyündən yalnız otlaq sahəsi kimi istifadə edilir. Yerüstü arxeoloji materialların yayılma radiusundan aydın olur ki, yaşayış yerinin sahəsi təxminən 2 ha-dır [1, s.5].

II Seyidlər yaşayış yerində arxeoloji qazıntılar yeni tikinti sahələrinin arxeoloji tədqiqi proqramına əsasən iki mərhələdə həyata keçirilmişdir. Birinci mərhələdə – 2005-ci ildə CQBK boru kəmərinin çəkilişi zamanı yaşayış yerinin 160 m²-lik sahəsi qazılaraq tədqiq edilmişdir¹. 2015-ci ildə yeni əsas ixrac qaz boru xəttinin – CQBKG (Cənubi Qafqaz boru kəmərinin genişləndirilməsi layihəsi) marşrutunun çəkilişi ilə əlaqədar yaşayış yerinin yerləşdiyi ərazi əvvəlcədən arxeoloji risk zonası kimi götürülmüş (arxeoloji monitor qrupunun rəhbəri Ş.N.Nəcəfov və BP tərəfindən dəvət olunmuş müşahidəçi arxeoloq D.Meynard tərəfindən) və burada arxeoloji qazıntıların aparılması planlaşdırılmışdır [2, s.7]. 2015-ci ilin iyulunda, ikinci mərhələdə yaşayış yerinin əlavə 60 m²-lik hissəsində arxeoloji qazıntılar aparılmışdır.

Yaşayış yerinin qazıntısı. Yaşayış yerində 2005-ci ildə aparılmış qazıntılar şərti olaraq 1-ci qazıntı sahəsi (plan 1), 2015-ci ildə aparılmış arxeoloji qazıntılar isə 2-ci qazıntı sahəsi adlandırılmışdır. Qeyd edək ki, birinci qazıntı sahəsindən tapılmış artefaktlar daha zəngin və çoxçeşlidir. İkinci qazıntı sahəsi birinci qazıntı sahəsindən 25-30 m aralıda, ondan cənubda yerləşmişdir [2, s.5-6].

Birinci qazıntı sahəsində aparılmış arxeoloji tədqiqatlar zamanı məlum olmuşdur ki, qazılan ərazi yaşayış yerinin cənub-qərb qurtaracağını təşkil edir. Bir neçə təsərrüfat quyusunun əhatə etdiyi, istehsal çıxarlarının və məişət tullantılarının atıldığı ərazi yaşayış yerinin son sərhədlərini təşkil edir. Qazıntılar zamanı zəngin olmayan və bəzi yerlərdə tamamilə qırılan mədəni təbəqə izlənilmişdir. Ehtimal ki, ərazi vaxtilə əkinə yararlı vəziyyətə gətirilmək üçün müəyyən dəyişikliklərə məruz qalmış və nazik təbəqədən ibarət mədəni lay dağılmışdır [1, s.5].

Birinci qazıntı sahəsinin 3 və 4-cü kvadratlarında 5 quyu aşkar edilmişdir. Quyuların quruluşu və onlardan aşkar edilmiş maddi mədəniyyət qalıqları əsasında onların bir qisminin təsərrüfat, digərlərinin isə məişət tullantılarının atılması məqsədilə istifadə olunduğunu söyləmək mümkündür. Dördüncü kvadratın mərkəzində, yer səthindən 25 sm dərinlikdə aşkar edilmiş 1 №-li quyunun diametri 120x160 sm, dərinliyi isə 80 sm-dir. Ellips formalı quyunun içindən tapılan qarışıq saxsı qab fraqmentləri, sümük qalıqları və s. onun məişət tullantılarının toplandığı yer olmasını söyləməyə imkan verir. Eyni təyinatlı 2 №-li quyu 4-cü kvadratın cənub-qərb divarının yanından, 25 sm dərinlikdən aşkar edilmişdir. Planda dairəvi formalı quyunun diametri 140-150 sm, dərinliyi isə 75 sm idi. Quyunun içindən antik dövrə məxsus dulusçuluq sənəti nümunələri olan müxtəlif tipli saxsı qabların çox kiçik hissələri aşkar olunmuşdur. 3-cü kvadratın cənub-şərq hissəsində, yer səthindən 40 sm dərinlikdə aşkar olunan 3 №-li quyu təyinatına görə təsərrüfat məqsədilə istifadə edilmişdir. Diametri 155 sm, dərinliyi 1 m olan təsərrüfat quyusundan izafi məhsulların saxlanması üçün istifadə olunmuşdur. Quyudan maddi mədəniyyət qalıqları və əsasən iribuynuzlu heyvana məxsus sümüklər aşkar edilmişdir. Eyni kvadratın şimal-şərq hissəsində 45 sm dərinlikdən aşkar olunan digər təsərrüfat quyusunun (4 №-li) dərinliyi 120 sm idi. Təsərrüfat quyusunun ağzının diametri 130 sm, içinin diametri isə 150 sm idi. 3 və 4-cü kvadratların kəsişməsində, qazıntı sahəsinin şimal-şərq hissəsindən, yer səthindən 40 sm dərinlikdən aşkar olunan 5 №-li quyu da təsərrüfat quyusu olub, 110 sm dərinliyə malik idi. Quyunun ağız hissəsinin diametri 120 sm, içinin diametri isə 190 sm idi [1, s.5].

¹ Yaşayış yerində 2015-ci ildə (2-ci mərhələdə) arxeoloji qazıntılar V.A.Əsədovun rəhbərliyi, Ə.İ.Əbdürəhmanovun iştirakı ilə aparılmışdır.

Birinci qazıntı sahəsinin 9 və 10-cu kvadratlarında da az sayda maddi mədəniyyət qalıqları tapılmışdır. Qeyd olunan kvadratların cənub-qərb tərəfində yer səthindən 25 sm dərinlikdə, diametri 5,6 m olan iri ölçülü məişət tullantılarının atıldığı sahə aşkar olundu. Bura böyük xəndək yerini xatırladırdı. Xəndəyin bir hissəsi qazıntı üçün ayrılmış dəhlizdən kənara düşürdü. Lakin buradan xeyli sayda artefaktların tapılması həmin sahənin böyüdülməklə tam qazılmasını şərtləndirirdi. Bu məqsədlə dərinliyi 1,5 m olan xəndək yeri tamamilə qazıldı və onun içindəki kül qarışıq torpaqdan müxtəlif təyinatlı və formalı saxsı qab fraqmentləri, daş alət, iy başlıqları, metal ərintiləri (şlaklar), kömür parçaları, iribuynuzlu heyvanlara, quşlara məxsus sümüklər və s. aşkar edildi [1, s.5].

Qazıntı sahəsinin 3, 4, 9 və 10-cu kvadratları istisna olmaqla, digər kvadratlarda qazıntılar 80 sm dərinliyədək aparılsa da, heç bir artefakt aşkarlanmamışdır. Digər kvadratlarda mədəni təbəqənin izlərinə rast gəlinməmişdir.

İkinci qazıntı sahəsində mədəni təbəqə izlənməmiş və birinci qazıntı sahəsindəki antik dövr kəndinin əlamətləri görünməmişdir. Torpağın şoranlığı səbəbindən qazıntı sahəsinin 1,3 metr dərinliyində qum qarışıq təbəqədə aşkar edilən qrunut suları isə bizi qazıntıyı tamamilə dayandırmağa məcbur etmişdir. Onsuz da bu dərinlikdən sonra arxeoloji sahədə mədəni təbəqənin mövcudluğu mümkünsüz idi. Əldə edilən tapıntılar yalnız yer səthindən ilk 40 sm dərinlikdən aşkar edilmişdir ki, bunların da mədəni təbəqəyə məxsusluğu şübhəlidir [2, s.8]. Ola bilsin, nə vaxtsa burada əkin işləri zamanı zəif olan mədəni təbəqə yatımı dağıdılmış və materiallar tamamilə qarışmışdır. Cüzi miqdarda əldə edilmiş artefaktlar gil materialından hazırlanmış saxsı qab fraqmentləridir. Onların sayı 11 ədəddir (şəkil 2).

Tapıntıların təsnifatı. Yaşayış yerində aparılmış qazıntılar nəticəsində birinci qazıntı sahəsindən əldə olunmuş maddi mədəniyyət nümunələri müxtəlif ölçülü və məzmunlu saxsı qablar (küp, küpə, bardaq, kasa, dopu, boşqab və s.), iy başlıqları, metal qalıqları, daş məmulatıdır.

Keramika. Yaşayış yerindən əldə edilən maddi mədəniyyət nümunələri içərisində saxsı qablar üstünlük təşkil edir (şəkil 1; 2; 3). Onların əksəriyyəti təmiz gil tərkibli olmaları, keyfiyyətli hazırlanmaları, sabit temperatur rejimində bişirilmələri və naxışları ilə diqqəti cəlb edir. Gil qablar dulus çarxından istifadə edilməklə hazırlanmışlar [1, s.6].

Küplərin gil tərkibi qum qarışıqlıdır. Onlar, əsasən, açıq çəhrayı və açıq qırmızı rənglidir. Qalın divarlı küplər keyfiyyətli hazırlanmış və təsərrüfat məhsullarının saxlanması üçün istifadə edilmişdir. Ağız kənarları xaricə əyintili olan küplərin boğaz hissələri maili çərtmə və yaxud yapma kəmərvəri naxışlarla bəzədilmişdir (şəkil 2.10; 3.3). Küplərin çiyin və gövdə hissələrində də eynilə belə kəmərvəri yapma naxışlar vardır (şəkil 3.3). Küplər qalın divarlı olub (1-1,7 sm), iri həcmliyədirlər.

Küpə tipli gil qabların səciyyəvi cəhəti təmiz tərkibli və yaxşı yağrulmuş gildən hazırlanmaları, sabit temperatur rejimində bişirilmələri, saxsılarının rənginin əsasən boz və çəhrayı rəngdə olmalarıdır. Dar və geniş ağızlı küpələrin bəzilərinin səthi ağ pasta ilə bəzədilmişdir. Tapıntılar içərisindəki ağzı qıf formasında xaricə açılan, orta tutumlu bir küpənin alçaq boğazı qatlanaraq gövdəyə keçir. Küpənin üzəri yaşımtil anqobla örtülmüşdür. Boğazı və gövdəsi bir-birinə paralel çəkilmiş xətlərlə naxışlanmışdır. Gövdə hissədə də çərtmə sünbülvari naxışlara rast gəlinir (şəkil 1.4).

Küpə tipli gil qab fraqmentlərindən biri orta tutumlu küpəyə məxsus olub, nazik divarlıdır. Təmiz gil tərkibə malik küpənin ağız və boğaz hissələrində zəngin naxış elementləri vardır (şəkil 3.1). Burada naxışlar həm paralel çərtmə, həm dalğalı cızma, həm də yapma formasında verilmişdir.

Hazırlanma xüsusiyyəti və naxışlarına görə başqa bir küpə də diqqəti cəlb edir. Onun üç hissəyə parçalanmış gövdədən yuxarı hissəsi aşkar edilmişdir. Küpənin dar ağzı qıf formasında genəlir və azacıq xaricə qatlanır. Qabın çiyin hissəsi enli açıq qırmızı boya ilə naxışlanmışdır. Şar gövdəli küpənin ağız diametri 8,5 sm-dır.

Bardaqlar əsasən gövdə və boğaz hissələrin fraqmentləri ilə təmsil olunurlar. Aşkar olunmuş bardaq tipli qablar formalarına görə eyniyyət təşkil edirlər. Onlar bir-birindən yalnız üzərilərində olan müxtəlif cızmalı və inkrustasiyalı naxışları ilə fərqlənirlər. Bardaqların əksəriyyəti bir və ya iki qulpludur. Qulplar en kəsikdə dairəvi və lentvaridir. Ağız və boğaz hissələrinin qırıqları ilə təmsil olunan bardağın səthi yaşımtil anqobla örtülmüşdür [1, s.6]. Üzərində naxış elementləri vardır. Nazik divarlı, ağzı qıf formasında xaricə açılan, alçaq boğazlı digər bardaq fraqmentinin üzərində naxış elementləri vardır. Fraqment əsasında bardağın boğazının diametrinin 6,8 sm olması müəyyən edilmişdir.

Aşkar olunmuş saxsı qab nümunələrinin bəziləri xeyrə (misdən, alüminiumdan, saxsıdan və s.-dən hazırlanan dəyirmi, dərin qab) və nisbətən dərinliyi ilə seçilən kasa tipli gil qablara məxsusdur (şəkil 3.5). Onlar açıq çəhrayı rəngli olub, gil tərkibləri narın qum qarışıqlıdır. Xeyrələrin əksəriyyəti sadə olub, ağız kənarları xaricə doğru əyintilidir. Bəzi xeyrələrin ağız kənarları naxışlıdır və daxilə əyintilidir. Üçüncü qrup xeyrələr isə daha keyfiyyətli hazırlanmış və davamlı temperaturda bişirilmişlər. Onların da ağız kənarı nazikdir. Belə tip xeyrələrin ağız kənarı xaricdən batıq kanalvari formada naxışlanmışdır. Kasaların bəzilərinin ağız kənarında basma üsulu ilə düyməcik formasında yapma naxışlar qoyulmuşdur. Kasa fraqmentlərinin birində çubuqvari formada olan qulp üfüqi vəziyyətdə gövdəyə birləşir. Qulpun üzərində barmaq üsulu ilə şırım formasında batıq naxış salınmışdır. Gövdə hissədə üfüqi çəkilmiş naxışlar vardır. Nazik divarlı kasa çox nəfis hazırlanmışdır.

Dopu tipli saxsı qablara aid hissələr ağız kənarı, boğaz və gövdə fraqmentlərindən ibarətdir. Əsasən qırmızı və qara rəngli bu qabların gil tərkibi narın qum qarışıqlı olub, keyfiyyətli hazırlanmışlar. Ağız kənarları xaricə qatlanmış dopular sadə olub, naxışsızdır [1, s.7].

Yaşayış yerinin arxeoloji materialları içində bir ədəd gil çıraç da mövcuddur. Çıraç kiçik ölçülüdür, lülək hissəsi qırılmışdır. Ağız və lülək hissələrində dərin yanma və his izləri müşahidə olunur. Əldə kobud hazırlansa da, təmiz gil tərkibli olub, keyfiyyətlidir (şəkil 3.4).

İkinci qazıntı sahəsindən tapılan fraqmentlər saxsı qabların oturacaq, qulp, gövdə, çiyin və ağız hissələrini təşkil edir [2, s.9]. Fraqmentlərdən aydın olur ki, qabların əksəriyyəti nazik divarlı olub, dulus çarxında mükəmməl hazırlanmışdır. Gil tərkiblərində qarışıq yoxdur. Əksər saxsı fraqmentlərindən bəlli olur ki, gil qablar təmiz, yaxşı yoğrulmuş gildən hazırlanaraq sabit temperatur rejimində bişirilmişlər. Onlar əsasən açıq-çəhrayı və açıq-qırmızı rəngdədirlər. Qulplar qulaqcıq formalı və dairəvi en kəsiklidirlər (şəkil 1.8-9). Qapaqların üzəri naxışlanmışdır (şəkil 3.2; 3.6). Bəzi qapaqların kənarları düz, bəzilərininki isə dairəvi qabartma formasındadır. Basma və çərtmə üsulu ilə sünbülvari naxışlanmadan geniş istifadə edilib (şəkil 1.1).

İy başlıqları. Qazıntılar zamanı gildən hazırlanmış iki ədəd iy başlığı aşkar olunmuşdur. Onlar boz rəngli olub, konusvari formada hazırlanmışlar.

Daş məmulatı. Əmək aləti funksiyasını daşıyan bir ədəd üst dən daşı təbii ki, sürtmə zamanı istifadə edilmiş və səthi yaxşı işlənmişdir. Tuf daşından hazırlanan alətin uzunluğu 20 sm, qalınlığı isə 7 sm idi.

Metal əşyalar. Yaşayış yerindən tapılmış xeyli sayda dəmir hissələr hansısa alətlərin qalıqları olub uzun müddət torpaqda qaldığından korroziyaya uğramışdır. Təyinatı bilinmir. Bunlarla yanaşı, tapılan dəmir ərintiləri isə təbii ki, metalışləmə prosesi zamanı əmələ gələn istehsal çıxarlarının (şlaklar) qalıqları olmuşdur [1, s.7].

Yaşayış yerindən tapılmış *osteoloji qalıqlar* əsasən iribuynuzlu heyvanlara və ev quşlarına məxsus olmuşdur. Heyvan və quş sümüklərinin statistikasi aparılmış, qeyd olunan dövrdə ərazinin qədim sakinlərinin ev təsərrüfatında və maldarlıqda hansı heyvan və quş növlərinin üstünlük təşkil etməsi barədə elmi informasiya əldə edilmişdir.

Xronologiya. Qazıntı sahələrinin yaşayış yerinin əsas hissəsindən kənardə yerləşməsi onun haqqında daha geniş məlumat əldə etməyə imkan verməmişdir. Lakin artefaktların analitik təhlili və müqayisəli analogiyası əsasında II Seyidlər yaşayış yerinin son antik və orta əsrlərə aid kənd tipli yaşayış yeri olduğunu söyləyə bilərik.

Birinci qazıntı sahəsində aparılmış arxeoloji qazıntılar zamanı əldə olunmuş arxeoloji materiallar, onların analoji oxşarları, abidənin qismən öyrənilmiş stratigrafiyası yaşayış yerini son antik dövrə - eramızın I-III əsrlərinə aid etməyə əsas verir [1, s.8; 3, s.70]. 2-ci qazıntı sahəsinin keramika məmulatı isə orta əsrlər dövrünə (IX-XII əsrlərə) aiddir [2]. Bu isə onu göstərir ki, II Seyidlər kənd tipli yaşayış yerində həyat uzun müddət davam etmişdir və yaşayış yeri həm son antik, həm də orta əsrlər dövrünün maddi mədəniyyətini özündə əks etdirir.

Keramika nümunələrinə təxminən 2 hektara yaxın sahədə rast gəlinir. Kəmərlərin dəhlizində yerüstü materialların daha çox yayıldığı sahə 250 m-dən artıq məsafəni təşkil edir. Abidənin topoqrafiyasının xüsusiyyətləri, eləcə də yerüstü materialların xarakteri yaşayış yerinin mərkəzinin kəmərlərin dəhlizindən şimalda yerləşdiyini müəyyənləşdirməyə əsas verir. Qazıntı aparılan sahələr yaşayış yerinin cənubi-şərq kənarını təşkil etmişdir. Birinci qazıntı sahəsində aşkar edilən antik dövr kənd tipli yaşayış yerinin qalıqları ərazinin qədim sakinlərinin daha erkən yaşayışının göstəricisidir [1; 3, s.70]. Ehtimal olunur ki,

ərazidə yaşayış ya mərhələlərlə davam etmiş, ya müəyyən dövrlərdə kəsilmiş, ya da orta əsrlərdə yenidən bu ərazidə yaşayış mövcud olmuşdur [2, s.9-10]. Lakin orta əsrlər kəndinin izlərini geniş aşkar etmək mümkün olmamışdır. Ehtimal etmək olar ki, orta əsrlərə aid yaşayış yeri kəmərdəhəzindən çox aralıdadır.

Nəticə. Əldə olunmuş keramika nümunələri yüksək texnologiyanı mənimsəmiş peşəkar dulusçular tərəfindən istehsal olunmuş sənət nümunələridir. Qazıntıların nəticələrini əks etdirən antik və orta əsr saxsı məmulatını oxşar xarakterli digər sahələrin, əsasən də Qıraq-Kəsəmən, Daşbulaq, Faxralı, I Lək, I, II və III Hacıalılı, Əmirarx abidələrinin keramikası ilə müqayisə edərkən ciddi fərq müşahidə olunmur [3; 4]. Bu arxeoloji sahələrin hər birindən qeyd olunan dövrlərə aid kənd tipli yaşayış məskəninin bütün cəhətlərini özündə əks etdirən təsərrüfat həyatı haqqında müəyyən məlumat əldə edilmişdir.

Qazıntı sahəsindən aşkar edilmiş tapıntılar içərisində metaləitmə prosesi zamanı əmələ gələn dəmir xəlitələrin (şlak) kəmiyyətə müəyyən qisim təşkil etməsi bəhs olunan dövrdə ərazidə yerli metallurgiyanın, xüsusilə dəmirçiliyin inkişafına dəlalət edir.

Tapılmış iy başlıqları ərazidə dulusçuluq və metaləitmə sənətləri ilə yanaşı, toxuculuğun da mövcud olduğunu sübut edir. Güman etmək olar ki, əsasən yundan hazırlanmış iplər yerli toxuculuqda istifadə olunmuş və müxtəlif parçalar toxunmuşdur.

Yaşayış yerindən tapılan heyvan sümüklərinin statistikasına əsaslanaraq qeyd etmək olar ki, bəhs olunan dövrdə əhali daha çox iribuynuzlu heyvandarlığa üstünlük vermişdir. Sümük qalıqlarının cəmi 5%-i xırda buynuzlu heyvanlara məxsus olmuşdur [1, p.7]. Həmçinin ev quşlarının sümüklərinin çox tapılması yerli sakinlərin ev təsərrüfatında onların çox bəslənməsinə yer verdiyinin sübutudur.

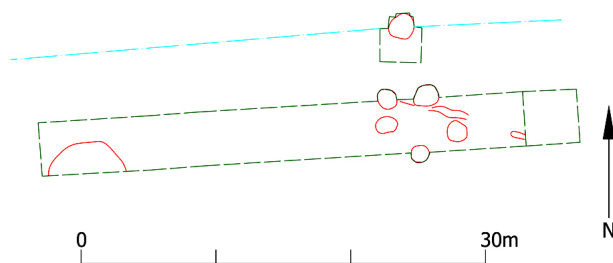
Tədqiq olunmuş bəzi antik dövr abidələri öz qədimliyi ilə II Seyidlər yaşayış yerindən fərqlənir. Həm də bu abidələrin bəziləri qəbir abidələridir [5; 6]. Buna görə də II Seyidlər antik dövr kəndinin arxeoloji baxımdan öyrənilməsinin müstəsna əhəmiyyəti vardır. Eyni zamanda, əsasən, dövrün sakinlərinin yalnız dini dünyagörüşü və dəfn adətləri haqqında informasiya verən qəbir abidələrindən fərqli olaraq bu tip yaşayış yerlərinin qazıntısı bəhs olunan dövrün sosial-iqtisadi mənzərəsini yaratmaqda, əhalinin təsərrüfat məşğuliyyəti, sənət sahələri və ticarət əlaqələrini öyrənməkdə başlıca mənbə rolunu oynayır [6].

İndiyədək antik və orta əsrləri özündə ehtiva edən yaşayış yerlərinin bəzilərinə tədqiqat işləri aparılmışdır. Lakin tədqiq olunmuş bu tip abidələrin əksəriyyəti, əsasən, antik və orta əsrlər dövrünə aid böyük yaşayış yerləridir (əsasən şəhər tipli). Qeyd olunan dövrlərə aid kənd tipli yaşayış yerlərinin tədqiqi isə bu baxımdan bir qədər geridə qalır. Ona görə də II Seyidlər kimi yaşayış yerlərinin təmsalında bu tip abidələrin öyrənilməsi çox vacibdir. Məhz bu tip yaşayış yerlərinin öyrənilməsi Azərbaycanda antik və orta əsr kəndinin sosial-iqtisadi vəziyyəti, sənət sahələrinin inkişafı, ticarət-sənətkarlıq mübadilələri haqqında dolğun bilgi verir.

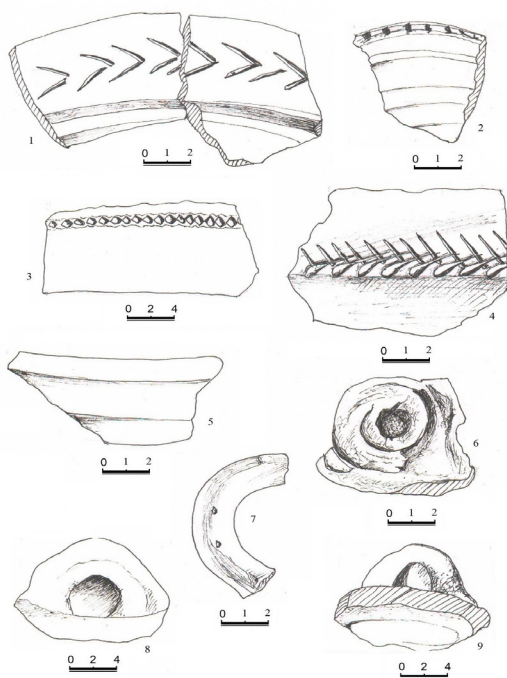
ƏDƏBİYYAT

1. Jalilov B.M. Short report excavations of Seyidlar II Antique Period Settlement KP 318.6 – SCP ROW. Baku-Azerbaijan, 2007, 14 p.
2. Nəcəfov Ş.N. CQBKG boru kəməri marşrutunun 297.580-ci km-də yerləşən II Seyidlər yaşayış yerinin arxeoloji qazıntısı haqqında qısa elmi hesabat. Bakı-Azərbaycan, 2018, 21 s.
3. Taylor P.M., Polglase C.R., Museyibli N.A., Koller J.M., Jonson T.A. Past and Future Heritage in the Pipelines Corridor – Azerbaijan, Georgia, Turkey. Smithsonian Institution Asian Cultural History Program, Washington, 2011, D.C. Design by Graphics, Inc., 246 p.
4. Əsədov V.A., Nəcəfov Ş.N., Ağalarzadə A.M., Əbdürəhmanov Ə.İ. Faxralı orta əsr yaşayış yerinin arxeoloji materialları və qəbir abidələri // “Dövlət və Din” (ictimai fikir toplusu), №9 (38), Bakı, “Azərənəşr”, 2015, s. 38-50.
5. Taylor P.M., Maynard D. Excavations on the BTC & SCP Pipeline, Azerbaijan. Internet Archaeology, Issue 29, 2011 / http://intarch.ac.uk/journal/issue29/btc_toc.html
6. Гошгарлы Г.О. Типология погребальных памятников античного периода на территории Азербайджана. Баку: “Елм”, 2012, 246 с.

318 Seyidlər II Antik Period Settlement
SCP 2005 KP 318
Grid Reference 8607906 4525924



Plan 1



Şəkil 1



Şəkil 2



Şəkil 3

MÜASİR FARSDİLLİ ƏDƏBİYYATIN GÖRKƏMLİ SİMALARI

Rauf QULUZADƏ,
Bakı Dövlət Universitetinin
Şərqsünəslıq fakültəsinin müəllimi

Xülasə. Deyirlər ki, “bir ölkəni tanımaq üçün ya bir müddət orada yaşamaq, yaxud da o ölkənin yazıçılarından əsərlərini oxumaq lazımdır”. Biz də bu məqaləmizdə ikinci yolu seçib, oxucuları bəzi farsdilli müəlliflər və onların əsərləri ilə tanış etməyə çalışmışıq. Bu tanışlıq sayəsində farsdilli ədəbiyyatın yayıldığı ərazilərə “daxildən nəzər salmaq” mümkündür.

Məqalədə Fəribə Vafi, Mostafa Mastur, Soheyla Beski, Nəsim Məraşi, Nahid Təbatəbai, Məhəmməd Hüseyn Məhəmmədi kimi müəlliflərin qısa tərcümeyi-halları və onların dünyə oxucularına tanış olan əsərləri haqqında məlumat verilmişdir.

AÇAR SÖZLƏR: müasir farsdilli ədəbiyyat, roman, hekayə, farsdilli yazıçılar.

Рауф Гулузаде

ВЕЛИКИЕ ОБРАЗЫ СОВРЕМЕННОЙ ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Резюме. Говорят, что “для знакомства со страной нужно либо жить в ней, либо читать произведения писателей этой страны”. В этой статье мы намерены выбрать второй путь и познакомить наших читателей с некоторыми персоязычными авторами и их произведениями. Благодаря этому знакомству можно «заглянуть внутрь» ареалов распространения персидской литературы.

В статье представлены краткие биографии таких авторов, как Фариба Вафи, Мостафа Мастур, Сохейла Бески, Насим Марашаи, Нахид Табатабаи, Мохаммад Хосейн Мохаммади, а также их произведения, знакомые читателям всего мира.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: современная персидская литература, роман, рассказ, персидские писатели.

Rauf Guluzade

GREAT IMAGES OF MODERN PERSIAN LITERATURE

Summary. It is said that in order “to get to know a country, one must either live there for a while or read the works of writers from that country”. In this article, we intend to choose the second path and introduce to our readers some Persian-speaking authors and their works. Thanks to this acquaintance, one can «look inside» the areas of the distribution of the Persian literature.

The article presents short biographies of such authors as Fariba Vafi, Mostafa Mastur, Soheila Beski, Nasim Marashi, Nahid Tabatabai, Mohammad Hossein Mohammadi, as well as their works familiar to readers all over the world.

KEY WORDS: modern Persian literature, novel, story, Persian writers.

Müasirliklə qədim adət-ənənələrə əsaslanan köhnə və yeni müqavimət qüvvələri arasında qarşıdurmanın olduğu cəmiyyətlərdə kino və təsviri incəsənətlə müqayisədə ədəbiyyat ictimai-siyasi, sosial-mədəni konfliktləri daha aydın təsvir etmək qabiliyyətinə malikdir. Məhz ədəbiyyat nümunələri bu qarşıdurmadan yaranan qeyri-adi dinamizmi və cəmiyyətin tarix boyu formalaşmış özünəməxsus identifikasiyasını qoruyaraq mentalitetinin

dəyişməsinə oxucuya bariz şəkildə göstərə bilər. “Bir ölkəni tanımaq üçün ya bir müddət orada yaşamaq, yaxud da o ölkənin yazıçılarının əsərlərini oxumaq lazımdır” fikri doğrudursa, biz ikinci yolu seçib, oxucuları bəzi farsdilli müəlliflər və onların əsərləri ilə tanış etmək niyyətindəyik. Bu tanışlıq sayəsində farsdilli ədəbiyyatın yayıldığı ərazilərə “daxildən nəzər salmaq” mümkündür.

Fəribə Vafi

Müasir İran ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən Fəribə Vafi 21 yanvar 1963-cü ildə Təbrizdə orta təbəqədən olan bir ailədə dünyaya göz açmışdır. İran azərbaycanlısıdır. Orta məktəbi bitirdikdən və bir müddət zavodda işlədikdən sonra Tehrandə İslam qadın polisi məktəbinə daxil olmuşdur. Məktəbi bitirib Təbrizə qayıtdıqdan sonra həbsxanada qulluğa qəbul edilmiş, cəmi 3 ay işlədikdən sonra işini tərk etmişdir.

Gənc yaşlarından yazıçı olmağı arzulayan Fəribə Vafi ailə qurduqdan sonra paytaxtın ədəbi mühitindən uzaqlaşmasına baxmayaraq, tənqidçilərin və oxucuların diqqətini özünə cəlb edə bilmişdir. İlk hekayəsi “Rahət şodi, pedər”i (“Rahat oldun, ata”) 1988-ci ildə çap etdirmişdir. 1996-cı ildə “Dər omghe sahne” (Səhnənin dərinliyində) hekayələr toplusu işıq üzə görmüşdür. 2002-ci ildə yazıcının “Pərəndeye mən” (“Mənim quşum”) adlı ilk romanı nəşr edilmiş və ölkənin ən sanballı ədəbi mükafatlarına layiq görülmüşdür [1]. Əsər böyük oxucu marağına səbəb olduğundan İranın sərhədlərini aşaraq ingilis, türk, italyan, alman, fransız və sair dillərə tərcümə edilmişdir.

Yazıçı ailəlidir, bir qızı və bir oğlu var. Hazırda ailəsi ilə birgə Tehrandə yaşayır [2].

Fəribə Vafinin İranda “Golşiri” və “Yalda” mükafatları almış “Pərəndeye mən” əsəri fərqli, Orta Şərq qadını haqqında olan klişelərdən uzaq bir romandır. Bu günün İranı gündəlik həyatın fonunda Qərb oxucusu üçün tam naməlum təriflərdən işıqlandırılmışdır. “Pərəndeye mən” əsəri müasir İran üçün stereotip qadın modelindən fərqli, öz fərdiliyinin axtarışında olan gənc bir qadının daxili aləminə səyahət etməyə imkan verir.

Müəllif ilə bir çox müştərək bioqrafik xüsusiyyətə malik olan əsas qəhrəman evdar qadın və inadkar anadır. O, həyatında olan insanlarla mürəkkəb münasibətlərdə özünü kəşf etməyə, ana, həyat yoldaşı və övlad kimi yenidən təyin edib formalaşdırmağa çalışır.

Keçmiş ailə həyatının təzyiqi altında ətalət halında yaşayan qadın daim hər şeydən narahat olan əri ilə münəqişədə gizli qalmış daxili xüsusiyyətlərini aşkara çıxarmaqdadır. Əsərdə açıq-aydın deyilməsə də, İrandakı gündəlik həyatın çətinliklərindən qurtulmaq, hər şeyi arxada qoyaraq Kanadaya mühacirət etmək fikri bir dəqiqə belə qadının başından çıxmır. Bir qədər quru dil, yüngül ironiya ilə qarışmış zarafatlar hadisələri nəql edən təkminli insan olduğunu göstərir. O, uzun illərin qorxu, xəta və günahları, səssizliyi ilə örtülmüş keçmişinin pərdələrini aralayaraq öz indisinin üzünə işıq salır. Divarları emosional bağlardan hörülmüş uşaqlığının qaranlıq otağından çıxıb, eynən dəmir qəfəsdən bayıra sıçrayıb düşdüyü mühiti kəşf edərək cikkildəməyə başlayan bir quş kimi, oxumağa başlayır.

Fəribə Vafinin “Tərən”, “Villaya gedən yolda”, “Bədirlənmiş Ay”, “Bütün üfüq”, “Sondan sonra”, “Küləksiz və kürəksiz” adlı roman, povest və hekayələrdən ibarət kitabları müxtəlif illərdə ingilis, türk, italyan, fransız, rus, isveç, yapon, ərəb və s. dillərə tərcümə olunaraq nəşr edilmişdir.

Mostafa Mastur

İrənli yazıçı-publisist, tədqiqatçı-alim, tərcüməçi, filoloq, dramaturq Mostafa Mastur 1964-cü ildə İranın Xuzistan əyalətinin Əhvaz şəhərində anadan olmuşdur. 1980-ci ildə Əhvazda şəhid Çəmran adına Universitetin mülki mühəndislik fakültəsini bitirmiş, sonradan həmin universitetdə ikinci ali təhsil alaraq fars dili və ədəbiyyatı üzrə magistr olmuşdur.

Mostafa Masturun ilk hekayəsi 1991-ci ildə, ilk kitabı isə 1998-ci ildə işıq üzə görmüşdür. 2000-ci ildən başlayaraq yazıcının əsərləri ədəbi tənqidçilərin və oxucuların marağına səbəb olmuşdur. Yazıçı qeyd edir ki, o da öz əsərlərində digər irənli yazıçılar kimi, insanın daxili aləminə, onun hiss və həyəcanlarına əsas yer ayırır. O hesab edir ki, bu cür nəsr İranda baş verən ictimai-siyasi prosesləri anlamağa yardım edir [3].

Ədəbiyyat üzrə sanballı mükafatları Mostafa Masturun müasir yazıçılar arasında inqilab ideyaları ilə birgə ədəbiyyata gəlmiş ən maraqlı müəlliflərdən biri olduğunu sübut edir. Müxtəlif ədəbi forma və üslublardan istifadə edən yazıçı mədəniyyətin hər bir sahəsində ustalıq nümayiş etdirir, fəlsəfədən kino və teatra qədər bir çox sahədə qələmini sınaq edir.

Mostafa Masturun yaratdığı insan obrazları hisslərinin mənəngənəsində çarpışmalardan yaranan suallara

cavab axtarır, humanizmə və həyata həm özlərinin, həm başqalarının, həm də Yaradanın münasibətini araşdırırlar. Personajlar dərin fəlsəfi düşüncələr fonunda dinamik və təzadlı İranda bu gündən danışirlər.

2001-ci ildə Mostafa Masturun “Öpüş Yaradanın gözəl üzüdür” romanı nəşr edilmişdir. O, müəllifin ən uğurlu əsərlərindən hesab edilir. 2004-cü ildə işıq üzü görmüş “Bir neçə sanballı hekayə” toplusu 7 qısa hekayədən ibarətdir. Hekayələrdə qəhrəmanların həyatındakı ən mühüm hadisələr - ilk məhəbbət, toy, ölüm, nakam sevgi və s. təsvir edilmişdir.

2005-ci ildə Mostafa Masturun “Donuz sümüyü və cüzamlının əlləri” əsəri işıq üzü görmüşdür. Elə həmin il İsfahan festivalında müasir İran ədəbiyyatının ən orijinal qələm sahiblərindən hesab edilən M.Masturun bu əsəri ən yaxşı roman seçilmişdir.

Cəmiyyətin həll olunmamış təzadlarının qatılaşdığı metafizik meqapolis misalı olaraq, Tehranın çoxmənzilli bir yaşayış evində gündəlik həyatın nəbzi vurur. Oxucu sanki tamaşaçı qismində ultramodern göydələnin qəfəs kimi dar və sakinlərinin həyatı kimi qaranlıq və əzəmətli mənzillərində bir-birinin ardınca dağılan dünyaları izləyir. Mütəmadi olaraq açılıb bağlanan qapı və pəncərələrdən həyat adlanan acı substansiyanın izləri keçib gedir. Dini istinadlara baxmayaraq, inamsızlığın qurbanı olan personajlar həyatın xaosuna o dərəcədə atılmışlar ki, hətta bəzən sərəmsəliyin uçurumuna yuvarlanmış kimi görünürlər. Hər növbəti səhifədə oxucu yeni burulğana düşür: burada simvolik İran mikrokosmosunun səadət axtarışında olan Süzan, Növzar, Mələl, Bəndər və digər elementləri vəd edilmiş torpaqda və yaxud da itirilmiş vətəndə özlərini tapa bilmirlər.

Həmin il həminin müəllifin “Mən hər şeyi bilirəm” hekayə toplusu, 2008-ci ildə isə “Mən sərçə deyiləm” romanı nəşr olunmuşdur. Romanda həyat yoldaşı və qızını itirmiş dərddli bir atanın gündəlik həyatından bəhs edilir. Sonda bacısı onu xəstəxanaya göndərməyə məcbur olur. 2016-cı ildə M.Masturun “Ən yaxşı mümkün hal” romanı oxuculara təqdim olunmuşdur.

Bacarıqlı tərcüməçi kimi M.Mastur Raymon Karverin əsərlərini fars dilinə tərcümə etmişdir.

Soheyla Beski

Yazıçı, tərcüməçi və ədəbi tənqidçi Soheyla Beski 1953-cü ildə Tehranda anadan olmuş, 2015-ci ildə 62 yaşında İstanbulda dünyasını dəyişmişdir. O, İranın “Memar” məcmuəsinin təsisçilərindən biri, uzun illər redaktoru, bu məcmuənin hər il təsis etdiyi “İlin memarı” tədbirinin təşkilatçısı olmuşdur. Ədib “Hekayə” ədəbi mükafatını təsis edərək gənc iranlı müəlliflərin əsərlərini ingilis dilində nəşrini maliyyələşdirmişdir.

İki hekayələr toplusu və 4 romanın müəllifi olan Soheyla Beski [4] 2004-cü ildə “Kiçik fraqmentlər” hekayələr toplusuna görə “Huşəng Golşiri ədəbiyyat mükafatı”na layiq görülmüşdür.

Bir çox dilə tərcümə edilmiş “Zərrə” romanının əsas qəhrəmanı zəif xarakterli opportunistdir. Dinc həyat üçün sosial normalara hörmət etdiyi halda, həddən ziyadə dini etiqadın və demokratiyanın sadələşməsinə mistifikasiyasını yeni konformizm hesab edir. O, qayda-qanunlar, qadağalar, adət-ənənələr və müasir İran cəmiyyətinin kişilərə verdiyi imkanlar arasında çəş-baş qalmış zərrədir: bir tərəfdə ana, ata, ailə, uşaqlar, iş, sevgi, xəyanət, kiçik və böyük yalanlardan ibarət konkret reallıq, digər tərəfdə adi ofis kompüterindən daxil olduğu cazibədar imkanlarla dolu virtual dünya. Həyatın ona qurduğu tələlərdən canını qurtarmaq üçün virtual dünyanın qara dəliyinə düşmək altmış yaşlı bu adama görə, pərdəli olduğu halda hər şeyin asanlıqla faş olduğu reallıqdan çıxış yoludur.

Minillik tarixi olan İran mədəniyyətinin xeyir və şər, həqiqət və yalan, sözün qüdrəti kimi ideyaları və texnologiyanın sürətli inkişafının səbəb olduğu fəlsəfi problemlərin heyvətəmiz və effektiv sintezinin köməyi ilə Soheyla Beski kişilərin üstünlüyündən məharətlə öz xeyrinə istifadə edən kişi portreti çəkmişdir.

Nəsim Maraşi

Tehranda yaşayan jurnalist, yazıçı və ssenarist Nəsim Maraşi 1984-cü ildə dünyaya göz açmışdır. Müxtəlif mükafatlara layiq görülmüş hekayələrin və uğurlu filmlərin ssenari müəllifidir. Maraşi 2015-ci ildə “Payız fəsl-e axər-e sal əst” (Payız ilin son fəslidir) adlı ilk romanını nəşr etdirmişdir. Əsər ilin ən yaxşı kitabı nominasiyasında “Cəlal Əl-e Əhməd” mükafatını almışdır [5].

Romanda Tehran Universitetinin mühəndislik fakültəsində təhsil alarkən rəfiqə olmuş üç gənc qadından bəhs olunur. 30 yaşları olanda onlar yenidən rastlaşırlar və üçünün də gələcəyi həmin dövrdə edəcəkləri seçimdən asılıdır.

Leyla təhsilini davam etdirmək üçün xaricə gedən həyat yoldaşının arxasınca düşməkdən imtina edir və bu dünyada öz yerini tapmaq istəyir. Böyük sevgi və xoşbəxt ailə həyatının sona çatması ilə razılaşa bilməyən qadın bir qəzet redaksiyasında işləməklə başını qatmağa çalışır, lakin dəyişmiş siyasi şərtlərə görə redaksiya bağlanır.

Röya Fransada doktorluq dərəcəsi almaq və karyera qurmaq arzusundadır. Xəyalını gerçəkləşdirmək üçün atasının faciəli ölümündən sonra yeganə əzizləri olan anası və qardaşı ilə əlaqəni kəsməkdən belə qorxmur.

Şabanə isə ailəsini bədbəxt edən hadisələrdə günahkar olduğunu düşünür. Qız səbir kasası dolmuş iş yoldaşı ilə evlənmək arzusundadır, digər tərəfdən isə valideynlərinin üzünə ağ olmaqdan çəkinir.

Bu üç qızın həyat hekayələri günümüzün Tehranında orta təbəqədən olan bir çox gəncin şəxsi və sosial problemlərinə işıq salır [6].

Nahid Təbatəbai

Müasir İran ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrindən Nahid Təbatəbai ölkə sərhədlərindən kənar da yaxşı tanınır. 1958-ci ildə Tehranda anadan olmuş Təbatəbai dramaturgiya sahəsində təhsil almışdır. Yeniyyətə yaşlarından bədii ədəbiyyata marağı olmuşdur. 2000-ci ildə çapdan çıxmış “Çehelsalegi” (“40 yaş”) ədibin ilk və məşhur romanıdır.

İlk hekayələr toplusu 1991-ci ildə işıq üzü görmüşdür. 1993-cü ildə nəşr edilmiş “Hozur-e abi-ye Mina” hekayəsi inqilabdan sonrakı İran ədəbiyyatının 20 illiyi münasibətilə xüsusi mükafata layiq görülmüşdür.

Nahid Təbatəbai sıx dialoq şəbəkəsindən hörülmüş sadə nəsr dili ilə adi insanların gündəlik həyatından, xüsusilə də qadınların həyəcan və inamsızlıqla dolu olan həyatından bəhs edir. Qələmə alınmış hər bir həyat hekayəsi kiçik dramdır.

Müəllifin əsərləri millətindən və yaşadığı yerdən asılı olmayaraq, bir çox insanın sosial problemlərini əks etdirdiyi üçün İrandan kənar da sevilərək oxunur. İndiyə qədər ədibin 10 romanı həm İranda, həm də bir çox Avropa ölkəsində dəfələrlə nəşr edilmişdir.

Nahid Təbatəbai həm də təcrübəli tərcüməçidir: bir çox əsəri ingilis və fransız dilindən fars dilinə tərcümə etmişdir.

“40 yaş”. Qərbdə bir çox yaşadı kimi 40 yaşlı iranlı qadın da həmin yaş dövrü böhranını yaşayır. Bu, ötüb keçmiş gəncliyinə və ilk məhəbbətinə, ən əsası isə inqilabın gətirdiyi yeni sosial qayda-qanunlarla dəyişən cəmiyyətdə və müharibə illərində itirdiyi imkanlara heyfslənən qadının hekayəsidir. Müəllif oxucuya yeni iranlı qadın modelini təsvir edir: paytaxtın böyük ofislərindən birində iş həyatı, iqtisadi cəhətdən müstəqillik, bəzən xoşagəlməz yeni sosial münasibətlər və rəqabət. Bu model orta təbəqədən olan qadının peşəkar iş həyatına mane olan uşaqlar, ər və valideynlərin qayğısına qalmaq kimi ənənəvi valideyn-ailə münasibətləri daxilində yaşayan qadın modelindən fərqlidir.

Əsərin əsas qəhrəmanı Əlalənin bir qızı və mehriban əri var. Əlalə qızı ilə ana-qız münasibətlərindən daha çox rəfiqəlik etməyi üstün tutur. Həyat yoldaşı ilə gündəlik ev işlərini bölüşürlər. Əlalə paytaxtın böyük opera teatrında işləyir və müxtəlif tamaşaların koordinasiyası ilə məşğul olur. O, vaxtilə univeristetdə musiqi təhsili almışdır və çox gözəl violonçel çalır.

Çox həssas bir yaş dövrünə qədəm qoyduğu zaman həyat onu ilk məhəbbəti ilə qarşılaşdırır. Hörmüzün Opera teatrına klassik tamaşada dirijorluq etmək üçün gələcəyi xəbəri Əlalənin gənclik xatirələrini oyadır. “Mən hələ cavanam?” və “yoxsa artıq ələyim ələnb?” sualları beynində daim fırlanmağa başlayır. Orta yaş həddinə yaxınlaşan qadınların bir çoxunu bu cür suallar narahat edir.

Əlalə ailə həyatı, iş, musiqi sevgisi və violonçelə maraq, ilk məhəbbət və sosial şərtlər arasında qalmışdır. O, gəncliyini əldə saxlamaq istəyir, lakin bunun mümkün olub-olmayacağını bilmir.

Bu leymotiv ətrafında cərəyan edən hadisələrdə qadınların fəal iştirakı ilə baş tutacaq köklü dəyişikliklərə doğru gedən bir cəmiyyətin təsviri ortaya çıxır.

Romanın başlanğıcı bir qədər ağırdır, mütaliəsi ləng gedir, lakin sonra qadın mühitinə düşən oxucu yavaş-yavaş maraqlı bir dünyanın dərinliyinə dalır. Bu, öz istək və arzularından imtina edən, istedadlarını ört-basdır edərək ömrünü gözəl ana və nümunəvi həyat yoldaşı olmağa həsr edən qadınların dünyasıdır. Burada yeniyyətəlik xəyalları, mənasız münasibətlər, orta yaş böhranı, qadının fikirlərinin qarışmasının qarşısını alan həyat yoldaşına olan sevgi ilə yanaşı, İranın özünəməxsus sosial münasibətləri də var.

Üslubu və təsvirlər əsərin qadın qələmindən çıxdığını o dəqiqə büruzə verir.

Romanın motivləri əsasında çəkilmiş eyni adlı film 2011-ci ildə Berlin kino festivalında mükafata layiq görülmüşdür. Film İranın özündə də uğurlu filmlərdən biri kimi böyük müvəffəqiyyət qazanmışdır [7].

Mohəmməd Hoseyn Mohəmmədi

Mohəmməd Hoseyn Mohəmmədi müasir əfqan ədəbiyyatının fars dilində yazıb yaradan görkəmli nümayəndələrindəndir. Əfqan mənşəli iranlı yazıçı, ədəbiyyatşünas və tənqidçi olan Mohəmmədi 1975-ci ildə Əfqanıstanın Məzar-e-Şərif şəhərində dünyaya göz açmışdır. Mohəmməd 7 yaşında olarkən ailəsi İrana mühacirət etmişdir. Təvəllüdü ilə bağlı yazıçı bunları söyləyir: “Atam deyir ki, 1354-cü ildə (1975) yayın ortasında anadan olmuşam. Şəxsiyyət vəsiqəmdə yazıblar ki, 1375-ci ildə (1996/1997) mənim 17 yaşım olub, qaçqın sənədlərində başqa tarix, pasportumda digər tarix qeyd edilib. Mən indiyə qədər nə vaxt anadan olduğumu bilmirəm. Bir insan, həqiqətən, neçə dəfə doğula bilər ki?” [8]

İranda məktəbi bitirdikdən sonra gənc oğlan Əfqanıstana qayıtmış və tibb təhsili almaq üçün Bəlx vilayətində universitetə daxil olmuşdur. Taliblərin gəlişi ilə Mohəmmədi İrana dönmək məcburiyyətində qalmışdır. Bir müddət çətin vəziyyətdə yaşayan gənc dərzi yanında şagird işləmişdir. Həmin dövrdə İran Radio və Televiziya Universitetinə daxil olmaq üçün müsabiqəni qazanmış, ədəbiyyatla məşğul olmağa başlamışdır.

1999-2009-cu illərdə M.H.Mohəmmədinin 4 hekayə toplusu nəşr edilmişdir. Onun “Əncirha-ye sorx-e Məzar” (“Məzari-Şərif”in qırmızı əncirləri”) kitabı 2004-cü ildə İranın “Golşiri”, “Mehregan” və “İsfahan” mükafatlarını almışdır. Daha iki roman, hekayələr, tarix və ədəbi tənqiddə aid kitabların müəllifi olan Mohəmmədi müxtəlif ədəbi məcmuələrlə əməkdaşlıq etmiş, eyni zamanda “Əfqan ədəbiyyatı evini” təsis etmişdir. 2010-cu ildə diplomlu yazıçı olaraq Kabilə qayıdan M.H.Mohəmmədi orada yaşamağa başlamış və gənc yazıçıların əsərlərinin nəşri ilə məşğul olan nəşriyyat yaratmışdır. İbn Sina Universitetində jurnalistika fakültəsinə rəhbərlik etmişdir. Əfqanıstandakı son məlum hadisələr səbəbindən Avropaya mühacirət etmişdir və hazırda İsveçdə yaşayır.

“Məzari-Şərif”in qırmızı əncirləri” Əfqanıstanın hər bir qarışına təsir etmiş, bitməyən hərbi qarşıdurmaların ümumiləşdirilmiş xronikası üzərində qurulmuş hekayələr toplusudur. Mohəmmədi sadə bir dillə müharibənin sadə əfqanların münasibətlərinə necə mənfi təsir etdiyinin təsvirini vermişdir. Müharibə, ölüm, sevgi, itirilmiş Əfqanıstan nostalgiyası əfqanların səs və duyğularının yaratdığı simfoniya “Məzari-Şərif”in qırmızı əncirləri” adı altında 14 hekayədə cəmlənmişdir.

Keçmişin şirinliyini və bitməyən indinin acısını “Məzari-Şərif”in bir bağçasında əncir ağacı simvolizə edir. Balaca bir qız yetişmiş əncir axtararkən təyyarələrin uğultusu ölüm və dəhşətin yaxınlaşdığını xəbər verir. Hadisələr fantaziya və reallığın qəribə çarpazlaşması fonunda nəql edilir.

M.H.Mohəmmədi vətəndaş cəmiyyətinin üzvlərindən biri kimi, normal həyata qayıtmaq yollarını axtaran bir ölkədə konfliktə iştirak edən bütün tərəfləri danışdırmağa çalışır. Hamı kollektiv faciənin mənasızlığını anlayır: kəndlilər döyüşlərarası fasilələrdə taxıl yığımı ilə məşğul olurlar, döyüşlər başlayır və insanlar öldürülür, yandırılır, uşaqlar yetim qalır, gənc qızlar hərbi qənimət olmaq üçün can atır, özlərini azadlıq müdafiəçiləri adlandıranlar dəyərlərə hörmət etmir, bir sözlə, müharibə sadə insanları hissiz monstrlara çevirir. M.H.Mohəmmədi bu insanların hər birinə öz hekayələrində yer ayırmışdır. Burada hətta Qərbin nifrət etdiyi və Əfqanıstanda çoxlarının qorxduğu taliblərin də ən dərin duyğularından bəhs olunur. M.H.Mohəmmədinin qələmindən çıxan - mətbuat xəbərlərinə düşməyən tarixdir.

M.H.Mohəmmədinin Əfqanıstan və taliblər haqqında digər bir kitabı da “Sən heç nə demirsən” seçilmiş hekayələr toplusudur. Kitab taliblərdən əvvəl və sonrakı dövrlərdə Əfqanıstanın mədəniyyəti, adət-ənənələri, qayda-qanunları haqqındadır. Bəzi hekayələrdə ölkədəki daxili konfliktlər və müharibələr təsvir edilmişdir. Bəzilərinə isə taliblərdən əvvəl və onların hakimiyyəti dövrünə aid olan hadisələr işıqlandırılır. Hekayələrdə yerli dialektlərdən istifadə edilmiş və müxtəlif regionların adətləri qələmə alınmışdır. Müəllif “Biz səkkiz nəfər idik və bizim ayağımız yox idi” hekayəsini əvvəl istifadə etmədiyi üslubda yazmışdır. Bir yeniyetmənin bir qadına olan məhəbbətindən danışan “Yara” hekayəsi ədibin ilk hekayələrindən biridir, ona görə də kitabdakı digər əsərlərdən fərqlənir. “Sən heç nə demirsən” kitabına “Vətən adlı hekayə”, “Kəpənəklər və ağ çadra”, “Günəş ferması” və digər hekayələr daxil edilmişdir [9].

Nəticə

İran ərazisi tarixən istər elm, istərsə də ədəbiyyat sahəsində hər zaman öz sözünü demiş alimlər və ədiblər yetişdirmişdir. Müasir dövrdə də İranın tanınmış ədibləri özlərini doğrultmuşdur. Belə ki, Fəribə Vafi, Mostafa Mastur, Soheyła Beski, Nəsim Maraşi, Nahid Təbatəbai, Məhəmməd Hüseyn Məhəmmədi kimi yazıçılar həmin tanınmış ədiblər siyahısında yer almışdır.

İran cəmiyyətini olduğu kimi əks etdirən, öz əsərlərində səmimi bir şəkildə cəmiyyətin problemlərinə işıq tutmağa çalışan ədiblər həmin problemlərin həll yollarını da tapmağa çalışıblar. Xüsusilə, Fəribə Vafi və Nahid Təbatəbai öz əsərlərində İranda qadınların ictimai problemlərini, onların həyatlarındakı dəyişiklikləri, inqilabın onlara təsirini dilə gətirmiş, onların böhran, duyğu və fədakarlıqlarına özünəməxsus şəkildə toxunmuşlar.

Bununla yanaşı, Soheyła Beski də İran cəmiyyətində kişilərə verilən üstünlükləri, sosial normaları, ailə dəyərlərini məharətlə təsvir etmişdir. Gənclərin şəxsi və sosial problemlərini dilə gətirən Nəsim Maraşi isə orta təbəqə gənclərinin çətinliklərinin həll yolunu tapmağa çalışmışdır.

Beləliklə, adı çəkilən yazıçıların əsərlərində günümüzdəki İran cəmiyyətinin həll olunmamış təzadları, həmin cəmiyyətdə qadınla kişinin rolu və dəyəri, ümumiyyətlə, dövrün tələblərinin onlara psixoloji təsiri haqqında insan həyatları nümunə kimi göstərilmişdir. Həmin əsərlər İran cəmiyyəti ilə yaxından tanışlığa böyük köməklik göstərmiş olur.

ƏDƏBİYYAT

1. <http://www.ponte33.it/chi-siamo-2/>
2. https://en.wikipedia.org/wiki/Fariba_Vafi
3. https://ru.wikipedia.org/wiki/Мастур,_Мырафа
4. <http://www.tavoosonline.com/News/NewsDetailEn.aspx?src=23043>
5. <https://www.wordswithoutborders.org/contributor/soheila-beski>
6. <http://pol-ir.ir/2018/09/10/the-age-of-forty-novel/?lang=en>
7. <https://frankfurtrights.com/Books/Details/i-m-probably-lost-18965731>
8. <https://www.wordswithoutborders.org/contributor/mohammad-hussain-mohammadi>
9. <https://www.ibna.ir/en/naghli/56762/afghanistan-and-a-new-narration-of-taliban-days>
10. <https://www.ibs.it/osso-di-maiale-mani-di-libro-mostafa-mastur/e/9788896908013>

MÜƏLLİFLƏRİN NƏZƏRİNƏ

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə olunan dövrü elmi nəşrlər qarşısında bir sıra tələblər qoymuşdur. Müəlliflərdən məqalə göndərəkən həmin tələbləri nəzərə almalarını xahiş edirik.

1. Jurnalda digər nəşrlərə təqdim edilməmiş, yeni tədqiqatların nəticələri olan və jurnalın profilinə uyğun elmi məqalələr dərc edilir. Müəllif məqalə ilə birlikdə onun dərcinin məqsədəuyğun olmasına dair elmi rəyi də təqdim etməlidir.

2. Məqalələr Azərbaycan, rus və türk dillərində çap şəklində təqdim olunmalı və ya redaksiya@scwra.gov.az ünvanına elektron variantda göndərməlidir. Məqalələrin mətnləri yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1,5 sm məsafə gözləməklə Times New Roman – 12 şrifti ilə 1 intervalla yığılmalıdır.

3. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasəsi verilməlidir. Məqalələrin həcmi 10-12 səhifə, xülasələrin 5-8 sətir olması tövsiyə edilir. Xülasələrdə məqalənin yazılma məqsədi, metodologiya, elmi yenilik də göstərməlidir. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin adı, müəllif və ya müəlliflərin adı göstərməlidir.

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

5. Məqalədə müəllifin işlədiyi müəssisə(lər), həmin müəssisə(lər)nin ünvanı, müəllifin vəzifəsi, elmi dərəcəsi və elektron poçt ünvanı göstərməlidir.

6. Məqalənin sonunda elm sahəsinin və məqalənin xarakterinə uyğun olaraq, müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti, iqtisadi səmərəsi və s. aydın şəkildə verilməlidir.

7. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olunmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəlinməyi ardıcılıqla nömrələnməli və [1, s.119] kimi işarələnməlidir. Eyni ədəbiyyata mətnində başqa bir yerdə təkrar istinad edilərsə, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərməlidir.

8. Ədəbiyyat siyahısında verilən hər bir istinad haqqında məlumat tam və dəqiq olmalıdır. İstinad olunan mənbənin biblioqrafik təsviri onun növündən (monoqrafiya, dərslik, elmi məqalə və s.) asılı olaraq verilməlidir. Eyni məqalələrə, simpozium, konfrans və digər nüfuzlu elmi tədbirlərin tezislərinə istinad edərkən məqalənin, məruzənin və ya tezisnin adı göstərməlidir. İstinad olunan mənbənin biblioqrafik təsviri verilərkən Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının “Dissertasiyaların tərtibi qaydaları” barədə qüvvədə olan təlimatının “İstifadə edilmiş ədəbiyyat” bölməsinin 10.2-10.4.6 tələbləri əsas götürülməlidir.

9. Məqalənin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrinə üstünlük verilməlidir.

10. Məqalələr antiplagiat proqramı ilə yoxlanıldıqdan, rəyçilərin gizli rəyindən sonra sahə redaktoru və ya redaksiya heyətinin mütəxəssis üzvlərindən biri tərəfindən çapa təqdim olunur.

Qeyd edək ki, “Dövlət və Din” jurnalı ildə 3 dəfə çıxır. Hər bir məqalə üzərindəki iş bir neçə mərhələdən ibarətdir. Məqalələrə baxış proseduru 2 ay çəkir.

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

TO THE ATTENTION OF THE AUTHORS

The Supreme Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan has set a number of requirements for periodicals recommended for publication of the main results of dissertations. We kindly ask authors to take these requirements into account when submitting articles.

1. The journal publishes scientific articles that have not been submitted to other publications, are the results of new research and correspond to the profile of the journal. Along with the article, the author must provide a scientific opinion on the appropriateness of its publication.

2. Articles must be submitted in print in Azerbaijani, Russian and Turkish or sent electronically to redaksiya@scwra.gov.az. Texts of articles should be typed at intervals of 1 cm, from the top and bottom 2 cm, from the left 3 cm, from the right 1.5 cm in Times New Roman - 12 font.

3. Summary should be given in 2 other languages in addition to the language in which the article was written. It is recommended that the volume of articles be 10-12 pages, summaries 5-8 lines. The summaries should indicate the purpose of the article, methodology, and scientific innovation as well. Summaries of the article in different languages should be the same and correspond to the content of the article. Summaries should be carefully edited from a scientific and grammatical point of view. Each summary should include the title of the article, the name of author (s).

4. Each article should include UOT indexes or PACS type codes and keywords. Keywords must be provided in three languages.

5. The article should indicate author's workplace (s), the address of the enterprise (s), the author's position, academic degree and e-mail address.

6. At the end of the article, in accordance with the nature of the field of science and the article, the scientific conclusion reached by the author, the scientific novelty of the work, the importance of application, economic efficiency and etc. should be given clearly.

7. References should be made to scientific sources on the subject. The list of references at the end of the article should be numbered in the order in which the references are found in the text and marked as [1, p.119]. If the same literature is referred to elsewhere in the text, then the literature referred to must be indicated by the previous number.

8. Information about each reference in the bibliography should be complete and accurate. Bibliographic description of the cited source should be given depending on its type (monograph, textbook, scientific article, etc.). When referring to the same articles, thesis of symposium, conferences and other prestigious scientific events, the title of the article, report or thesis should be indicated. When giving a bibliographic description of the cited source, the requirements 10.2-10.4.6 of the "Used literature" section of the applicable instruction of the Supreme Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan on "Rules for compiling dissertations" should be taken into account.

9. Scientific articles, monographs and other reliable sources of the last 5-10 years should be preferred in the list of literature at the end of the article.

10. Articles are checked by anti-plagiarism program, submitted to the print by the field editor or one of the expert members of the editorial board after anonymous opinion of the reviewers.

Note: "State and Religion" journal is published 3 times a year. The work on each article consists of several stages. The procedure for reviewing articles takes 2 months.

Articles that do not meet these conditions will not be accepted by the editorial board.