



İnsanlar hansı dinə, hansı mədəniyyətə mənsubluğundan asılı olmayaraq, bütün başqa mədəniyyətlərə, dinlərə, mənəvi dəyərlərə də hörmət etməli, o dinlərin bəzən kiməsə xoş gəlməyən adət-ənənələrinə dözümlü olmalıdırlar. Dini nöqtəyi-nəzərdən ədavət, münaqişə, müharibə yolverilməzdir.

Heydər Əliyev

DÖVLƏT VƏ DİN

İCTİMAİ FİKİR TOPLUSU

№ 02 (49) MART-APREL 2017

REDAKSIYA HEYƏTİ:

Allahşükür Paşazadə	Tarix elmləri doktoru, professor
Bəxtiyar Əliyev	Psixologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Əli Əhmədov	Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əli Həsənov	Tarix elmləri doktoru, professor
Fazil Mustafa	Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
Gövhər Baxşəliyeva	Filologiya üzrə elmlər doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Gülçöhrə Məmmədova	Memarlıq doktoru, professor
İlham Məmmədzadə	Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Mübariz Qurbanlı	Tarix elmləri üzrə fəlsəfə doktoru
Nizami Cəfərov	Filologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Sabir Həsənlı	İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru
Sakit Hüseynov	Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Səlahəddin Xəlilov	Fəlsəfə elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü
Teymur Kərimli	Filologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın həqiqi üzvü
Urxan Ələkbərov	Biologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın həqiqi üzvü
Vasim Məmmədəliyev	Filologiya elmləri doktoru, professor, AMEA-nın həqiqi üzvü
Yaqub Mahmudov	Tarix elmləri doktoru, professor, AMEA-nın müxbir üzvü

Redaktor: Sadiq Mirzəyev
İxtisas redaktor: Güney Namazova
Texniki redaktor: Raman Dadaşov

REDAKSIYANIN ÜNVANI:

AZ1001, Bakı şəhəri, Əhməd Cavad küçəsi, 12.
Telefon: (+99412) 492-65-23
Qeydiyyat № 1674 / Tiraj: 800 / www.scwra.gov.az

Toplunun "Rəsmi guşə"sində AzərTAc-ın materiallarından istifadə edilib.
Toplunun materiallarından istifadə edərkən istinad zəruridir.
Jurnal "Azərbaycan" nəşriyyatında çap olunub.

İSSN 2220-8542

BU SAYIMIZDA

RƏSMİ GUŞƏ

2017-ci ilin Azərbaycan Respublikasında “İslam Həmrəyliyi İli” elan edilməsi ilə əlaqədar Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi tərəfindən keçiriləcək bir sıra tədbirlərin maddi təminatı haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı	5
Azərbaycanın pravoslav xristian icmasına	6

GERÇƏKLİK

<i>Ceyhun Məmmədov</i> – Sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycan SSR-də dövlət-din münasibətləri (1920-1927-ci illər)	7
<i>Sakit Hüseynov</i> – Dini ekstremizmə qarşı mübarizənin hüquqi və maarifçilik istiqamətləri	16

CƏMIYYƏT VƏ DİN

<i>Asəf Qənbərov</i> – Dövlət-din münasibətləri: fərqli modellər və siyasətlər	22
<i>Əlirza Qafarov</i> – Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin “İslamda ümmət və şüubilik” əsərində ümmət, vəhdət və xalq anlayışı	30
<i>Самира Мур-Багирзаде</i> – Азербайджан - на перекрестке древнейших культур	40

BİRGƏYAŞAYIŞ MƏDƏNİYYƏTİ

<i>Günəy Namazova</i> – Qloballaşan dünyada multikulturalizmin təbliğində təhsilin rolu	47
<i>Диляра Муслимзаде</i> – Принцип мультикультурализма в теории гражданского общества	54
<i>Elbrus Sadıqov</i> – Azərbaycanın şimalında multikultural mühit	61

İSLAM COĞRAFİYASI

<i>Vüqar Əhməd</i> – İran İslam İnqilabına qədər Cənubi Azərbaycanda ədəbi prosesin xüsusiyyətləri (1959-1979)	65
<i>Cabir Kazımov</i> – İslamda Məmlük sisteminin ortaya çıxması	76
<i>Əsədulla Qurbanov, Elvin Babayev</i> – İrəvanda türk əhaliyə qarşı törədilmiş soyqırımları - “erməni-müsəlman davası” kontekstində	81

FƏRQLİ BAXIŞ

<i>Faiq Ələkbərov</i> – Türk-İslam dünyasına çağırışlar və cavablar	86
<i>İlqar İsmayilzadə</i> – Multikulturalizm və tolerantlıq tələbləri	95

ARAŞDIRMA

<i>Sara Hacıyeva</i> – Naxçıvanın orta əsrlər dövrünə aid məzar daşları	101
<i>Toğrul Xəlilov</i> – Culfa rayonu ərazisində tapılmış yeni arxeoloji materiallar	106
<i>Bədircahan Məmmədova</i> – Qax rayonunun Torpaqqala abidəsindən aşkarlanmış arxeoloji tapıntılar	114



www.scwra.gov.az
e-mail: redaksiya@scwra.gov.az

2017-ci ilin Azərbaycan Respublikasında “İslam Həmrəyliyi İli” elan edilməsi ilə əlaqədar Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi tərəfindən keçiriləcək bir sıra tədbirlərin maddi təminatı haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin SƏRƏNCAMI

Zəngin mədəni-mənəvi irsə və tolerantlıq ənənələrinə malik Azərbaycan ən qədim sivilizasiya mərkəzlərindən biri olub, uzun əsrlərdən bəri müxtəlif dinlərə mənsub insanların dostluq və əmin-amanlıq şəraitində yaşadığı diyardır. Burada ümumbəşəri dəyərləri ehtiva etməklə ölkəmizin İslam aləmində özünəməxsus mövqeyi ilə seçilməsinə yol açan və onu eyni zamanda dinlərarası dialoqun bənzərsiz məkanı olaraq tanıdan yeni mühit təşəkkül tapmışdır.

2017-ci ilin Azərbaycan Respublikasında “İslam Həmrəyliyi İli” elan edilməsi beynəlxalq ictimaiyyət tərəfindən zamanın çağırışlarına cavab verən çox əhəmiyyətli addım kimi böyük rəğbətlə qarşılanmışdır.

“İslam Həmrəyliyi İli” çərçivəsində Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi tərəfindən Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində məscid və ziyarətgahlarda, ictimai yerlərdə tanınmış dövlət və din xadimlərinin, müxtəlif dini konfessiya üzvlərinin və ictimaiyyət nümayəndələrinin iştirakı ilə maarifləndirici tədbirlər, habelə bir sıra xarici ölkələrdə konfranslar keçirilməsi nəzərdə tutulur.

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 109-cu maddəsinin 32-ci bəndini rəhbər tutaraq, İslam dini dəyərlərinin qorunub saxlanması, təbliği və bu sahədə beynəlxalq səviyyədə əməkdaşlığın daha da möhkəmləndirilməsi istiqamətində silsilə tədbirlərin həyata keçirilməsi məqsədi ilə qərara alıram:

1. “İslam Həmrəyliyi İli” çərçivəsində Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi tərəfindən keçiriləcək tədbirlərin maddi təminatı üçün Azərbaycan Respublikasının 2017-ci il dövlət büdcəsində nəzərdə tutulmuş Azərbaycan Respublikası Prezidentinin ehtiyat fondundan Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinə 3,0 (üç) milyon manat ayrılınsın.

2. Azərbaycan Respublikasının Maliyyə Nazirliyi bu Sərəncamın 1-ci hissəsində göstərilən məbləğdə maliyyələşməni təmin etsin.

İlham Əliyev

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

Bakı şəhəri, 17 mart 2017-ci il.

Azərbaycanın pravoslav xristian icmasına

Hörmətli həmvətənlər!

Sizi müqəddəs Pasxa bayramı münasibətilə ürəkdən təbrik edir, hər birinizə cansağlığı, xoşbəxtlik arzulayıram!

Yüz illər boyu Azərbaycanda yaşayan müxtəlif xalqlar arasında ənənəvi dostluq və qardaşlıq münasibətləri mövcud olmuş, ayrı-ayrı dinlər və etiqadlar qarşılıqlı hörmət və etimad şəraitində fəaliyyət göstərmişdir. Bu gün ölkəmiz dünyada nümunəvi tolerantlıq və multikulturalizm məkanı kimi tanınır. Biz bunu milli dövlətçiliyimizin böyük uğuru kimi qiymətləndirir, tarixi-mənəvi irsin və etnik-mədəni müxtəlifliyin qorunmasını, multikultural ənənələrə söykənən ictimai münasibətlərin təbliğini və təşviq edilməsini fəaliyyətimizin başlıca istiqamətlərindən biri hesab edirik.

Təsadüfi deyildir ki, bütün bəşəriyyət üçün xüsusi aktualıq kəsb edən sivilizasiyalararası və dinlərarası dialoq problemlərinə həsr edilmiş mötəbər beynəlxalq tədbirlərin son illər bizim ölkəmizdə keçirilməsi artıq ənənə halını almışdır. Müasir mərhələdə milli azlıqların dil və mədəniyyətinin inkişafı, etnik-dini müxtəlifliyin, tarixi-mənəvi irsin qorunub saxlanması Azərbaycan dövlətinin xüsusi diqqət və qayğı ilə yanaşdığı məsələlərdəndir və biz bu sahədə söylərimizi gələcəkdə də davam etdirəcəyik.

Azərbaycan tarixən olduğu kimi, bu gün də dilindən, dinindən, milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, burada yaşayan hər kəs üçün doğma vətəndir. Ümidvaram ki, xristian həmvətənlərimiz müstəqil Azərbaycan Respublikasının qarşısında duran mühüm vəzifələrin yerinə yetirilməsi, cəmiyyətdə vətəndaş həmrəyliyin, ictimai-siyasi sabitliyin bərqərar olunması yolunda bundan sonra da əllərindən gələni əsirgəməyəcək, xalqımızın xoşbəxt gələcəyi naminə öz söylərini daha da artırıcaqlar.

Yeniliyin, əmin-amanlığın, həmrəylik və mərhəmət duyğularının rəmzi olan Pasxa bayramı hər il Azərbaycanda təntənə ilə qeyd edilir. Bu əziz gündə sizə xoş bayram ovqatı, ailələrinizə sevinc və rifah arzulayıram.

Bayramınız mübarək olsun!

İlham Əliyev

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti

Bakı şəhəri, 14 aprel 2017-ci il.

SOVET HAKİMİYYƏTİ İLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN SSR-DƏ DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİ (1920-1927-Cİ İLLƏR)

*Ceyhun MƏMMƏDOV,
İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru*

AÇAR SÖZLƏR: *dövlət, qanun, tənzimləmə, dövr, din, dəyərlər.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *государство, закон, регулирование, период, религия, ценности.*

KEY WORDS: *state, law, regulation, period, religion, values.*

Bir çox dünya xalqları kimi azərbaycanlılar da tarixin müxtəlif mərhələlərində ağır sınaqlarla üzləşmişlər. Bu baxımdan sovet hakimiyyətinin ilk illəri Azərbaycan tarixinin ən təlatümlü və gərgin mərhələlərindən biri sayıla bilər. Bu dövr milli adət-ənənələrə və dini dəyərlərə qarşı ciddi qadağaların tətbiq edilməsi, Azərbaycan ziyalılarının və din xadimlərinin repressiyalara məruz qalması, sürgün edilməsi və qətlə yetirilməsi ilə yadda qalmışdır. Mədəniyyət, təhsil və səhiyyə sahələrində bir sıra nailiyyətlərin əldə olunduğu həmin dövrdə bir çox maddi-mədəniyyət abidələri, məscid və kilsələr dağıdılmışdır.

XX əsrin əvvəlində Azərbaycan tarixi yeni bir mərhələyə daxil oldu. 1920-ci il aprelin 28-də Azərbaycanda Sovet hakimiyyəti quruldu, Demokratik Respublikanın bütün dövlət qurumları ləğv olundu, Kommunist partiyası istisna olmaqla, bütün partiyalar buraxıldı. İttihad partiyası ölkədəki mövcud ictimai və siyasi vəziyyəti nəzərə alaraq, Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulması ilə partiyanın məqsədlərinin yerinə yetdiyini bildirdi və bütün ittihadçılara Kommunist partiyasına üzv olmağı tövsiyə etdi.

Ümumilikdə tədqiqatçılar SSRİ-nin dinlə bağlı siyasətini bir neçə mərhələyə bölürlər. Birinci mərhələ 1920-1927-ci illəri əhatə edir. Bu dövrdə Azərbaycan xalqının milli adət-ənənələrinə və dini dəyərlərinə qarşı tarixdə misli görünməmiş mübarizəyə başlandı. Bu siyasət ildən-ilə daha da sərtləşdi. Məhz həmin dövrdə Azərbaycanın siyasi partiyalarının kommunistlərə qarşı müxalif əhval-ruhiyyədə olan üzvləri həbs edildi və güllələndi. Bu dövrdə əksəriyyəti ziyalılardan ibarət bir çox Azərbaycan vətəndaşı repressiya və sürgünə məruz qaldı.

Dini təsəvvür və inancların insanlara təsirini azaltmaq və əhalini dindən uzaqlaşdırmaq məqsədilə İslam dininə qarşı hücumlar artdı. Bu işə, əsasən, yuxarı sinif şagirdləri, tələbələr, ədəbiyyat və incəsənət xadimləri, ziyalılar cəlb edildi. Dövlət vicdan və etiqad azadlığı prinsiplərindən uzaqlaşdı, bütün dini imtiyazlar ləğv edildi, məscid və kilsələr dövlətdən ayrıldı.

Bu sahədə atılan ən ciddi addımlardan biri, Azərbaycanda antisovet əhval-ruhiyyəsində olan ruhanilərin mövqelərinin zəiflədilməsi üçün dini ayinlər haqqında yerli qanunvericilik aktının hazırlanması oldu. Leninin “Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında” məşhur dekreti (5 fevral 1918-ci il) əsasında tərtib edilən və Nəriman Nərimanovun təşəbbüsü ilə Azərbaycan SSR Xalq Maarifi Komissarlığında qəbul olunan “Vicdan azadlığı haqqında” (15 may 1920-ci il) dekret bu sahədə sovet qanunvericiliyinin formalaşdırılması və

dövlət siyasətinin həyata keçirilməsində mühüm rol oynadı. Bu dekretlə həmin dövrdə mövcud olan Dini Etiqad Nazirliyi ləğv edildi, dinin dövlətdən və məktəbin dindən ayrıldığı elan olundu, sovet Azərbaycanı vətəndaşlarının istədikləri dinə etiqad etməkdə, yaxud heç bir dinə etiqad etməməkdə azad olduqları bəyan edildi [1, s. 73].

O dövrdə Dini Etiqad Nazirliyi Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin din siyasətini həyata keçirən icra hakimiyyəti orqanı olaraq milli ənənələrə qayıtmaq, əhalinin dini ehtiyaclarını ödəmək məqsədilə yaradılmışdı. 1918-ci il iyun ayının 19-da Fətəli xan Xoyskinin Gəncədə təşkil etdiyi 2-ci Hökumət kabinəsində Azərbaycan Cümhuriyyəti Xalq Maarifi və Dini Etiqad Nazirliyi adı ilə formalaşdırılmış, Nəsim bəy Yusifbəyli nazir təyin olunmuşdu.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Hökuməti 1918-ci il sentyabrın 17-də Bakıya köçdükdən sonra oktyabrın 6-da Fətəli xan Xoyskinin 2-ci Hökumət kabinəsində dəyişiklik aparılmış, Himayədarlıq və Dini Etiqad Nazirliyi yaradılmış, Musa bəy Rəfiyev nazir təyin edilmişdi. 1918-ci il dekabrın 26-da Fətəli xan Xoyski 3-cü Hökumət kabinəsini təşkil edərkən Himayədarlıq Nazirliyi müstəqil nazirlik kimi təsis olunmuş, dini etiqad məsələləri yenə də Xalq Maarifi Nazirliyinə həvalə olunaraq, Xalq Maarifi və Dini Etiqad Nazirliyi yaradılmış, Nəsim bəy Yusifbəyli nazir təyin olunmuşdu.

Nəsim bəy Yusifbəylinin 1919-cu il aprelin 14-də və dekabrın 22-də təşkil etdiyi 4-cü və 5-ci Hökumət kabinələrində də Xalq Maarifi və Dini Etiqad Nazirliyi birlikdə fəaliyyət göstərmiş, 4-cü Hökumət kabinəsində nazir vəzifəsini Rəşid bəy Qaplanov, 5-ci hökumət kabinəsində isə əvvəlcə Həmid bəy Şaxtaxtinski, sonra Nurməmməd bəy Şahsuvarov icra etmişdi [2, s. 308].

“Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında” dekretlə Xalq Maarifi Komissarlığının (XMK) nəzdindəki bütün məktəblərdə dini təlimin tədrisi və hər hansı dini ayinin icrası qadağan olundu. XMK-nin xüsusi əmri ilə tədris müəssisələrinin və məktəb şuralarının sədri vəzifəsini tutan dini dərəcəli şəxslər vəzifələrindən azad edildilər [3, s. 166].

Bu sənəd dinə və dini təşkilatlara münasibətdə sovet hakimiyyəti üçün əsas təşkil edirdi. Dekretlə heç bir kilsə və dini təşkilatın mülkiyyətə sahib olmaq hüququna malik olmadığı aydın şəkildə göstərildi. Dini qurumlar hüquqi şəxs olmaq hüququndan məhrum edildi, kilsə və dini cəmiyyətlərin bütün əmlakının xalqa məxsus olduğu, o cümlədən dövlətin və məktəbin dünyəviliyi elan edildi. Eyni zamanda, dini təşkilatların bərabərhüquqlu və özəl cəmiyyətlər olub könüllü əsaslarla yaradılması, dindarların hesabına saxlanması, bütün kilsə və dini təşkilatlara maddi yardım edilməsinin dayandırılması, rəsmi sənədlərdə vətəndaşların dini mənsubiyyətinin göstərilməsinin ləğv edilməsi kimi məsələlər də dekretlə öz əksini tapdı.

Sözügedən dekret bütün dövlət məktəblərində, həmçinin özəl məktəblərdə dinin tədrisini, dini qurumlar və dindar vətəndaşların ibadət yerlərində dövlətin maraqlarına, vətəndaşların hüquq və şəxsiyyətinə zərər verə biləcək davranışlara yol verməsini qadağan etdi. Sənəddə dini ayin və mərasimlərin icrasına ictimai asayişin və vətəndaşların hüquqlarının pozulmadığı hallarda icazə verildiyi, yerli icra hakimiyyəti orqanlarının ictimai asayışı və təhlükəsizliyi qorumaq məqsədilə bütün zəruri tədbirləri həyata keçirmək hüququnun olduğu qeyd olundu [4, s. 261].

Bununla da kilsə dövlətdən ayrıldı, vətəndaş vəziyyəti aktları yalnız mülki hakimiyyət statusuna malik nikah və doğum qeydiyyatı şöbələri tərəfindən aparıldı, dövlət və özəl tədris müəssisələrində dinin təbliğ edilməsi qadağan edildi.

Din xadimlərinin vətəndaşların ailə-məişət münasibətlərinə qarışmasının qarşısını almaq məqsədilə Azərbaycan Xalq Komissarları Soveti (XKS) və Respublika Ədliyyə Komissarlığı

(RƏK) 1920-ci ilin may-avqust aylarında vətəndaş nikahı haqqında, Vətəndaşlıq Vəziyyəti Aktlarının Qeydiyyatı (VVAQ), Notariat orqanları haqqında, uşaqlar və vətəndaşlıq vəziyyətinin qeydə alınması qaydası haqqında bir sıra dekret və qərarlar qəbul etdi [1, s. 73].

Bu dekret elan olunduqdan sonra din xadimləri quruluşun düşməni elan edilərək təqiblərə məruz qaldılar. Bolşeviklər bütün respublikada dindarları təqib edir, onları “sinfi düşmən” kimi qələmə verərək Sibirə sürgün edir və güllələyirdilər. Bu dövrdə yüzlərlə din xadimi qətlə yetirildi, canlarını qurtaranlar isə vətəni tərk edərək repressiya altında xaricdə yaşamağa məcbur oldular [5, s. 193, 194].

Sosialist inqilabından sonra ölkədə dini təşkilatların mülkiyyətinin və əmlakının müsadirəsi nəticəsində həmin təşkilatların və din xadimlərinin maddi vəziyyətində əhəmiyyətli dəyişikliklər baş verdi. Məscid, kilsə və ruhanilər dövlətin maddi yardımından tamamilə məhrum olduğuna görə yalnız dindarların maddi yardımını ilə dolanmalı oldular, çünki dinin dövlətdən ayrıldığını elan edən dekretə qeyd olunur ki, din və müvafiq təşkilatlar dövlətin yardımına ümid bəsləyə bilməzlər. Onların vəsaiti dindarların verdiyi könüllü nəzir-niyazdan və vətəndaşların sifarişi ilə dini ayinlərin icra olunmasına görə aldıkları haqdan ibarətdir. Lakin dindarların könüllü yardımı və ayinlərin icrası üçün verilən vəsait dini təşkilatların və ruhanilərin maddi tələbatını tamamilə ödəyə bilmirdi.

Həmin dövrdə dinsizlik pərdəsi altında bir çox tarixi mədəniyyət abidələri, məbədlər, məscidlər “sinfi düşmən yuvası” elan edilərək bağlandı, anbar və muzeylərə çevrildi. Təkcə XX əsrin əvvəllərində, inqilab ərəfəsində Qafqazda 2000-ə yaxın məscid və ziyarətgah olduğu halda, 80-ci illərdə burada təqribən 25 məscid və bir neçə müqəddəs ocaq fəaliyyət göstərirdi. Ən ağır itkilərdən biri isə 1936-cı ildə yol salınması bəhanəsi ilə IX əsrin möhtəşəm abidəsinin – Bibiheybət məscidinin dağıdılması oldu [6, s. 157].

Bəzi mütəxəssislərin fikrincə, sözügedən dekret bütün dinlərə qarşı yönəlsə də, sovet hakimiyyətinin ilk illərində əsas etibarilə pravoslavlığı hədəf seçmişdi. Kommunistlərin müsəlmanlara qarşı siyasəti liberal xarakter daşıyırdı. Onlar üçün müsəlmanları özlərinə tabe etmək, onlarla ümumi dil tapmaq, daxili düşmənlərlə mübarizədə onları öz müttəfiqinə çevirmək daha vacib idi. Həmin dövrdə təkcə Rusiyada 30 milyona yaxın müsəlman yaşayırdı və onların kommunistlərə qarşı çıxması Sovet Rusiyasının süqutuna gətirib çıxara bilərdi. Bu siyasət təkcə Rusiya daxilindəki məsələlər üçün yox, daha çox strateji məqsədlərin həyata keçirilməsi – inqilabın Şərqdə yayılması üçün həyata keçirilirdi [7, s. 131].

1917-ci il noyabrın 20-də kommunistlər V.İ.Lenin və görkəmli tatar sosialisti Mullanur Vahitovun imzaladığı “Rusiya və Şərqi bütün müsəlman zəhmətkeşlərinə” ünvanlanan müraciət yaydılar. Bu müraciət həmin dövrdə Sovet hakimiyyətinin İslama münasibətinə dair siyasətinin əsas prinsiplərini açıq-aydın ifadə edirdi. “Bundan sonra sizin etiqad və adətləriniz, milli və mədəni təsisatlarınız azad və toxunulmaz elan edilir. Öz milli həyatınızı sərbəst və maneəsiz şəkildə qurun”. Bunun ardınca, 1918-ci ilin yanvarında müsəlman işləri üzrə Mərkəzi Komissarlıq və ya qısaca “Muskom” yaradıldı və bu təşkilat kommunistlərin mənafeyi naminə müsəlmanları səfərbər edən, eyni zamanda onlara nəzarəti həyata keçirən əsas orqan oldu. Maraqlıdır ki, M.Vahitovun və onun köməkçisi, o dövrün nüfuzlu müsəlman siyasətçisi və publisisti Mirsəid Sultan-Qaliyevin başçılığı altında Rusiyanın keçmiş pantürkçüləri və panislamçıları “Muskom”un əsas hissəsini təşkil edirdi. Məhz “Muskom”un əməkdaşları tərəfindən 1918-ci ilin sentyabrında hazırlanan təlimat məktubu dərhal Rusiyanın Milli İşlər üzrə Xalq Komissarlığı vasitəsilə ölkənin hər yerinə göndərildi. Məktubda məscidlərdə, öz

evlərində və ya hər hansı başqa bir yerdə müsəlman dini təliminin əsaslarının öyrədilməsinə görə mollalara qarşı repressiyanın tətbiq edilməsi, özəl şəxslərin könüllü ianələri hesabına saxlanılan ilahiyyat məktəblərinin bağlanması qadağan edildi.

Bundan əlavə, müsəlman dünyası ilə yaxınlaşmaq üçün də bir sıra addımlar atıldı. XIX əsrin sonunda çar hakimiyyət orqanları tərəfindən Sankt-Peterburqa aparılmış nadir “Osman Qurani”nin nüsxəsi, bəzi tarixi abidələr və ibadət tikililəri 1917-ci ilin dekabrında Türkünstan müsəlmanlarına geri qaytarıldı. Bütün bunlar kommunistlərin müsəlmanları imperalizmə qarşı mübarizə üçün böyük ehtiyat qüvvəsi hesab etdiklərini, müsəlman Şərfinin dünya inqilabının başlıca ocağı olacağına inandıqlarını söyləməyə əsas verir.

Azərbaycanın işğal edilməsi kommunistlərdə böyük ümid doğurmuşdu. Ölkədə sovet hakimiyyətinin qurulması Yaxın Şərqdə kommunizmin yayılması üçün çox mühüm addım, “İran, ərəb ölkələri və Türkiyə üçün inqilab məşəli” idi.

Hakimiyyəti asanlıqla əldə edən kommunistlər ilk növbədə Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulmasını dəstəkləməyən müsəlman ruhani nümayəndələrini “Məşixət”dən çıxartmağa cəhd etdilər. İstəklərinə nail olduqdan sonra, 1920-ci il may ayının əvvəllərində ümumiyyətlə ruhaniliyin bu orqanını buraxdılar. Sözügedən qurum 1917-ci ilin iyulunda yaranan və mərkəzi Ufa şəhərində yerləşən Mərkəzi Ruhani İdarəsinə tabe edildi [7, s. 133].

O dövrdə Sovet hökumətinin din xadimlərinin mövqeyini sarsıtmaq məqsədilə həyata keçirdiyi tədbirlər din xadimlərinin qəzəbinə səbəb oldu. Onlar sosializm quruculuğuna mane olmağa, insanları quruluş əleyhinə mübarizəyə çağırtdılar. 1920-ci ilin mayında Gəncədə və Qarabağda Sovet hakimiyyəti əleyhinə baş vermiş qiyamlarda bir çox din xadimi fəal iştirak etdi. Üsyan sentyabr ayında amansızlıqla yatırıldı. Lakin vəziyyət sabitləşmədi və Zaqatala rayonunda din xadimi Hafiz Əfəndiyevin rəhbərliyi ilə 1000 nəfərə yaxın insan mübarizəyə qalxdı. Bu üsyan amansızlıqla yatırılrsa da, Azərbaycanda vəziyyət kifayət qədər mürəkkəb idi.

1922-ci ilin 10 avqustunda və 1923-cü ilin 18-19 oktyabrında Qubadlı qəzasında din xadimləri hacı Qasım bəy Çələbi oğlu və sabiq Qazi Bəxti əfəndinin başçılığı ilə qiyam baş verdi. Həmin ildə, yeni Qubadlıda molla Bəhlulun dəstəsi silahlı üsyan təşkil etdi. Onlar Sovet hakimiyyətinə qarşı nifrət dolu çıxışları ilə dindarları Sovet hakimiyyətinə qarşı qaldırmağa, cihad elan etməyə cəhd göstərdilər. Sovet hakimiyyətinə qarşı silahlı mübarizəyə Gəncə şəhərindən, Zaqatala, Şəki, Şamaxı və Quba qəzalarından da din xadimləri qoşuldu [1, s. 66].

Bütün bunlara baxmayaraq, 1920-ci ilin sentyabr ayının əvvəlində Bakıda Şərq xalqlarının birinci qurultayı keçirildi. Konfransda əksəriyyəti Türkiyə və İrandan olan 37 ölkədən 1891 nümayəndə iştirak etdi. Sovet hakimiyyəti bu qurultaydan siyasi məqsədlərlə istifadə etməyə çox maraqlı idi və müəyyən mənada buna nail oldu. Belə ki, müsəlman nümayəndələri özlərinin düşar olduqları bələlərin səbəbini Qərb imperalizmində görür, onun ünvanına tənqidi fikirlər söyləyir, kütlənin diqqətini bu istiqamətə yönəldirdilər.

O dövrdə Qərb dövlətləri, xüsusilə Böyük Britaniya Şərqdə müstəmləkə siyasəti həyata keçirirdi. Türkiyə, İran, Əfqanıstan və Hindistanda əhali ingilislərə qarşı mübarizəyə qalxmışdı. Şərq xalqlarının bu vəziyyətinə bələd olan Sovet hakimiyyəti əlinə düşən bu fürsətdən yararlanmağa çalışdı. Qurultaya Azərbaycan, Gürcüstan, Ermənistan, Şimali Qafqaz xalqları, Kırım, Başqırdıstan, Kalmık Respublikası, Türkünstan, Türkiyə, İran, Əfqanıstan, Çin və Hindistanın nümayəndələri qatıldı. Tədbirə, həmçinin Böyük Britaniya, ABŞ, Macarıstan, Polşa, Yunanıstan, Rumıniya, Yaponiya, Avstriya və digər ölkələrdən nümayəndələr dəvət edildi. Əsas iştirakçılar isə müsəlmanlar idi [8, s. 19]. Qurultaya sədrlik edən Rusiya Kommunist

Partiyasının görkəmli nümayəndəsi K.Zinovyev Şərq xalqlarını imperializmə qarşı mübarizəyə çağırırdı.

Qurultayda İslamın birinci düşmənin yüz milyonlarla müsəlmanı əsarət altında saxlayan İngiltərə olduğu, onların azadlığa çıxması üçün həmin ölkələrin Sovet İttifaqı ilə birliyinin vacibliyi, müsəlman həmrəyliyi naminə bütün müsəlmanların din qardaşlarını azad etməkdə sovetlərə kömək etməli olduqları bəyan edildi. Bolşeviklər bu işdə dindarlardan, xüsusilə mollalardan geniş istifadə etməyə başladılar. Bu məqsədlə 1923-cü ilin avqust ayının 17-də “Şərqin şəfqəti” qəzetində İngiltərənin müsəlman Şərqindəki müstəmləkəçilik siyasətinə qarşı yönəlmiş “Azərbaycan ruhaniliyinin çağırışı” yazısı dərc edildi.

Həmin dövrdə Azərbaycanda ziddiyyətli vəziyyət yaranmışdı. Bir tərəfdən Azərbaycanın bir sıra rayonlarında, xüsusilə Şimal bölgəsində kommunistlərin hakimiyyətinə qarşı çıxışlar baş verir, digər tərəfdən isə müsəlmanların qurultayında və digər tədbirlərində kommunistlər din xadimləri ilə bir yerdə oturur, dinin azad olduğunu elan edirdilər. Çox vaxt kommunistlərin təbliğatında şəriətin və kommunizmin bir-birinə uyğun olması, hətta bir-birini tamamlaması iddia olunurdu. Bütün bunlar imperiyanın bir çox ərazilərində ruhanilərin böyük hissəsinin mövqeyinə təsir göstərmişdi. Hətta onların bir hissəsi bir az da irəli gedərək “Sovet hakimiyyəti və şəriət uğrunda” şüarını irəli sürdü. Hətta 1921-ci ildə milli məsələlər üzrə Xalq komissarı İ.Stalinin dəstəklədiyi “qırmızı şəriətçilər” hərəkatı da yaradıldı. Nəticədə Tataristanda, Mərkəzi Asiyada və Şimali Qafqazda şəriət məhkəmələri bərpa edildi, əvvəllər müsadirə edilmiş əmlak və vəqflər məscidlərə və mədrəsələrə geri qaytarıldı [7, s. 135].

Həmin dövrdə müsəlman ölkələrində mitinqlər keçirilir, sovetlərlə həmrəylik şüarları səsləndirilir, sovet mətbuatı da bu hadisələri geniş işıqlandırır. Bu təbliğat işində azərbaycanlı dindarlar da fəal iştirak edirdilər. Onlar bolşeviklərin İslama iman gətirənləri müdafiə etməsinə, onları dəstəkləməsinə inanır, bolşeviklərin vədini həqiqət kimi başa düşürdülər. Bu, onların çıxışlarında da özünü büruzə verirdi: “Biz müsəlmanlar belə şəraitdə bütün qüvvə və bacarığımızı Sovet Federasiyasının möhkəmlənməsinə sərf etməli, ölkənin müdafiəsi üçün canımızdan da keçməyə hazır olmalıyıq. Xüsusən də biz azərbaycanlılar Sovet vətəninin – Azərbaycanın qüvvətlənməsi naminə çalışmalıyıq”.

O vaxtlar sovetlərin müdafiəsi məqsədilə çağırılan antiimperializm mitinq və yığıncaqlarında Azərbaycanın tanınmış din xadimlərindən şeyxülislam molla Ağa Əlizadə, Mir Məhəmməd Kərim, Mir Cavad, molla Abdul Rauf, molla Məlikzadə, Ziyaəddin Mehdi Əlizadə və b. fəal iştirak edirdilər [8, s. 20].

Bütün bunlarla yanaşı, din xadimlərinin xeyli hissəsi kommunistlərə qarşı açıq-aşkar düşmən münasibəti bəsləyirdilər. Bunu nəzərə alan hakimiyyət orqanları 1922-ci ildə Xalq Komissarlığının milli məsələlər üzrə idarəsi vasitəsilə müsəlman əhali arasında din əleyhinə təbliğatı gücləndirmək və daha da səmərəli nəticələr əldə etmək üçün tədbirlər planı işləyib hazırladı. Müsəlman əhali ateizm təbliğatı ideyalarını qəbul etmək və bu ideyalara uyğunluq baxımından kateqoriyalara ayrıldı və bu məsələdə müsəlman xalqlarının inkişaf səviyyəsi nəzərə alındı.

1923-cü ilin sentyabrın 29-da AK(b)P yuxarı orqanların göstərişlərini rəhbər tutaraq, azərbaycanlılar arasında din əleyhinə geniş təbliğata başlamaq üçün tədbirlər planı hazırladı. Bu plana əsasən şiələr və sünnilər arasında ziddiyyətlər gücləndirilməli və loyallı müsəlman dini liderlər kommunistlərin tərəfinə çəkilməli idi. Bununla əlaqədar, hətta “qırmızı mollalar ordusu” yaradıldı. Bu plan MK tərəfindən bəyənildi və həyata keçirilməsi tövsiyə olundu. Elə

həmin ilin oktyabr ayının əvvəllərində AK(b)P MK katibliyinin müşavirəsində Respublika Xalq Komissarlığına din əleyhinə təbliğatı gücləndirmək tövsiyə olundu.

Din əleyhinə təbliğatı daha da genişləndirmək məqsədilə 1924-ci ilin yanvar ayının 8-də AK(b)P Siyasi Bürosunun iclasında din əleyhinə təbliğatın gücləndirilməsi ilə bağlı məsələ müzakirə edilərək “Din əleyhinə” komissiya yaradıldı. Komissiyanın tərkibinə R.Axundov, Çaqın və İ.Kasparov da daxil edildi. Həmin ilin may ayının 19-da komissiyanın iclası keçirildi, “məscidlərdə birinci dərəcəli sovet məktəblərini bitirmiş uşaqlara şəriət dərslərinin tədrisi” məsələsi müzakirə olundu və çıxış edənlər şəriət dərslərinin keçirilməsinin əleyhinə danışdılar. İclasın qərarında Azərbaycan SSR-də buraxılmış səhvlərin, yol verilmiş çatışmazlıqların Rusiyada və digər yerlərdə yayılmaması üçün tədbirlər görülməsi tövsiyə olundu [8, s. 28].

1924-cü ilin əvvəlində Bakıda əhalini dinin “zərərləri”ndən qorumaq üçün “Allahsızlar Cəmiyyəti” yaradıldı. Sonrakı dövrlərdə bu cəmiyyətin kənd yerlərində şöbələri fəaliyyətə başladı, müntəzəm olaraq mühazirələr, kurslar və kitabxanalar təşkil edildi. SSR MİK və XKS 1924-cü ilin iyununda məhərrəmlik mərasimlərinin keçirilməsini qadağan etdi. Bir çox ibadət ocaqları, başqa dinlərə məxsus abidələr, o cümlədən Bakıdakı Aleksandr kilsəsi dağıdıldı, din xadimlərinə, dini adət-ənənələrə qarşı zorakı tədbirlər görülməyə başlandı, xalqın əsrlərlə etiqad etdiyi pirlərin ziyarət edilməsi qadağan edildi [9, s. 296].

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin dövrdə K(b)P MK-nin ateizm təbliğatında İslam dininə qarşı mübarizə əsas istiqamətlərdən birini təşkil edir və xüsusi nəzarət altında idi. Sovet hakimiyyəti dövründə belə təsəvvür yaranmışdı ki, sovet quruluşuna təhlükə törədən yalnız İslam dinidir, Xristianlıq, yaxud da sovetlər ölkəsində olan başqa dinlər bu quruluşa o qədər təhlükə yaratmır [10, s. 38].

Bütün bunlara baxmayaraq, məscidlərdə dini təbliğat aparılır, dini dünyagörüşü və dini təşkilatlar hələ də öz mövqelərini qoruyub saxlamağa çalışırdılar. 1927-ci ildə Bakı şəhərində və Bakı qəzasında 120-dən artıq məscid fəaliyyət göstərirdi. Lakin bu məscidlərin fəaliyyəti əvvəlki intensivliyini itirmişdi. Onlardan bəzisi dini bayram və matəm günləri, bəzisi isə yalnız cümə günləri işləyirdi. Məscidlərin təxminən yarısı dindarlara gündəlik xidmət göstərirdi. Məscidlərdə dini həyat tənəzzül edirdi. Odur ki, din xadimləri məscidlərdə aparılan təbliğatı gücləndirərək onun formalarını dəyişmək yolu ilə dini canlandırmağa çalışırdı.

Bu mərhələnin sonunda dini təşkilatların və din xadimlərinin mövqeyində ciddi dəyişikliklər baş verdi. Artıq onlar sovet quruluşuna qarşı fətvalarla çıxış etmir, dindarların psixologiyasında baş vermiş dəyişikliyi nəzərə alaraq, yeni quruluşu lənətləmir, əksinə, “hər bir hakimiyyət Allahındır” deyərək Sovet hakimiyyətinə öz loyallıq münasibətlərini bildirirdilər. Bakının məşhur din xadimlərindən biri Mir İslam Miryunis oğlu 1928-ci ildə “Hacı Pirverdi” məscidində Qurban bayramı münasibətilə moizəsində demişdi: “Ay camaat, Allah-Təala öz nöqərlərinə buyurmuşdur ki, qismətdən artıq yemək olmaz, qismətinizə qail olun, bizim də qismətimizə Şura hökuməti çıxıb, Allahımıza şükür edib hökumətimizə qulluq etmək bizim borcumuzdur” [1, s. 73].

İllər ötdükcə İslamın roluna münasibətdə dəyişikliklər baş verdi. Müsəlman Şərqiində inqilabın yayılması ilə bağlı ümidlər zəiflədi. SSRİ-nin müsəlman Şərqiindəki əsas müttəfiqi hesab olunan Türkiyədə cərəyan edən proseslər bölgədə dinlə bağlı həyata keçirilən siyasətə ciddi təsir etdi. Həmin dövrdə hakimiyyətdə olan Mustafa Kamal Atatürk İslamı Osmanlı imperiyasının geridə qalmasının əsas səbəbi kimi görərək dinə qarşı müharibə elan etdi. 1923-cü il oktyabr ayının 29-da Türkiyə Respublikasının yaradılması, 1924-cü ilin mart ayının 3-də

isə xilafətin ləğvi elan edildi. Bundan sonra bütün müsəlman dünyası birlikdən məhrum oldu. Ardınca dinə qarşı sərt mübarizəyə başlandı, 1923-cü ildə Diyanət İşləri Başkanlığı yaradıldı, şəriət məhkəmələri ləğv edildi, din dövlətdən ayrıldı, ərəb əlifbası latın əlifbası ilə dəyişdirildi. Bütün bunlar Sovet hakimiyyətinin İslam və müsəlmanlara qarşı münasibətinə öz təsirini göstərdi. Türkiyədəki proseslərlə sıx bağlı olan Azərbaycanda İslama qarşı hücumlar artmağa başladı.

Lakin Sovet hakimiyyətinin zor gücünə qurulması və sovet adamlarının həyat tərzinin kökündən dəyişməsi, habelə din əleyhinə aparılan inzibati-ateist tədbirlər nəticəsində dini ibadət yerlərinin, ruhanilərin mövqeyi və hörməti əsaslı şəkildə sarsındı. Üzdə də olsa, dindən uzaqlaşdırılanların sayı sürətlə artdı, məscid və kilsələr tədricən bağlandı. Buna baxmayaraq, 1925-1926-cı illərdə Azərbaycan SSR-də hələ 1700-dək məscid mövcud idi. Təkcə Bakı şəhəri və Bakı qəzasında 120-dən artıq məscid fəaliyyət göstərirdi [3, s. 172].

Azərbaycanın Sovet Rusiyasına ilhaqından sonra məscidlərin və ruhanilərin mükəmməl təşkilat quruluşu və ümumi struktur sistemi yox idi və formal olaraq onlar Ufa şəhərindəki Ümumrusiya Müsəlmanları Mərkəzi Ruhani İdarəsinə tabe idilər. Lakin bu təşkilatla əlaqə çox zəif və formal xarakter daşıyırdı. Ancaq həmin dövrdə Azərbaycan SSR-də ruhanilərin kortəbii fəaliyyət göstərdiyini də demək olmazdı. Belə ki, respublika ərazisində ilahiyyətçilərin fəaliyyətinə əsasən Bakı məscidlərinin axundları, imam-xətibləri və nüfuzlu mollalar nəzarət edirdilər. Onlar Bakının Təzəpir, yaxud Hacı Pirverdi məscidinə, axund Şeyx Qəni Molla Abdullaoglu, Molla Murad Axundov və başqa nüfuzlu din xadimlərinin mənzillərinə toplaşar, burada ictimai-siyasi həyata öz münasibətlərini bildirər və digər məsələləri müzakirə edirdilər.

Onu da qeyd edək ki, dini fəaliyyət sahəsində həyata keçirilən sərt siyasətlə yanaşı, həmin dövrdə nəşr olunan ədəbiyyatlarda və mətbu orqanlarda vətəndaşların istədikləri dinə inanmaq, dini etiqadını dəyişmək, dini birləşmələrdə iştirak etmək, kilsəyə, məscidə, ibadət evlərinə getmək hüququnun olduğu, o cümlədən sovet qanunlarının dindarların dini etiqadına toxunmasına icazə vermədiyi vurğulanırdı [11, s. 143].

Sonda belə nəticəyə gəlmək olar ki, sovet hakimiyyəti İslamı cəmiyyətin həyatından tam çıxara bilməsə də, ən azından ona nəzarətə nail ola bildi. Din xadimlərinin xeyli hissəsi repressiyaya məruz qaldı, bir hissəsi isə hakimiyyətin nəzarətində idi. Bu, özünü daha çox Bakıda büruzə verirdi, bölgələrdə isə İslam öz təsirini qismən qoruya bildi.

Onu da qeyd edək ki, sovet dövründə həyata keçirilən tədbirlər nəticəsində Azərbaycan Avropa tərəqqi meyarları nöqtəyi-nəzərindən, mədəni inqilab, sənayeləşmə, elmi-texniki tərəqqi baxımından müəyyən uğurlar qazandı. Eyni zamanda, xalq milli dəyərlərindən, mədəni irsindən, dini adət-ənənələrindən, tarixi keçmişindən uzaqlaşdı. Ərəb əlifbası latın qrafikası, latın qrafikası Kiril hərfləri ilə əvəz edildi. Məscidlər dağıdıldı, bir çoxu bağlanaraq anbarlara çevrildi, din və din adamları təqibə məruz qaldılar. Qiymətli əlyazma əsərləri, qədim kitablar dini ədəbiyyat adı ilə yandırıldı.

Əlbəttə, bütün bunlar heç də Azərbaycanın yetmiş illik Sovet hakimiyyəti dövründə mədəni inkişaf sahəsindəki nailiyyətlərini danmağa əsas vermir. Həqiqətən, Azərbaycan bu dövr ərzində Yaxın Şərqdə heç bir müsəlman ölkəsinin keçə bilmədiyi böyük bir mədəni inkişaf yolu keçdi. Sovet dövründə Azərbaycan müsəlman Şərfində ilk dəfə olaraq ötən əsrin 30-cu illərin axırlarında savadsızlığın aradan qaldırılmasına nail oldu. Sonrakı illərdə Azərbaycanda ayrı-ayrı bölmələrdən ibarət olan, fizika, geologiya, coğrafiya, energetika, torpaqşünaslıq, kimya, botanika, biologiya, zoologiya, tarix, entoqrafiya, fəlsəfə, hüquq, iqtisadiyyat,

ədəbiyyat, dilçilik, şərqşünaslıq, incəsənət, memarlıq və s. elm sahələrində tədqiqatlar aparan elmi-tədqiqat institutlarını birləşdirən Elmlər Akademiyası, başqa elm sahələri ilə məşğul olan müxtəlif elmi-tədqiqat institutları, universitet, konservatoriya, texnikum, texniki peşə məktəbləri, xoreoqrafiya məktəbi və s. yaradıldı. Azərbaycanda boyakarlıq, heykəltəraşlıq, qrafika, dekorativ-tətbiqi sənət, kinematoqrafiya, opera və balet, dram, musiqili komediya, xoreoqrafiya və digər incəsənət sahələrində böyük uğurlar qazandı. Geniş teatrlar, kino zalları, muzeylər, sərgi salonları, ədəbi klublar şəbəkəsi yaradıldı, ədiblərə və şairlərə, incəsənət və elm adamlarına böyük hörmətlə yanaşıldı [10, s. 99-102].

Beləliklə, deyə bilərik ki, Azərbaycanın son 150-200 il ərzində mədəni inkişafı İslam dünyasının mədəni təsirlərindən daha çox Rusiya və Avropanın mədəni tərəqqi sahəsindəki nailiyyətlərinin təsiri altında təşəkkül tapdı. Bu isə, şübhəsiz ki, Avropa təfəkkürünün, Qərb həyat tərzinin təsirlərini labüd etdi. Bu təsirlər bugünkü həyatımızda, geyimdə və davranışımızda, həmçinin təfəkkür tərzində, mənəviyyat sahəsində açıq-aydın duyulur.

Sonda qeyd edək ki, sovet hökumətinin həyata keçirdiyi bütün tədbirlərə baxmayaraq, Azərbaycan xalqı öz adət-ənənələrindən, dini etiqadından uzaqlaşmadı. Azərbaycan dövlət müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra uzun illər tətbiq edilən qadağalara son qoyuldu, ölkə vətəndaşlarının dini etiqad və vicdan azadlığı təmin edildi, dini qurumların fəaliyyətinə və dini ayinlərin icrasına şərait yaradıldı.

ƏDƏBİYYAT

1. Əhədov Abdulla. Azərbaycanda din və dini təsisatlar. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991.
2. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. I cild. baş red.: Y. Mahmudov. Bakı: Şərq-Qərb, 2004.
3. Orucov Hidayət. Azərbaycanda din: ən qədim dövrdən bu günədək. Bakı: CBS Polygraphicproduction, 2012.
4. Ключков Валентин Вениаминович. Религия, государство, право. Москва: Мысль, 1978.
5. Anar İsgəndərov, Adil Mövlayi. Şeyxülislamlığın tarixi. Bakı: Elm və təhsil, 2016.
6. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə. Qafqazda İslam. Bakı: Qərb-Şərq, 1991.
7. Yunusov Arif. Azərbaycanda İslam. Bakı: Zaman, 2004.
8. Quluzadə Musa. Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri (İslam dininin timsalında 1920-2000-ci illər). Bakı: Açıq dünya, 2002.
9. XX əsr Azərbaycan tarixi. II cild. Bakı: Təhsil Nəşriyyat-Poliqrafiya, 2009.
10. Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərvətidir. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları, 1999.
11. Balayev Məhəmməd. İslam və onun ictimai-siyasi həyatda rolu. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991.

Джейхун Мамедов

**ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ
В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР В ПЕРИОД СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ
(1920-1927 ГОДЫ)**

РЕЗЮМЕ

В данной работе показан один из самых сложных и напряжённых периодов истории Азербайджана - первые годы советской власти. В ходе исследования подготовлена обширная информация об ограничительных мерах, о наложенных запретах и законах, проведённых советской властью в области религии. Данная работа показывает, что в результате этой политики в Азербайджанской ССР было разрушено множество материально-культурных памятников, мечетей и церквей, были убиты и подвергнуты репрессиям религиозные деятели. В результате, азербайджанский народ был отдалён от своих национально-нравственных ценностей. Однако полное уничтожение национальных и нравственных ценностей народа оказалось невозможным.

Jeyhun Mammadov

**STATE-CONFESSIONAL RELATIONS IN AZERBAIJAN SSR
DURING THE PERIOD OF SOVIET POWER
(1920-1927 YEARS)**

SUMMARY

This paper covers one of the most difficult and tense periods of Azerbaijan's history. We will talk about the first years of Soviet power. Within the study, the extensive information was provided on restrictive measures, bans and laws enforced by the Soviet authorities in the field of religion. The present article indicates that many material and cultural monuments, mosques and churches were destroyed in the Azerbaijan SSR as a result of this policy. Religious figures were killed and repressed. As a result, the Azerbaijani people fell out of touch with their national and moral values. But the full destruction of the people's national and moral values was impossible.

DİNİ EKSTREMİZMƏ QARŞI MÜBARİZƏNİN HÜQUQİ VƏ MAARİFÇİLİK İSTİQAMƏTLƏRİ

Sakit HÜSEYNOV,

*AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutunun Dinşünaslıq
və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri
şöbəsinin müdiri, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru,
sakit48@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: radikalizm, ekstremizm, qanunvericilik, mövhumat, maarifçilik.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: радикализм, экстремизм, законодательство, суеверие,
просвещение.

KEY WORDS: radicalism, extremism, legislation, superstition, enlightenment.

Ölkəmizdə dini ekstremizmə qarşı mübarizə ciddi şəkildə aparılır və ekstremist qüvvələrin qanunazidd hərəkətlərinin genişlənməsinə imkan verilmir. Dini radikalizm və ekstremizmə qarşı mübarizə bir neçə formada özünü göstərir. Bunlardan biri də mövcud qanunvericiliyin tələbləri çərçivəsində inzibati vasitələrdən istifadə etməkdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, dini ekstremist davranışlar, çıxışlar millətlərarası və dinlərarası konfliktləri qızıqsıran şüarlar altında həyata keçirildikdə cəmiyyətdə böyük qarşıdurmalara səbəb ola bilər. Çünki həmin şüarlar kütlələrin psixologiyasına daha güclü təsir göstərir. Digər tərəfdən, bəzi dindarların dini savadı və dünyagörüşü zəif olduğundan onlar radikal və ekstremist çağırışların təsiri altına tez düşürlər. Burada Allah xofu daha qabarıq olduğu üçün qanunları pozmaq qorxusu arxa plana keçir. Belə halda dini-psixoloji təsir altına düşən kütləni istənilən istiqamətə yönəltmək mümkün olur.

Dini ekstremizm siyasətlə birləşəndə cəmiyyət və dövlətçilik üçün daha acı nəticələr doğurur. Bu baxımdan, tədqiqatçılar dini-siyasi ekstremizmi təhdid etmə miqyasına görə ən təhlükəli ekstremizm növü hesab edirlər. Dini-siyasi ekstremizmin əsas fəaliyyət istiqamətlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- mövcud dünyəvi ictimai-siyasi quruluşu dağıdıb, klerikal dövlət quruluşu yaratmaq;
- ölkənin bir hissəsində, yaxud bütün ərazisində yalnız bir dini konfessiyanın üstünlüyünə nail olmaq;
- dövlətin konstitusiyası quruluşunun devrilməsi, yaxud ərazi bütövlüyünün pozulması məqsədilə xaricdən yönləndirilən fəaliyyət;
- dini baxımdan əsaslandırılmış separatist fəaliyyət;
- müəyyən dini təlimi dövlət ideologiyası kimi təqdim etmək.

Siyasi mübarizədə dini ekstremizmdən istifadə edilməsi bir çox hallarda dövlətçiliyə qarşı yönəlmiş terrora çevrilir. Bu baxımdan siyasi mübarizənin dini ekstremizm ilə birləşməsi ekstremizmin yeni forması olan dini-siyasi ekstremizmi meydana gətirir. Bəs dini-siyasi ekstremizm nədir?

Dini-siyasi ekstremizmin əsas mahiyyətini şərh edən akademik Ramiz Mehdiyev ekstremistlərin dağıdıcı fəaliyyətini nəzərdə tutaraq demişdir: “Onlar müxtəlif kütləvi

informasiya vasitələrinin və internetin köməyi ilə millətçi dözümsüzlük, milli azlıqlar arasında ekstremist və separatçı əhval-ruhiyələrin qızıqdırılmasına yönəlmiş təbliğat aparırlar. Bir sıra hallarda bu qüvvələrin fəaliyyəti transsərhəd xarakter daşıyır. Bununla bərabər, millətçi ekstremizm bizim üzləşdiyimiz ekstremizmin yeganə forması deyildir. Dini, daha dəqiq desək, dini-siyasi ekstremizm də getdikcə genişlənməyə başlayır” [1].

Sosioloji müşahidələrə və elmi ədəbiyyata əsaslanaraq dini-siyasi ekstremizmin tərifini aşağıdakı kimi vermək olar: Dini-siyasi ekstremizm – dövlətin suverenliyini və ərazi bütövlüyünü pozmaq, hakimiyyəti zorla ələ keçirmək, yaxud dövlət quruluşunu dəyişmək məqsədilə cəmiyyətdə dini ayrı-seçkilik və dinlərarası düşmənçiliyi qızıqdırmağa yönəlmiş dini motivli fəaliyyətdir.

Qeyd etməliyik ki, dini ekstremist təşkilatların əsas fəaliyyət metodları ekstremizm ideyalarının təbliğ edilməsi, ekstremist məzmunlu dini ədəbiyyatın və video-audiokassetlərin yayılması ilə şərtlənir.

Ölkəmizdə dini məsələlərin hüquqi əsasları “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununda (20 avqust 1992-ci il) təsbit edilmişdir. Dini radikalizm və ekstremizmə qarşı mübarizənin hüquqi və təşkilati əsasları isə Azərbaycan Respublikası Prezidenti cənab İlham Əliyevin 4 dekabr 2015-ci il tarixli Sərəncamı ilə təsdiq edilmiş “Dini ekstremizmə qarşı mübarizə” haqqında Azərbaycan Respublikası Qanununda müəyyən olunmuşdur. Üç fəsil və on beş maddədən ibarət olan bu Qanunda dini ekstremizmə qarşı mübarizənin məqsədi və əsas prinsipləri göstərməklə yanaşı, dini ekstremist fəaliyyətdə iştiraka görə məsuliyyət, dini ekstremist təşkilatların qadağan edilməsi, qanunun pozulmasına görə məsuliyyət və s. kimi hüquqi məsələlər öz əksini tapmışdır.

Vurğulamalıyıq ki, dünyada baş verən terror hadisələri, radikal meyillərin artması ekstremizmlə bağlı qanunvericiliyin sərtləşdirilməsini zəruri etmişdir. Bu baxımdan ölkəmizin sosial-iqtisadi və milli-mənəvi inkişaf istiqamətinə uyğun olaraq müxtəlif illərdə ekstremizmlə bağlı qanunvericiliyə müəyyən əlavə və dəyişikliklər edilmişdir. Məsələn, Cinayət Məcəlləsinə edilən dəyişikliyə əsasən şəxsi hər hansı dinə (dini cərəyana) etiqad etməyə, o cümlədən dini ayin və mərasimləri yerinə yetirməyə və ya dini ayin və mərasimlərdə iştirak etməyə, habelə dini təhsil almağa məcbur etmə üç min manatdan beş min manatadək miqdarda cərimə və ya iki ilədək müddətə islah işləri və ya iki ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır.

Bundan başqa, Azərbaycan Respublikasının konstitusiyası quruluşunun, o cümlədən onun dünyəvi xarakterinin zorla dəyişdirilməsinə və ya ərazi bütövlüyünün parçalanmasına, yaxud hakimiyyətin zorla ələ keçirilməsinə yönələn hərəkətlərin dini düşmənçilik, dini radikalizm və ya dini fanatizm zəminində törədilməsi on beş ildən iyirmi ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə və ya ömürlük azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır.

Qeyd etmək lazımdır ki, dini radikalizm və ekstremizmə qarşı mübarizənin digər üsulu təbliğat və maarifləndirmə işinin həyata keçirilməsidir. Bu baxımdan dövlətimiz dini radikalizm və ekstremizmə qarşı mübarizəməvzusunda xeyli sayda elmi-praktik konfrans, “dəyirmi masa” və s. tədbirlər təşkil etməkdədir.

Məsələn, 2015-ci il dekabrın 7-də Bakı şəhərində “Dini radikalizmlə mübarizə: əsas hədəflər” mövzusunda elmi-praktik konfrans keçirilmişdir. Konfransda dini radikalizmlə bağlı aktual məsələlər müzakirə edilmiş, dini ekstremizm və radikalizmə qarşı mübarizənin ümumbəşəri xarakter daşdığı vurğulanmış, bu məsələ ilə bağlı yeniyetmə və gənclər arasında dini maarifləndirmə işinin gücləndirilməsi tövsiyə olunmuşdur.

Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin sədri Mübariz Qurbanlı konfransda çıxış edərək bildirmişdir ki, dini ekstremizm və radikalizmə qarşı mübarizə ümumbəşəri xarakter daşıyır. Onun sözlərinə görə, ekstremizm və radikalizm dində o zaman özünü büruzə verir ki, din faktiki olaraq öz mahiyyətindən kənara çıxır və insanın mənəviyyat aləmindən siyasi aləminə doğru transfer edir. Lakin unutmamalıyıq ki, din sırf mənəviyyatla bağlı olan məsələdir. Bu baxımdan insanların, o cümlədən yeniyetmə və gənclərin dini maarifləndirilməsinə diqqətlə yanaşmaq lazımdır. Eyni zamanda, dini ekstremizmə və radikalizmə qarşı mübarizədə əsas hədəflər müəyyənləşdirilməli və bu istiqamətdə daha ciddi şəkildə iş aparılmalıdır. Burada kütləvi informasiya vasitələrinin, təhsil ocaqlarının üzərinə də böyük vəzifələr düşür. Biz cəmiyyət içərisində hərtərəfli təşviqat işlərini gücləndirməliyik ki, Azərbaycanda ekstremist və radikal qruplar meydana gəlməsin [2].

Dini radikalizm və ekstremizmə qarşı mübarizədə medianın rolu da danılmazdır. Bunu nəzərə alaraq 25 avqust 2016-cı il tarixində Mətbuat Şurasında “Dini radikalizmə qarşı mübarizədə medianın rolu” mövzusunda tədbir keçirilmişdir. Müzakirələr zamanı multikulturalizm, dini radikalizm və dini ekstremizmdən yazan media nümayəndələrinə diqqətli olmaq tövsiyə edilərək bildirilmişdir ki, radikalizm dağıdıcılıqla, terrorçuluqla nəticələnir. Multikultural dəyərlərlə dini radikalizm bir-biri ilə tam ziddiyyət təşkil edir və onların sərhədləri kəskin fərqlənir. Bu baxımdan mətbuat belə incə məqamlara toxunan zaman sərhədləri ayırd etməyi bacarmalıdır [3].

Gənclərin dini dünyagörüşünün düzgün formalaşmasında maarifçilik işinin səmərəli aparılması olduqca əhəmiyyətlidir. Qeyd etmək lazımdır ki, gənclərin dini radikalizmə meyil etməsində xurafat və mövhumat xüsusi yer tutur. Bu baxımdan onların dini baxışlarında xurafat və mövhumatın yer tutmasına imkan verilməməlidir. Məhz bununla əlaqədar olaraq 2016-cı il avqust ayının sonunda Bakı şəhərində DQİDK-nın təşkilatçılığı ilə “Dini radikalizm və xurafat – bir medalın iki üzü” mövzusunda “dəyirmi masa” keçirilmişdir. Dövlət Komitəsinin əməkdaşları, tanınmış ilahiyyatçı alimlər, jurnalistlər və müxtəlif gənclər təşkilatlarının nümayəndələrinin iştirak etdiyi tədbirdə bəzi gənclərin radikalizmə və ekstremizmə yuvarlanmasında xurafatın rolundan bəhs olunmuşdur. Bildirilmişdir ki, dini radikalizm və xurafat müxtəlif formalarda təzahür etsə də, mahiyyətcə eynidir. Belə ki, dini radikalizmin yaranmasında sosial, hüquqi amillər, təhsilin zəifliyi böyük rol oynayır... Bu baxımdan media nümayəndələrinin, ziyalıların, ilahiyyatçı alimlərin bu mübarizədə köməyinə, dəstəyinə böyük ehtiyac duyulur. Xurafat dedikdə yalnız falçılıq, cadugərlik deyil, bu gün üçün aktiv olan dünyəvi təhsilə, qadın hüquqlarına təhdid, erkən nikah və s. nəzərdə tutulmalıdır və alimlərimiz, ziyalılarımız, media nümayəndələri də bu istiqamətdə mübarizəyə qoşulmalıdırlar [4].

Dini-siyasi ekstremistlər qanunazidd siyasi məqsədlərinə nail olmaq üçün dini şüar və ideyalar vasitəsilə insanları dini təlimlərə cəlb etməyin və onları kompromissiz mübarizəyə səfərbər etməyin mühüm amil olduğunu yaxşı bilirlər. Eyni zamanda, onlar başa düşürlər ki, dini andıçmə yolu ilə dini radikalizm və ekstremizmə “bağlanan” adamların onlarla “körpüləri yandıraraq” sonradan normal həyat məcrasına qayıtması çətin olur, yaxud heç mümkün olmur.

Ekstremist qruplara qoşulmaqla düzgün hərəkət etmədiklərini sonradan anlayan insanların əksəriyyəti də həmin qruplardan geri qayıtmağın çətin olduğunu yaxşı başa düşürlər. Hətta fikirləşirlər ki, əgər dini ekstremist qruplardan ayrılıb, hakimiyyətə qarşı mübarizədən əl çəkib, normal, dinc həyata qayıtsalar, bu davranışları ilə öz xalqının dinindən üz döndərən, Allaha və dini əqidəyə qarşı çıxan “satqın” kimi insanların ictimai qınaq obyektinə çevriləcəklər. Məhz

bu gərgin psixoloji düşüncə radikal və ekstremist qruplara qoşularaq sonradan öz səhvlərini başa düşüb, normal həyata qayıtmaq istəyən insanları rahat buraxmır. Müşahidələr göstərir ki, bu cür insanlar din pərdəsi altında formalaşdırılmış bütün terror qruplarında mövcud olmuşdur. Uzağa getməyə, Yaxın Şərqdə İŞİD, “Əhrarü-Şam” və s. adlar altında yaradılan terror qruplaşmalarının sıralarında döyüşməyə gedən, lakin sonradan səhvini başa düşüb vətəninə qayıtmaq istəyən insanların taleyi qeyd olunanlara misaldır.

Dini-siyasi ekstremizm tərəfdarlarının davranışında təzahür edən amansızlıq, mübarizənin zorakı üsulundan istifadə onları bir qayda olaraq xalq kütlələri tərəfindən dəstəklənməkdən kənarlaşdırır. Eyni zamanda, legitim siyasi mübarizə kimi dini-siyasi ekstremizm də iki əsas formada həyata keçirilir: əməli-siyasi və siyasi-ideoloji. Dini-siyasi ekstremizm üçün mürəkkəb problemlərin sürətlə həll edilməsi xarakterikdir ki, bu da mübarizənin zorakı üsuluna əsaslanır. Çünki dini-siyasi ekstremizm dialoq, danışıq, qarşılıqlı anlaşma metodlarını qəbul etmir. Dini-siyasi ekstremizmdə son həddsiyasi zorakılıq vasitələrinə və dağıdıcı fəaliyyətə əsaslanan terrorizmdir. Xüsusən, son illərdə dini-siyasi ekstremizmin öz məqsədinə nail olmaq üçün mübarizə vasitəsi kimi terrordan istifadə etməsi artıq global problemə çevrilmişdir. Bu tipli terror hadisələri Yuqoslaviya, Olster, Yaxın Şərq, Qafqaz, Türkiyə, ABŞ, Avropa və s. yerlərdə müşahidə edilmişdir [5, s.48].

Sosioloji müşahidələr göstərir ki, dini-siyasi ekstremizm tərəfdarları özlərinin ideya-siyasi mübarizəsində adətən mövcud siyasi quruluşa qarşı kütlələrin narazılığını gücləndirməyə və onların dəstəyindən yararlanmağa cəhd edirlər. Dini-siyasi ekstremizm tərəfdarları hakimiyyətə qarşı bu mübarizədə məntiqi arqumentlərə və əqli düşüncəyə deyil, insanların instinkt və emosiyalarına, xurafat və mövhumata, insanların şüurunda kök salmış cürbəcür mifoloji düşüncələrə üstünlük verirlər.

Dini-siyasi ekstremizm tərəfdarları ilahiyyət sahəsində nüfuzlu şəxslərdən müxtəlif dəlillər gətirərək, dini mətnlərlə manipulyasiya edir, həmin mətnləri təhrif olunmuş formada kütlələrə təqdim edirlər. Onlar insanların cəmiyyətdə baş verən hadisələri ayıq başla qiymətləndirmək və məntiqi düşünmək qabiliyyətini yox etmək, onlarda emosional rahatsızlıq, psixi gərginlik yaratmaq üçün təhrif edilmiş dini məlumatlardan məharətlə istifadə etməyi bacarırlar. Ümumiyyətlə, dini-siyasi ekstremistlərin öz fəaliyyətlərini əsaslandırmaq üçün istifadə etdikləri dəlillərin tərkib hissəsində fitnəkarlıq, təhdid və şantaj əsas yer tutur.

Sosioloji müşahidələr göstərir ki, başqa ölkələrlə müqayisədə Azərbaycan zəngin multikultural və tolerantlıq dəyərlərinə malik bir ölkədir. Bu səbəbdən Azərbaycanda dini-radikalizm və dini-ekstremizm böyük təhlükə kəsb etmir. Çünki tarixən Azərbaycanda formalaşmış tolerantlıq və multikultural dəyərlər xalqımızın həyat tərzinə çevrilmişdir. Ölkəmizin tolerant olduğunu Azərbaycana gələn xarici ölkə nümayəndələri, turistlər, ictimai xadimlər, başqa ölkələrin dini rəhbərləri də dəfələrlə etiraf etmişlər. Prezident İlham Əliyev ölkəmizdə milli və dini azlıqların birgəyaşayışı üçün kifayət qədər tolerant mühitin olduğunu həmişə məmnunluqla bildirmişdir: “Azərbaycan əsrlər boyu dinlərarası münasibətlərin inkişafında öz rolunu oynamışdır. İctimai-siyasi quruluşdan asılı olmayaraq, bütün dövrlərdə Azərbaycanda dini və milli dözümlülük, tolerantlıq çox yüksək səviyyədə olub. Bu, Azərbaycan xalqının duyğularıdır, eyni zamanda, müstəqil Azərbaycan dövlətinin siyasətidir və Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini qurumların əməyinin praktiki nəticəsidir” [6, s. 30].

ƏDƏBİYYAT

1. Ramiz Mehdiyev: Ekstremizmə qarşı mübarizədə əməkdaşlığın gücləndirilməsi dünyada baş verən proseslərlə əlaqədar getdikcə daha çox aktualıq kəsb edir // http://azertag.az/xeber/Ramiz_MEHDIYEV_Ekstremizme_qarsi_mubarizede_emekdasligin_guclendirilmesi_dunyada_bas_veren_proseslerle_elaqedar_getdikce_daha_chox_aktualliq_ksb_edir-539428
2. Dini radikalizmə qarşı mübarizədə dünya ölkələri söylərini daha da artırmalıdır // “Azərbaycan” qəzeti, 8 dekabr, 2015-ci il.
3. “Səs” qəzeti, 26 avqust, 2016 // <http://www.anl.az/down/meqale/ses/2016/avqust/503851.html>
4. “Dini radikalizm və xurafat – bir medalın iki üzü” mövzusunda “dəyirmi masa” // “Respublika” qəzeti, 30 avqust, 2016-cı il.
5. Хлобустов О.М. Федоров С.Г. Терроризм: реальность сегодняшнего состояния // Современный терроризм: состояние и перспективы. Под ред. Е.И.Степанова. Москва: Editorial URSS, 2000.
6. “Dövlət və Din” İctimai Fikir Topplusu // № 6 (14) 2009-cu il.

Сакит Гусейнов

**ПРАВОВОЕ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В
БОРЬБЕ ПРОТИВ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА**
РЕЗЮМЕ

В статье проанализированы политические и религиозные аспекты борьбы с экстремизмом. Уделяется внимание правовой основе борьбы с религиозным экстремизмом, прокомментированы поправки и изменения к законам, а также дан краткий обзор законов Азербайджанской Республики “О борьбе с религиозным экстремизмом” и “О свободе вероисповедания”. В исследовании рекомендовано расширение просветительского направления в борьбе с религиозным экстремизмом.

Sakit Huseynov

**LEGAL AND EDUCATIONAL ASPECTS OF THE FIGHT
AGAINST RELIGIOUS EXTREMISM**
SUMMARY

The article analyzes the political and religious aspects of the fight against extremism. Attention is given to the legal basis for fight against religious extremism, amendments and changes to laws have been commented on, and a brief review of the laws of the Republic of Azerbaijan “On Combating Religious Extremism” and “On Freedom of Religion” has been given.

DÖVLƏT-DİN MÜNASİBƏTLƏRİ: FƏRQLİ MODELƏR VƏ SİYASƏTLƏR

Asaf QƏNBƏROV,

*Bakı İslam Universitetinin Din sosiologiyası müəllimi,
din sosiologiyası üzrə fəlsəfə doktoru,
asafganbarov@hotmail.com*

AÇAR SÖZLƏR: *dövlət-din münasibətləri, din və siyasət, sekulyarizm, dünyəvilik.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *государственно-религиозные отношения, религия и политика, секуляризм, светскость.*

KEYWORDS: *state-confessional relations, religion and politics, secularism, laicism.*

Din-siyasət münasibətləri

Geniş perspektivdən nəzər saldıqda dinin siyasətlə qarşılıqlı münasibətləri çərçivəsinə daxil olan dövlət-din münasibətləri dövlət strukturunda dinin rolu və qanunvericiliyin dinə hüquqi yanaşması məsələlərini əks etdirir.

Siyasət ictimai bir müəssisə olaraq hakimiyyətə gəlmə istəyi və ya iqtidarın əldə edilməsi istiqamətində bütün fəaliyyətləri əhatə edir. Lakin iqtidar bir sinif, partiya və ya qrup tərəfindən əldə edildikdən sonra iqtidarın və hakimiyyətin hansı şəkildə həyata keçiriləcəyi və cəmiyyətdə fəaliyyət göstərən müxtəlif mənəfat qrupları arasında meydana gələn ziddiyyətlərin və münaqişələrin hansı üsullarla həll olunacağı mövzuları da siyasətə daxildir [1, s. 6]. Buna görə də siyasətin əsl məqsədi ictimai birlik və bərabərliyi təmin etmək və şəxsi mənəfatları deyil, cəmiyyətin ümumi rifahını reallaşdırmaqdır [2, s. 38].

Din və siyasət arasındakı qarşılıqlı münasibət müxtəlif istiqamətlərdə inkişaf edə bilər. Bu, ilk növbədə dinin mahiyyəti və məqsədi ilə əlaqədardır. Dinə verilən təriflərdən də görüldüyü kimi, onun əsas məqsədi insanların mənəvi dünyası ilə bağlıdır. Bununla belə, bir çox dinlər insanların fərdi və ictimai davranışlarını tənzimləyən normativ qaydalar ortaya qoymuşdur. Dinin insan davranışlarını tənzimləyici mahiyyəti və ictimai rolu nəzərə alındıqda, onun siyasətlə çox mürəkkəb münasibətlər şəbəkəsinə sahib olacağını təxmin etmək çətin deyildir. Lakin bu münasibətlərin dinin və siyasi sistemin xüsusiyyətlərinə görə fərqliliklər ərz etməsi də təbiidir. Bütün bunları nəzərə alaraq din-siyasət münasibətlərinin “qarşılıqlı nüfuz”, “ziddiyyət” və “iş bölgüsü” şəklində təzahür etdiyini söyləmək mümkündür [2, s. 40].

Bəzi mütəxəssislərə görə isə, din ilə siyasətin qarşılıqlı əlaqələri onların bir-biri üzərindəki təsirləri cəhətindən dəyərləndirilməlidir [1, s. 7]. Bu baxımdan din-siyasət münasibətləri dialektik və qarşılıqlıdır: hər biri digərini şəkilləndirməkdə və eyni zamanda digərindən təsirlənməkdədir.

Tarixi təcrübə göstərir ki, bəzi hallarda din siyasi həyatın birbaşa mənbəyini təşkil edir. Müxtəlif din qurucularının fəaliyyətlərində bu aydın sezilməkdədir. Belə hallarda dini qurumlar siyasi həyatda aktiv rol oynayır və siyasəti dini istiqamətdə formalaşdırır. Amma müəyyən bir dinin mütləq hakimiyyətinə əsaslanan siyasi sistemlər dinlərarası münaqişə və fərqli din mənsublarına qarşı dözümsüzlük və ya diskriminasiya ilə yadda qalmışdır. Müasir dünyamızda isə modern-

ləşmə və dünyəviləşmənin təsiri altında dinin siyasi həyatı tənzimləməsi əhəmiyyətli dərəcədə məhdudlaşdırılmışdır.

Dövlət-din münasibətləri

Dinlə siyasət arasındakı münasibətlərin başqa bir spesifik istiqamətini də dövlət-din münasibətləri meydana gətirir. Din ilə dövlətin qarşılıqlı münasibətdə olması təbii haldır. Çünki daha öncə də qeyd etdiyimiz kimi, dinlərin əksəriyyətinin insanların həyatlarını hansı şəkildə yaşamalarına dair inanc və qaydaları vardır. Digər tərəfdən isə dövlətin əsas vəzifəsi ictimai asayişini təmin etmək və onu davam etdirməkdən ibarətdir. Deməli, bəzi hallarda din ilə dövlətin maraqları ortaq hədəflərə görə qaçınılmaz olaraq kəsişir. Dinlər və dövlətlər sadəcə mücərrəd ideyalardan deyil, eyni zamanda insanlar tərəfindən yerinə yetirilən vəzifələrdən ibarətdir. Bunlar bir cəmiyyətin ictimai reallığını tənzimləməyə və şəkilləndirməyə xidmət edən bir qrup anlayış və praktikalardır [3, s. 15; 4, s. 146].

Bu mürəkkəb münasibətlərin nəticəsi olaraq sözügedən iki ictimai qurum arasında bəzən dialoq, bəzən də gərginlik meydana çıxır. Tarixi prosesdə bu qarşılıqlı münasibətlərdən bir çox fərqli dövlət-din münasibətləri modellərinin yarandığı müşahidə olunmaqdadır. Dövlət-din münasibətlərini tənzimləyən bu modellərin müxtəlifliyi dinin dünyaya və ictimai həyata baxışı, yaxud dövlət rejiminin demokratik, avtoritar, ya da totalitar siyasi sistem olması kimi amillər tərəfindən təyin edilir.

Dünya həyatından çəkinməyə dəvət edən, asketizm və insanların sırf mənəvi həyatına əhəmiyyət verən dinlər digərlərinə nisbətən dövlətlə daha çox uzlaşan dövlət-din münasibətlərini meydana gətirir. Hinduizm, Buddizm və Konfutsiçilik dinlərini buna misal göstərmək olar. İslam, Xristianlıq, Yəhudilik kimi dünyəvi həyatın hansı qaydalarla təşkil olunmasına dair dini buyruq və qadağalar ortaya qoyan dinlər isə bəzi hallarda ziddiyyətli dövlət-din münasibətlərinin yaranmasına səbəb olur [4, s. 148]. Ümumiyyətlə, dövlət-din münasibətləri digər ictimai qurumlarda olduğu kimi, həm cəmiyyətin tarixi ənənələrinin, həm də rəşadətli şəkildə təşkil olunmuş və demokratik cəhətdən legitimləşdirilmiş dövlət ənənələrinin ayrılmaz komponentidir [5, s. 212].

Dövlət-din münasibətlərində fərqli modellər

Dövlət-din münasibətləri modelləri müxtəlif təsnifatlar əsasında qruplaşdırılmışdır. Bunlardan birinə görə, dövlət-din münasibətləri “*dinə bağlı dövlət*”, “*dövlətə bağlı din*” və “*dinin dövlətdən ayrı olması*” şəklində təsnif edilir [6, s. 12-13]. Birinci modeldə dinin dövlət üzərində mütləq hakimiyyəti (teokratiya), ikinci modeldə əksinə, dövlətin din üzərində hakimiyyəti (totalitar dövlətlərdə olduğu kimi), sonuncu modeldə isə dinin dövlətdən ayrı olması və hər birinin digərindən müstəqil olması (dünyəvilik) nəzərdə tutulmuşdur. Dövlət-din münasibətlərini çox geniş çərçivədə mülahizə edən bu təsnifatın bir çox alt bölümləri mövcuddur.

Dövlət-din münasibətləri bu şəkildə də təsnif edilir: *teokratiya*, *bizantinizm*, *konkordat* və *dünyəvilik* [6, s. 13]. *Teokratik dövlət* siyasi hakimiyyətlə dini hakimiyyətin eyni şəxsə və qrupda birləşdiyi dövlətlərə deyilir. Burada ali dini rəhbər və ya hər hansı kilsə başçısı (Papalıq) eyni zamanda dövlətin də başçısı olur. Bu cəhətdən teokratik siyasi sistemlərə misal kimi Vatikan dövlətini göstərmək olar [7, s. 18]. Teokratik dövlətlərdə müəyyən bir din (əsasən əksəriyyətin dini) rəsmi olaraq tanınır, bununla da dövlət dini olmaqla digər azsaylı dinlər üzərində bir çox imtiyazlara sahib olur [6, s. 13].

Bizantinizm və ya *Sezaropapizm* dövlətin müəyyən bir dini rəsmi olaraq tanımadan

onu himayə etməsini bildirir. Dövlət öz siyasətini üstünlük verdiyi bu din istiqamətində yürüdür. *Konkordat* modelində dövlət və dini qurumlar arasında qarşılıqlı müqaviləyə əsasən hər birinin səlahiyyət sahələri müəyyənləşdirilir. Bu model din ilə dövlətin ayrı-ayrılıqda müstəqil iqtidarlar olduqları halda birlikdə fəaliyyət göstərmələri (*union*) şəklində də tərif edilmişdir [7, s. 22]. *Dünyəvi dövlət* isə, dinlə dövlətin konstitusiyada müəyyən olunmuş şəkildə ayrıldığı və dövlətin din siyasətinin bərabərlik, din və vicdan azadlığı prinsiplərinə əsasən həyata keçirildiyi siyasi rejimlərə deyilir [6, s. 14].

Devid Vesterlənd və Karl Hallenkreutz isə dövlət-din münasibətlərinin müqayisəli modellərini bu şəkildə təsnif etmişlər: 1. *Konfessional din siyasəti*; 2. *Ümumi olaraq dini siyasət*; 3. *Sekulyar din siyasəti* [8, s. 2-3].

Burada dövlətin həyata keçirdiyi milli siyasətdə dinlərə qarşı mənimsədiyi mövqe nəzərdə tutulur. Dövlətin dinə qarşı mövqeyi əsasən üç sahədə ortaya çıxır. Bunlardan birincisi, fərdlərin və toplumların din azadlığıdır. Fərdin din azadlığı müəyyən bir dini seçmə və onun tələblərinə əsasən dini vəzifələrini yerinə yetirmə azadlığını; toplumların din azadlığı isə dini inancdan dolayı toplaşma, təşkilatlanma, sosial fəaliyyət proqramları tərtib etmə, öz əqidələrini yayma azadlıqlarını əhatə edir. İkincisi dövlətin milli siyasətində dinin rolu ilə əlaqəlidir. Bəzi ölkələrdə təhsil, səhiyyə, xeyriyyəçilik və digər ictimai xidmətlərdə aktiv rol oynayan dini qurumlar dövlət siyasətinin tərkib hissəsi olmaqdadır. Beləliklə, dövlət əməkdaşlıq çərçivəsində dini icmaların ictimai xidmətlərindən maksimal dərəcədə yararlanır və dövlət siyasəti dinin roluna müsbət yanaşır. Bəzi hallarda isə dövlət dinin bu sahədəki fəaliyyətini milli siyasəti üçün təhlükə hesab etdiyindən onların sosial xidmətlərini məhdudlaşdırır. Üçüncü məsələ isə, dövlətin dinlərlə qarşılıqlı münasibətidir. Bu da öz növbəsində dövlətin hər hansı bir dini ənənəni rəsmi olaraq tanıması və onu siyasətinin əsas hərəkətverici qüvvəsinə çevirməsi, ya da dini şəxsi məsələ hesab edib, heç bir rəsmi status verməməsi ilə əlaqədardır [8, s. 2; 9, s. 9].

Konfessional din siyasətinin həyata keçirildiyi ölkələrdə müəyyən bir din dövlət dini kimi rəsmi şəkildə tanınmışdır. Bu halda dövlətin dinə bağlı olması şərt ilə dinlə dövlət arasında sıx əlaqələr vardır. Ümumiyyətlə, əhalinin əksəriyyətinin mənsub olduğu din adətən rəsmi din olmaqdadır. Konfessional din siyasəti də öz içərisində radikal və ya mötədil siyasət olmaqla müxtəlif dərəcələrə bölünür.

Dini dövlət adlandırılan konfessional modeldə dövlət teokratik struktura malikdir və tamamilə, dinə yönəlmiş siyasət aparmaqdadır. Konfessional modelə misal kimi, İran İslam Cümhuriyyəti göstərilir. Burada dövlət strukturları İslama tabedir və dini liderlər siyasət sahəsində çox aktiv fəaliyyət göstərməkdədirlər. Əhalisinin əksəriyyətinin eyni dinə mənsub olduğu bəzi müsəlman, xristian və buddist ölkələrdə isə rəsmi tanınan dinlər müəyyən imtiyaz və güzəştlər qazanmaqla daha mötədil konfessional siyasət tətbiq olunur [8, s. 3].

Ümumi olaraq dini siyasət modeli digərlərinə nisbətən aydın olmayan bir xüsusiyyətə sahibdir. Bu modeldə dövlət siyasəti ümumi olaraq dinə bağlı olmaqla yanaşı, rəsmi şəkildə hər hansı bir dini ənənə ilə əlaqələndirilmir. Ümumi dini siyasətə İndoneziya modeli gözəl örnək təşkil edir. Belə ki, İndoneziyanın dövlət ideologiyasını meydana gətirən beş əsas prinsipdən biri olan “Pankasila” Tanrı inancını təmsil edir. Buna baxmayaraq, “Pankasila” müəyyən bir dini inanc ilə bağlı deyil. Bəzi yönələrinə görə bu prinsip sivil din ilə ortaq xüsusiyyətlər daşıyır. Çünki sivil din anlayışında da dövlət bayrağı, milli liderlər, vətən ideyası və s. kimi bəzi dövlət atributları müqəddəsləşdirilir. Bununla

yanaşı, sivil din plüralist cəmiyyətlərin birləşdirici ideologiyası kimi rəsmi olaraq tanınmışdır. Amma İndoneziya modelində Tanrı inancını ifadə edən “Pankasila” prinsipi dövlətin rəsmi ideologiyalarından biridir [8, s. 3].

Sekulyar din siyasəti isə liberal sekulyar və marksist sekulyar olmaqla iki yerə ayrılır. Ümumi olaraq sekulyar din siyasəti dinin dövlət ayrı olduğu prinsipə əsaslanır. Liberal istiqamətli sekulyar din siyasəti fərdlərin və toplumların din azadlıqlarını tam təminat altına alır. Dövlət həyata keçirdiyi milli siyasətdə dinin roluna əhəmiyyət verir və dini qrupların təhsil, səhiyyə, xeyriyyəçilik və başqa ictimai sahələrdə verə biləcəkləri töhfələri dəstəkləyir. Sekulyar din siyasətinin marksist modelində isə din cəmiyyəti geriyə aparıcı amil kimi qarşılanır. Buna görə də dini qruplar və onların fəaliyyəti təhdid qaynağı hesab edilərək məhdudlaşdırılır [8, s. 3]. Keçmiş Sovetlər İttifaqında “yenidənqurma” siyasətinə qədər bu model sərt qaydada tətbiq olunmuşdur. Günümüzdə isə Çin Xalq Respublikası və Şimali Koreyada marksist sekulyar din siyasətinin həyata keçirildiyi müşahidə edilir. Bu modeldə qarşımıza çıxan əsas xüsusiyyət fərdi və toplu din və ifadə azadlıqlarının tamamilə qadağan edilməsi, yaxud müəyyən dərəcəyə qədər məhdudlaşdırılmasıdır.

Dövlət-din münasibətlərinin daha geniş bir təsnifatını Ceff Haynes “*Religion in Global Politics*” adlı əsərində təqdim edir. O, dövlət-din münasibətləri modellərini *konfessional* (İran, Səudiyyə Ərəbistanı, Əfqanıstan, Sudan), ümumi olaraq dini (ABŞ və İndoneziya), *rəsmi tanınmış din* (İngiltərə, Danimarka, Norveç), *liberal sekulyar* (Hollandiya, Türkiyə, Hindistan, Gana) və *marksist sekulyar* (Çin, Albaniya, keçmiş SSRİ, Şimali Koreya) şəklində təsnif etmişdir [1, s. 10-11]. Bu yanaşmanın yuxarıda haqqında danışdığımız Vesterlandın təqdim etdiyi modellərlə ortaq tərəfləri çoxdur. Burada əsas fərq rəsmi tanınan din modelinin əlavə edilməsidir. Haynesə görə, rəsmi tanınan din modelinin məqbul sayıldığı ölkələrdə müəyyən bir dini ənənə dövlət dini kimi tanınmaqla yanaşı, bu ölkələr tamamilə sekulyarlaşmış cəmiyyətə sahibdirlər. Nəticə olaraq dövlət tərəfindən yürüdülməyən siyasətdə rəsmi tanınan din və ya kilsənin demək olar ki, heç bir rolu yoxdur [1, s. 10]. Məsələn, İngiltərədə Anglikan Kilsəsi dövlətin rəsmi dinidir və Kilsə qanununa görə, Kraliça hələ də Kilsənin rəhbəridir [10, s. 153]. Amma bu əlaqələr zəifləmişdir və həyata keçirilən dövlət siyasəti tamamilə sekulyar istiqamətdədir. Bu baxımdan rəsmi tanınan din modeli konfessional modeldən fərqlənir.

Ancaq unudulmamalıdır ki, dövlət-din münasibətləri arasındakı əlaqələrə dair verilən bu modellər əsasən Avropa mərkəzlidir. Bir çox mütəxəssislərin də ifadə etdiyi kimi, bu yanaşmalar bəzi hallarda İslam dini və ya Uzaq Şərq dinlərinin yayıldığı cəmiyyətlərdə dövlət-din münasibətlərinin təhlilinə əlverişli deyildir [1, s. 9]. Məsələn, İslamda dini və dünyəvi işlərin ayrılma məsələsi Xristianlıqdan fərqləndiyi kimi, müsəlman dini qurumlarının (məscid, məbəd və s.) dövlətlə münasibətləri də Kilsənin dövlətlə münasibətindən fərqlənməkdədir. Hinduzimdə isə ümumiyyətlə Kilsəyə bənzər qurum yoxdur. Deməli, bu cəmiyyətlərdə dövlət-din münasibətlərinin təhlilini aparmaq üçün fərqli yanaşma və modellərə ehtiyac vardır.

Dövlətin rəsmi dinini və siyasətini əsas götürən dövlət-din modelləri

N.J. Demeras III “*Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*” adlı əsərində dövlət-din münasibətləri üçün fərqli model təqdim etmişdir. Demeras bu yanaşmanı ortaya qoyarkən iki mühüm kriteriyaya əsaslanmışdır. Bunlardan birincisi, dövlətin həyata keçirdiyi milli siyasətlərdə dinin rolunun olub-olmaması; ikincisi isə, dinin konstitusional

müstəvidə dövlət və ya hökumət tərəfindən rəsmi olaraq tanınıb-tanınmamasıdır. Bu iki kriteriya birləşdirildiyində dörd fərqli dövlət-din modeli ortaya çıxır: 1. *Dini dövlət və dini siyasət*; 2. *Dünyəvi dövlət və sekulyar siyasət*; 3. *Dini dövlət və sekulyar siyasət*; 4. *Dünyəvi dövlət və dini siyasət* [11, s. 193].

Dini dövlət və dini siyasət. Rəsmi dini olan dövlətlərdə ictimai-siyasi həyatın bütün sahələri din ilə bağlı olduğu üçün burada daha çox dini siyasətə üstünlük verildiyi güman edilir. Lakin bu model ölkədən-ölkəyə dəyişdiyinə görə dini dövlətin hər zaman müəyyən bir din istiqamətində siyasi fəaliyyətə üstünlük verəcəyi nəticəsi çıxarılmamalıdır. Buna baxmayaraq, dini siyasətə üstünlük verən dövlətlərin bu addımı cəmiyyətdə müxtəlif dini qruplar arasında gərginlik yaradırsa, bu problemlər dini azlıqların təzyiq altında saxlanması, haqlarının məhdudlaşdırılması kimi yollarla həll edilməyə çalışılır. Dini dövlətlərdə bu kimi hallar bəzən dövlətin legitimliyinin sual altına alınmasına qədər gedib çıxır və bu təhlükənin qarşısının alınması üçün dövlət siyasi təzyiq mexanizmlərinə müraciət edir [11, s. 193-194]. Demərs Latin Amerikasının ölkələrindən Braziliya və Qvatemalada buna bənzər halların yaşandığına diqqət çəkir. Bu dövlətlərin rəsmi dinlərinin katoliklik olduğu dövrlərdə digər dinlər təzyiqlərə məruz qalmışlar. Müəllifə görə, dini dövlət və dini siyasət modelinə Şimali İrlandiya və İsrail dövlətlərini də misal göstərmək mümkündür.

Dünyəvi dövlət və sekulyar siyasət. Bu model əsasən Qərbi Avropa ölkələrini əhatə edir. Xristian demokratlar və buna bənzər dini adlar daşıyan partiyalar olmasına baxmayaraq, Almaniya, Fransa və Vatikanla kilsə-dövlət əlaqələrini yenidən tənzimlədikdən sonra İtaliya bu kateqoriyaya daxil edilmişdir. Demərs 2000-ci ildən etibarən lüteranlıq ilə rəsmi əlaqələrini kəsən İsveç də dünyəvi dövlət və sekulyar siyasət modelinə aid hesab edir. Bu model maarifçilik prosesinin hədəfi kimi ictimai dinlərin sekulyarlaşması və ya dövlətin dünyəviləşməsi ideyasının reallaşmasını təmsil edir [11, s. 195]. Amma bu sekulyar siyasət din azadlıqlarını heç bir şəkildə məhdudlaşdırmır. Məsələn, Almaniya dövlətinin rəsmi dini yoxdur. Buna baxmayaraq, Almaniya Konstitusiyasında göstərilir ki, orduda, xəstəxanalarda, həbsxanalarda və digər ictimai qurumlarda ibadət və mənəviyyatın artırılması ehtiyacı yarananda dini qurumlara müvafiq fəaliyyətləri yerinə yetirmələri üçün icazə verilir. Bununla yanaşı, Almaniya Federal Konstitusiyası dövlət məktəblərində dini təhsilin verilməsini də təmin edir [12, s. 45].

Qərbdə başlayan dövlətlərin dünyəviləşməsi tendensiyası yeni milli dövlətlərin yaranması və demokratiyanın yüksəlməsi səbəbi ilə getdikcə genişlənməkdədir. Məsələn, Sovet İttifaqı dağıldıqdan sonra Azərbaycan Respublikası da daxil olmaqla, demək olar ki, bütün postsovet ölkələri dünyəvi dövlət modelini mənimsəmişlər. Demərs əlavə olaraq Türkiyə Cümhuriyyətini və Çin Xalq Respublikasını da bu model içərisində tədqiq edir.

Dini dövlət və sekulyar siyasət. Sekulyar siyasət yürüdən dini dövlət modeli üç şəkildə təzahür edir. Rəsmi dinin sadəcə simvolik mahiyyət daşıdığı hallarda birinci model ortaya çıxır. Daha öncə də qeyd edildiyi kimi, İsveç dövləti 2000-ci ilə qədər rəsmi dini dövlət olsa da, həm ictimai, həm də siyasi müstəvidə tamamilə sekulyar siyasət həyata keçirirdi. Burada dini dövlətin sekulyar siyasəti, əsasən, dini sahəyə əhəmiyyət verməməkdən irəli gəlir. İkinci modeldə din dövlətin legitimliyinin təmin edilməsində çox əhəmiyyətli mənbə hesab olunur. Lakin burada dövlətin rəsmi ideologiyası ilə yanaşı, digər inanclara dözümlülük göstərilməməkdədir. Latin Amerikasının teokratik sistemə malik olan bəzi katolik dövlətlərində və İslam dininin hakim olduğu Yaxın Şərq ölkələrində

buna bənzər modellər qarşımıza çıxır. Həmin ölkələrdə dövlət siyasi-ictimai həyatı sərt tədbirlərlə tənzimləyir. Bu siyasətin əsas məqsədi cəmiyyətin dini ehtiyaclarını təmin etməyə və ya dinə bağlı dövlət olduğuna görə deyil, əksinə, cəmiyyətin dini vəziyyətini tamamilə nəzarət altına almağa xidmət edir. Dini dövlət və sekulyar siyasətin üçüncü modelində isə dövlət geniş yayılmış dini hərəkatların siyasi fəaliyyətlərinin qarşısını almaq üçün sintetik din adlandırılaraq biləcək bir inanc sistemini təbliğ etməkdədir. Deməyə bəzi misal olaraq, İndoneziya modelini göstərir. Belə ki, İndoneziya dövləti müsəlman, xristian, hindu, buddist və animist əqidələrə mənsub olan vətəndaşlarını dini zəmində mümkün qarşıdurmalardan yayındırmaq üçün “Pankasila” ideologiyasını yaymağa çalışır [11, s. 197].

Dünyəvi dövlət və dini siyasət. ABŞ, Hindistan, Yaponiya, 1989-cu ildən sonra Polşa və başqa bir çox dövlətlər konstitusiyaya əsasən “dünyəvi dövlət” olmalarına baxmayaraq, ictimai xidmətlərdə dini icmaların fəaliyyətinə imkan yaradır, ictimai fəaliyyətlərini dəstəkləyir. Yuxarıda artıq qeyd olundu ki, Vesterland və Haynes bu dövlətləri “ümumi olaraq dini siyasət” modelinə aid edirlər. Dünyəvi dövlət və dini siyasət modelində dövlət və din həm əməkdaşlıq, həm də bir-birinə qarşı rəqabət içerisində olma xarakteri daşıya bilər. Bu modelə görə, dövlət strukturu daxilində hər hansı bir dini ənənənin rəsmi olaraq tanınması məhdudlaşdırıldığı zaman sərbəst şəkildə dini siyasətin yürüdülməsində hansısa təhlükə yoxdur. Bu baxımdan, siyasətçilər təbliğat kampaniyalarını dini inancını istiqamətində təşkil edə bilərlər. Bununla yanaşı, siyasətçilər həm fərqli dini ənənələr, həm də din ilə dünyəvilik arasında tərəfsizliklərini qorumaq məsuliyyəti daşmalıdırlar [11, s. 198-199].

Bu gün ölkəmiz də daxil olmaqla, postsovet məkanındakı bəzi dövlətlərdə dünyəvi dövlət və dini siyasət modelinə rast gəlmək mümkündür. Belə ki, Azərbaycan dövləti son illər radikal dini cərəyanların qarşısının alınması məqsədilə dövlət səviyyəsində dini maarifçilik fəaliyyəti həyata keçirməyə və bu çərçivədə ənənəvi dini cərəyanlara maddi yardımlarla dəstək verməyə başlamışdır. Məhz bu fəaliyyətlər, fikrimizcə, dünyəvi dövlətin dini siyasət həyata keçirməsinin gözəl örnəyini təşkil edə bilər.

Beləliklə, bu müxtəlif yanaşmalar dövlət-din münasibətləri modelinin tədqiqi üçün fərqli analitik vasitələrdir. Dövlət-din münasibətlərində belə müxtəlif modellərin mövcudluğu, ilk növbədə, bu ölkələrdə oturuşmuş dini və siyasi ənənələrin tarixi təcrübəsinə əsaslanır. Buna görə də, tək bir ideal modeldən bəhs etmək mümkün deyildir. Digər tərəfdən, bu analitik modellərin din və dövlət münasibətlərinin empirik tədqiqatında hansı dərəcədə əlverişli olduğu da nəzərə alınmalıdır. Bunun üçün də bəzi mütəxəssislər yuxarıda bəhs etdiyimiz modellərin keçərliliyini ölçmək üçün bu münasibətləri daha kiçik elementlərə bölməyi təklif edirlər. Bu yanaşmaların birində dövlət-din münasibətləri yeddi əsas elementə ayrılmışdır. Bunlar dinin rəsmi tanınub-tanınmaması, rəsmi tanınmanı izləyən imtiyazlar, dövlət büdcəsindən dinə ayrılan maddi yardımlar, dinə qarşı diskriminasiyalar, dövlətin dinə ümumi münasibəti, dinin və ya kilsənin müstəqilliyi, dinin təhsil üzərindəki təsirləridir [5, s. 218]. Beləliklə, din-dövlət münasibətlərinin hərtərəfli təhlili, fərqli modellərin və siyasətlərin müqayisəsilə yanaşı, dövlətin din siyasətinin ən kiçik elementləri də tədqiq edilməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Jeff Haynes. Religion in Global Politics. London: Pearson Longman, 1998.
2. Emin Köktaş. Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
3. Jose Casanova. Public Religions in The Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
4. Phillip E.Hammond, David W.Machacek. Din ve Devlet / Din Sosyolojisi: Yaşadığınız Dünya (ed. Peter Clarke). Ankara: İmge Kitapevi, 2012.
5. John Madeley, Zsolt Enyedi. Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality. London: Frank Cass, 2003.
6. Ünver Günay, Harun Güngör, Vehbi Ecer. Laiklik, Din ve Türkiye. Ankara: Adım Yayınları, 1997.
7. Jacques Robert. Batıda Din-Devlet İlişkileri: Fransa Örneği. 1. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
8. Carl F.Hallencreutz, David Westerland. Questioning the Secular State: The World wide Resurgence of Religion in Politics (ed. David Westerland). London: Hurst and Company, 1996.
9. Özlem Ülker. Sosyolojik Bakış Açısıyla Din-Devlet İlişkileri: ABD-Fransa Karşılaştırması. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: 2010.
10. Rebecca Catto, Grace Davie. İngiltere / Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi (ed. Ali Köse-Talip Küçükcan). İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
11. N.J.Demerath III. Crossing the Gods: World Religions and Wordly Politics. New Jersey and London: Rutgers University Press, New Brunswick, 2001.
12. Gerhard Robbers. Almanya / Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi (ed. Ali Köse-Talip Küçükcan). İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Асаф Ганбаров

**ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ:
РАЗЛИЧНЫЕ МОДЕЛИ И СТРАТЕГИИ**

РЕЗЮМЕ

Государство и религия два важных явления, регулирующие социально-политическую жизнь людей на протяжении всей истории. Вследствие этого, взаимоотношение государства и религии, а также различные модели, истекающие из этих отношений, всегда привлекали внимание специалистов. В статье, которая в сравнительной форме исследует различные модели государственно-религиозных отношений в современном мире, представлено множество классификаций специалистов этой сферы, обсуждаются ключевые элементы отношений между государством и религией.

Asaf Ganbarov

**STATE-CONFESSIONAL RELATIONS: DIFFERENT
MODELS AND POLICIES**

SUMMARY

State and religion are two important phenomenons that regulate the socio-political life of peoples throughout the history. Therefore, the interaction between state and religion as well as different models came out of this relationship have always attracted the attention of social scientists. Examining different comparative models of state-confessional relations in the modern world, the article has introduced a number of classifications by the experts of this field and discussed the key elements of the relations between the state and religion.

ŞEYXÜLİSLAM ALLAHŞÜKÜR PAŞAZADƏNİN “İSLAMDA ÜMMƏT VƏ ŞÜUBİLİK” ƏSƏRİNDƏ ÜMMƏT, VƏHDƏT VƏ XALQ ANLAYIŞI

Əlirza QAFAROV,

AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı

AÇAR SÖZLƏR: *Quran, İslam, ümmət, millət, Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə, mədəniyyət.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Коран, Ислам, умма, нация, Шейхулислам Аллашукюр Пашазаде, культура.*

KEY WORDS: *Quran, Islam, ummah, nation, Sheykhulislam Allahshukur Pashazadeh, culture.*

Keşməkeşli həyatın bütün mərhələlərindən öz zəkası, ağılı, dünyaya geniş baxışı ilə uğurla keçən, böyük düşüncə sahibi Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə harada olursa-olsun, bütün müsəlmanların taleyi üçün narahat olmuş və həmişə sülh məramlı çıxışları ilə diqqəti çəkmişdir. **“Həqiqətən, Allah (Quranda insanlara) ədalətli olmağı, yaxşılıq etməyi, qohumlara (haqqını) verməyi (kasıb qohum-əqrəbaya şəriətin vacib bildiyi tərzdə əl tutmağı) buyurar, zina etməyi, pis işlər görməyi və zülm etməyi isə qadağan edir. (Allah) sizə düşünüb ibrət alasınız deyə, belə öyüd-nəsihət verir!”** [1, Nəhl, 90] ayəsini özünün əsas həyat qayəsinə çevirən Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə bütün yazılarında, əsərlərində, məruzələrində əsl İslam mücahidi kimi çıxış etmişdir. O, həyatın normal, rəvan gedişatına təsir göstərən çətinliklərdən xilas yolunu haqqı, ədaləti qorumaqda, Allaha, Onun dininə bağlı olmaqda, insanın özünü və ətraf mühiti dərk etməsində, Yaradanın bəxş etdiyi biliklərdən ağılla, səmərəli istifadə etmək bacarığına nail olmaqda [2, s. 5] görmüşdür. Çünki Şeyx Həzrətlərinin təbirincə desək, son illər ən vacib məsələləri belə müzakirə edərkən, yaxud müsahibin fikrini özümüz üçün aydınlaşdırarkən kəskin mübahisə doğuran məqamlarla üzləşmək məcburiyyətində qalırdıq. Belə şəraitdə ancaq və ancaq sözü ölçüb-biçmək, müsahibə cavab verməzdən öncə ətraflı düşünmək, tələsməmək, səbrlə həqiqət sorağında hərdən dönüb bir arxaya baxmaq kimi keyfiyyətlərə sahib olmaq lazımdır.

Şeyx Həzrətləri tarixi hadisələrə bu gün üçün əhəmiyyətini tamamilə itirmiş vəqəə kimi yox, daha çox ibrət alınmalı hadisə kimi baxmağın zəruri olduğunu vurğulamışdır. Qurani-Kərimin bir çox ayəsində də ibrətlə bağlı tövsiyələr verilmişdir: **“Allah gecəni gündüzə (gündüzü də gecəyə) çevirər. Həqiqətən, bunda bəsirət sahibləri üçün bir ibrət vardır”** [1, Nur, 44].

Tarixin müxtəlif dövrlərində baş vermiş millətlərarası ixtilafları, ayrı-ayrı xalqların bir-birinə ərazi iddialarını, qarşılıqlı ittihamlarının səbəbini göstərən [2, s. 6] Şeyx Həzrətləri qeyd edir ki, bu kimi hadisələr hələ İslam tarixində də baş vermiş və nəticədə Xilafətin dağılmasına gətirib çıxarmışdır. Odur ki, İslamın tarixini, ondan əvvəlki çağlarda baş verən hadisələri, müasir dövrün siyasi-ictimai durumunu, bir sıra dövlətlərin inkişaf rolunu izləməyə qərar verən

Şeyxülislam “İslamda ümmət və şüubilik” adlı əsərini də məhz bu məqsədlə qələmə almışdır.

İslam Ərəbistan yarımadasında meydana gəlmiş, ərəb qəbilələrini öz bayrağı altında birləşdirmiş, tezliklə yarımadanın hüduqlarını aşaraq Asiya, Afrika və Avropanın bir çox ölkələrinə yayılmışdır [3, s. 3]. Şeyx Həzrətlərinin qeyd etdiyi kimi, “bu dinin Müqəddəs kitabı – Qurani-Şərifin bir çox ayələri sübut edir ki, İslam yalnız ərəblərə yox, bütün insanlara, bəşər nəslinə nazil edilmişdir. Müxtəlif xalqların bu dini asanlıqla, demək olar ki, sülh yolu ilə qəbul etməsi də İslamın cahanşümul keyfiyyətlərinə dəlalət edir” [2, s. 7]. Məsələn, Müqəddəs Kitabımızda buyrulur: **“(Ya Rəsulum!) İnsanları hikmətlə (Quranla, tutarlı dəlillərlə), gözəl öyüd-nəsihət ilə Rəbbinin yoluna (islama) dəvət et, onlarla ən gözəl surətdə (şirin dillə, mehribanlıqla, əqli səviyyələrinə müvafiq şəkildə) mübahisə et. Həqiqətən, Rəbbin yolundan azanları da, doğru yolda olanları da daha yaxşı tanıyır!”** [1, Nəhl, 125].

Ərəb xilafəti tarixə ilk İslam dövləti kimi daxil olmuşdur. Bu zaman İslamın təbliğatçıları olan ərəblər arasında iki meyl özünü açıq-aydın göstərirdi: Birincilər İslamın yayılmasından qənimət toplamaq və varlanmaq məqsədilə istifadə edirdilər, ikinci meyl tərəfdarları isə dinin təbliğinə qoşulmaqla bu dinin ümumdünya risaləsinin gerçəkləşməsinə kömək etmək niyyətində idilər. İslamı mənfəət naminə qəbul edənlərlə bağlı bir ayədə deyilir: **“(Qənimət əldə etmək iştahası ilə islama daxil olan) bədəvi ərəblər: “Biz iman gətirdik!” – dedilər. (Ya Peyğəmbər! Onlara) de: “Siz (qəlbən) iman gətirmədiniz! Ancaq: “Biz islamı (müəyyən şəxsi məqsəd, mənfəət naminə) qəbul etdik!” – deyin. Hələ iman sizin qəlblərinizə daxil olmamışdır (çünki iman əməllə etiqadın vəhdəti, islamı qəbul etmək isə yalnız zahiri əməl deməkdir)...”** [1, Hucurat, 14]. Bu meyilləri tək-tək təhlil edən Şeyxülislam belə qənaətə gəlir ki, qənimət toplamaq və varlanmaq məqsədi güdən ərəblər qeyri-ərəb müsəlman xalqlarına “məvali” - yəni himayə altında olanlar, azad edilmiş qul, nökr kimi münasibət bəsləyərək özlərini onlardan yüksək tutmağa çalışsalar da, ikinci meylin tərəfdarları İslamın təbliği ilə məşğul olub, onun vüsət almasına və bunun nəticəsində təşəkkül tapan müsəlman ümmətinin birliyinə, onların arasında bərabərliyin bərqərar olmasına çalışmışlar.

Əlbəttə ki, qeyri-ərəb müsəlmanlar ərəblərin bu cür münasibətini birmənalı qarşılamamış, İslamı qəbul etsələr də, Allah Rəsuluna (s), Qurani-Kərimə iman gətirsələr də, ərəblərin onlardan üstün olduğu iddialarını qəbul etməmiş, həmişə kütləvi halda öz etirazlarını bildirmişlər. Bu cür çıxışlar, etiraz İslam tarixinə “şüubilik”, yəni “xalqçılıq” hərəkatı kimi düşmüşdür. “Şüub” sözü ərəb qəbilələrini ərəb olmayanlardan (əl-əcəm) ayırmaq məqsədilə qeyri-ərəb xalqlar mənasında işlənmişdir. Bu baxımdan şüubiyyə ərəblərə rəqib olan və ya özlərini başqalarından üstün tutan ərəblərə nifrət edən firqə idi [4, s. 277-278]. A.Paşazadə şüubilik hərəkatının tarixinə aydınlıq gətirərkən vurğulayır ki, bu hərəkat nəticəsində ərəb qəbilə təəssübü xalq təəssübünə çevrilmişdir, lakin hakimiyyətdə hansı xalqın nümayəndələri üstünlük təşkil etmişsə, Xilafətdə də həmin xalqın təəssübünə uyğun siyasət yeridilmişdir. Məsələn, Əməvilərin hakimiyyəti dövründə ərəb, Abbasilərin xilafəti zamanında isə əvvəlcə fars, sonra türk təəssübkeşliyi özünü göstərmişdir. Doğrudan da, Xilafətdə ictimai ədalət, hüquq bərabərliyi məsələləri mühüm yer tutsa da, ərəblərin başqa xalqlara münasibətində şovinist əhval-ruhiyyə qalmaqda idi. Odur ki, belə məqamda azadfikirli əcəm şairlərin, alimlərin ilkin orta əsrlərdə mühüm tənqid hədəfinə çevrilmiş ərəb şovinizminə qarşı şüubilik kimi bir hərəkatın yaranması təbii idi [5, s. 23-24]. Şüubilər özləri də mötədil (mülayim) və ifratçı olmaq baxımından iki qismə bölünürdü. Birincilər ərəblərlə başqa xalqlar arasında heç bir fərq qoymadığı və ictimai bərabərliyi təbliğ etdikləri halda, ikincilər ərəbləri hansısa bir cəhətdən öz xalqlarından aşağı sayırdılar.

Təbii ki, İslam dini Xilafət daxilində baş verən bu hadisələrdən çox-çox uzaq olmuşdur, çünki bütün çağlarda o, xalqları birliyə, həmrəyliyə, qardaşlığa çağırırdı. Qurani-Kərimdə buyrulur: **“Həqiqətən, möminlər (dində) qardaşdılar. Buna görə də (aralarında bir mübahisə düşsə) iki qardaşınızın arasını düzəldin və Allahdan qorxun ki, bəlkə, (əvvəlki günahlarınız bağışlanıb) rəhm olunasınız!”** [1, Hucurat, 10]. Olduqca ziddiyyətli bir tarixi dövrü tədqiq edən Şeyx Həzrətləri “İslama zidd və müsəlman təlimində öz dünyagörüşü və əxlaqi meyarları baxımından qətiyyətlə mənfi qiymətləndirilən bu dövrü araşdırmağa elə bir ciddi səbəbin olmadığını” [2, s. 10] söyləsə də, cahiliyyə ərəblərinin mənəvi mədəniyyətinin xüsusiyyətlərini və bu mədəniyyətin ən mühüm tərkib hissələrini aşkar etmək marağında olmuşdur.

Şeyxülislam Paşazadə apardığı tədqiqata əsasən ehtimal edir ki, böyük bir dövrü əhatə edən cahiliyyə dəyərləri ilə İslam mədəniyyəti arasında tam ziddiyyət olmasına baxmayaraq, onların arasında müəyyən bir varislik əlaqəsi mövcud olmuşdur, çünki mötəbər qaynaqlarda göstərilir ki, “İbrahim (ə) dini” kimi səciyyələndirilən həniflik cahiliyyə dövründə belə Ərəbistan cəmiyyətində tamamilə aradan qalxmamışdı və öz mənəvi qüvvəsini müəyyən qədər saxlaya bilmişdi” [2, s. 10].

Məlumdur ki, VI-VII əsrin əvvəllərində Ərəbistanda fəaliyyət göstərən dini hərəkat kimi həniflik və onun nümayəndələrinin əsas qayəsi “qəbilə və yerli ilahların ləğv edilməsi, təkəllüflüğe çağırış” idi. “Həniflik ərəblərin ibtidai icma münasibətlərinin dağılması və dövlətin yaranması prosesində siyasi birləşmə arzularını əks etdirirdi” [4, s. 251]. Məhz bu baxımdan həniflərin mövcudluğu çox vaxt İslamın “zühurunun müqəddəm şərtləri” kimi qiymətləndirilir [2, s. 12]. Həqiqətən həniflik əqidəsi Qurani-Kərimdə iman kateqoriyasının fundamental səciyyəvi xüsusiyyətlərini - onun zaman universallığını, yaxud fəvqəlzamanlığını, bu və ya digər dövrdə insan birliyinin intellektual-mənəvi durumunun müəyyən şərait asılılığından mütləq muxtariyyətini əsaslandıraraq müstəsna dərəcədə mühüm ideya mənası daşıyır: “Haqq din Xaliq Allah-təbarəkə və təala tərəfindən münəvvər edilmiş insan ruhu hadisəsi kimi bütün yer tarixi boyu - onun əvvəlindən ta Qiyamətə qədər mövcuddur” [6, s. 19].

Dini hərəkat kimi fəaliyyət göstərən hənifiliyin rolundan danışan Şeyx Həzrətləri nəzərə çatdırır ki, “Allah-təbarəkə və təala haqq dini (ə-din əl-hənif) Öz rəsulu Məhəmməd (s) vasitəsilə İbrahim və İsmail (ə) nəslinə elə bir vaxtda nazil etmişdir ki, o vaxt onlar bütələrə ibadət etməyə başlamış və qövlərin onlardan qabaq uymuş olduqları şeyə üz tutmuşdular... ona görə də Ərəbistan qəbilələrinin tarixində bu qəbilələrin İbrahim dinindən-həniflikdən imtina etdikləri andan başlayaraq ta nübüvvət - Məhəmmədin (s) peyğəmbərlik risaləsi dövrünə qədərki mərhələ Qurani-Kərimdə əl-cahiliyyə adlanır” [2, s. 12-13].

Cahiliyyə kəlməsi Qurani-Kərimdə müxtəlif mənalarda işlənmişdir. Nümunə kimi bir neçə ayəni göstərmək məqsədəuyğun olardı. **“Kafirlər öz ürəklərində Cahiliyyət təkəbbürü təəssübünə qapıldıkları zaman Allah Peyğəmbərinə və möminlərə öz dərğahından arxayınlıq (qəlb rahatlığı, mənəvi möhkəmlik) göndərmiş və onlara təqva kəlməsini (la ilahə illallah, Muhəmmədun rəsulullah sözünü) xas etmişdi...”** [1, Fəth, 26]; **“Bu qəm qüssədən sonra Allah sizə rahatlıq üçün xəfif bir uyğu göndərdi. O sizin bir qisminizi bürüdü. O biri qisminiz isə ancaq öz canlarının harayına qalaraq: “Bu işdə bizim üçün bir şey (xeyir) varmı?” – deyə Allaha qarşı haqsız yerə, cahiliyyətə xas olan düşüncələrə qapıldılar...”** [1, Ali-İmran, 154].

Şeyx Həzrətləri “cahiliyyə” məfhumunu hərtərəfli xarakterizə edərkən bir çox mötəbər

qaynaqlara, o cümlədən İbn Hişam [7, s. 15], Misir tədqiqatçısı Cəmal əd-din Sürur [8, s. 3] kimi görkəmli alimlərin fikirlərinə müraciət etmişdir. Hacı Allahşükür Paşazadə islamaqədərki dövrdə ərəblərin ictimai-mədəni həyatını yekdilliklə “bədəvi” həyatı kimi səciyyələndirən mütəxəssislərlə eyni fikirdə olaraq cahiliyyənin əxlaq meyarlarının İslamla uyğun gəlmədiyi fikri ilə razılaşıır. Onların bu fikri Müqəddəs Kitabımızda da öz təsdiqini tapmışdır: **“Evlərinizdə qərar tutun. İlk Cahiliyyət dövründəki kimi açıq-saçıq olmayın. (Bər-bəzəyinizi taxaraq evdən çıxıb özünüzü, gözəlliyinizi yad kişilərə göstərməyin!) Namaz qılın, zəkat verin, Allaha və Rəsuluna itaət edin. Ey əhli-beyt! Allah sizdən çirkinliyi (günahı) yox etmək və sizi tərtemiz (pak) etmək istər!”** [1, Əzhab, 33].

İslam öz gəlişi ilə cahiliyyə dövrünün qəbilə, məhəllə, soy təəssübünə qəti etirazını bildirərək, insanlar arasında nifaq, kin və ədavət hissləri doğuran halların əvəzində bütün möminlərin qardaşlığı fikrini irəli sürdü. Çünki “ətraf qəbilələr tərəfindən daimi düşmənçilik, su mənbələrini və otlaları birgə axtarıb tapmaq və əlbir qorumaq zərurəti bədəvilərdə özlərinə məxsus ictimai tənzimləmə meyarı olan “əsəbiyyə ruhu” - qəbilə təəssübü doğurmuşdu ki, bu da dilbir və bir-birini ehtirasla müdafiə edən camaata bağlılıq ruhu kimi izah edilirdi” [2, s. 22]. “Bədəvi şüurunun başlıca xüsusiyyətini qəbiləyə mənsubiyyətdən doğan yüksək coşqunluq hissi, qəbilə qeyrətkeşliyi təşkil edirdi. Bütün bunlar öz əksini bədəvi ərəb şeirində də tapırdı. Şairlər başqa qəbilələrin nümayəndələrini ən xoşagəlməz boyalarla təsvir edir, öz qəbilələrinin üzvlərini isə gözəl, qəlbə fərəh və sevinc gətirən vəsflərlə tərənnüm edirdilər” [2, s. 24-25]. Bütün bunlar, təbii ki, bədəvi ərəb cəmiyyətinin parçalanmasına, onun həyat fəaliyyətinin zəifləməsinə səbəb olurdu. A.Paşazadə haqlı olaraq Allah Rəsulunun (s) bu məsələ ilə bağlı fikirlərini örnək göstərir: “Əsəbiyyəyə çağırən kəs bizdən deyildir, əsəbiyyəyə görə döyüşən kəs də bizdən deyildir, əsəbiyyəyə görə ölən kəs də bizdən deyildir” [2, s. 38]. Onu da qeyd edək ki, Şeyx Həzrətlərinin geniş şərhini verdiyi bu məsələ ilə bağlı mərhum akademik Ziya Bünyadov öz fikrini belə səciyyələndirmişdir: “Bizim elmi ədəbiyyatda “Əl-əsəbiyyə əl-ərəbiyyə” (ərəbsevərlik) prinsipi ilk dəfə Hacı Allahşükür Paşazadənin kitablarında müfəssəl tədqiq edilmişdir. Şeyx “əsəbiyyənin” üç tipini - qəbilə, şəhər və xalq (etnos) tipini fərqləndirir. Bu, əsəbiyyə fenomeninin xarakteristikası üçün yeni və uğurlu addımdır. Biz ilk dəfə olaraq belə tam müəyyənləşmə ilə qarşılaşırıq” [9, s. 31].

İslamın gəlişi ilk növbədə insanların birliyində, İslam ümmətinin təşəkkül tapmasında, eyni əqidəyə etiqad edənlər arasında özünü büruzə verirdi. “Deməli, İslam cəmiyyətləri arasında birliyi təmin etmək üçün hər şeydən əvvəl İslamın mötədil fəhmi rəhbər tutulmalıdır. Bu zərurəti ön sıraya çəkən Qurani-Kərim mötədilliyi (əl-vəsətiyyə) müsəlmanlar üçün həyat prinsipi, dünyada baş verən hadisələrə yanaşma metodu qərar verir və bunu insan həyatının cismani və ruhi, maddi və mənəvi tərəfləri, bütövlükdə isə dünya ilə axirət arasında müvazinəti qoruyub saxlamaq zərurəti ilə əlaqələndirir” [10, s. 23]. Həqiqətən də mötədillik Qurani-Kərimdə də müsəlman ümmətinin ən əsas xüsusiyyəti kimi xarakterizə edilir: **“(Ey müsəlmanlar!) Beləliklə də, sizi (ədalətli və seçilmiş) bir ümmət etdik ki, insanların əməllərinə (qiyamətdə) şahid olasınız, Peyğəmbər də sizə şahid olsun...”** [1, Bəqərə, 143]. İnsanlar arasında iman birliyinin, əqidə qardaşlığının, cəmiyyət həyatının Allah-Təalanın əzəldən müəyyən etdiyi ülvi tövsiyələrə uyğun olaraq qurulduğunu qeyd edən Şeyx Həzrətləri İslamda qardaşlaşmanı ümumbəşəri xüsusiyyət daşıyan tarixi hadisə kimi səciyyələndirir. Hacı Allahşükür Paşazadə haqlı olaraq hesab edir ki, İslam dininin tövsiyə etdiyi birliyin əsasında duran əqidə qardaşlığı geniş əhatəli mədəniyyət hadisəsi kimi İslamın mahiyyətindən irəli gəlir. Bu baxımdan möminlərin birliyinin

tövhibdən doğan əqidə, din, qayda və qanun təmali üzərində qurulduğunu görürük. “İnsana misli görünməmiş mənəvi azadlıq gətirən tövhid onun iradəsini əsarətdən qurtarır... onun əsl bərabərliyini və birliyini bərqərar edir...vəhdətə, nifaq və parçalanmanın yerinə birliyə, razılığa və ahəngdarlığa, qarşıdurmanın yerinə həmrəyliyə və qarşılıqlı anlaşmaya” [2, s. 40-41] çağırır. Odur ki, bu gün müsəlmanlar arasında mövcud olan, çox vaxt ictihad fərqliliyindən qaynaqlanan ixtilaflar həqiqətən təəssüf doğurur. İslam məzhəbləri, fikri cərəyanlar, təriqətlər arasında olan fikir ayrılığı müsəlmanlar arasında da həmrəylik və yardımlaşma ruhuna təsir göstərir [11, s. 78-79]. Halbuki müsəlmanların Müqəddəs Kitabında açıq-aydın deyilir ki, **“(Allah tərəfindən) açıq-aydın dəlillər gəldikdən sonra bir-birindən ayrılan və ixtilaf törədən şəxslər kimi olmayın! Onlar böyük bir əzaba düçar olacaqlar”** [1, Ali-İmran, 105].

Bütün bu ixtilaflar, parçalanmalar, fikir ayrılıqları, təəssübkeşlik müsəlmanların zəif olmalarının əsas səbəblərindəndir. Şeyx Həzrətləri qeyd edir ki, bu kimi səbəbləri aradan qaldırmaq yolu vahid ümmət daxilində birləşməkdir. Çünki İslamda ümmət təkcə dini deyil, eləcə də ictimai-mədəni birlik mənasında başa düşülür. Ümmət məfhumunun müstəsna dərəcədə çoxmənalı olduğunu vurğulayan və bu barədə Qurani-Kərimdə bir çox ayənin olduğunu qeyd edən Şeyxülislam yazır ki, sözügedən istilahın izahında müxtəlif müfəssirlər başqa-başqa mövqelərdən çıxış edirlər. Belə ki, **“(Ey müsəlmanlar!) Siz insanlar üçün ortaya çıxarılmış ən yaxşı ümmətsiniz (onlara) yaxşı işlər görməyi əmr edir, pis əməlləri qadağan edir və Allaha inanırsınız...”** [1, Ali-İmran, 110] ayəsində keçən ümmət məfhumunu Peyğəmbər əleyhissəlamın ən məşhur səhabələri və hədis rəvilərini nəzərdə tutan “camaat” mənasında şərh edir. İbn Kəsir “ümməti” Qurana ciddi əməl edən möminlər firqəsi hesab edir. Əbülqasim əl-Xoi bildirir ki, burada Məhəmməd ümməti nəzərdə tutulmuşdur. İmam Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli əl-Baqir (ə) “ümməti” Qurani-Kərimin hökmlərinə yerli-yerində əməl edənlər, Peyğəmbərin (s) ardınca gedənlər kimi izah edir [2, s. 49]. Bununla belə, əksəriyyətin fikrincə, “ümmət” məfhumu müxtəlif mənalar kəsb etsə də, onun əsas mənası “dini icma”dır. Bu fikirlə tam razılaşan Şeyx Həzrətləri bildirir ki, “ümmət” məfhumu öz əksini məhz “imanda şəriklik” mənasında tapmışdır, çünki “Mədinə ümməti” imanda şəriklik meyarı əsasında qurulmuşdu. Onun fikrincə, ümmət, eyni zamanda öz başlıca əlamətlərinə görə müsəlman cəmiyyəti idi və dövlətlə eyniyyət təşkil etmədi. “Əgər ümmətin əsasını onun üçün İlahidən müəyyən edilmiş ilkin mənəvi başlanğıc - möminlərin iman şərikliyi təşkil edirdisə, dövlət ümmətin siyasi təşkilinin başlıca təsisatı kimi onun idarəsini... daha doğrusu, Peyğəmbər əleyhissəlamın vəfatından sonra onun xələfi vəzifəsini icra etməli idi” [2, s. 55]. Bu da bir həqiqətdir ki, İslam qəbilə və soy şərafinə görə üstünlük anlayışına qarşı çıxmışdır. Belə ki, Peyğəmbərin (s) sağlığında ümmət daxilində baş verən bütün ixtilaflar Allah-Təalanın izni ilə həll olunur, ümmətin vəhdəti qorunub saxlanılırdı. Lakin onun vəfatından sonra Peyğəmbər (s) övladlarının ciddi-cəhdinə baxmayaraq, ixtilaflar ümməti parçalamağa və nifaqa doğru sürükləməyə rəvac verdi. Halbuki İslamda “təfriqəçilik və pərakəndəlik qadağan olunur, çünki təfriqəçilik cəmiyyəti batil, küfr, nəhayət süqut və məğlubiyyətə sürükləməklə öz zəfərini elan edir və İslam öz ardıcılarını bu dəhşətli bəladan təkidlə çəkindirir” [12, s. 15]. Bu bəladan qorunmağın yolunu Müqəddəs Kitabımız belə göstərir: **“Hamılıqla Allahın ipinə (dininə, Qurana) möhkəm sarılın və (firqələrə bölünüb bir-birinizdən) ayrılmayın! Allahın sizə verdiyi nemətini xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən ikən. O sizin qəlblərinizi (islam ilə) birləşdirdi və Onun neməti sayəsində bir-birinizlə qardaş oldunuz. Siz oddan olan bir uçurumun kənarında ikən O sizi oradan xilas etdi. Allah Öz ayələrini sizin üçün bu şəkildə aydınlaşdırır ki, haqq yola**

yönəlmiş olasınız!” [1, Ali-İmran, 103].

Parçalanmanın bir səbəbi də inancsızlıqla bağlıdır. Quran inancsız olduqları üçün tarixdən silinən cəmiyyətlərdən nümunələr vermiş və bu davranışın onları məhvə aparan əsas amillərdən biri olduğunu bildirmişdir. Peyğəmbərləri vasitəsilə lazımi xəbərdarlıq almalarına baxmayaraq, bəzi ümmətlərin yox olma səbəbinin inancsızlıq olduğu bir ayədə belə bildirilir: **“Onlardan əvvəl məhv etdiyimiz heç bir məmləkət (əhli möcüzələrlə gəlmiş peyğəmbərlərinə) iman gətirmədi. Bunlarmı iman gətirəcəklər?”** [1, Ənbiya, 6]. Həmçinin Şeyx Həzrətləri bu dövrdə ümmətin həmrəyliyinə pozulmasının başlıca səbəblərindən biri kimi müsəlmanların bir qisminin köhnə qəbilə-soy ictimai quruluşundan İslamın təklif etdiyi yeni, daha geniş və əhatəli insan birliyi quruluşuna keçid mərhələsinin xüsusiyyətlərini tam anlamamaqda görmüşdür.

Şeyx Həzrətləri ümmətin təşəkkülü mərhələsində baş verən ixtilaf srasında İslamı ilkin şəkildə qoruyub saxlamaq və yaymaq meylini, eyni zamanda bütün bəşəriyyətə göndərilən bu dindən dar qəbilə mənafeyinin mühafizəsi məqsədi ilə istifadə etmək meylini də göstərmişdir. Əlbəttə ki, bu meyillər arasındakı mübarizə İslamın yayılması məqsədlərinə və üsullarına təsir göstərməyə bilməzdi. Belə ki, ümmətin sərhədlərini genişləndirən Xilafət başçıları fəth edilmiş ölkələrin əhalisi ilə ədalətli münasibətlər yaradılmasına çalışırdı. Bu isə öz növbəsində Bizans və Sasani məmləkətlərində uzun müddət zülmə məruz qalmış xalqlarda gələcəyə ümid hissi doğururdu. Bu ölkələrin İslamı qəbul etmiş əhalisi ilə əlaqələr iman şərikliyi əsasında qurulurdu [2, s. 65]. Belə ki, **“Dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur. Artıq doğruluq (iman) azgınlıqdan (küfrdən) ayırd edildi. Hər kəs Taqutu (Şeytanı və ya bütləri) inkar edib Allaha iman gətirsə, o, artıq (qırılmaq bilməyən) ən möhkəm bir ipdən (dəstəkdən) yapışmış olur. Allah (hər şeyi olduğu kimi) eşidəndir, biləndir!”** [1, Bəqərə, 256] və yaxud **“Əgər onlar sülhə (barışığa) meyl etsələr, sən də sülhə meyl et və Allaha bel bağla. Həqiqətən, O (Allah hamınızın sözlərini) eşidəndir, (niyyətlərinizi) biləndir!”** [1, Ənfal, 61] ayələrinin göstərişlərinə ciddi riayət edilirdi. Lakin Şeyx Həzrətləri yazır ki, sonrakı çağlarda meydana çıxan ixtilaf - Rəşidi xəlifələrdən üçünün qətlə yetirilməsi, ardı-arası kəsilməyən çəkişmələr müsəlmanların qəlbində dərin məyusluq hissini doğurdu, tarixi dəyişiklik ümidində olanların bədbinliyə qapılmasına səbəb oldu [2, s. 67]. Bununla belə, ümmət nə qədər əzab və izzətlərə məruz qalsa da, sonrakı mərhələdə müsəlman nəsillərin yaddaşına, qəlblərinə **“ürəyində Allah qorxusu olanlar üçün ən gözəl nümunə”** kimi saleh varlıq surəti həkk olunmuşdu. Ayədə deyilir ki, **“Həqiqətən, Allahın Rəsulu Allaha, qiyamət gününə** ümid bəsləyənlər (Allahdan, qiyamət günündən qorxanlar) və Allahı çox zikr edənlər üçün gözəl örnəkdir!” [1, Əzhab, 21]. Şeyxülislam qeyd edir ki, bu dövrdə baş verən çəkişmələrin nəticəsində ümmətin vəhdətinə ağır zərbələr endirilsə də, onlar bir-birindən fərqli ümmətlərə çevrilsələr də, Allah-Təala Öz hikməti sahəsində belə istəmişdi ki, dinin müqəddəratına başqa cür əncam versin və həmin əyyamda o dövlətə (Xilafətə) üz verən şey qətiyyənlər İslama üz verməmişdi. İslam onun üçün İlahidən müəyyən edilmiş risaləni gerçəkləşdirə bildi - dünya dininə çevrildi. Nəticədə İslam dünyası bütün ərazilərdə darül-İslam adını aldı, burada yaşayan xalqlar isə müsəlman xalqları kimi tanınmağa başladılar.

Belə bir dövrdə şüubilik meydana gəlmiş və əslində, heç vaxt darül-İslam hüdudlarından kənara çıxmamışdır. Hətta Əndəlüsün müsəlmanlığı qəbul etmiş və sonralar ərəbləşmiş əhalisi belə, şüubiliyi ümmət daxilində öz mövqelərini qoruyub saxlamaq məqsədilə müdafiə etsələr də, heç vaxt İslama zidd münasibət bəsləməmişlər. Bir çox tədqiqatçıların bu hərəkətlə bağlı müxtəlif və ziddiyyətli fikirlərini şərh edən A.Paşazadə yazır ki, heç də onların dediyi kimi,

şüubilik İslam hüduqlarından kənara çıxan, İslama zidd olan bir hərəkət deyil: “Şüubilik siyasi-məfkurəvi və ictimai-psixoloji hadisə kimi İslamın yayılması və ümmətin çoxmillətli ictimai orqanizm kimi meydana çıxması şəraitində təşəkkül tapmışdır. Şüubiliyi qidalandıran başlıca amil müsəlman xalqlarının ümmətdən kənarda deyil, məhz ümmət daxilində özünütəsdiq cəhdi olmuşdur” [2, s. 97]. Həqiqətən də, daha geniş və mədəni insan birliyi kimi anlaşılan, xalqların qəbilələrdən üstün olduğu fikri kimi xarakterizə edilən şüubiliklə bağlı Qurani-Kərimin bu ayəsinə müraciət edə bilərik: **“Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır (pis əməllərdən ən çox çəkinəninizdir). Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər şeydən) xəbərdardır”** [1, Hucurat, 13]. Şeyx Həzrətləri onu da qeyd etmişdir ki, digər tərəfdən şüubilik Xilafətə qarşı yönəldilmiş etnik birlik və siyasi cərəyanlara əsaslanır [9, s. 31].

Şeyxülislam A.Paşazadənin fikrincə, Xilafətin şərqində şüubilik öz başlıca əlamətlərinə görə qərbdəki, o cümlədən Əndəlüsdəki şüubilikdən bir o qədər də fərqlənməmişdir. Bu fikrini ümumiləşdirən Şeyx yazır: “Əgər onlar arasında müəyyən bir fərqləndirici cəhət varsa da, bu cəhət özünü yalnız onların islamaqədərki mədəni irsə münasibətlərində göstərir. Əgər Şərqdə şüubilik bəzi hallarda İslamı Zərdüştlük, yaxud Manilik təsəvvürləri ilə əlaqələndirirdisə, Qərb şüubiliyində erkən Xristianlığın bərabərçilik çağırışlarının təsiri duyulurdu” [2, s. 98]. Belə bir fikrə də gəlmək olar ki, böyük ziddiyyətli bir dövrü yaşayan “şüubilik qeyri-ərəb müsəlman xalqlarının öz islamaqədərki etiqadlarına qayıtmaq cəhdlərinin təzahürü kimi yox, onların yeni dinin mənəvi dəyərlərini öz qədim mədəni ənənələrinə xas məfhumlar vasitəsilə dərk edərək mənimsəmək səylərinin nəticəsi kimi meydana çıxmışdır” [2, s. 109].

Belə bir tarixi dövrdə ümmət daxilində ziddiyyətlərin artması nəticəsində dini şüurda təcridən tənqidi cərəyan təşəkkül tapmağa başladı. Bu cərəyan müxtəlif ictimai-siyasi qüvvələrə söykənirdi. Bura ənənəçi fəqihlər, təməlcə xaricilər, əhali arasında elmi-savadı ilə seçilən kitab əhli və digər zümrələr aid idi. Tənqidi cərəyanın nümayəndələri şüubiliyi ümmətin vəhdəti baxımından İslam prinsiplərinə zidd bir yönüm kimi inkar edirdilər.

Dində tənqidi cərəyanın ən əsas, səciyyəvi xüsusiyyətlərini təhlil edərkən Şeyx Həzrətləri bildirir ki, bu cərəyanın əsas qayəsi budur ki, “müsəlmanlar arasında münasibətlər onların soy-qövmiyyət münasibətlərindən asılı olmayaraq Qurani-Kərimdə təsvir edilmiş və Peyğəmbər əleyhissəlamın dövründəki müsəlman icmasında öz gerçək təcəssümünü tapmış ümmətin timsalında qurulmalıdır, belə ki, bu ümmət bütün əməli-saleh müsəlmanlara “gözəl təqlid nümunəsi” qılınmışdır” [2, s. 110]. Həmin bu nümunə əsasında dini fikir cərəyanı meydana gəlmişdir ki, bu da özünü “sələfilik” cərəyanı kimi tanıtmışdır. “Sələfilik cərəyanı qövmiyyətlərindən asılı olmayaraq bütün müsəlman xalqları arasında ilkin İslama xas olan əlaqələrin, deməli Məhəmməd (s) ümmətinin ilkin vəhdətinin bərpa edilməsinə çağırır, bununla da müsəlmanlar arasında qarşıdurmanı aradan qaldırmağa çalışırdı. Məsələnin həllinin yeganə yolunu sələfilər Qurani-Kərimin hökmlərinə bütöyün və qeydsiz-şərtsiz əməl edilməsində görürdü” [2, s. 111]. Müqəddəs Kitabımızda bu bərədə buyurulmuşdur: **“İnsanlar tək bir ümmət idi. Allah onlara müjdə verən və xəbərdarlıq edən (əzabla qorxudan) peyğəmbərlər göndərdi, insanlar arasındakı ixtilafı ayırd etmək üçün O, peyğəmbərlərlə birlikdə haqq olan kitab nazil etdi. Halbuki özlərinə aşkar dəlillər gəldikdən sonra aralarındakı kin (və həsəd) üzündən (dində) ixtilafda bulunanlar kitab əhlindən başqası deyildir. Onların ixtilafda olduqları həqiqətə Onun izni (idarəsi) ilə iman gətirənləri isə Allah doğru**

yola yönəltdi. Allah istədiyini düz yola istiqamətləndirər” [1, Bəqərə, 213]. Sələfilik İslamı qoruyub saxlamaq, “müsəlman dünyasında ərəblərin məqbul hədudlar daxilində üstünlüyünü müdafiə etmək, beləliklə də, şüubilərin ərəblərə qarşı çıxışlarının qarşısını almaq məqsədi güdürdü və IX əsrin II yarısında onların şüarı ilə çıxış edən qərmətilər də öz hərəkətlərini ilkin İslama qayıtmaq, ümmətin idarə edilməsində İslam qaydalarını həyata qaytarmaq, hakimiyyəti Peyğəmbər əleyhissəlamın Əhli-beytindən Allaha xoş olan imama vermək tələbləri ilə əlaqələndirirdilər” [2, s. 113-114].

İslam tarixində sələfilik şüarı ilə ilk çıxış edənlərin xaricilər olduğunu söyləyən Şeyx Həzrətləri onları İslamda “ilk şüubilər” adlandıranlarla, o cümlədən Qustav Qryunbaumun [13, s. 59] fikirləri ilə razılaşmır və yazır ki: “Xaricilər şüubi deyildir və şüubi ola da bilməzdilər, çünki şüubilik “xalq” şüurunu təmsil edirdi, xaricilər isə, bu hərəkətdə şüubi ovqatlı qeyri-ərəblərin də iştirak etdiyinə baxmayaraq, dini şüur mövqeyindən çıxış edirdilər... bu hərəkət üçün şüubilik təsəvvürləri yox, ilkin İslam bərabərçilik baxışları səciyyəvi olmuşdur” [2, s. 113].

İslam tarixinin bütün çağlarında sələfiliyin özünü bürüzə verdiyini və hətta ən kütləvi xalq hərəkətlərinin məfkurə əsasını bu təsəvvürlərin təşkil etdiyini vurğulayan Şeyxülislam haqlı olaraq qeyd edir ki, “vəhhabilər hərəkəti, xüsusilə müasir ərəb ölkələrində “müsəlman qardaşları” hərəkəti da belə şüarlar altında çıxış edirdilər” [2, s. 115].

Beləliklə, İslam mədəniyyət tarixi sahəsində Azərbaycanın ilk milli tarixçi-islamşünası olan Allahşükür Paşazadənin istər haqqında danışdığımız, istərsə də digər bir çox əsəri islamşünaslıq, İslam fikri və mədəniyyəti tarixi, təfriqəçiliyin tarixi, Qurani-Kərimin təfsiri və tərcüməsi tarixinə dair çox qiymətli və əsaslandırılmış məlumatlarla zəngindir. Akademik Ziya Bünyadov da “İslamda ümmət və şüubilik” əsərində ümmət və şüubiliyin qarşılıqlı münasibətlərinin xarakteri və vəzifələrinin elmi cəhətdən əsaslandırılmasını və müəyyənləşdirmək istəyini təqdirəlayiq hesab etmiş, bu əsəri “müsəlman Şərfinin dini və milli tarixinə dair geniş təəssürat yaradan bir əsər” kimi dəyərləndirmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev). Məsləhətçi-redaktor: Şeyxülislam Hacı Allahşükür Paşazadə. Ankara: Kozan Ofset mətbəəsi, 1997.
2. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə. İslamda ümmət və şüubilik. Bakı: Bilik, 1412/ 1992.
3. Əliyev Rafiq. İslam. Bakı: İrşad mərkəzi, 2004.
4. Bünyadov Ziya. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Arayış kitabı. Bakı: 1997.
5. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfi tarixi. Bakı: Bilik, İrşad mərkəzi, 1994.
6. Həsənlı Hacı Sabir. İman və Elm. Bakı: Elm və həyat nəşriyyatı, 1998.
7. Ал-Калби Хишам ибн Мухаммад. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). Перевод с арабского, предисловие и примечания: Вл.В.Полосина. М.:1984.
8. Sürur Məhəmməd Cəmal əd-Din. Qiyam əd-daulə əl-ərəbiyyə əl-islamiyyə fi həyat Muhəmməd səlləllahu əleyh və səlləm. Qahirə: 1966.
9. Bünyadov Ziya. Qafqazda İslamın tədqiqi. Bizim bir Şeyximiz var. Sumqayıt nəşriyyatı, 1999.
10. Məmmədov Abutalıb. “Mötədillik İslamda birliyin şərti kimi” // “İslami Birlik” konfransının materialları. Bakı: Nurlar nəşriyyatı, 2008.
11. Muzaffar Şahin. “İslamın özelliği ve müslümanlar arasında birlik sağlamanın yolları” // “İslami Birlik” konfransının materialları. Bakı: Nurlar nəşriyyatı, 2008.
12. Seyyid Səid Rəşadi. “Quran və hədis baxımından İslamın vəhdət və birliyi” (Quranda təfriqənin qorxulu çöhrəsi) // “İslami Birlik” konfransının materialları. Bakı: Nurlar nəşriyyatı, 2008.
13. Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. Очерк истории (600-1258). Перевод с английского: И.М.Дижур, предисловие: В.В.Наумкина. М.: 1986.

Алирза Гафаров

**ПОНЯТИЯ УММА, ЕДИНСТВО И НАРОД В ПРОИЗВЕДЕНИИ
ШЕЙХУЛИСЛАМА АЛЛАХШУКЮРА ПАШАЗАДЕ “ШУУБИЗМ И
НАЦИЯ В ИСЛАМЕ”**

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются широкие взгляды Шейхулислама Аллахшукюра Пашазаде, прошедшего через все трудные этапы жизни в Исламе и его работа “Шуубизм и нация в Исламе”. В книге автор дает полную информацию об исторических событиях в исламском мире и причинах конфликтов между народами. При этом он отмечает, что хотя Ислам сформировался на арабском полуострове, но многие аяты из Священного Корана доказали, что Ислам – религия не только для арабского народа, но и для всех людей, для всего человеческого рода. Используя различные аяты из Священного Корана, в статье широко исследованы особенности нравственной культуры арабов в период джахилийи, форма нового культурного единства, нация как народное единство, основанное на религиозном фундаменте.

Alirza Gafarov

**UMMAH, UNITY AND NATION CONCEPTS IN A WORK “SHUUBISM
AND NATION IN ISLAM” BY SHEYKHULISLAM ALLAHSHUKUR
PASHAZADEH**

SUMMARY

The article deals with Sheykhulislam Allahshukur Pashazadeh who has passed through all the difficult stages of life in Islam wared with his writ and wide views and his work “Shuubism and nation in Islam”. In the work the author gives full information about the historical events in Islamic world and the reasons of conflicts among the nations. Here he noted that although Islam was formed in Arabic peninsula but many ayahs of Holy Quran proved that Islam is not only for Arab people, but for all the human race. Here widely investigated the peculiarities of the moral culture of Arabs in the period of jahiliyye, the form of the new cultural unity, the nation as a unity of people based on the religious foundation using different ayahs from the Holy Quran.

АЗЕРБАЙДЖАН – НА ПЕРЕКРЁСТКЕ ДРЕВНЕЙШИХ КУЛЬТУР

*Самира МИР-БАГИРЗАДЕ,
кандидат филологических наук, доцент,
ведущий научный сотрудник отдела Проблемы
религиоведения и философии культуры
Института Философии НАНА,
samiramb777@mail.ru*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Азербайджан, религия, Ислам, Зороастр, Авеста, пророк Хизр, Коран, культура.*

AÇAR SÖZLƏR: *Azərbaycan, din, İslam, Zərdüşt, Avesta, Xızır peyğəmbər, Quran, mədəniyyət.*

KEY WORDS: *Azerbaijan, religion, Islam, Zoroaster, Avesta, the prophet Khidr, the Quran, culture.*

Азербайджан издревле был центром соприкосновения различных культур, где сосуществовали великие религии мира: зороастризм, иудаизм, христианство и ислам. Существование природного газа и нефти в этом регионе распространило древнейшую религию – зороастризм: на Апшеронском полуострове отголоски этой культуры можно встретить почти на каждом шагу: храм огнепоклонников в Амираджанах, различные скапища на территории Баку и Апшерона, наскальные изображения-символы зороастризма в Гобустане подтверждают его существование и почитание. Баку называют «священным городом божественных огней». Название города Баку у восточных авторов встречается с X века, а в первые века нашей эры в эпоху Сасанидов это был город Багаван, в древности он назывался «Атеши-Багуан» (т.е. «огни Багуана»; Багуана - «город Бога»). В этом городе проживал ревностный зороастриец – наместник сасанидского царя Ездигерада II (439-457) Марзпан Джорай, по версии известного азербайджанского учёного Давуда Ахундова [1, с. 88-89], здесь находился один из главных храмов огнепоклонников, он считался башенным храмом, прозванный впоследствии «Гыз галасы». В подтверждении ко всему, Сара ханум Ашурбейли в своей книге «Очерк истории средневекового Баку (VIII-начало XIX вв.)» отмечает: «По сообщению арабского географа ал-Истахри, писавшего в 930 г. н.э., недалеко от Баку жили огнепоклонники. Без сомнения, в этой зоне находились «пиреи» (святые места) и жертвенники огнепоклонников, остатки которых сохранились в окрестностях Баку ещё в конце XIX в. Вардапет Гевонид, описывая события в Албании в связи с нашествием хазар в 730 г. и опустошением ряда её городов и крепостей, упоминает область Атши-Багуан, разрушенную ими. Слово Атш, искажённое от Атеш, означает огонь, название Атеши-Багуан - «огни Багуана». Можно не сомневаться, что речь здесь идёт о Баку» [2, с. 41-42], а также: «При Сасанидах и ещё задолго до них в северо-восточных и южных частях Азербайджана, в Армении и Иране, существовали города и

населённые пункты под названием «Багаван», «Баг-аран», «Баг-ин», «Баг-аяридж» и т.д. В каждом из этих пунктов горел неугасимый огонь, находились капища, жертвенники и храмы огнепоклонников. Одним из таких священных религиозных населённых пунктов огнепоклонников был город Багаван или Багуан, упоминаемый Моисеем Хоренским (V в.), Ананием Ширакаци (VII в.) и Гевондом (VIII в.). У Моисея Хоренского читаем следующее: «Он (Ардашир - Сасанидский царь, правивший в III в.н.э. - А.С.) ещё более усиливает служение при храмах, приказывает неугасимо поддерживать огонь Ормузда в жертвеннике в Багаване» [2, с. 40-41]. В данной книге она также отмечает видоизменение названия города Баку по арабским и персидским наименованиям и источникам: Баку - Бакуйя (на арабском X-XV вв.) – Бадкубе (на персидском - «место, (которое) бьёт ветер» VII-XIX вв.) [2, с. 36-38].

В нравственном и духовном становлении древнего Азербайджана большую роль сыграло учение Заратуштры – «Авеста», которая формировала в человеке трудолюбие, разделение представлений добра и зла, способствующее формированию нравственной самооценки, человечности, дисциплинированности древнего человека. Каждая религия формирует в человеке свои нравственные принципы, где главенствующей является осмысление самого себя, его нравственное совершенствование, а также формирование сильной воли и целеустремлённости в совершении добра. Религия также была связана и со сложившимися традициями данного общества. Учение Заратуштры оказало воздействие и на европейскую философию, литературу, можно сказать в целом, культуру. Зороастр считал, что всё определяется благими поступками человека, и спасение человека зависит от его благих мыслей (Хумата), слов (Хухта) и дел (Хваршта). Со временем основная и значимая идея этой религии уходит в историю, где после появляется значительная коррекция данной религии, приведшая её к видоизменению, где главенствующая роль отдавалась правящим царям (пришло такое время, когда имя пророка Зороастра, как основателя религии, вообще исчезло на фоне «царя царей», т.е. правителей Древнего Ирана, начинают появляться ответвления зороастризма на фоне политических видоизменений - митраизм, маздеизм, манихейство, зурванизм (это течение носит еретический характер понимания зороастрийской религии, зурван-время), хуррамизм, хуруфизм).

Первоначально полный сборник «Авесты» состоял из двух миллионов стихов, разделённых на 1200 глав и записанных золотыми буквами на 12000 - коровьих шкур. Он хранился в основном атешгахе (храме огнепоклонников), где молились мидийско-иранские шахи. Храм находился в Южном Азербайджане. Во второй половине IV века до н.э. походы македонцев возвели первую преграду перед широким распространением зороастризма. Полководец Александр Македонский, победив царя Дария, велел сжечь Персиполь и уничтожить главный очаг огнепоклонников, а также была сожжена и обращена в пепел священная книга зороастрийцев «Авеста». Много лет спустя, персидские жрецы-маги решили записать из уст огнепоклонников и восстановить заново сохранившиеся в памяти людей тексты сожжённой книги, но восстановить её полностью не удалось. Записывая отдельные стихи из «Авесты» на различные средства древнего письма - кожу, пергамент, - писцы значительно отдалили её от первоначального варианта, а перевод с мидийского языка на пехлевийский совершенно изменил её, и во многих случаях, поэтические формы заменились прозаическими описаниями.

Зороастризм - самая древняя религия в мире, она стала первой государственной

религией, которая имела огромное влияние и распространение, несмотря на гонения со стороны захватчиков и уничтожение письменных свидетельств Александром Македонским. Зороастризм стал доминирующей религией, вследствие её общечеловеческого и гуманистического положения, которые нашли отражение в различных культурах и обрядах. Идеологические течения, зародившиеся впоследствии в Азербайджане и средневековом исламском Востоке под влиянием зороастризма, характеризующейся мистической философией, гуманизмом и демократизмом, создали благоприятные условия для дальнейшего существования идей зороастризма.

Появление Александра Македонского на территории Азербайджана дало возможность развитию здесь эллинской культуры, в том числе науки, искусства и самой большой доминанты, царицы всех наук древнего мира - философии, а также ослабление зороастрийской религии, и её трансформации на другие регионы, в том числе и Индию.

В Азербайджане также нашли своё отражение и авраамические религии: иудаизм (на севере - хазары), христианство (Албания) и, наконец, ислам (многие мечети которого строились на основе зороастрийских храмов).

Легендарный пророк Хизр (Георгий Победоносец у христиан) и его религия - иудаизм, широко распространился на севере Каспийского моря, которое называлось в честь этого пророка Хазар денизи (Море Хазар) - так его называли в Азербайджане, Иране, Туркмении и в некоторых других тюркских восточных станах. На берегу Каспийского моря, близ Баку, на Апшероне находятся Хызыр даглар (горы Хызыр), в том числе и сакральная гора – Бешбармаг (в народе его называют Деде дагы, т.е. Гора дедушки Хызыра, где он молился Всевышнему), также посвящены этому пророку. Существует легенда о том, что пророк Хызыр, в поисках эликсира жизни побывал в окрестностях горы (Бешбармаг), где нашёл источник «живой воды» в подземном царстве и, выпив из него, обрёл бессмертие, поэтому гору Бешбармаг стали называть Хызыр Зинджей (Хыдыр Зунджа) - на вершине этой горы, действительно, есть источник.

На севере Каспийского моря и до берегов Чёрного моря - здесь заселились древние тюркские племена хазары, принявшие иудаизм (уже в 7-8 вв.н.э. при арабах, которые распространяли ислам, на этой территории существовал большой Хазарский каганат). Хызыр, хазар - этот корень встречается во всех топонимах и названиях, имеющих прямое отношение к пророку Хизр, по всей видимости, проживающий на этой территории. В Турции днями Хизра называют тёплый летний сезон с 6 мая по 7 ноября. Хизр ассоциируется с гостеприимством, и может прийти в любом обличье: совершенно белым с головы до ног или в зелёной одежде.

Хазары - тюркские племена, заселившиеся на северном побережье Каспийского моря. В книге Л.Н.Гумилёва «Тысячелетия вокруг Каспия», «Открытие Хазарии» [3, с. 39-46], [4, с. 22-23], упоминается о хазарах лишь во II в.н.э., в связи с этим приходится довольствоваться приблизительными решениями и экстраполяцией. Археология не устанавливает, какие народы, племена, государства заселялись на берегах Каспия. Как отмечает Л.Н.Гумилёв, этническая история там была не менее напряжённой, чем на Ближнем Востоке, хотя и не оставила следов в виде памятников, да и «степная война» стирала все следы культуры народов. [3, с. 36-39]. Присутствие этих племён, прежде всего, объясняется топонимами и названием самого племени, заселявшее Каспийское море, которое называлось также на севере - морем Хазар. Принятие хазар иудаизма

можно объяснить, рассматривая историю евреев. В 722 г. до н.э. население Северного Израильского царства было переселено ассирийцами в Мидию (южная часть Каспийского моря; есть версия, что Мидию основали племена, переселившиеся с Северного Кавказа), а в 586 году до н.э. вавилоняне завоевали Иудейское царство, разрушив Иерусалимский храм, и увели значительную часть евреев в Вавилон (Вавилонское пленение). С завоеванием Нововавилонского царства персами и экспансией Персидской империи Ахеменидов (539 г. до н.э.), часть евреев возвратилась в Иудею, часть расселилась по всей Персии, от Индии до Эфиопии, охватывая Северную Африку, Египет, Западное Средиземноморье, Грецию, Малую Азию, Сирию, Кавказ, Крым, Иран, Среднюю Азию. Тем самым, история даёт предпосылки зарождения иудаизма именно на северном побережье Каспийского моря, потому что на юге был распространён зороастризм.

Если обратиться к Корану (сура 18, аяты 60-82) [5, с. 319-321], здесь мы встретим притчу о встрече пророка Моисея и одного из слуг Бога, т.е. пророка Хизра - его имя не называется в Коране, однако многие толкователи Корана, основываясь на некоторые предания пророка Мухаммеда, определили, что он является пророком Израиля, он жил после пророка Ибрахима, Бог наделил его способностью совершать чудеса, и всюду, где он ни садился, земля покрывалась зеленью, травой - Хадр, Хидр, Хизр - обозначает зелёный [6, с. 1369]. Моисей и Хизр понимали друг друга и говорили на общем для них языке.

В Коране пророк Моисей встречается с пророком Хизром на месте слияния двух морей (вполне возможно, что это была река, соединяющая Каспийское и Чёрное моря, место находилось далеко от проживания пророка Моисея - путь его был долгим, как видно из стиха):

Вот Муса своему служителю (*толкователи считают, что это-Иисус Навин Коран, перевод и комментарий В.Пороховой*, [5, с. 724]) сказал:

«Не отступлю, пока я не достигну

Места слияния двух морей

Хотя бы довелось идти мне годы» (Коран, сура 18, аят 60) [5, с. 319].

Моисей отправляется на этот долгий путь ради того, чтобы получить уроки мудрости и знаний у пророка Хизра. Но уроки эти были для него поначалу очень странными, но поучительными, т.к. внешняя, видимая сторона происходящего была на первый взгляд нелепой и даже противоречащей этике и морали, но после выяснения истинных причин действий пророка Хизра, действующий по велению Бога, суть их становится ясной и понятной ему:

«Муса сказал ему:

«Могу ль я за тобой пойти,

Чтобы меня ты научил хоть части из того,

Чему научен ты об Истинном Пути?»

Но тот ответил:

«Ты не сможешь сохранить терпение со мной.

И как тебе быть терпеливым в тех (вещах),

Смысл которых для тебя неясен?»

Муса сказал: «Если Аллаху так угодно,

Меня найдёшь ты терпеливым;

Я не слушаюсь тебя ни в чём»

Сказал он: «Если ты последуешь за мной,

Не задавай мне никаких вопросов,

Пока я (к сути твоего вопроса) не вернусь» (Коран, сура 18, аят 66-70) [5, с. 320]

Три случая, свидетелем которого стал Моисей, вызвали у него недоумение: первый случай, когда Хизр сделал пробоину на корабле, где их встретили гостеприимно; второй случай, когда Хизр убивает «невинного» мальчика; и третий случай, когда Хизр восстановил разрушенную стену, не взяв плату за работу, несмотря на то, что жители им отказали в гостеприимстве.

После всех дел Хизр терпеливо раскрывает Мусе истинную суть вещей: в первом случае он привёл в негодность корабль, потому что царь, преследующий этих бедных людей, замыслил отнять это судно у них; во втором случае внешне приятный мальчик имел грязную душу и представлял в дальнейшем большую угрозу для его праведных родителей; а в третьем случае осиротевшие дети, родители которых были праведными, добродетельными людьми, должны были получить со временем подарок в виде сокровища - клад, находящийся под этой стеной. Все эти поручения пророк Хизр выполняет по велению Всевышнего. Хизр научил Мусу очень многому: быть терпеливым; логичному и системному видению дел, так как одностороннее представление сути проблемы - лишь часть её видения; добродетельности и безвозмездности поступков, когда человек приносит добро и пользу, не требуя благодарности.

Коран является квинтэссенцией всех религий, ниспосланных Всевышним, начиная с первого человека – Адама, заканчивая последним пророком Мухаммедом (VII век). Это - законодательная книга, которая посылалась время от времени народам, населяющих Землю, это - нравственный кодекс человеческого общества, его правовые нормы, на основе которого живёт человек, разум которого должен поглощать науку, чистоту помыслов, его нравственное совершенствование из поколения в поколение.

Мы каждому из вас предназначали

Устав (для жизни) и дорогу (к свету).

И если бы желал Господь,

Он сделал бы вас всех одним народом,

Но (волею Своей Он хочет) испытать вас

(На верность в соблюдении того),

Что он вам даровал.

Стремитесь же опередить друг друга

В сотворении благого,

К Аллаху - возвращение вас всех,

Тогда Он ясно вам покажет

Всё то, в чём расходились вы. (Коран, сура 5, аят 49) [5, с. 135]

Все религии мира, ниспосланные Всевышним всем народам, населяющие землю, имеют одну цель - нравственное совершенствование человека, интеллектуальное развитие человеческого общества, сохранение и бережное отношение к земле и её благам. Азербайджан, пройдя столетия, сохранил в себе все культурные традиции и религиозные закономерности, оберегая их. С развитием человеческого общества на всей территории Азербайджана основы монотеистической религии стали отражаться во всех древних

религиозных верованиях: Ормузд, как верховный бог зороастрийцев, Танры - единый бог тюрков, на территории Каспийского моря (Хазар денизи) распространилась религия пророка Хазара - иудаизм, на севере страны - на некоторых западных территориях Албании распространилось христианство, далее, с распространением ислама (VII-VIII вв.) на этой территории данная религия стала занимать главенствующую и доминирующую позицию по сегодняшней день. Эта религия, имея в своей идеологии уважение к традициям и корням, сложившимся религиям, сохранила свою толерантность и независимость. Культурное, этическое и нравственное становление человека открывает много возможностей для его интеллектуального и динамического развития. Материальные и духовные ценности человека совершенствуются и отшлифовываются на протяжении многих веков, приводя человека к эволюционному разумному прогрессу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахундов Д.А. Архитектура древнего и раннего средневекового Азербайджана. Б.: Азернешр, 1986, 311 с.
2. Ашурбейли С.Б. Очерк истории средневекового Баку (VIII-начало XIX вв.). Баку: 1964.
3. Гумилёв Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Б.: Азернешр, 1990.
4. Гумилёв Л.Н. Открытие Хазарии. М.: Рольф, 2001.
5. Коран, перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой. Каир: 1997, 799 с.
6. Значение и смысл Корана, том 3. Бавария: 1999.
7. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ.: И.М.Стеблин-Каменский. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1988, 303 с.
8. Мир-Багирзаде С.А. Культура исламской цивилизации. Баку: Элм, 2011, 250 с.

Samirə Mir-Bağırzadə

**AZƏRBAYCAN ƏN QƏDİM
MƏDƏNİYYƏTLƏRİN KƏSİŞMƏSİNDƏ**

XÜLASƏ

Məqalə Azərbaycanın qədim mədəniyyətlərinin tədqiqinə həsr olunmuşdur. Azərbaycanın qədim zamanlardan bəri böyük dünya dinlərinin - Zərdüştlük, Yəhudilik, Xristianlıq və İslamın, o cümlədən müxtəlif mədəniyyətlərin mərkəzi olduğu bildirilən araşdırmada səmavi dinlərin əsasları bütün qədim dini inanclarda öz əksini tapdığı qeyd olunmuşdur. Vurğulanmışdır ki, İslam bu ərazilərdə yayıldığı dövrdən (VII-VIII əsrlər) indiyədək əsas və aparıcı mövqeyini saxlamışdır. Bu din öz ideologiyasına əsasən digər ənənələrə və köklərə, formalaşmış dinlərə qarşı müstəqilliyini və tolerantlığını qorumuşdur.

Samira Mir-Bagirzadeh

**AZERBAIJAN - AT THE CROSSROADS OF THE
MOST ANCIENT CULTURES**

SUMMARY

Article is devoted to research of the most ancient cultures of Azerbaijan. Stating that since ancient times Azerbaijan was a center of great world religions (Zoroastrianism, Judaism, Christianity and Islam) as well as various cultures, the article emphasizes that the basics of the Abrahamic religions in all territory of Azerbaijan have been reflected in all religious beliefs. It is noted that after the spread of Islam in these areas (VII-VIII centuries), it has retained the main leading position. In accordance with its ideology, this religion could maintain its independence and tolerance towards other traditions and roots, formed religions.

QLOBALLAŞAN DÜNYADA MULTİKULTURALİZMİN TƏBLİĞİNDƏ TƏHSİLİN ROLU

Güney NAMAZOVA,

*DQİDK-nın Dini maarifləndirmə
işinin təşkili şöbəsinin baş məsləhətçisi,
Dövlət İdarəçilik Akademiyasının müdavimi*

AÇAR SÖZLƏR: *qloballaşma, multikulturalizm, multikultural cəmiyyət, təhsil,
“Azərbaycan multikulturalizmi”, “multikultural müəllim”.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *глобализация, мультикультурализм, мультикультуральное
общество, образование, “Азербайджанский мультикультурализм”,
“мультикультуральный учитель”.*

KEY WORDS: *globalization, multiculturalism, multicultural society, education,
“Azerbaijani multiculturalism”, “multicultural teacher”.*

Giriş

Müasir cəmiyyətlərin bütün fəaliyyət sahələrini birbaşa və ya dolayı yolla öz təsiri altına alan qloballaşma milli-mənəvi dəyərlər və mədəni özünəməxsusluq kimi vacib məsələlərdən də yan keçmir. Hazırda dünyada milli mədəniyyətlərin “yuyulub təmizlənməsi”, onlar arasındakı sərhədlərin aradan qaldırılması tendensiyası müşahidə olunur. Bunun nəticəsində bir çox ölkələrin əhalisi tərəfindən, demək olar ki, eyni mədəniyyət modeli mənimsənilir. Bu proses, xüsusilə Qərbin kosmopolit meqapolislərində nəzərə çarpmaqdadır. Onlar əhalisinin tərkibinin müxtəlifliyi və vahid dəyərlər sisteminin, davranış qaydalarının hökmranlığı ilə seçilir.

Bir sıra tədqiqatçıların fikrincə, qloballaşmanı “sosial və mədəni sistemlər arasındakı coğrafi sərhədlərin silinməsi” prosesi kimi xarakterizə etmək olar [1, s. 3]. Bəzi alimlər isə qloballaşma prosesinin başlanğıcını XX əsrin ikinci yarısına deyil, Avropa dövlətlərinin Amerika, Asiya, Afrika qitələrində müstəmləkə ekspansiyasına və onların nəzarəti altında olan qlobal iqtisadi sistemin formalaşmasına təkan verən Böyük coğrafi kəşflər dövrünə aid edirlər [2, s. 12-14].

Qloballaşma nəticəsində xalqlar arasındakı mədəni müxtəlifliyin aradan qalxmasının sosial vəziyyətindən, siyasi baxışlarından asılı olmayaraq, həm tərəfdarları, həm də əleyhdarları vardır. Müasir tədqiqatçılardan olan misirli Maqadi Əbdül-Hafiz qeyd edir ki, “bizim nəzərimizdə qloballaşma obyektiv tarixi inkişafın nəticəsidir. O, öz-özlüyündə nə müsbət, nə də mənfi xüsusiyyətlərə sahib hadisədir; fərdlərin və millətlərin iradəsindən asılı olmayan obyektiv proseslər kompleksidir. İnsanlar arasında mədəni və digər müxtəlifliklərə hörmətin təmin olunacağı təqdirdə qloballaşmanı insanların və bütün bəşəriyyətin maraqları naminə istifadə etmək olar” [3, s. 64]. Yəni qloballaşma prosesləri milli mədəniyyətlərin yox edilməsi və özünü hər hansı konkret milli və mədəni birliyə aid etməyən yeni “milliyyətsiz insan” tipinin formalaşması ilə müşayiət olunmursa, öz-özlüyündə mənfi nəticələrə gətirib çıxarmır.

N.V.Tişuninin fikrincə, müasir dünyanın, ilk növbədə də Avropa dövlətlərinin simasını dəyişən kütləvi miqrasiya təkcə iqtisadi deyil, eyni zamanda psixoloji faktorlarla da bağlıdır. “Kütləviləşmiş” dünyada kimlik axtarışı özünü, özünəməxsus həyat sahəsini tapmaq ehtiyacını

doğurur. Qloballaşma ilə birlikdə fərdi və milli identiklik, multikulturalizm məsələləri ortaya çıxır [4, s. 5-24].

Multikulturalizm, multikulturalıq, multikultural cəmiyyət fenomenləri son dövrlər aktuallaşsa da, əslində, ortaya çıxma tarixi nisbətən qədimdir. Tez-tez “çoxmədəniyyətlilik”, “multikultural” və “çoxetniklik” kəlmələri sinonim kimi istifadə olunur. Lakin “çoxetniklik” məfhumundan fərqli olaraq, multikulturalizm özündə təkcə etnik deyil, həm də mədəni müxtəlifliyi, liberalizm anlayışını birləşdirir.

Bu gün multikulturalizm, multikultural cəmiyyət anlayışlarına elmi və ictimai-siyasi ədəbiyyatda tez-tez rast gəlinməkdədir. Alimlər bu anlayışları müxtəlif cür izah edərək, onlara fərqli mənə qazandırır. Biz də bu yazımızda multikulturalizmin, multikultural cəmiyyətin mahiyyətini müəyyənəlməyə çalışacaq, həmçinin multikulturalizmin təbliğində təhsilin rolu məsələsinə toxunacağıq.

Multikulturalizm və multikultural cəmiyyət nədir?

Y.Terbornun tədqiqatlarına əsasən, multikulturalizm termin kimi 1960-cı illərdə Kanadada meydana çıxmışdır. Siyasi termin kimi isə rəsmi olaraq 1971-ci ildə təsdiq edilmişdir. Bununla belə, 1983-cü ilə aid Avstraliya ensiklopediyasında, həmçinin 1979-cu ilə aid Amerika ensiklopediyasında və Britaniya ensiklopediyasının 1986-cı ilə aid nəşrində bu terminə rast gəlinir. 1994-cü ilin İsveç ensiklopediyasında isə “multicultur” ifadəsi birmənalı şəkildə kənd təsərrüfatına aid edilir. Fransızların 1984-1986-cı illərə aid Böyük “Larousse” ensiklopedik lüğətində adının hallanmasına baxmayaraq, termin haqqında heç bir məlumat yoxdur. Yalnız Almaniyanın “Brockhaus” ensiklopediyasının 19-cu nəşrində (1991) terminin ətraflı izahı verilmişdir [5, s. 51]. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, multikulturalizm anlayışı son 30 ildə populyarlıq qazanmışdır.

Multikultural cəmiyyət ifadəsi isə alimlərin qənaətinə görə, ilk dəfə 1957-ci ildə İsveçrədə istifadə olunmuşdur [6, s. 21]. “Brockhaus” ensiklopediyasına əsasən, “multikultural cəmiyyət – ümumi miqrasiya nəticəsində fərqli dünyagörüşünə, dəyərlər bərabərində fərdi təsəvvürlərə, müxtəlif dini inanca, etnik mənsubiyyətə, ünsiyyət dilinə sahib insanların əsas prinsipi və siyasi məqsədi qarşılıqlı hörmət, mədəni müxtəlifliyin qəbul edilməsi olan cəmiyyətdə birgəyaşayışını bildirən sosial-siyasi termdir”. Terminin daha aydın olması üçün məfhumla bağlı bir neçə mülahizə ilə də tanış olmaq məqsədəuyğundur: “Estoniyanın elmi ədəbiyyatlarında verilən tərifə görə, multikultural cəmiyyət – eston mədəniyyətinin dominantlığı şərti ilə mövcud olan və fəaliyyət göstərən çoxmillətli cəmiyyətdir” [7, s. 416]; “Fərdlər ədalət, bərabərlik, insan ləyaqəti kimi ideallaşdırılmış üstün milli dəyərlərlə toqquşmayanadək mənsub olduqları etnik qrupunun norma və dəyərlərinə uyğun olaraq sərbəst hərəkət edə bilərlər” [8, s. 67]; “Multikultural cəmiyyət – fərqli milli mənsubiyyətə, dilə, dinə sahib insanların yaşadıkları cəmiyyətdir. Belə cəmiyyətdə assimilyasiyaya deyil, digər mədəniyyətlərə qarşı hörmət və dözümlülüyə çalışılır” [6, s. 21].

Alman sosioloq Frank-Olaf Radtke öz nəzəriyyəsində multikultural mühakimələrin 4 növünü göstərmiş və “mədəniyyətlərarası cəmiyyət” anlayışını **açıqlayan 4 müxtəlif mövqe ortaya qoymuşdur: “sosial-pedaqoji”, “mədəni laqeydlik”, “reaktiv-fundamental”** və “praqmatik-təsərrüfat” tipləri [9, s. 7]. Radtkenin “sosial-pedaqoji” adlandırdığı ilk tipin nümayəndələrini sosial işçilər təşkil edir. Onların nəzərində multikulturalizm özünəməxsus mədəniyyətin daşıyıcıları olan müxtəlif etnik və dini qrupların sülh şəraitində birgə yaşamasıdır.

Multikultural mühakimələrin “mədəni laqeydlik” formasına əsasən ziyalılar arasında və KİV-də rast gəlmək mümkündür. Bu tip düşüncəyə sahib olanlar mədəni müxtəlifliyi qəbul etsələr də, həyatın mövcud axınının dəyişməsinin əleyhinədirlər. “Fundamentalist” multikulturalizm anlayışına sahib etnik azlıq liderləri isə müasir cəmiyyətdə ortaya çıxan dəyər və normalardan tamamilə imtina etməyi irəli sürürlər. Siyasi elmlər doktoru V.Malaxovun fikrincə, sadalanan sonuncu – “praqmatik-təsərrüfat” yanaşmanı müstəqil mühakimə tipi olaraq götürmək düzgün deyil. Çünki onun tərəfdarları külli miqdarda kapitalla və menecmentə sahib insanlardır və iqtisadi baxımdan miqrasiya onlara sərf edir [9, s. 7].

Göründüyü kimi, “multikultural cəmiyyət” anlayışı üçün çoxcəhətlik xarakterikdir. Bu da elmi dairələrdə bu anlayışın konkret mənası barəsində ortaq fikrin olmamasından irəli gəlir. Bununla belə, yuxarıda verilən izahları da nəzərə almaqla multikultural cəmiyyətə xas bir neçə ortaq cəhəti belə sıralaya bilərik:

1) multikultural cəmiyyət bir neçə dil-mədəniyyət qruplarının bir yerdə yaşamasından meydana gəlir;

2) belə cəmiyyətlərdə digər mədəniyyət nümayəndələri öz adət-ənənələrindən imtinaya məcbur edilmir;

3) burada mədəni ənənələrin, dəyərlərin qarşılıqlı şəkildə öyrənilməsi təşviq olunur, mədəniyyətlərarası dialoqa çalışılır, bu məqsədlə treninqlər, beynəlxalq konfranslar keçirilir.

Multikulturalizmin təbliğində təhsilin rolu

Müasir dövrdə multikulturalizm anlayışının aktualıq qazanmasında iki mənbə böyük rol oynamışdır – amerika universitetləri və beynəlxalq təşkilatlar, xüsusilə də UNESCO. Bunlardan birincisi, multikulturalizm anlayışına birbaşa elmi paradiqmadan yanaşmış, ikincilər isə ona etik, hüquqi, siyasi mənə qazandıraraq, plüralizmə qarşı tolerantlıq məzmunu yükləmişlər. Məsələn, UNESCO-nun əsas məqsədlərinə sülhün və təhlükəsizliyin möhkəmlənməsinə dəstək olmaq, qarşılıqlı hörməti, ədaləti, insan haqlarını, o cümlədən irqi, cinsi, dili və dinindən asılı olmayaraq hər kəsin BMT-nin Nizamnaməsində göstərilən əsas azadlıqlarını təmin etmək daxildir. UNESCO-nun 2001-ci il noyabrın 2-də qəbul etdiyi Ümumi Bəyannaməsində mədəni müxtəliflik “insanın və təbiətin inkişafı üçün zəruri olan mənbə” kimi göstərilir, “plüralistik, çoxcəhətli və dinamik mədəni özünəməxsusluğa sahib insan və qrupların birgə mövcudluğunu və bir-birinə ahəngdar qarşılıqlı təsirini təmin etmək” tapşırığı verilir [10].

Bu gün dünyanın bir çox ölkəsində, o cümlədən Azərbaycanda mədəniyyətlərarası ünsiyyətə həsr olunmuş jurnal, almanax, dərslik və monoqrafiyalar çap olunur, təhsil, mədəniyyət işçilərinin bu sahədə hazırlığının təmin olunması üçün məqsədyönlü işlər həyata keçirilir. Xüsusilə təhsil özünün müxtəlif formaları və dərəcələri ilə sosial adaptasiya və inteqrasiyada mühüm vasitə kimi çıxış edir. O, milli təhlükəsizliyin, regional stabilliyin təmin olunmasında mühüm faktora çevrilmişdir [11]. Belə ki, təhsil etnik qruplar arasındakı stereotipləri və sərhədləri, o cümlədən qeyri-bərabərlik və ədalətsizliyi aradan qaldırmaq iqtidarındadır.

Multikulturalizmin təbliğində təhsilin önəmini nəzərə alan Azərbaycan hökuməti hazırda 38 yerli və dünyanın tanınmış 15 universitetində “Multikulturalizmə giriş” və “Azərbaycan multikulturalizmi” fənlərinin tədrisini həyata keçirir. Fənnin əsas məqsədi tələbələrə Azərbaycan Respublikasının multikulturalizm siyasətinin mahiyyətini, onun xüsusiyyətlərini və bu siyasətin ölkədə uğurla həyata keçirilməsinin səbəblərini izah etməklə yanaşı, multikulturalizmin tarixi, onun ədəbi-bədii, fəlsəfi, publisistik, siyasi və hüquqi qaynaqları, multikulturalizmin

Azərbaycan modelinin digər mövcud modellərdən fərqli cəhətləri haqqında məlumat verməkdən ibarətdir. Fənn vasitəsilə ölkədəki etnik, dini, irqi və mədəni müxtəlifliklərin tənzimlənməsi, ümumiyyətlə, multikultural durumun təkmilləşdirilməsi ilə bağlı müvafiq işlərin həyata keçirilməsinin zəruriliyi göstərilir, mövcud multikultural vəziyyətdə baş verəcək dəyişikliklər qabaqcadan müəyyən edilir.

Multikultural cəmiyyətlərdə uzlaşma və sabillik prinsiplərinə əməl olunmasında, mədəni plüralizmin dəstəklənməsində, xüsusilə də təhsil sistemində mədəni müxtəlifliyin qorunmasında multikulturalizmi tədris və təbliğ edən müəllimlərin (qısaca “multikultural müəllim”) üzərinə böyük məsuliyyət düşür. “Multikultural müəllim” mədəniyyətin bəşəriyyətin həyatındakı əhəmiyyətini dərk edən, öz fəaliyyətində əsas mədəni dəyərlərə, tolerantlıq, dialoq və əməkdaşlıq prinsiplərinə əsaslanan, sosial və mədəni fərqləri qəbul etməyə hazır olan, tarixi irsə və mədəni müxtəlifliklərə ehtiyatla və hörmətlə yanaşandır. Mədəni plüralizmi qəbul edən və aktiv şəkildə onu dəstəkləyən, milli-mədəni müxtəlifliyi qorumağa can atan “multikultural müəllim” tələbələrin multikulturalizmin məqsəd və vəzifələrini mənimsəməsinə, onların multikultural şəxsiyyətinin formalaşmasına çalışmalıdır.

“Multikultural müəllim”in üzərinə düşən əsas vəzifələr bunlardır: tələbələrin fərqli mədəni kimliyini anlamaq və qəbul etmək; tolerantlığın, milli-mədəni müxtəlifliyin səviyyəsini müəyyənləşdirmək üçün diaqnostik metodlara sahib olmaq; sinifdə fərqliliklərə münasibətdə tolerantlıq, uzlaşma, hörmət mühiti yaratmaq; diskriminasiya, nifrət, zorakılıq kimi problemlərin həllində müəllimlərin, valideynlərin, ictimaiyyətin birgə fəaliyyətinin böyük rol oynadığını dərk etmək; öz mədəni önyarğılarını və stereotiplərini sorguya çəkmək, onlardan uzaqlaşmağa çalışmaq; tənqidi və şüurlu düşünmək; tələbələrə kimliklərini müəyyənləşdirməkdə yardım etmək; münaqişələri güc naminə deyil, yaradıcı yolla həll etmək və tələbələrə də bunu öyrətmək.

Bir sözlə, multikulturalıq kateqoriyası burada müəllimin şəxsi-peşəkar integrativ keyfiyyəti kimi ələ alınır. Multikultural səriştəlilik də birbaşa bu anlayışla bağlıdır. O, pedaqoqun “multikultural cəmiyyətdə sosial proseslərdə iştirak etmək, mədəniyyətlər arasında qarşılıqlı əlaqə yaratmaq, subyektiv peşə fəaliyyətinin multikultural tərkibini nəzərə alıb, onun xüsusiyyətlərini pedaqoji tapşırıqların həllində istifadə etmək, həmçinin oxuyanların multikultural tərbiyəsini həyata keçirmək” bacarıqlarına şərait yaradır [12, s. 49]. Müəllimin multikultural səriştəliliyinin əsas göstəriciləri bunlardır: multikultural təhsil sahəsində bilik və təcrübə; multikultural təhsil texnologiyalarına yiyələnmə; müxtəlif milliyyətdən olan insanlarla qarşılıqlı ünsiyyət tərz; multikultural təhsil şərtləri daxilində əxlaqi mövqe.

Müəllimin multikultural hazırlıq səviyyəsinin göstəricilərinə isə müxtəlif mədəniyyətlərin nümayəndələrinə hörmətlə yanaşma, onlarla qarşılıqlı ünsiyyət və əlaqə mədəniyyəti, etnik tolerantlıq, mübahisələri həll etmə bacarığı, etik, hüquqi, pedaqoji mədəniyyət kimi şəxsi keyfiyyətlər daxildir. Müəllimin sadalanan multikultural keyfiyyətləri bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədədir və bir-birinə təsir göstərir. Müəllimin multikultural hazırlıq səviyyəsinə təsir göstərən əsas amilləri belə sıralaya bilərik:

Sosiomədəni şərtlər – bunlar geosiyasi, iqtisadi sahəyə; dini, milli və millətlərarası münasibətlərin vəziyyətinə; ölkənin, regionun, dövlətin, ali məktəbin, tələbə kollektivinin inkişaf səviyyəsinə; cəmiyyətin maddi-mənəvi inkişaf dərəcəsinə; cəmiyyətin multikultural şəxsiyyətin formalaşmasına və inkişafına duyduğu ehtiyaca aid olan şərtlərdir.

Pedaqoji şərtlər – burada söhbət ali məktəbin tərkibindən və təhsil texnologiyalarından gedir. Belə ki, müəllimin multikultural hazırlığının təməlində təlim-tərbiyə prosesi durur, onun

davranışlarını, insanlarla, xüsusilə başqa etnik mədəniyyətə sahib olanlarla münasibətinin nizamlanmasına təsir göstərir. Elmi-tədqiqat işləri, pedaqoji təcrübənin təşkili də az əhəmiyyət kəsb etmir. Pedaqoji şərait özündə multikulturalizmə dair biliklərin ali məktəbdə tələbə tərəfindən tədrisən və sisteməlik şəkildə mənimsənilməsinə yönəlmiş təlim-tərbiyə prosesini, multikultural mühitdə təlim-tərbiyə prosesinin təşkilində bacarıq və vərdislərə yiyələnməyi ehtiva edir.

Psixoloji şərtlər – burada isə tələbələrin mənəvi aləmi, onların tələbatları, maraqları, məqsədləri və s. nəzərdə tutulur.

Nəticə

Müasir dövrdə milli-mənəvi şüurun formalaşması, şəxsiyyətin əxlaqi, mənəvi keyfiyyətlərə yiyələnməsi – buraya tolerantlıq, dözümlülük, başqalarına hörmət, empatiya kimi keyfiyyətlər də daxildir – cəmiyyətin inkişafında vacib amillərdən sayılır. Məhz buna görə də şəxsiyyətin milli-mənəvi, əxlaqi tərbiyəsi, layiqli insan yetişdirmək problemi dövlətin daim diqqət mərkəzindədir. Azərbaycan Respublikasında təhsilin inkişafı üzrə Dövlət Strategiyasında “məsuliyyətini dərk edən, demokratiya prinsiplərinə və xalqının milli ənənələrinə, insan hüquq və azadlıqlarına hörmət edən, azərbaycançılıq ideyalarına sadıq olan, müstəqil və yaradıcı düşünən vətəndaş və şəxsiyyət yetişdirmək; milli mənəvi və ümumbəşəri dəyərləri qoruyan və inkişaf etdirən, geniş dünyagörüşünə malik olan... kadrlar hazırlamaq” təhsil sisteminin başlıca vəzifələri sırasında qeyd olunur [13]. Burada artıq qeyd etdiyimiz kimi əsas məsuliyyət müəllimlərin üzərinə düşür. Çünki multikultural dəyərlərin qorunması ilə yanaşı, onun gələcək nəsillərə düzgün çatdırılması, öyrənilməsi və mahiyyətinə varılması olduqca önəmlidir. Odur ki, istənilən sahədə Azərbaycan gerçəkliyinin gənclərə aşılması, xalqın zəngin multikultural keçmişinin, dövlətin mədəni müxtəlifliyin qorunması istiqamətində atdığı addımların təbliği multikultural gələcəyin təminatıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Waters M. Globalization. L.; N.Y.: Routledge, 1995.
2. Braudel F. Civilisation materielle, economic et capitalisme, XV-XVIII siècle. T. 3. Paris: Armand Colin, 1979.
3. Магади Абд аль-Хафиз. Метаморфозы самобытности и вызовы глобализации // Культурная идентичность и глобализация. Доклады и выступления. Пятый международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций: Восток-Запад», 27-28 апреля - 4-5 мая 2001 г., Москва. М.: 2002.
4. Тишунина Н.В. Современные глобализационные процессы: вызов, рефлексии, стратегии // Глобализация и культура: аналитический подход. СПб.: 2003.
5. Терборн Г. Мультикультурные общества // Социологическое обозрение, 2001, №1, с. 50–67.
6. Ваулина Л., Штоль Ф., Штрассер Г. Понятия и значения. Кострома: Лаборатория межкультурных исследований, 2006, с. 1–22.
7. Политический словарь / Под ред. Г. Александрова, В. Гальянова, Н. Рубинштейна. М.: Госиздат политической литературы, 1997.

8. Dilg M. Race and Culture in the Classroom. Teaching and Learning through Multicultural Education. New York: Teachers College Press, 1999.
9. Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм // Скромное обаяние расизма и другие статьи. 2001, с. 4–8.
10. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии // http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/pdf/decl_diversity.pdf
11. Конфликтогенный потенциал межкультурных отношений в Москве и роль образования в его снижении. Центр цивилизационных и региональных исследований РАН.
12. Хакунова Ф.П., Хупсарокова А.М. Предметно-содержательные компоненты поликультурной компетентности педагога // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. Педагогика и психология. Майкоп, 2011, Вып. 1 (72), с. 47-52.
13. Azərbaycan Respublikasında təhsilin inkişafı üzrə Dövlət Strategiyası // <http://www.president.az/articles/9779>

Гюней Намазова

РОЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ В РАЗВИТИИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о важности мультикультурализма в защите культурного разнообразия, национальной идентичности, национально-духовных ценностей в условиях глобализации. Указывая различные мнения о мультикультурализме и мультикультуральном обществе, сообщается, что отсутствие согласованности в научных кругах не позволяет выявить точное значение этих двух понятий. Наряду с этим, подчеркивается важность образования в поощрении мультикультурализма и объясняются обязанности учителей, работающих в этой области.

Guney Namazova

THE ROLE OF EDUCATION IN THE DEVELOPMENT OF MULTICULTURALISM IN GLOBALIZING WORLD

SUMMARY

The article talks about the importance of multiculturalism in protecting cultural diversity, national identity, national and spiritual values in terms of globalization. Pointing different opinions on multiculturalism and multicultural society, it is reported that the absence of coherence in scientific circles does not allow us to reveal the precise significance of these two concepts. Along with this, the importance of education in promoting multiculturalism is emphasized and the responsibilities of teachers working in this field are explained.

ПРИНЦИП МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА В ТЕОРИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

*Диляра МУСЛИМЗАДЕ,
Главный научный сотрудник НАНА,
доктор наук по философии*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мультикультурализм, толерантность, культура, гражданское общество, глобализация, межкультурный диалог.

AÇAR SÖZLƏR: multikulturalizm, tolerantlıq, mədəniyyət, vətəndaş cəmiyyəti, qloballaşma, mədəniyyətlərarası dialog.

KEY WORDS: multiculturalism, tolerance, culture, civil society, globalization, intercultural dialogue.

Конец XX - начало XXI века стали периодом больших перемен в истории человеческой цивилизации. Произошли изменения почти во всех сферах человеческого бытия, произошел переход к культуре постмодерна. Общество вступило в эру тотальной глобализации.

На сегодняшний день проблема культурного многообразия часто порождает непростые вызовы. В отчете Программы развития ООН (ПРООН) также отмечается, что приблизительно миллиард человек, т.е. каждый седьмой житель Земного шара, относится к группе, которая в какой-либо форме становится жертвой по разному признаку (этнический, расовый, религиозный, культурный и т.д.).

Немало философов, политологов, правоведов считают мультикультурализм одним из путей преодоления напряжения в поликультурных странах и вариантов активизации процесса демократизации, который «Понимается не только как терпимость по отношению к культурному разнообразию, но и как требование законодательного признания прав расовых, религиозных и культурных групп» [1].

Мультикультурализм - это такое явление общественной жизни, предусматривающее мирное сосуществование различных культур и этносов в рамках одного общества. Этот феномен стал отображаться как в культурной, так и в политической жизни, поэтому стал неотвратимым явлением современности.

Впервые о мультикультурализме как такового заговорили только в 60-х годах XX в. В 1982 году мультикультурализм стал конституционной нормой благодаря принятию «Канадской хартии прав и свобод», а вслед за ней специальных законов, призванных «содействовать признанию и взаимного уважения различных культур, существующих в стране, а также поощрять их выражения и открытое появление в обществе» [2].

Термин «мультикультурализм» появился в научном обороте в конце 1980-х годов. Он означал уважительное отношение большинства населения к меньшинствам, одинаковый статус различных культурных традиций, право индивида на выбор своей идентичности. В мультикультуральном обществе человек сохраняет свою идентичность, несмотря на влияние других культур. Анализ социально значимых компонентов

культуры (познавательных, нормативно-ценностных, оценочных, поведенческих и т.д.) свидетельствует, что каждый индивид может принадлежать нескольким культурам, представители меньшинств могут полноценно интегрироваться в общество, сохраняя хотя бы частично совокупность собственных этнокультурных, психических, ценностных и других специфических национально обусловленных признаков. Мультикультурализм означает сосуществование в едином политическом обществе нескольких заметных культурных групп, которые хотят и, в принципе, способны воспроизводить свою специфическую идентичность. Такое определение является дескриптивным (описательным). В этом смысле большинство современных стран мультикультуральны. Наличие этнокультурного и языкового разнообразия еще не может быть основанием для признания общества мультикультуральным в целом. Для этого необходимо, чтобы рядом с дескриптивными признаками мультикультурализма были и нормативные. Нормативный аспект заключается в заботе государства о правах, достоинстве и благосостоянии всех ее граждан независимо от их этнического, расового происхождения, вероисповедания, языка и тому подобное. Согласно нормативным подходам, для современных обществ содействие материальному и духовному расцвету различных культурных групп, а также уважение к их идентичности является оправданным и необходимым. Итак, мультикультурализм - это состояние, процессы, взгляды, политика культурно неоднородного общества, ориентированная на свободу выражения культурного опыта, признания культурного разнообразия; культурный, политический, идеологический, религиозный плюрализм, признание прав меньшинств, как на общественном, так и на государственном уровне [3, с. 94].

Одним из самых влиятельных теоретиков мультикультурализма в США является У.Кимлика. Его идеи изложены в работе «Либеральное общество». Центральная идея теории мультикультурального гражданства У. Кимлика заключается в следующем: «наличие у индивидов неравных долей социальных благ считается справедливым, если индивиды заслужили эти неравенства, то есть, если эти неравенства являются результатом выбора и индивидуальных действий» [4].

У.Кимлик справедливо считает, что наши заслуги в том, что мы принадлежим к определенной расе, полу, классу, обладаем от рождения физическими особенностями. В настоящее время в США прорабатывают проблему глобального гражданства и справедливости в глобальном обществе.

В последние годы все больше внимания уделяется вопросам мультикультурализма, проводится большое количество исследований этого феномена. Понятие «мультикультурализма», история его возникновения и эволюция, его положительные и отрицательные проявления в современных поликультурных, фрагментированных обществах рассматриваются в немалом количестве научных исследований. Все более актуальными становятся проблемы, касающиеся мультикультурального плюрализма, мультикультурального общества, диалога между культурами, проявления мультикультурализма в разных сферах, которые объединяются под общим явлением всеобъемлющей глобализации. Многие зарубежные ученые в своих работах занимались различными аспектами мультикультурализма. Среди них можно отметить Ч.Тейлора, Ю. Хабермаса, Р.Дворкина, Т.Нагеля, Карл-Отто Апеля, Р.Бернштейна, Н.Глейзера, Т.Герана, Е.Гидденса и др. На постсоветском пространстве одним из первых научных исследований проблемы мультикультурализма считаются работы В.Тишкова, А.И.Куропятника,

позже появились различные статьи, монографии и научно-исследовательские работы, посвященные разнообразным аспектам мультикультурализма.

Глобализация стала тем процессом, который в значительной степени определяет историческое развитие в наше время. С древних времен глобальность мира определялась в повсеместном распространении знаний, современных технических инноваций, мировых религий, философских мыслей. Такая трактовка глобальной культуры полностью соотносится с идеями мультикультурализма, во всяком случае с теми идеями, которые касаются мирного сосуществования культурных различий.

Политика мультикультурализма пропагандирует равное отношение ко всем национальным меньшинствам, этническим и религиозным группам, которые являются представителями отдельных культур. В этом контексте появляется вопрос о взаимодействии различных культур, а именно диалога между ними.

На протяжении десятилетий в разных странах мира осуществляются различные формы политики мультикультурализма. Кратко характеризуя их, можно проследить определенные закономерности и отличия этого явления в различных регионах мира.

В этом смысле, Азербайджанская модель мультикультурализма является достаточно интересной и своеобразной. Азербайджан имеет свои мультикультуральные ценности, в республике существует толерантная среда. Здесь представители разных национальностей и религий веками живут в дружных условиях. Вследствие этого не происходило никаких противостояний ни на национальной, ни религиозной почве. Существуют прочные основы, опирающиеся на мультикультуральную среду и согласие. В нашей стране действует большое количество общин различных христианских течений, функционируют синагоги, церкви. Азербайджанский народ является толерантным. Объявление Президентом Азербайджана 2016 года в стране – годом мультикультурализма также является свидетельством значимости, придаваемое толерантным и мультикультуральным ценностям.

Отметим, в условиях роста угрозы стабильности в мире, предлагаемая Азербайджаном модель мультикультурализма, опирающееся на высокие ценности отношений к представителям различных религий и национальностей, представляя большую важность, является прекрасным примером для стран мира.

Мультикультурализм следует также рассматривать как социокультурный феномен сквозь призму теории гражданского общества. Гражданское общество представляет собой исторический тип в общем развитии человеческого общества, это сфера самовыражения и реализации потребностей и интересов свободных индивидов через систему отношений (экономических, социальных, религиозных, научных, духовных, культурных).

Действительное принятие разнообразия вынуждает современное общество отказаться от любых проявлений нетерпимости и стремиться к культурному решению конфликтных призывает к взаимопониманию и уважению других социальных групп. Среди значимых преград на этом пути следует отметить невежество и высокомерие, которые считаются основными причинами, вследствие чего возникают стереотипы предвзятого отношения, ненависти и дискриминации в культурном, религиозном, расовом и этническом контекстах.

Понятие гражданского общества появилось в социальной теории в конце XVII века, благодаря работам Т.Гоббса, Дж.Локка и Дж.Гаррингтона. Этот концепт

разрабатывался также такими учеными как А.Фергюсоном, А.Смитом, Ж.Руссо, В.Ф.Гегелем и А.Токвилем. В то время гражданское общество рассматривалось как автономная от государства сфера, а понятие гражданского общества охватывало большое количество общественных институтов. В него включался капиталистический рынок с его институтами, частные и публичные общественные ассоциации, и любые формы социальных взаимодействий. Ранние теоретики гражданского общества приписывали либеральному рыночному капитализму нравственную силу, давали высокую этическую оценку [5, с. 24].

К.Маркс в своих ранних работах рассматривает гражданское общество как поле игры эгоистических актеров, как политическую арену, что маскирует интересы класса буржуазии. Общество в коллективном и моральном смысле растворяется в трясине частных интересов. В такой ситуации гражданское общество как важное понятие социальной теории постепенно уходит в тень. Бедность, эксплуатация, классовый конфликт становятся главными темами социальной науки. Вопросы социальной солидарности вытесняются на второй план [5, с. 25-26].

Интерес к гражданскому обществу возобновляется в конце 80-х годов XX столетия. В политической и социальной науке происходит постепенный уход от конфликтных подходов и возвращение к теории демократии. Растет интерес герменевтики, прагматизма и теории коммуникативного действия к гражданскому обществу. Внимание исследователей направляется на анализ неформальных связей, культурных и символических процессов, коммуникативных интеракций, институтов гражданского общества, процессов социальной солидарности [5, с. 29].

Гражданское общество можно определить более отчетливо, охарактеризовав его место среди других структурных элементов общества модерна. К таким рациональным структурам относятся, прежде всего, две функционально связанные между собой системы – капиталистическое хозяйство и современное государство. Сюда же относятся процессы формирования и развития современной рациональной культуры, которые заключаются во взаимодействии науки и техники, права и морали, искусства и литературы, а также освобождении от тех космологических, религиозных и метафизических учений, в которых они были изначально укоренены [6, с. 158-159, 176].

Каждый из указанных элементов общества модерна выполняет свои функции. Так капиталистическое хозяйство и современное государство обеспечивают материальное воспроизводство общества, культурные сферы ценностей через производство культурного знания обеспечивают символическое воспроизведение общества и, наконец, гражданское общество связано с производством социальной интеграции или социальной солидарности, которое выкристаллизовывается через свободную коммуникацию граждан в пределах публичной сферы.

Для американского ученого Дж.Александера мультикультурализм в сфере гражданского общества означает распознавание различий. Гражданское общество становится не столько подсистемой общества, противостоящей другим подсистемам, сколько своеобразным коммуникативным полем, где актуализируются и обсуждаются вопросы социальной несправедливости, которая может возникать в негражданских сферах общества, например, в пределах капиталистического хозяйства или в пределах семьи и тому подобное. Представители критической теории традиционно сосредоточены

на экономическом поле. Проблемы в нем возникали и интерпретировались не как проблемы одной социальной сферы, но как общества в целом. В ответ, радикально настроенные интеллектуалы и их последователи требовали построения другого типа общества, в котором негражданская природа сфер, граничащая с гражданским обществом, была бы фундаментально изменена. Однако, как показывает Александер, социальная несправедливость может возникать и в других сферах: в религиозной и этнической, в сфере семьи, среди гендерных и расовых отношений, по языковым группам и т.д.

Он свой принцип мультикультурализма в гражданском обществе противопоставляет принципу тотальности, который использует в исследованиях гражданского общества его немецкий коллега. Так для Ю.Хабермаса общество состоит из двух взаимосвязанных элементов: система и жизненный мир. Под системой Хабермас понимает сферу эгоистических взаимоотношений и стратегических действий, которая сформировалась вокруг базовых структур общества модерна - капиталистического хозяйства и современного государства. Это сфера конфликтов и неравностей. В рамках системы каждый актер действует целерационально, рассматривая другого как средство достижения собственных целей, и осуществляет свою деятельность в соответствии с критерием эффективности. Под жизненным миром Хабермас понимает область реальности, на фоне которой возникают все ситуации в повседневной деятельности, а также образуется контекст для процессов достижения взаимопонимания. Жизненный мир представляет собой поле коммуникативного взаимодействия, направленной на установление консенсуса. Это сфера социальной справедливости, где, согласно Хабермасу, происходит коммуникативное производство социальной интеграции или социальной солидарности [7, с. 126-135].

Солидарность является обреченной, потому что она является уязвимой для вторжения сфер более сильного, материального характера. Чтобы противостоять когнитивно-инструментальным императивам системы, жизненный мир, согласно Хабермасу, принимает форму гражданского общества. В его рамках осуществляется свободное, направленное на достижение взаимопонимания общение. Вследствие такого общения именно в сфере гражданского общества происходит воспроизводство жизненного мира, осуществляется производство социальной солидарности, а также выкристаллизовывается коммуникативная власть, которая способна препятствовать интервенциям системы в жизненный мир и «спасать» последних от колонизации системы [7, с. 318-319]. Хабермас убежден, что через нормальное функционирование гражданского общества можно не только ограничить систему, но и «вернуть» ее обратно в пределы жизненного мира. Поэтому Хабермас в своей теории гражданского общества пытается сконструировать общество как жизненный мир.

Поскольку новый виток глобализации приводит к тому, что система выходит за пределы отдельных обществ, действует на наднациональном уровне и тяготеет к тому, чтобы колонизировать и разрушать жизненный мир локальных обществ, Хабермас считает, что и гражданское общество должно «выйти» за пределы национальных обществ и должно быть сформировано в пределах как минимум всей Европы. Это, по мнению Хабермаса, даст возможность ограничить «глобальную» систему и «вернуть» ее в пределы общего для Европы жизненного мира.

Итак, принцип мультикультурализма в теории гражданского общества выступает

альтернативой принципу тотальности, что присущ европейской критической социологической традиции. В соответствии с принципом мультикультурализма, гражданское общество предстает не как форма жизненного мира, противостоящий системе, а как гражданская сфера среди других, негражданских, как сфера для коммуникации, направленная на производство социальной интеграции. Гражданское общество выступает полем, куда переносятся и где обсуждаются вопросы социальной несправедливости, возникающие в тех или иных функционально дифференцированных сферах общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фукуяма Ф. Идентичность и миграция // www.n-europe.eu
2. Борисов А.А. Американские консерваторы и мультикультурализм. Работа к.и.н. Пермь: 2000, 18 стр.
3. Поликарпов В.С. Лекции по культурологии / В.С. Поликарпов. М.: Гардарика, 1997, 344 стр.
4. У.Кимлика. Либеральная равенство / ВИЧ Кимлика // ЛИБЕРАЛИЗМ: Антология / Сост. А. Проценко, В. Лесной. К.: Факел, 2002, 1126 стр.
5. Alexander J.C. The Civil Sphere. Oxford: Oxford University Press, 2008, 816 p.
6. Habermas J. The theory of communicative action (translated by Thomas McCarthy). Volume one: Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984, 562 p.
7. Habermas J. The theory of communicative action (translated by Thomas McCarthy). Volume two: Lifeworld and system. Boston: Beacon Press, 1987, 465 p.

Dilarə Müslimzadə

**VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ NƏZƏRİYYƏSİNDƏ
MULTİKULTURALİZM PRİNSİPİ**

XÜLASƏ

Məqalədə multikulturalizm anlayışının yaranması və formalaşması tarixindən, qloballaşan dünyada beynəlxalq sabitliyin bərqərar olmasına yönəlmiş mədəni müxtəlifliklərin birgəyaşayış ideyasının həyata keçirilməsi yolunda Azərbaycan modelinin effektivliyindən bəhs edilir. Müəllif vətəndaş cəmiyyətinin inkişafı kontekstində multikulturalizm anlayışını araşdırır. Eyni zamanda, məqalədə multikulturalizmin əsasında formalaşan nəzəri anlayışlar təhlil edilir və qeyd olunur ki, multikulturalizmin yaranması etnik, siyasi, iqtisadi, sosial, dini, mədəni proseslərlə sıx bağlıdır.

Dilara Muslimzadeh

**PRINCIPLE OF MULTICULTURALISM IN THE
THEORY OF CIVIL SOCIETY**

SUMMARY

The article tells about the creation and formation of multiculturalism, the efficiency of the Azerbaijani model of multiculturalism in order to implement the idea of co-existence of cultural differences focused on international stability in a globalizing world. The author investigates the concept of multiculturalism in the context of the development of civil society. At the same time, the theoretical concepts formed on the basis of multiculturalism are investigated in the given article. In addition, it is noted that the origin of multiculturalism is closely linked with ethnic, political, economic, social, religious, cultural processes.

AZƏRBAYCANIN ŞİMALINDA MULTİKULTURAL MÜHİT

Elbrus SADIQOV,

*Azərbaycan Tibb Universitetinin
İctimai fənlər kafedrasının dosenti*

AÇAR SÖZLƏR: *Azərbaycan, multikulturalizm, tolerantlıq, xalq, millət, siyasət, mədəniyyət, din.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА *Азербайджан, мультикультурализм, толерантность, народ, нация, политика, культура, религия.*

KEY WORDS: *Azerbaijan, multiculturalism, tolerance, people, nation, policy, culture, religion.*

Tarixə nəzər salsaq görürük ki, əsrlər boyu torpaqlarımıza olan çoxsaylı köçlər, yürüşlər, müxtəlif xalqların yerləşdirilməsi siyasəti nəticəsində ölkəmiz rəngarəng mədəniyyətə malik xalqların vətəninə çevrilmişdir [1, s. 21]. Bugünədək öz mövcudluğunu qoruyan milli-mədəni müxtəliflik və etnik-dini dözümlülük mühiti Azərbaycanı dünyada çoxmillətli, çoxkonfessiyalı diyar, mədəniyyətlərarası dialoqun bənzərsiz məkanı kimi tanıtmışdır. Bu mədəni, linqvistik, etnik rəngarəngliyin qorunmasına yönəldilən və uğurla həyata keçirilən dövlət siyasəti multikulturalizm sahəsində əsrlərdən bəri toplanmış böyük tarixi təcrübənin xüsusi qayğı ilə əhatə olunmasını, zənginləşdirilməsini, bu istiqamətdə qazanılmış unikal nailiyyətlərin beynəlxalq aləmdə təbliğinin gücləndirilməsini zəruri edir. Məhz bu baxımdan ölkə başçısı cənab İlham Əliyevin Sərəncamı ilə 2016-cı il Azərbaycanda “Multikulturalizm ili” elan olunmuşdu.

Multikulturalizm bir ideya və termin kimi ilk dəfə Avropada yaransa da, Azərbaycan mühitində o, cəmiyyətin əxlaq kateqoriyasına çevrilmişdir [2, s. 28]. Multikulturalizm siyasəti mahiyyət etibarilə liberalizm və tolerantlıqla sıx bağlıdır. Başqa sözlə desək, tolerantlıq müxtəlif mədəniyyətlərin paralel şəkildə yaşamasını qəbul edən multikultural cəmiyyətlərin başlıca xüsusiyyətlərindən biridir. Tolerant və multikultural cəmiyyətlərdə mədəniyyətlər bir-birindən təsirlənərək zənginləşir, xalqları birləşdirən vahid mədəniyyət formalaşır. Multikultural cəmiyyətdə bir tərəfdən sosial ədalətsizlik təmin edilir, digər tərəfdən isə irqçiliklə bağlı ədalətsizliyə qətiyyəən yol verilmir.

Müstəqil Azərbaycanda etnik azlıqların hüquqlarının müdafiəsi ölkənin siyasi sabitliyinin təminatı və xarici siyasətin prioritet vəzifələrindəndir. Bu milli siyasət bütün etnik qruplar, o cümlədən milli azlıqlar üçün şəraitin yaradılmasını tələb edir. Dövlətin milli və dini azlıqlarla bağlı apardığı siyasət beynəlxalq qurumlar tərəfindən də hər zaman yüksək qiymətləndirilmişdir. Dünyanın bir çox ölkəsində insanlar, əsasən, öz dini və milli mənsubiyyətinə görə məskunlaşmasına baxmayaraq, yəni yəhudi, xristian və müsəlmanlar ayrı-ayrı məhəllələrdə yaşadığı halda, bu gün ölkəmizdə müxtəlif din və təriqətlərə mənsub insanlar bir küçədə, bir həyətdə, hətta bir evdə sərbəst yaşayır, bir-birilərinin bayramlarında, dini ayin və mərasimlərində bir ailə kimi yaxından iştirak edirlər [3, s. 198].

Xüsusilə, Azərbaycanın şimal bölgəsi etnik rəngarəngliyi, azsaylı xalqların müxtəlifliyi

ilə məşhurdur. Bu bölgədə və ölkənin digər rayonlarında yaşayan qədim xalqlardan biri yəhudilərdir. Məskunlaşdıqları digər ölkələrdə işgəncə və təzyiqlərə məruz qalan yəhudilər yurdu-muza pənah gətirərək 2500 ildən artıqdır ki, bu bölgədə sülh və qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşayırlar. Ölkəmizdə yəhudilərin ümumi sayı təqribən 16 min nəfərdir və onlar Dağ, Aşkinazi və Gürcü yəhudi icmaları ilə təmsil olunurlar. Sayları 11 min olan dağ yəhudilərinin təxminən 6 mini Bakıda, 4 mini Qubada, min nəfəri isə digər şəhərlərdə yaşayır. Quba rayonundakı Qırmızı qəsəbə dağ yəhudilərinin kompakt yaşadığı ən böyük məkanlardan biridir. Moisey Kalankatlı onların Qafqaza gəlişini e.ə. I əsrə aid edir. Tədqiqatçıların fikrincə isə, ən qədim yəhudi icmalarından olan dağ yəhudiləri mənşəcə bir vaxtlar Assuriya və Babil şahları tərəfindən Fələstindən çıxarılmış və Midiyada məskunlaşdırılmış İsrail oğulları nəslindəndir. Aşkinazi yəhudilərin sayı 4300, gürcü yəhudilərinin sayı isə təxminən 700 nəfərdir. Ölkəmizə XIX əsrdə pənah gətirən aşkinazi yəhudilər daha çox Bakı və Sumqayıtda məskunlaşmışlar [4, s. 13].

Azərbaycanın şimal bölgələrində məskunlaşmış və artıq əsrlərdir burada yaşayan xalqlardan biri də Şahdağ milli etnik qrupudur. Bu qrupun tərkibinə daxil olan etnoslar Quba rayonunun Xınalıq, Qrız, Buduq və Rutul kəndlərinin adlarına müvafiq olaraq buduqlular, xınalıqlılar, qrızlılar, rutullar adlanır. Say etibarilə az olsalar da, bu kəndlərin hər birinin əhalisi ayrı-ayrılıqda bir etnik qrupdur.

Xınalıqlılar: Azərbaycanın aborigen azsaylı xalqları içərisində özünəməxsus etnoqrafik xüsusiyyətləri ilə seçilir. Qafqaz dil ailəsinə mənsub bu etnos Şahdağ ətrafında yerləşmələrinə görə tarixi-etnoqrafik ədəbiyyatda “Şahdağ xalqları” adlandırılır. Bu etnos dünyada yeganə dilə və yaşayış məskəninə mənsubdur. Yəni dünyanın etnik xəritəsində ancaq bir Xınalıq kəndi və yeganə xınalıq dili mövcuddur ki, bu da Azərbaycanın Quba rayonundadır.

Qrızlılar: Quba və Xaçmaz rayonlarının bəzi kəndlərində yaşayan kiçik etnik qrupdur. Nax-Dağıstan dil ailəsinin ləzgi dil qrupuna aid qrız dilində danışırlar.

Rutullar: Azərbaycan və Rusiya ərazisində yaşayan etnik qrupdur. İslam dininə etiqad edirlər. İslam dini rutullar arasında VII əsrdən etibarən, ərəblərin Qafqaza gəlişi ilə yayılmağa başlamışdır. Əsas dilləri rutul dilidir. Bununla bərabər rutullar yaşadıkları ölkələrin də dillərini çox yaxşı səviyyədə bilirlər (müvafiq olaraq Azərbaycan və rus dillərini).

Buduqlular: “Şimal milli etnik qrupu” kimi fərqləndirilən buduqlularla bağlı ilk rəsmi sənəd 1607-ci ildə Səfəvi hökmdarı I Şah Abbas tərəfindən verilmiş fərmandır. Buduqlular tarixən nəsilərə, böyük və ya kiçik ailə birliklərinə bölünüblər və indi də həmin nəsilərin adı ilə tanınırlar.

Şahdağ etnik qrupundan başqa şimal bölgəsində ləzgilər, molokanlar, ingiloylar, qaraçılar, assiriyalılar, udilər və digər xalqlar məskunlaşmışdır.

Ləzgilər: Dağıstan və Azərbaycanda məskunlaşmışlar. Azərbaycan əhalisinin 2,2%-ni təşkil edən ləzgilər, əsasən, Qusar, Quba, Xaçmaz rayonları ərazisində kompakt halda, eləcə də Bakı, Gəncə, Sumqayıt və Mingəçevir şəhərlərində, Qəbələ, İsmayılı, Oğuz, Göyçay rayonlarında yaşayırlar.

Molokanlar: Azərbaycanda, əsasən, Bakı, Şamaxı, İsmayılı, Gədəbəy və Qubada məskunlaşmışlar. İlk molokan icmaları Azərbaycanda XVIII əsrin ortalarında meydana gəlmişdir. Onlar bura Rusiyadan pravoslav kilsəsinin əleyhinə çıxdıqlarına görə sürgün edilmişdir. Azərbaycanda məşhur olan İsmayılı rayonunun İvanovka kəndində vaxtilə Rusiyadan bu diyara köçüb gəlmiş molokanlar nəslinin davamçıları yaşayır.

İngiloylar: Əsasən, Azərbaycanın Qax və Zaqatala rayonları ərazisində yaşayırlar. I Şah

Abbasın dövründə müsəlmanlığı qəbul etmişlər. Bu qrupun nümayəndələrindən olan müsəlmanlar və bəzi xristianlar gürcü dilinin cənub dialektində danışırlar. Böyük Qafqaz dağlarının dağətəyi bölgəsində yaşayan ingiloyların əsas məşğuliyyəti tütünçülük, üzümçülük, qərzəkli meyvəçilik və heyvandarlıqdır.

Qaraçılar: Köçəri xalq olan qaraçılar Hind-Avropa mənşəlidirlər. Onlara bütün Avrasiya materikində rast gəlinir. Azərbaycanın Balakən ərazisinə I Şah Abbasın köçürmə siyasəti dövründə yerli tayfaların qiyamlarının qarşısını almaq məqsədilə köçürülüblər. Əsasən, Şambulbinə, Gülüzəbinə, Məlikzadə kəndlərində yaşayırlar. Balakəndəki qaraçılar farsdillidir. Bundan başqa, qaraçılar Şamaxı, Yevlax rayonlarında və Borçalıda yaşayırlar. Qaraçılar tarixən köçəri həyat tərzini sürmüşlər. Ənənəvi olaraq atçılıqla və maldarlıqla yanaşı, öz dədə-baba sənətləri olan nalbəndlik, xırda məişət avadanlıqları, kənd təsərrüfatı alətləri istehsalı ilə (torpaqda işləmək üçün) məşğul olmuşlar.

Assiriyalılar: Qədim kökləri İran və Türkiyə ərazisində məskunlaşmış assuriyalılarla bağlıdır. Hazırda Azərbaycanın Zaqatala zonasında kiçik etnik qrup kimi məskunlaşmışlar.

Udilər: Azərbaycanın köklü, aborigen azsaylı xalqlarından olan udilər müasir dövrdə əsasən Qəbələ rayonunun Nic kəndində və qismən də Oğuz rayonunun mərkəzində məskunlaşmışlar. Ümumiyyətlə, dünyanın etnik xəritəsində udi adlı etnos bu gün əsasən Azərbaycan ərazisində mövcuddur. Dilləri Qafqaz dilləri ailəsinin ləzgi yarımqrupuna məxsus olub, çoxlu qədim ünsürləri özündə qoruyub saxlaya bilmişdir. Tarixən Günəşə, Aya sitayiş edən udilər IV əsrin əvvəllərində Xristianlığı qəbul etmiş və müasir dövrümüzə qədər bu dini saxlamışlar [5, s. 12].

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, dövlətimiz azsaylı xalqların hüquqlarının qorunması üzrə ardıcıl siyasət aparır və onların etno-konfessional inkişafına hərtərəfli köməklik göstərir. Milli azlıqlar öz milli mərkəzlərini, assosiasiyalarını və digər qurumlarını yaratmaq hüquqlarından tam istifadə edirlər. Hazırda respublikamızda onlarla milli mədəniyyət mərkəzləri fəaliyyət göstərir ki, bu da multikultural mədəniyyət daşıyıcısı olan dövlətimizin tolerantlıq ənənələrinə hörmətlə yanaşmasının bariz nümunəsidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Əliməmmədov A. Azərbaycan tarixi. Bakı: Güvən nəşriyyatı, 2014.
2. Əliyev E. Azərbaycanda Zərdüştilik. Bakı: Çarşoğlu nəşriyyatı, 2002.
3. Əliyev H. Azərbaycan tolerantlıq məkanı. Bakı: 2011.
4. Əliyev R. Din. Əxlaqa aparan yol. Bakı: 2005.
5. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı, 2007.

Эльбрус Садыгов

**МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛЬНАЯ СРЕДА НА СЕВЕРЕ
АЗЕРБАЙДЖАНА**

АННОТАЦИЯ

В статье рассказывается о существующей в Азербайджане среде национального разнообразия и религиозно-этнической терпимости. Отмечается, что в результате успешной государственной политики, направленной на сохранение культурного, этнического, лингвистического разнообразия, накопленный в течение столетий большой исторический опыт в сфере мультикультурализма еще более обогащен, окружаясь особой заботой.

В статье в то же время проведено исследование о проживающих на севере Азербайджана народах и этнических группах, уделено особое внимание их культуре, верам и обычаям.

Elbrus Sadigov

**MULTICULTURAL ENVIRONMENT IN THE
NORTH OF AZERBAIJAN**

ABSTRACT

The article deals with the existing in Azerbaijan environment of national diversity, as well as religious and ethnic tolerance. It is noted that as a result of successful state policy aimed at preserving cultural, ethnic, linguistic diversity, the great historical experience gained in the field of multiculturalism over the centuries is even more enriched, being surrounded by special care.

At the same time, the article carried out a study on peoples and ethnic groups living in the north of Azerbaijan, and paid special attention to their culture, beliefs and customs.

İRAN İSLAM İNQILABINA QƏDƏR CƏNUBİ AZƏRBAYCANDA ƏDƏBİ PROSESİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ (1959-1979)

Vüqar ƏHMƏD,
filologiya üzrə elmlər doktoru,
professor

AÇAR SÖZLƏR: *İran İslam İnqilabı, Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı, ədəbi proses, nəsr, poeziya, dramaturgiya, yaradıcılıq.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Иранская Исламская революция, литература Южного Азербайджана, литературный процесс, проза, поэзия, драматургия, творчество.*

KEY WORDS: *Iranian Islamic Revolution, South Azerbaijani Literature, literary process, prose, poetry, drama, creativity.*

1959-79-cu illərdə Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı təkə formaca deyil, həm də məzmun və ideyaca da inkişaf etmiş, mütərəqqi fikirlərin poetik daşıyıcısına çevrilməklə yalnız mədhiyyə xarakterli bədii əsərlər yox, ictimai məzmunlu poeziya, nəsr və dramaturgiya nümunələri yaratmaq sahəsində də ədəbi-bədii tərəqqi nümayiş etdirmişdir. İyirmi illik dövrün yetişdirdiyi ədəbi şəxsiyyətlərin yaradıcılığına ümumi nəzər saldıqda fikrimiz öz təsdiqini tapır. Bədii tərəqqi, yüksək inkişaf bu dövrün ədəbi prosesinin əsas xüsusiyyətləridir.

Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatının söhbət açdığımız dövrün ədəbi mənzərəsində diqqəti cəlb edən əsas cəhəti şəxsiyyət azadlığının ön plana çəkilməsidir. Yazıb-yaradan ədiblərin fikrincə, xoşbəxtliyin əsas qayəsi, açarı şəxsiyyət azadlığıdır. Cənub ədəbiyyatının toxunduğu digər problem isə sevgi azadlığıdır. Dövründən, əsrindən, tarixi şəraitindən asılı olmayaraq heç vaxt aktuallığını itirməyən bir mövzudur - sevgi azadlığı.

1959-79-cu illərdə yaranan Cənub ədəbiyyatının əsas aparıcı ideya xətti-leytmotivi vətənpərvərlikdir. Ortada olan əsərlərdəki başlıca fikirlər, düşüncələr, ideyalar, çox vaxt birbaşa olmasa da, dolayısı ilə vətənə, onun azadlığına xidmət edir.

“Tədqiqatlar bir daha göstərir ki, seçilən mövzular, irəli sürülən mütərəqqi, demokratik ideyalar yalnız yüksək poetik, həyat həqiqətlərinə sadıq qalan qüdrətli sənətkarlıq xüsusiyyətləri və parlaq forma ilə birləşdiyindən İran inqilablarına program sənədi, gələcək ədəbiyyata örnək ola bilmişdir” [1, s. 230].

Sözügədən dövr Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatına ədəbi yaradıcılığı ilə töhfələr vermiş şəxsiyyətlərdən biri *Səməd Behrəngidir* (1940-1968). Ədəbi irsi zəngin olan S.Behrəngi cəmi 29 il ömür sürüb. Onun ölümündən 50 il ötməsinə baxmayaraq o, bu gün də Azərbaycan və İran ədəbiyyatında uca zirvədə durur.

Ədib 1959-cu ildə folklorumuzu, xüsusilə, nağıllarımızı toplayaraq fars dilinə çevirmiş və çap etdirmişdir. İtaliyanın Boloniya şəhərində keçirilən Uşaq kitabları müsabiqəsində qızıl medala layiq görülməyə Behrəngi “Adət”, “Binam”, “Ulduz və qarğalar”, “Çuğundur satan oğlan”, “Balaca qara balıq” və digər hekayə və nağılların müəllifidir. Kitablari italyan, fransız, ingilis, türk dillərindən nəşr olunmuşdur. Bir sıra tədqiqatçılar yazığının “Balaca qara balıq” hekayəsini

İran inqilabının manifesti və onun şah əsəri hesab etsələr də, bəziləri, o cümlədən Azərbaycan yazıçısı Qulamhüseyn Səidi deyir ki, Behrənginin əsl şah əsəri onun həyatıdır.

Dövrün digər nümayəndəsi **Salamulla Cavid** (1900-1988) Təbrizin Xalxal bölgəsinin Nirov kəndində kasıb bir ailədə anadan olmuşdur. İbtidai təhsilini mollaxanada alan Salamullanın ailəsi Bakı şəhərinə köçmüşdür. Bakıda “İttihad” məktəbində təhsil alan Salamulla 1918-ci ildə “Təməddin” məktəbində də dərs demişdir. Gimnaziyanı bitirdikdən sonra Bakıda Tibb İnstitutunda, sonra isə Tehran Tibb Universitetində təhsil almışdır. Bakıya qayıdıqdan sonra tibb təhsilini davam etdirmişdir.

1929-cu ilə kimi Bakıda yaşayan doktor Salamulla Cavid bir neçə il Tehrandə dövlət sığorta idarəsində işləmişdir. İran Kommunist Partiyasının üzvü olmuş, kommunist fəaliyyətinə görə bir neçə il həbsdə yatmışdır. Təbrizdə demokratik hərəkat başlayan zaman Azərbaycana gəlmişdir.

Filologiya elmləri doktoru Rəhim Əliyev yazır: “Azərbaycan dili və folkloru ilə bağlı problemlər barədə fars dilində yazan müəlliflərdən biri də Salamulla Caviddir. O, Seyid Cəfər Pişəvəri ilə bir kənddən - Xalxalın Zaviyəsindən idi və Milli Hərəkat zamanı onun yaxın silahdaşı, Milli Hökumətin Daxili İşlər naziri olmuşdu. Onlar Bakıda bir məktəbdə oxumuşdular və uzaq qohum idilər. Sovet qoşunları 1946-cı ilin mayında İrani tərk etdikdən sonra Cənubi Azərbaycanda Tehranın müvəkkili təyin olunmuşdu və bu zaman Pişəvəri ilə onun münasibətləri xeyli dərəcədə pozulmuşdu. Şübhəsiz ki, doktor Cavid 1946-cı ilin mart-aprel aylarından başlayaraq İ.Stalinlə ABŞ arasında Milli Hökumətin taleyi barədə gedən gizli danışıqlardan, alverdən xəbərdar idi. Bu alver Milli Hökuməti və S.C.Pişəvərini Tehrandə yaxın “əməkdaşlığa” təkidlə sürükləyirdi. O zaman Salamulla Cavid də əməkdaşlığa “müqavimət” göstərməmək mövqeyinə keçmişdi, vəziyyətdən çıxmaq üçün özünə işıq ucu qoymuşdu. Milli Hökumətin süqutu zamanı Salamulla Cavid qan tökülməsinin qarşısını almaq üçün Tehranla Təbriz arasında barışdırıcı mövqe tutmuş və nəticədə Muxtariyyət hərəkatının digər rəhbərlərindən fərqli olaraq sərt cəzaya məruz qalmamışdır” [2, s. 418].

S.Cavidin oğlu onun xatirələrini Bakıda çap etdirmişdir. İranda isə Cavidin Azərbaycan dilinin orfoqrafiyasına həsr olunan farsca kitabı və milli folklorumuzdan ibarət ikicildliyi (Tehran, 1978) çap olunmuşdur. S.Cavidin Ə.Xamneyi ilə müştərək tərtib etdikləri “Azərbaycan tapmacaları” da Tehrandə kitab halında işıq üzü görmüşdür.

Cənubi Azərbaycanda ədəbi prosesi izləyən, onun haqqında mütəmadi yazan qələmdaşlarımızdan biri də xalqın sevdii yazıçı, ədəbiyyatşünas **Gəncəli Səbahi** (1906-1990) olmuşdur. Mərhum ədəbiyyatşünas, f.e.d. Sabir Əmirov (Nəbioğlu) ədibin kitabındakı müqəddiməsində yazır: “Gəncəli Səbahi görkəmli nasir olmaqla yanaşı, Güney ədəbi tənqidinin də gözəl nümunələrini yaratmışdır. Cənub poeziyasının aparıcı simalarından olan Səhənd, Sahir, Sönməz, Məhzun, Haşım Tərlan və başqalarının yaradıcılığına həsr etdiyi məqalələr öz obyektivliyi, səmimiyyəti, başlıca isə müasirliyi ilə həmişə oxucuları razı salmışdır” [3, s. 42].

Səbahinin Cənubi Azərbaycan poeziyasının XX əsr tarixindən bəhs edən “Şeirimiz zamanla addımlayır” kitabı 2011-ci ildə Bakıda da çap olunmuşdur. Kitabda Güney poeziyasının inkişafı bütöv İran poeziyası kontekstində tədqiqata cəlb olunmuşdur. Rəhim Əliyevin sözləri ilə desək, “alim sərbəst şeirin tarixinə xüsusi yer verir, onun Tağı RUFət kimi milli ziyahlarımızla bağları, Bakı və İstanbul ədəbi mühiti, Qərb ənənələrinin təsirini nəzərə almağa çalışır” [2, s. 419].

Dilimizin qorunması, folklorumuzun toplanması, təbliği sahəsində xidmət göstərmiş

ədəbiyyatşünaslardan biri də *Yəhya Şeydadır* (1924-2011). Təbrizdə dünyaya göz açan Yəhyanın atası “Yüzbaşı” ləqəbli Çərəndabi Səttarxan hərəkatının iştirakçılarında olmuşdur.

Farsca və türkcə şeirlər yazan Yəhya Şeyda onlarla kitabın müəllifi və tərtibçisidir. Pəhləvi rejimi dövründə siyasi səbəblər üzündən daim təqib və həbs olunmuşdur. Onun şeir kitablarından başqa, romanları və araşdırmaları da çap olunmuşdur. O, İrandakı bir neçə Azərbaycan şairinin, o cümlədən Qəmrədə Marağayinin, Möcüz Şəbüstərinin, Molla Vəli Vidadinin, Məhəmməd Füzulinin, Əkbər Camalının, Sahib Təbrizinin divanını nəşr etdirmişdir.

1959-79-cu illərdə Cənubda poeziya digər ədəbi janrlara nisbətən daha böyük tərəqqi yolu keçmişdir. Bunun ilkin səbəbi şeirin daha lakonik, kütləvi janr olması idisə, digər səbəbi isə bütün Şərqi ölkələrində olduğu kimi, İranda da ənənəvi şəkildə ictimai rəyə təsir etməyin şeirlə daha asan olması idi.

1950-ci illərdə İranda demokratik və antiimperialist xalq hərəkatı alovlandıqdan sonra Azərbaycan dilində ara-sıra kitablar nəşr olunmağa başladı. Belə kitablardan biri də Şəhriyarın (1906-1988) sonrakı dövrdə böyük ədəbi şöhrət qazanmış “Heydərbabaya salam” poeması idi. Əsər əl-əl gəzərək İranda ana dilli ədəbiyyatımızın, eləcə də dilimizin inkişafına misilsiz təsir göstərdi. Professor Elman Quliyev yazır ki, “Heydərbabaya salam” poeması ustad sənətkarın yaradıcılığının zirvəsi, həm də emblemidir. Azərbaycan xalqı üçün ana laylası kimi əziz və şirin olan “Heydərbabaya salam” poeması İranda Azərbaycan ədəbiyyatının, ədəbi dilinin, bədii dil imkanlarının, geniş mənada isə zəngin tarixinin və bu gününün təsdiqi baxımından xüsusilə xarakterikdir” [4, s. 13].

“Dünya ədəbiyyatının klassikləri, poeziya korifeyləri Hafiz və Füzuli ilə müqayisə oluna bilən sevgi şeirləri, fəlsəfi-hikmətamiz qəsidələr, lirik poemalar yazmaqda Şəhriyar İran ədəbiyyatının ən yüksək zirvəsinə ucalmışdır. Şəhriyar klassik şeirin bütün janr, növ və şəkillərində qələmini sınamış, fars və Azərbaycan ədəbiyyatını yüksək məzmunlu qəzəl, qəsidə, məsnəvi, dübeyti, qitə və rübailərlə zənginləşdirmişdir” [5, s. 4].

1959-79-cu illərdə yazıb yaradan şairlər artıq odlu-alovlu, təlatümlü, keşməkeşli, tufanlı, boranlı, anları yaşamışdılar. Odur ki, onlar öz sələflərindən bəhrələsənlər də, onları təkrar etməyə ixtiyarları yox idi. Çünki həmin şairlər keçmiş illərdən, aylardan nəticə çıxarmalı, poeziyaya yeni nəfəs, yeni tərəvət gətirməli, oxucusunu, ələlxüsus da qəlbi istiqlal, azadlıq arzusu ilə alışıb yanan Azərbaycan oxucusunu özünə cəlb etməli, öz orijinallığının məziyyətlərilə tanış etməli idilər. Zaman bu nəslin boynuna çox ağır yük qoymuşdu. Onlar nəinki ümumazərbaycan, eyni zamanda ümumtürk ədəbiyyatına təzə ab-hava, yeni fikirlər, obrazlar, tərəvətli təsvir və ifadə vasitələri gətirməli, xalqın taleyini, duyğu və düşüncələr aləmini öz əsərlərinin əsas motivinə çevirməli idilər. İllər sonra bu ədəbi prosesə nəzər salarkən, onun inkişaf qanunauyğunluqlarını izləyərkən görürük ki, onlar bu məsuliyyəti və ağır vəzifəni uğurla yerinə yetirmiş, zamanın nəbzini tutaraq, 1980-ci illərə qədər baş verən siyasi-ictimai hadisələri peşəkarlıqla poetik misralarda, prozaik sətirlərdə əks etdirmişlər. Digər tərəfdən, bu dövrdə yaşayıb yarıdan sənətkarlar hələ də bar-bar bağıran şah rejiminin bütün təzyiqlərinə baxmayaraq, azərbaycançılıq ideyaları ilə çıxış etmiş, həmçinin Azərbaycan xalqına aid olan adət-ənənələri öz əsərlərində parlaq mənzərələrlə və canlı lövhələrlə yüksək poeziyanın dili ilə əks etdirmişlər.

Bu dövr Əmir Xosrov Dərainin, Məhəmmədli Məhzunun, Həbib Sahirin, Mirmehdi Şapuşinin, Haşım Tərlanın, İran və Azərbaycanın, eləcə də türk dünyasının böyük şairi Şəhriyarın, Aşıq Hüseyn Cavanın, Yəhya Şeydanın, Müzəffər Dirəşinin, Sönməzin, Savalanın, Səhəndin, Firudin Hasarlıının, Hüseyn Düzgünün, Gəncəli Səbahinin və başqalarının

yaradıcılığının ən parlaq dövrüdür. Məhz bu dövrdə lirik-epik şeirlər, bədii nida və suallarla zəngin poeziya nümunələri meydana gəlmişdir.

Həmçinin bu dövr Cənubi Azərbaycan poeziyasında şifahi xalq yaradıcılığı ruhunda, aşıq şeiri ənənələri üzərində köklənən sadə və axıcı misralar, bənzərsiz deyim tərzli cənublu şairlərimizin rübabı üçün çox səciyyəvidir. Onlar duyğularını doğma dilimizdə son dərəcə təbii və səmimi ifadə etmişlər.

Cənubi Azərbaycan poeziyasının uzun illərdən bəri davam edib gələn zəngin təcrübəsi ilə dönə-dönə təsdiq edilmişdir ki, sənətkarın vətəndaşlığı xalqın keçmişinə, məişətinə, milli dəyərlərinə bağlılığında, yaradıcılığında, xalq adət-ənənələrinə əsaslanmasındadır. Əsl şairin özünün, öz daxili aləminin ifadəsi məhz bu zəmində xalqın malı olur, ədəbiyyatın tarixində yaşayır, sənətkarın özündən sonra da insanlara xidmət gösərməyə davam edir.

1930-cu ildə Ərdəbil şəhəri yaxınlığındakı Savalan dağının ətəyində yerləşən Nir qəsəbəsində dünyaya göz açmış *Həsən Məcidzadə Savalan* da məhz bu cür sənətkarlardandır.

“Dədə Qorqud”, “Varlıq”, “Füruqi Azadi” (“Azadlıq işığı”) jurnallarında əsərlərini müntəzəm olaraq çap etdirən Savalan Cənubi Azərbaycan poeziyasında siyasi lirikanın ən görkəmli nümayəndələrindən biridir.

Savalan şeirinin təsiri onun poetikasındadır. Əsasən folklor motivləri üzərində yaranmış realist faktura, məqam, fikir başlanğıcı, mənəvi-əxlaqi dəyərləndirmə Savalan şeirinin mənəvi siqləti ilə poetik daxilində nəfəs alır, bədii məzmun kəsb edir.

Savalan şeiri məqamdan doğulur, bir yandan yaşadığı zəmanənin xırdalıqlarını yığıb mənində əks etdirir, digər tərəfdən hər an bu səviyyəni aşmağa, ondan yüksəkdə durmağa, mənəvi ucalığa səsləyir:

Kişilərdə qan olsun,
Din olsun, iman olsun.
Ana dili adı gəldi,
Can ona qurban olsun. [5, s. 212]

Savalan öz fikirlərini geniş oxucu kütləsinə asan çatdırmaqdan ötrü zəngin xalq yaradıcılığı xəzinəsindən geniş surətdə istifadə etmişdir. Şairin “Apardı sellər Saranı” poeması deyilənlərə ən parlaq sübutdur. Folklor motivləri şübhəsiz ki, şairin obrazlı tərənnümünü daha da dərinləşdirmiş, ona ictimai məzmun vermişdir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, 1959-79-cu illər Cənubi Azərbaycan şeirinin siyasi-ideoloji səviyyəsinin qüvvətləndiyi bir dövr idi. Bu illərdə yazıb yaradan Cənubi Azərbaycan şairlərinin poeziyasında şaha qarşı qarşısızalmaz bir üsyan vardı. Bu üsyançıların öndəgədlərindən biri tək poeziyanın dili ilə deyil, fiziki varlığı ilə də xalqın milli istiqlalı uğrunda hər əzaba qatlaşan, 28 yaşında ikən Rza şahın cəlladları tərəfindən qətlə yetirilmiş Əlirza Nabdil Oxtay idi. Ə.N.Oxtayın vətənpərvərliyi çoxlarında heyrət doğururdu. Bu gəncin xalqının, millətinin azadlığı yolunda hər an canını qurban verməyə, şəhid olmağa hazır olmasını mərhum akademik Bəkir Nəbiyev belə açıqlamışdır: “Oxtayın əsərlərinə qüvvətli bir xəlqilik hakimdir. Onun xəlqiliyi birinci növbədə müəllifin vətən tarixinin mühüm mərhələlərinə, xalq mənəviyyatının incəliklərinə, Azərbaycan xalqının real və əfsanə qəhrəmanlarına yaxından bələd olması ilə şərtlənir. Təsadüfi deyil ki, “Qılınc nağılı” şeirində təsvir olunan nurani qoca bu fani dünyadan köçərkən öz övladları üçün var-dövlət, cəvahirat yox, babalardan qalma bir qılıncı irs kimi qoyub gedir. Özü də bu qılınc:

Domrulun əlində ev quran imiş,

Koroğlu belində xan qovan imiş,
Şah İsmayıl çağı topqıran imiş,
Səttərxandan bəri qalmış qınında”. [6, s. 210]

“Alovlu şeirlər” kitabı ilə oxucuların rəğbətini qazanmış bu dövr şairlərindən olan **Haşım Tərən** (1923) Bakıda anadan olmuşdur. Ailəsi əslən Cənubi Azərbaycandan olduğuna görə 1938-ci ildə onlar İrana köçüb, Sərab şəhərinin yaxınlığında, ata-baba yurdları olan Zəngiloba kəndində məskən salmışlar. İkinci Dünya müharibəsi dövründə Tərən doğma kəndlərini tərk edərək Tehrana köçmüşdür. 1946-cı ilin dekabrında Cənubi Azərbaycanda milli hərəkət devrildikdən sonra Tərən bir müddət həbs olunmuş və sürgünə məruz qalmışdır. Azadlığa çıxdıqdan sonra yaradıcılığını gah gizli, gah da açıq şəkildə davam etdirmişdir və 1964-cü ildən etibarən Səlamullah Cavidin Tehrandə təşkil etdiyi “Dostlar görüşü” ədəbi məclisinə cəlb olunmuş, məclisin yığıncaqlarında fəal iştirak etmişdir.

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Esmira Fuad ədibin bədii yaradıcılığını belə səciyyələndirir: “Haşım Tərən Azərbaycan poeziyasında M.Ə.Sabirin, M.Möcüzün, B. A.Hammalın ənənələrini uğurla davam etdirən şairlərdəndir. O, realist üslubda yazdığı şeir və poemalarında, eləcə də “Gümüşü pencək” adlı memuar xarakterli nəsr əsərində ümumbəşəri duyğuları, xalqın xoş sabahına, gələcəyinə ümid və inam hissələrini əks etdirir. Bu şeirlərdən şairin dərin lirizmi, atəşin yurd sevgisi boy verir. “Analar anası” dediyi, ancaq anadan da ulu sandığı, günəşdən nurlu, işıqlı bildiyi doğma yurdu, Vətəni üçün ürəyi nanə yarpağı tək əsir, “üstündən heç bir qara yelin əsməsin” - deyir” [2, s. 502].

Haşım Tərən məntiqli təsbehlərlə öz lirik mənində daim Azərbaycan xalqının yüksək mənəvi keyfiyyətlərini, milli istiqlal ordusunu, vətənpərvərliyini, mərdliyini nümayiş etdirir:

Əziz Vətən, sənə doğma elində,
Bitən lələ, açan güllər mənimdir.
Bu şövkətli, əzəmətli torpağın,
Qoynundakı igid ellər mənimdir. [7, s. 192]

Cənubi Azərbaycan şeirinə yeni tərəvət gətirən, yeni üsullu şeirin formalaşmasına və inkişafına xidmət edən şairlərdən biri də **Həbib Sahirdir** (1903-1985). Onun yaradıcılığında fəlsəfi baxışlar təbiətin və bəşər övladının, həyatın ümumi vəhdətində təcəssüm olunur. Şair bir çox mərhələlərdə təbiəti canlı lövhələrlə, ecazkar mənzərələrlə təsvir edir, lakin hər elementə dərin, fəlsəfi mənə verərək, mənsub olduğu xalqın həyatını, sevincini, kədərini, əsasən də ağrı-acısını, qəm-qüssəsini təbiətin nəşəli səhnələrinin içində poetik boyalarla mükəmməl surətdə bəyan edir.

Xəzan çağı
Qızıl günəş odlanıbdır,
Ağacların yarpaqları
Minbir rəngə boyanıbdır...
Hər yarpağın bir rəngi var,
Sevda rəngi,
Həsrət rəngi, tutqun sözlü,
Qürbət rəngi. [7, s. 80]

Həbib Sahirin yaradıcılığının ən məhsuldar dövrü 1959-85-ci illəri əhatə edir. Şairin sağlığında 10-dan artıq kitabı nəşr olunmuşdur. Həmin kitablardan beşi ana dilimizdə, qalanları isə fars dilindədir. Ana dilində ilk şeirlər kitabı 1965-ci ildə (“Lirik şeirlər”) işıq üzü görmüşdür.

Xalqın ağrı-acısını bütün dünyaya peşəkar jurnalist, eyni zamanda qüdrətli şair kimi tanıdıran **Həmid Nıtqi** (1920-1999) də daim aktual problemləri öz əsərlərində məharətlə çözmüş, bununla yanaşı, xalq adət-ənənələrindən kənar qalmamış, xalqın mədəniyyət tarixinin daşıyıcısı olan bayramlar haqqında bir sıra əsərlər meydana gətirmişdir. Onun əsərləri fəlsəfi mənə daşıyır, bir çox problemləri bədii boyalarla göstərir, onun şeirləri bəşəri motivlərlə əhatə olunmuşdur, lakin şairin yaradıcılığında xalqın ruhu, xalqın mədəniyyəti, tarixi, milli dəyərlərə intəhasız hüsn-rəğbəti, yurd sevgisi, adət-ənənəsi aydın şəkildə özünü göstərir:

Artıq nə deyim,
Ölkəmdəyəm.
Öz yurdumda,
Anamın dizində,
Dədəmin ocağında.
Elimin qucağında,
Babaların izində. [8, s. 46]

Şəbüstərdə dünyaya göz açmış **Aşıq Qəşəm** (1901-1989) o taylı, bu taylı Azərbaycanın ən məşhur, ən tanınan və ən peşəkar aşıqlarından biridir. Bilavasitə xalq şeirindən qaynaqlanan, hər əsərini xalq şeiri üstündə məqamlayan Aşıq Qəşəm deyimlərində, ifadə tərzində xalq ədəbiyyatının qüdrətini ortaya qoya bilmişdir. Şairin “El məni atmaz” şeirində həm elinin nə qədər yüksək mənəvi keyfiyyətlərə malik olduğunu göstərir, həm də elin insan üçün nə qədər dəyərli olduğunu bəyan edir:

Tarix bir bağbandır, mən də bülbüləm,
Baharım xoş gəlsə, gül məni atmaz.
Gəzir yurdumuzda igid cavanlar,
Şənə incitməsə tel məni atmaz. [9, s. 416]

1959-79-cu illərdən bu günə qədər yazıb-yaradan şairlərdən biri də Kərim Məşrutəşi Sönməzdir. 1928-ci ildə Təbrizdə dünyaya göz açmış şair Pişəvəri hökumətinin fəaliyyətində iştirak etmişdir. İxtisasca hüquqşünasdır. “Varlıq” jurnalı yaranandan bu günədək onunla əməkdaşlığı davam etdirir. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli simalarından sayılan Sönməzin Bakıda iki kitabı çapdan çıxmışdır. “Sönməzin poeziyasında Cənubi Azərbaycan mücahidlərinin şah zülmü illərindəki mənəvi iztirabları, ümid və axtarışları öz parlaq əksini tapmışdır. Şair daim nəzarət altında olduğunu bilir, ona görə də öz milli azadlıq və müstəqillik arzularını, mənəvi köləliyə nifrətini poetik rəmzlər vasitəsi ilə ifadə edirdi” [2, s. 429].

Həmişə məlumdur ki, istər Şəhriyar, istər Səhənd, istər Sönməz və 1949-79-cu illərdə ədəbi fəaliyyət göstərən bir çox şair öz sələfləri kimi, hər iki dildə mükəmməl biliyə malik idilər və hər iki dildə olduqca dəyərli əsərlər ortaya qoymuşlar. **Səhənd** (1926-1979) “Sazımın sözü” poemasında xalq yaradıcılığı ənənələrinin bir neçə formasından istifadə etmişdir. Poemanın bir çox bəndləri qoşma xarakterlidir.

Gecənin qoynunda vüqarlı dağlar,
Sanki əbədi bir yuxuya batmış.
Dərələr, təpələr, meşələr, bağlar.
Dünyanın xeyrini, şərini atmış. [10, s. 190]

Səhənd şeirinin müvəffəqiyyətini təmin edən cəhətlərdən biri şairin yerli-yerində işlətdiyi poetik formaldır. Səhənd onu məşğul edən, düşündürən, nifrət və məhəbbətə, kədər və sevincinə səbəb olan məsələləri həmişə əlverişli poetik formalarda verməyə çalışmış, bu sahədəki

axtarışını heç vaxt dayandırmamışdır. Folklora və klassik ədəbiyyata münasibətdə ən doğru mövqə tutan, ənənənin rolunu çox düzgün başa düşən, novatorluğu layiqincə qiymətləndirən şair istər şifahi xalq şeirinin, istərsə də klassik poeziyanın poetik formalarına həmişə həssaslıqla yanaşmış, bunlardan çoxunu öz yaradıcılığında işlətmişdir.

Qarğış zəmanənin qanunlarına,
Qarğış ürəkləri ayıranlara,
Qarğış insanları qəfəsə salıb,
“Bəşər hüququndan” dəm vuranlara. [11, s. 36]

Səhəndin “Dədəmin kitabı”nı tərtib və nəşr etdirən tədqiqatçı Fikrət Süleymanoğlu toplusunun “Ön sözü”ündə şairin ictimai-ədəbi fəaliyyətini belə səciyyələndirir: “Bulud Qaraçorlu Səhənd ədəbiyyat tariximizə böyük poetik istedadı və faciəvi taleyi olan bir şair kimi daxil olmuşdur. Onun bütün həyatı, yaradıcılığı və ictimai-ədəbi fəaliyyəti XX əsrin ortalarında Azərbaycan türklərinin İrandakı azadlıq hərəkatı ilə üzvi surətdə bağlıdır” [12, s. 1].

“Cənubun Sabiri” adlandırılan **M.Ə.Şəbüstəri** əksər şeirlərini Sabir tərzində yazaraq böyük divan bağlamışdır. Hətta o, öz tərcümeyi-halında yazmışdır ki, mən öz xalqımı Sabir kimi ayılmaq istəyirəm.

Ümumiyyətlə, M.Ə.Sabirin Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatına təsiri haqqında çox danışmaq olar. M.Ə.Möcüzdən sonra Cənubi Azərbaycanda İbrahim Zakir, Azəroğlu, Yəhya Şeyda, Müzəffər Dirəfşi, Mirmehdi Çavuşı, Fəxrəddin Məhzun və bir sıra şairlər Sabir ədəbi məktəbinin əlaçı şagirlərinə çevrilib, qaranlıq üfüqləri işıqlandırmaq üçün böyük satirikin üslubundan məharətlə istifadə edərək bir-birindən dəyərli nümunələr meydana gətirməyə başladılar.

Belə satiriklərdən biri də **Mirmehdi Çavuşı**dir (1909-1967). Aşağıdakı misralara nəzər salsaq, şairin Sabirə nə qədər bağlı olduğunu, onu öz ustadı hesab etdiyini görə bilərik:

Ey sevgili Sabir, demə, zahirdə deyilsən,
Hər əsrdə, hər qərndə varsan, onu bil sən!
Səndən alıb ilham yazıram mədhini ustad,
Şagirdinə lütfün çox olubdur, evin abad. [10, s. 104]

Cənubi Azərbaycanda Sabir ədəbi məktəbinin ən görkəmli davamçılarından biri də bütün bədii irsi, əlyazmaları ögey qardaşının naxələfliyi ucbatından çapa verilməmiş, ona görə də ədəbiyyat xəzinəmizə çox az sayda əsərləri daxil olmuş söz sənəti Ələkbər Pakral Həddəddir (1901-1966). Onun yaradıcılığında Sabir üslubunun bütün elementləri aydın nəzərə çarpır:

Dünya həmişə Nuhi-Süleymandan qalmadı,
Bəhrəmi-gura, Sami-Nərimana qalmadı.
Fərmani rəvai-Kaxnaşinani-ruziyar,
Bir-bir tamam getdilər, bir danə qalmadı.
Qoydu adın ədalətilə bu cahanidə,
Nuşirəvanı-adilü fərravə qalmadı.
İtdi bina fikirlə Taqi-Mədayani,
Viranə oldu axırı, İranə qalmadı. [10, s. 92]

Haqqında söhbət açdığımız illərdə Cənubda Sabirin poeziya ənənələrini davam etdirən şairlərdən biri də **Mirzə Hüseyn Kərimidir** (1932). “Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası”nın III cildinə Kəriminin dörd şeiri salınmışdır. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru Sədaqət Məmmədova “Cənubi Azərbaycan poeziyasında Sabir satira ənənələri (M.H.Kəriminin yaradıcılığı əsasında)” mövzusunda namizədlik dissertasiyası müdafiə etmişdir.

M.H.Kərimi Sabirdən təsirlənib bəhrələnsə də, seçdiyi mövzuları özünəməxsus tərzdə poetik şəkildə ifadə etmişdir:

Hər yerdə ki, bir müxtəsəri səndən əsər var,
Millət alır ətrafını, guya nə xəbər var.
Bircə deyirəm: ay gədə, səndə nə xəbər var?
Şirim, filim, ey pul, qoçum, ey pul, kəlim, ey pul.

XX yüzilliyin 60-cı illərində ümumilikdə dünya ədəbiyyatında gedən qloballaşma və yeniləşmə Cənubi Azərbaycan nəsrində də özünü büruzə vermişdir. Bu nəsrin görkəmli nümayəndələrindən biri yuxarıda haqqında söhbət açdığımız Səməd Behrəngidirsə, digəri **Rəhim Dəqiqdir** (1919-?). Əslən Cənubi Azərbaycandan olan Rəhim Dəqiq Bakıda anadan olmuş, 1937-ci ildə ailəsi ilə birlikdə Qazaxıstana sürgün olunmuş, sonra yenidən İrana göndərilmişdir.

Yazığının həcmcə ən böyük əsəri “Həsən” romanı 1990-cı ildə Bakıda nəşr olunmuşdur. Əsər ideya və məzmunca o qədər uğurlu alınmasa da, 1950-60-cı illər Cənubi Azərbaycan nəsrinin ədəbi faktı kimi dəyərlidir.

Cənub nəsrinin tanınmış nümayəndələrindən biri də **Xoşginabidir** (1923-1989). Əsərlərini üç dildə - Azərbaycan, fars və rus dillərində qələmə almış Həmzə Fəthi Xoşginabi Cənubi Azərbaycan nəsrində özünəməxsus dil və üsluba, orijinal təsvir və ifadə vasitələrinə malik yazıçı kimi tanınmışdır. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru M.Mehdibəyovanın “Cənubi Azərbaycan mühacirət nəsr (1947-1990-cı illər)” monoqrafiyasında Həmzə Fəthinin hekayə və romanlarının təhlili verilmişdir: “Ümumiyyətlə, Həmzə Fəthinin istər hekayələrində, istərsə də romanlarında İran xalqlarının dostluğundan, qardaşlığından söhbət açılır ki, bu da şübhəsiz ki, sosializm realizminin xalqlar dostluğu prinsipinin təbliği ilə bağlı olmuşdur... “Ata” romanında da istər azərbaycanlılar, istər farslar, istər giləklər eyni sinfi düşməne qarşı mübarizə aparır, öz aralarında ədavətə girməyi ağıllarına belə gətirmirlər” [2, s. 570].

Cənubi Azərbaycanda əsasən ana dilində formalaşan nəsrin ilk örnəkləri 1941-ci ildən Təbrizdə nəşrə başlayan “Vətən yolunda” və “Azərbaycan” qəzetlərində çap olunmağa başlamışdır. İlk dövrlərdən daha çox hekayə janrı ilə bədii nəsr təmsil edən M.Ərməğani, Q.Səmsam, G.Səbahi kimi vətənpərvər yazıçılar öz nəsr əsərlərində milli faciələrimizi, dərdlərimizi bəzən açıq, bəzən də gizli şəkildə oxuculara çatdırmışlar. Bu ədəbi növdə bədii nümunələr yaradan müəlliflər sırasında M.Tahir, İ.Sərafi, Q.Firuzin, S.Mahmudzadənin də adını qeyd edə bilərik. Belə yazıçılardan biri də **Abbas Pənahi Makulidir** (1902-1971). Hekayə və romanları ilə Azərbaycan ədəbiyyatını zənginləşdirən bu istedadlı şəxs Milli Hökumətin mətbu orqanı olan “Azərbaycan” qəzetinin redaktoru olmuşdur. Onun “Səttarxan”, “Xiyabani”, “Gizli zindan” kimi tarixi romanları Cənub nəsrində inqilabi-tarixi romanın əsasını qoymuş, tənqidçilər və ədəbiyyatşünaslar tərəfindən öz layiqli qiymətini almışdır.

Cənubda yetişən ədəbi şəxsiyyətlərdən biri də ömrünün 50 ildən çoxunu doğma xalqının istiqlalına, ədəbiyyatına, folkloruna, elminə həsr etmiş ziyalımız - tədqiqatçı, folklorşünas, mətnşünas, dilçi və pedaqoq **Məhəmmədəli Fərzanədir** (1923-2006). Ədəbiyyatşünas alim Rəhim Əliyevin sözləri ilə desək, “o, Cənubda yaşayan ilk filoloq-alim idi ki, Şimaldakı ədəbi dildən istifadə edərək dünya ədəbiyyatı, xüsusilə qabaqcıl rus ədəbiyyatı nümunələrini fars dilinə çevirirdi. Fərzanə V.Q.Belinskiyin Bakıda çap olunan tərcümələri əsasında 6 məqalədən ibarət silsilə tərcümələr edib, farsca çıxan “Omidi İran” məcmuəsində çap etdirmişdi. Bu, müasir İran ədəbi mühitini XIX əsr rus inqilabçı-demokrat, rus tənqidi və estetik fikri ilə tanış etmək sahəsində ilk addımlardan idi. Bunun ardınca 60-cı illərdə A.Çexov və A.M.Qorkidən bir sıra

hekayələr tərcümə edib farsca çap etdirmişdir. Zəhmətkeş ədibin Avropanın F.Kafka, R.Rollan kimi klassiklərindən farscaya çevirdiyi və çap etdirdiyi nümunələr də Bakıda işıq üzü görmüş müxtəlif nəşrlər əsasında yerinə yetirilmişdir. Bütün bunlar Pəhləvi istibdadı şəraitində Fərzanənin mütərəqqi ədəbi fikrə xidmət etmək sahəsində tükənməz daxili ehtiyaclarının bəhrəsi idi. Ana dilində yazıb yaratmağın, xüsusilə əsərlər çap etməyin çətin olduğu şəraitdə Fərzanə həqiqi ziyalı kimi öz enerjisini həqiqi ədəbiyyatı öyrənməyə, İranın mütərəqqi adamları içəri-sində yaymağa çalışır” [2, s. 602].

1959-79-cu illər Cənubdakı ədəbi prosesin xüsusiyyətlərini xarakterizə edərkən Fərzanənin ötən əsrin 60-cı illərində İranda 11 dəfə nəşr olunan “Bayatılar” kitabını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. “Bayatılar”ın populyarlığı, görünməmiş tirajda yayılması bu folklor janrının xalq təfəkküründə dərin köklərə malik olması, əsrlərdən bəri analarımızın öz övladlarını laylalar vasitəsilə tərbiyə edib boya-başa çatdırması ilə bağlı idi. Bayatı xalq dilinin müdrikliyini əks etdirən ən yaxşı formalardan sayılırdı [2, s. 606]. Onu da qeyd edək ki, Məhəmmədəli Fərzanə APU-nun fəxri doktoru, AMEA-nın Ədəbiyyat İnstitutunun fəxri müşaviri, AYB-nin üzvü olmuşdur.

Görkəmli həkim, türkoloq, ədəbiyyatşünas və nasir olan *Cavad Heyət* (1925-2014) də “Varlıq” jurnalının təsisçisi və baş redaktoru kimi İranda dilimizin, ədəbiyyatımızın inkişafına əvəzsiz xidmət göstərmişdir. Onun zəngin və çoxsahəli fəaliyyətində Azərbaycan ədəbiyyatı, tarixi, türk xalqlarının keçmişi, milli folklor, eləcə də islamşünaslığa dair araşdırmalar mühüm yer tutur. “C.Heyətin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə dair araşdırmalarının başlıca məziyyəti ondan ibarətdir ki, müəllif Quzey Azərbaycanda tanınmayan bir çox güneyli şair və yazıçıları, eləcə də Güneydə tanınmayan bəzi quzeyli qələm sahiblərini ilk dəfə bütöv Azərbaycan oxucularına təqdim etmişdir” [2, s. 614].

1959-79-cu illər Şimali Azərbaycanda olduğu kimi, Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı böyük inkişaf yolu keçsə də, bu proses asan getmirdi. Çünki dünənki oxucu bugünkündən fərqlənirdi. Onun dünyagörüşü, zövqü tamamilə başqa cür idi. Həzrət Əli (ə) demişkən, “uşaqlar atalarına deyil, zamanələrinə bənzəyirlər”. Zəmanə oxucusunun estetik zövqü, həyatı və hadisələri, sənət, ədəbiyyat və mədəniyyəti tənqidi şəkildə dərk etmə qabiliyyəti elə bir səviyyəyə çatmışdı ki, artıq onu təkcə poetik istedadın gücü, yaxud təsvirin şirinliyi ilə ovsunlamaq mümkün deyildi. Vaxtilə müəyyən bir məktəb dilinin ifadəliliyi, hadisənin maraqlı təhkiyəsi, təsvirin romantikliyi hesabına əsəri oxucuya təqdim etmək və beləliklə, onun qəlbinə yol tapmaq, hisslərini coşdurmaq mümkün idisə, 1959-79-cu illərdə yalnız bunlarla əsaslı bədii effekt yaratmaq olmurdu. Artıq o əsərlər məqbul sayılırdı ki, onlarda təqdim edilən məzmun, fikir və ideya yeni, dərin və mənalı olmaqla yanaşı, mövcud elmi təfəkkürün inkişaf səviyyəsi ilə səsləşə bilsin.

Böyük Füzulinin məşhur “Elmsiz şeir əsassız divar kimidir” kəlamı həmin dövrdə də öz mənə və bədii əhəmiyyətini saxlamaqda idi. Etiraf etmək lazımdır ki, heç bir zaman bədii təfəkkürlə elmi təfəkkür 1959-79-cu illərdəki kimi yaxın olmamış, birlikdə bu dərəcədə çuğlaşmamışdı. Daha doğrusu, ədəbiyyatın, xüsusilə şeirin idrakı, əhəmiyyəti xeyli artmışdı. Artıq şimalı şairlər əsərlərindəki gurultulu misraların arxasında gizlənmə bilməzdilər. Şimalda 1953-cü ildən etibarən “şəxsiyyətə pərəstiş dövrü” bitmişdi, lakin cənubda şah üsul-idarəsi qüvvədə idi və vahid bir millətin xalq poeziyasından qaynaq götürən intəhasız keçmişi bir-biriylə yaxşı mənada poeziya yarışına girirdi.

Şimalda Ə.Vahid, S.Vurğun, S.Rüstəm, M.Rahim, R.Rza, N.Xəzri, M.Dilbazi, B.Vahabzadə, İ.Səfərli, Ə.Kərim, M.Araz, X.Rza, C.Novruz, T.Bayram, Qabil, Q.Qazımzadə,

F.Qoca, N.Həsənzadə və başqaları, Cənubda isə M.Şəhriyar, H.Sahir, B.Q.Səhənd, H.M.Savalan, K.M.Sönməz, Y.Şeyda, M.Biriya, Ə.N.Oxtay, H.Tərən və başqaları, o cümlədən quzeyli-güneyli şairlər M.Məhzun, B.Azəroğlu, Ə.Tudə, H.Billuri, M.Gülgün, S.Tahir olduqca xoşməramlı qardaşlıq yarışına girmişdilər. Və hər iki tərəf bir-birini sevərək, əzizləyərək qalib olurdular.

Səbəb nə idi bu xalqın ruhunu oxşayan, xalqa sevinc bəxş edən qabiliyyətə?! Bunun yalnız bir səbəbi vardı - vətən sevgisi... Bu sənətkarlar Azərbaycan deyilən bir məmləkəti canlarından, qanlarından çox sevirdilər. Şübhə etmirik ki, ümumazərbaycan ədəbiyyatına xidmət göstərən ədiblər bundan sonra da öz sələfləri kimi vətəni canlarından çox sevecək və yaratdıqları bütün əsərlərdə yalnız və yalnız Azərbaycan deyilən bir məmləkət naminə olub, Odlar Yurdunu vəsf və tərənnüm edəcəklər.

ƏDƏBİYYAT

1. Nazim Rizvan. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatının yeni inkişaf mərhələləri. Bakı: Səda, 2005.
2. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. XX əsr. I cild. Bakı: Qanun, 2013.
3. Gəncəli Səbahi. Şeirimiz zamanla addımlayır. Tehran: 1981.
4. Elman Quliyev. "Heydərbabaya salam" necə varsa. Bakı: Adiloğlu, 2004.
5. Vüqar Əhməd. Şəhriyarın "Seçilmiş əsərləri" nə müqəddimə. Bakı: Ekoprint, 2016.
6. B.Nəbiyev. Söz ürəkdən gələndə. Bakı: Yazıçı, 1984.
7. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. III cild. Bakı: Elm, 1988.
8. Həmid Nitqi (Aytan). Seçilmiş əsərləri. Bakı: Yazıçı, 1984.
9. Parçalanmış millətin harayı (tərtib edən: Əkrəm Rəhimli). Bakı: Nurlar, 2007.
10. Cənubi Azərbaycan antologiyası. IV cild. Bakı: Elm, 1994.
11. B.Q.Səhənd. Sazımın sözü. Bakı: Yazıçı, 1984.
12. B.Q.Səhənd. Dədəmin kitabı (tərtib, ön söz və şərhlər: Fikrət Süleymanoğlu). Bakı: Nurlar, 2015.

Вугар Ахмед

**ОСОБЕННОСТИ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА В ЮЖНОМ
АЗЕРБАЙДЖАНЕ ДО ИРАНСКОЙ ИСЛАМСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ
(1959–1979)**

АННОТАЦИЯ

В 1959–1979 годы литература Южного Азербайджана, поэтически воплощая развитую прогрессивную мысль не только по форме, но и по содержанию и идее, создавала художественные произведения не только хвалебного характера, но и демонстрировала прогресс в литературно-художественной области созданием поэзии на общественные темы, прозаических и драматургических произведений. Наша мысль подтверждается при рассмотрении в целом творчества появившейся плеяды литераторов за 20-летний период.

Vugar Ahmed

**THE FEATURES OF LITERARY PROCESS IN SOUTHERN AZERBAI-
JAN UP TO IRANIAN ISLAMIC REVOLUTION (1959-1979)**

ABSTRACT

The South Azerbaijani literature developed in terms of form, theme and idea in 1959-1979. It has become a poetic source of progressive ideas and made progress in the creation of fiction with panegyric character, as well as social poetry, prose and drama.

Common glance to the creativity of literary personalities who are representatives of 20s confirms our view.

İSLAMDA MƏMLÜK SİSTEMİNİN ORTAYA ÇIXMASI

Cabir KAZIMOV,

AMEA-nın M.Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

AÇAR SÖZLƏR: məmlüklər, Misir sultanları, məmlük türkləri, İslam tarixi.**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** мамлюки, египетские султаны, мамлюкские турки, история Ислама.**KEY WORDS:** the Mamluks, Egyptian sultans, the Mamluk Turks, history of Islam.

XIII əsrin ortalarına kimi İslam mədəniyyətinin əsas yükü Abbasi xilafətinin çiyinlərində idisə, monqolların 1258-ci ildə Bağdadı istila etməsindən sonra bu yükü mərkəzi Qahirə şəhəri olan Misir Məmlük dövləti götürdü. Bununla da, hicri 658-ci ildən 923-cü ilə qədər (1260-1517) davam edən dövr İslam tarixinə Məmlüklər adı kimi düşdü. Öz müstəqilliyini monqol təhlükəsindən qoruya bilən belə bir müsəlman dövlətinin mövcudluğu XIII-XVI əsr İslam aləminin ictimai-siyasi həyatında xatırlana biləcək ən önəmli dövrlərdəndir [1, c. 7, s. 159, 161; 2, c. 5, s. 335-338].

Məmlüklər dövləti İslam torpaqlarının az bir hissəsini - Misiri, Suriyanı, Hicazı əhatə edirdi [2, c. 5, s. 335]. “Məmlük sultanları dövrünə bir sifət işlətmək lazım olsa, ona “əsəbiyyə” dövrü demək doğru olardı. Çünki bu dövrdə sultanların nüfuzu əsəbiyyədən asılı idi. “Əsəbiyyə” – qan qohumluğu başda olmaqla, eyni qəbilə, eyni şəhər və ya ölkədən olan insanların bir-birini müdafiə etməsinə deyilir. Məmlüklər dövründə eyni tacirlər tərəfindən satılmaq, eyni məkanda təlim keçmək, eyni ağaya xidmət göstərmək “əsəbiyyə”nin mövcudluğu üçün bir səbəb idi” [3, c. 6, s. 500].

“Məmlük” kəlməsi ərəb dilində “bir şeyə sahib olmaq” mənasını bildirən “mələkə” feilindən alınmışdır. Lüğəvi mənası “sahibinin mülkiyyəti olan, əldə edib sahib olduğu şey” deməkdir. Termin kimi isə “müharibələrdə əsir düşən və ya tacirlərdən satın alınan, cinsindən asılı olmayaraq kiminsə mülkiyyətində olan qul” mənasında işlədilir. “Məmlük” Qurani-Kərimdə bir yerdə “əbd” kəlməsinin sifəti olaraq “başqasının malı olan qul” mənasında keçmiş, bir neçə yerdə isə qul və cariyələr üçün “mələkə” feilindən istifadə edilmişdir [1, c. 7, s. 9; 3, c. 6, s. 433; 4, c. 16, s. 75; 4, c. 4, s. 3, 24, 36; 4, c. 24, s. 33, 58].

İslam tarixində isə məmlük dedikdə xəlifə, hökmdar və ya əmirilər tərəfindən alınan, əksəriyyəti ağdərili olan əsirlər və xüsusi təlimlə yetişdirilib, maaşla xidmət göstərən mühafizəçi əsgərlər nəzərdə tutulur [3, c. 6, s. 433-434; 5, s. 86]. Belə ki, Abbasilərə qədər kölələr sadəcə təsərrüfat və bənzər işlərdə çalışırdılar. Müsəlman dövlətləri arasında istər idarəçilik və saray işlərində, istərsə də orduda pul ilə alınan məmlük (kölə) siyasətini ilk dəfə həyata keçirən Abbasi xəlifələri olmuşdur. Məmlük əsgərlərin yüksək vəzifələr, xüsusilə də hərbi vəzifələr tutması nəticəsində isə ərəb və qeyri-ərəb düşüncəsi ortaya çıxdı. Vəziyyətin belə davam etməsi ərəb ağalığını təhlükə altına alırdı. Belə ki, Xəlifə Əmin zamanında (809-813) onu dəstəkləyənlər ərəblər, ona qarşı çıxıb qardaşı Məmunu (813-833) dəstəkləyənlər isə farslar idi. Mübarizədən qalib çıxmasına baxmayaraq, fars ünsürünün bu qədər irəli çıxması Məmunu narahat etməyə başladı. Odur ki, yaranan vəziyyətin qarşısını almaq məqsədilə araya türk əsilli məmlüklərin salınmasını uyğun görərək Səmərqənddən üç min türk əsilli Məmlük əsgər alınmasına göstəriş

verdi [3, c. 6, s. 434; 5, s. 66-70; 6, s. 11].

Bu işi Məmunun qardaşı – anası əslən türk olan Mötəsim (833-842) bir qədər də inkişaf etdirmişdir. Bəzi mənbələrdə göstərilir ki, bu məqsədlə o, aldığı 30 minə yaxın Məmlük əsgəri üçün Samirra şəhərini tikdirmiş və onların ailə qurması üçün türk əsilli qızlar da gətirdirmişdir [5, s. 83; 7, c. XI, s. 311; 8, c. III, s. 547].

Abbasi xəlifələrinin hakimiyyət gücünü artırmaq məqsədilə aldıkları və mühüm vəzifələrə təyin etdikləri Məmlük əsgərlər xarici siyasətdə onlara uğur qazandırsalar da, çox keçmədən dövlət işlərinə müdaxilə etməyə başlamaları xəlifələrin onlar qarşısında çarəsiz vəziyyətə düşməsinə səbəb oldu. Bu kimi müdaxilələr özünü yeni xəlifələrin seçilməsində də göstərməyə başladı. Belə ki, xəlifə Vasiqin (811-847) ölümündən sonra baş vəzir Məhəmməd ibn Əbdülməlik Zəyyatın məsləhətinə əsasən onun kiçikyaşlı oğlu Məhəmmədi vəliəhd təyin etmək istədikdə, bəzi Məmlük komandirləri xilafət xələti əyninə böyük olan və hələ yetkinlik yaşına çatmamış Məhəmmədi hakimiyyətə gətirməyin əleyhinə çıxdılar, əvəzində isə Vasiqin qardaşı Əbül-Fəzl Cəfərin (Mütəvəkkilin) namizədliyini irəli sürdülər. Qalan məşvərət üzvləri də bu fikirlə razılaşıdı və 26 yaşlı Cəfəri xəlifə təyin etdilər. Ancaq Mütəvəkkilin xəlifə olmasını dəstəkləyən Məmlüklərin komandirləri bir müddət sonra onun oğlu ilə əlbir olub, xəlifəni öldürəcəkdilər. Artıq bu kimi şeylər Abbasi xəlifələrini məmlük sisteminin nüfuzundan asılı vəziyyətə salmışdı [1, c. 7, s. 12; 3, c. 6, s. 434; 8, c. III, s. 578; 8, c. V, s. 592; 9, c. III, s. 199, 219-220;].

“Məmlük əsgər” sisteminin İslam tarixində ən bariz nümunəsi Misirdə mövcud olmuşdur. Artıq vəziyyət elə bir həddə çatmışdı ki, Məmlük sultanlığının komandirlərinin əlində oyuncağa çevrilmiş xəlifələrin təyin etdikləri valilər vilayətlərə getməməyə, öz yerlərinə naiblərini göndərməyə başlamışdı. Məsələn, Xəlifə əl-Mütəzzinin Misirə vali təyin etdiyi Bağdadın qüdrətli əmirilərindən biri olan Bayık Bəy Misirə getməyib, öz yerinə naibi Əhməd ibn Tulunu göndərmişdi. İbn Tuluna qədər Misir və xilafət mərkəzindən uzaq olan digər bölgələrin idarəçiliyi bir neçə orqana verilmişdi ki, mərkəzdən uzaq olan valilər müstəqil dövlət qura bilməsinlər. İbn Tulunun ilk işi isə rəhbərliyi bir əldə cəm etmək üçün mövcud olan bu sistemi ortadan qaldırmaq oldu. Belə ki, İbn Tulun xəlifənin tabeliyində olan digər orqan rəhbərlərini aradan qaldıraraq türk məmlüklərin yardımı ilə Misirdə Tulunoğulları dövlətinin (868 və ya 873) əsasını qoydu. Onun orduda xidmət göstərmək üçün satın aldığı Məmlük əsgərlərinin sayının 24 min olduğu qeyd edilir [1, c. 7, s. 13; 3, c. 6, s. 58-59; 6, s. 11; 10, c. III, s. 21; 11, c. I, s. 94; 12, c. I, s. 37].

Misirdə Tulunoğulları dövlətinin süqutundan (905) İhşidilər dövlətinin qurulmasına qədər (935) olan 30 il müddətində bu bölgə Bağdaddan təyinat alan həqiqi valilər tərəfindən xəlifəyə bağlı olaraq idarə edilmişdir [3, c. 6, s. 192].

Qeyd etməliyə ki, Xəlifə Mötəsim zamanında Fərqanə bölgəsindən çoxlu sayda Məmlük türklər gətirilmişdi. Onlardan biri də Məhəmməd ibn Tuğc idi. Xilafət üçün gördüyü bəzi işlərə görə 923-ci ildə xəlifə ər-Razi Billah tərəfindən ona “əl-İhşid” ünvanı verilmişdi. Sonralar İbn Tuğc bu bölgədə (935) İhşidilər dövlətini qurdu. Onun topladığı türk məmlüklərinin sayının isə 8 minə yaxın olduğu deyilir [3, c. 6, s. 199; 10, c. III, s. 256].

İhşidiləri aradan qaldıraraq (969) Misiri ələ keçirən Fatimilər sülaləsinin ordusunda başlanğıcda qeyri-ərəblər - bərbərlər və zəncilər üstünlük təşkil edirdi. Fatimilər Misirə tam hakim olduqdan sonra, xüsusilə də xəlifə əl-Müntəsir zamanından etibarən (1036-1094) yeni bir türk məmlük birliyi qurulmuşdu ki, Fatimilər onlardan istifadə edərək ordularına türk

məmlük ünsürünü qatdılar. Ancaq Fatimi ordusuna yeni güc qatan türk məmlüklərinin XII əsrin sonlarına doğru bərbərlər və zəncilərə qarşı apardıqları mücadilələr özlərinin və Fatimilərin çökməsinə (1171) səbəb oldu [1, c. 7, s. 14; 13, s. 23-25; 14, c. I, s. 195].

Fatimilərin çöküşündən məharətlə istifadə edən Səlahəddin Əyyubi Misiri və Suriyanı ələ keçirərək Əyyubilər dövlətinin əsasını (1171-1250) qoydu. Əyyubi xanədanı arasında gedən çəkişmələr nəticəsində orduya çoxlu sayda məmlüklər alındı. Bu məmlüklərin əksəriyyəti Krım yarımadası, Qafqaz, Anadolu, Qırpaq və Mavərünnəhir xalqlarından idilər [3, c. 6, s. 437; 6, s. 12].

Məmlük sistemi XIII əsrin ilk yarısında daha geniş yayılmağa başladı. Belə ki, Məmlüklər 1240-cı ildə Əyyubi xanədanından olan II əl-Adili taxtdan salaraq, Əyyubi xanədanının yeddincisi, Bahri Məmlüklərinin qurucusu sayılan əl-Məlik əs-Saleh Nəcməddin Əyyubini (1240-1249) hökmdar elan etdilər. Onun hakimiyyətə gəlişi bir tərəfdən əmisi İsmailə olan çəkişməsi, digər tərəfdən XIII əsrin birinci yarısından başlayan monqol yürüşləri və hələ də İslam torpaqlarına davam edən səlib yürüşləri dövrünə təsadüf etsə də, o, aldığı çox sayda Məmlük əsgərləri sayəsində bu kimi təhlükələr qarşısında dayanıb, onlara layiqli cavab verə bildi. Əyyubi sultanlarından başqa heç kim onun qədər məmlük satın almamışdı. Nəcməddin Əyyubi Məmlük əsgərlərini xalqdan uzaq tutmaq məqsədilə onlara Nil çayı üzərində ər-Ravda adasında bir qala tikdirdi və onu özü üçün mərkəz halına gətirdi. Onun buraya nəql etdiyi əsgərlər sonralar “Bahriyyə” adı ilə tanındı [10, c. VI, s. 319; 11, c. II, s. 237; 15, c. 5, s. 353; 16, c. I, s. 146-147].

Yeni səlib yürüşünün Misiri öz ağışına aldığı bir vaxtda Nəcməddin Əyyubi vəfat (1249) etdi. Onun yerinə oğlu Turanşahı yeni sultan təyin etdilər. Lakin Nəcməddin Əyyubinin dul qalmış arvadı, Turanşahın ögey anası Şəcər əd-Dürr onu qətl etdirib yerinə keçdi. Bir qadının Misir hakimi olması Abbasi xəlifəsi Mötəsimi əsəbləşdirmiş, Misirə göndərdiyi bir məktubda “Orada bir kişi qalması, biz birini göndərək”, - deyərək öz etirazını bildirmişdi. Üstəlik, Misir əmirləri səlib yürüşünə ağır zərbə vurduqları halda, Şəcər əd-Dürün Fransa Kralı IX Luis ilə 17 illik sülh müqaviləsi bağlaması böyük narazılıqlara səbəb olmuşdu. Nəticədə, hakimiyyəti cəmi səksən gün çəkən Şəcər əd-Dürr türk əsilli Məmlük sultanlığının ordu komandirlərindən olan İzzəddin Aybəklə evlənərək Sultanlığı ona (1250) təhvil vermişdi. Bununla da, Misir Məmlük hökmdarlarının birincisi qəbul edilən İzzəddin Aybək sultanlıq taxtına oturmuşdu. Misirdə Bahri Məmlük dövlətinin qurucusu olan Aybəkin əsasını qoyduğu Məmlük dövləti öz mövcudluğunu 1517-ci ildə Yavuz Sultan Səlimin Qahirəni tutmasına qədər - 267 il davam etdirmişdir [8, c. V, s. 782; 10, c. VI, s. 369; 16, c. I, s. 358-361, 367-368; 17, c. II, s. 39; 18, s. 465].

Onu da qeyd edək ki, 1250-ci ildən 1517-ci ilə qədər mövcud olan Misir Məmlük dövlətinin tarixi sultanların mənşəyinə görə iki dövrə ayrılaraq tədqiq olunmuşdur.

Birinci dövrə “Bahri Məmlükləri” və ya “Türk Məmlükləri” dövrü deyilir. Belə ki, 1250-1382-ci illəri əhatə edən birinci dövr sultanları türk əsilli olduqları və Nil çayı üzərində ər-Ravza qalasında qaldıqları üçün bu adı almışdır.

1382-1517-ci illəri əhatə edən ikinci dövr isə, “Burci Məmlükləri” və ya “Çərkəz Məmlükləri” kimi tarixə düşmüşdür. Bu dövr sultanlarının əksəriyyəti çərkəz əsilli olduqları və Qalətül-Cəbəldəki bürclərdə qaldıqları üçün belə adlandırılmışdır [1, c. 7, s. 23; 3, c. 6, s. 444].

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev). Bakı: Azərnəşr, 1991.
2. İsmail Yiğit. Memlükler. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.
3. Mahmut Şakir. Hz. Ademden Bugüne İslam Tarihi (çeviren: Ferid Aydın). İstanbul: 1995.
4. Kazım Yaşar Koprıman. Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi / “Mısır Memlükleri”. İstanbul: Zaman Çağ yayınları, 1992.
5. Hakkı Yıldız Dursun. İslamiyyət ve Türkler. İstanbul: 1976.
6. F.H.Aşur. əl-Əlaqə-tus-siyasiyyə beynəl-Məmalik vəl-Moğol. Qahirə: 1974.
7. Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir ət-Təbəri. Tarixul-uməmi ər-rusul, əl-xuləfa vəl-muluk (Təbəri tarixi). Hüseyiniyyə Mətbəəsi: h. 1332.
8. İbn Xaldun, Əbu Zeyd Əbdürrəhman ibn Məhəmməd ibn əl-Hədrəmi. Kitab əl-İbər və divan əl-mubtədə vəl-xəbər. Beyrut: 1966.
9. Natiq Rəhimov. İslam Tarixi. Mubahilə Nəşriyyatı, 2005.
10. Əbül-Mühsin ibn Tağrıberdi. Ən-nücum əz-zahira fil mülük Misr vəl Qahirə. Qahirə: Darul-Kutubil-Misriyyə, 1929-1956.
11. Taqiyüddin əl-Makrizi. Kitabul-məvaiz vəl-etibar fi zikril-Hitat vəl-Asar. Qahirə: 1270.
12. Taqiyüddin əl-Makrizi. Kitabus-suluk li-mərifəti duvalil-muluk. Qahirə: Mustafa Ziyadə Nəşriyyatı, 1956.
13. Şəhabəddin Tekindəğ. Berkuk devrinde Memlük Sultanlığı: XIV. yüzyl Mısır tarihine dair araştırmalar. İstanbul: 1961.
14. Bernard Lewis. İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti (çeviren: Hamdi Aktaş). İstanbul: Hikmet Yayınları, 1988.
15. Mahmut Şakir. İslam Tarihi (çeviren: Ferid Aydın). İstanbul: 1995.
16. Cəlaləddin Süyuti. Hüsnül-mühadara fi əxbəri Misir vəl-Qahirə. Qahirə: h. 1321.
17. Cəlaləddin Süyuti. Tarixul-xuləfa. Qahirə: 1952.
18. İbn İyas Məhəmməd ibn. Əhməd. Bədai əz-zuhur fi vəqai əd-duhur. Qahirə: 1983.

Джабир Казымов

ВОЗНИКНОВЕНИЕ В ИСЛАМЕ СИСТЕМЫ МАМЛЮКОВ

АННОТАЦИЯ

В статье широкое место отведено теме мамлюков (белокожие рабы), которые, начиная с периода правления детей лидера аббасидских халифов Харуна ар-Рашида (786-809), продавались за деньги, как в армии, так и в управленческих делах. Автор в статье также рассказывает о широком использовании этой системы государствами, не подчинявшиеся Аббасидскому халифату и установившие свою независимость, и сообщает, что в результате широкого применения данной системы, тем же мамлюкам впоследствии удалось установить свою власть в Египте.

Jabir Kazimov

THE EMERGENCE OF MAMLUK SYSTEM IN ISLAM

ABSTRACT

The article pays broad attention to the mamluks (white slaves), who were sold for money both in the army and administrative affairs since the reign of Harun ar-Rashid's children (786-809), the leader of the Abbasid caliphs. The author also talks about the wide use of this system by the states that did not obey the Abbasid caliphate and established their independence, and reports that the same Mamluks later succeeded in establishing their authority in Egypt as a result of widespread use of the system.

İRƏVANDA TÜRK ƏHALİYƏ QARŞI TÖRƏDİLMİŞ SOYQIRIMLARI - “ERMƏNİ-MÜSƏLMAN DAVASI” KONTEKSTİNDƏ

Əsədulla QURBANOV,

*BDU-nun İlahiyyat Fakültəsinin
İslamşünaslıq Elmi-Tədqiqat Mərkəzinin
rəhbəri, professor, fəlsəfə elmləri doktoru*

Elvin BABAYEV,

*AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı,
BDU-nun İlahiyyat Fakültəsinin İslamşünaslıq
Elmi-Tədqiqat Mərkəzinin elmi işçisi,
babayevelvin90@mail.ru*

AÇAR SÖZLƏR: *Türk, soyqırım, İrəvan, erməni, terror.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Турок, геноцид, Иреван, армянин, террор.*

KEY WORDS: *the Turk, genocide, Irevan, armenian, terrorism.*

Əsrlər boyu türk xalqları dünyanın müxtəlif bölgələrində geniş ərazilərdə məskunlaşmışlar. Uzaq Sibirdən Avropayadək uzanan ərazilərdə türkdilli xalqların mədəniyyətinin izlərinə rastlanmaqdadır. Həmçinin onlar bir çox mədəniyyətlərin ortaya çıxmasına da təsir göstərmişlər. Oğuz yurdu olan Göyçə mahalı da belə yaşayış məskənlərindən biridir. Bu torpaqlar mərhələ-mərhələ Azərbaycandan qoparılaraq orada qondarma Erməni Respublikası yaradılmış və bu gün xalqımız üçün yad, əlçatmaz, ünyetməz bir yerə çevrilmişdir. Ermənilər tədricən yer adlarımızı dəyişdirərək erməni mənşəli adlarla əvəz etmiş, Azərbaycan türklərinin bu ərazidəki izlərini tarixdən silməyə çalışmışlar [1, s. 5].

2006-cı ildə Ermənistan Respublikası Yanında Daşınmaz Əmlakın Kadastrı Dövlət Komitəsinin sədri Manuk Vardanyan jurnalistlər qarşısında çıxış edərək məlumat vermişdir ki, Ermənistanın ilk milli atlası nəşr olunacaqdır. Onun bildirdiyinə görə, həmin atlasda 40 min coğrafi ad qeydiyyata alınacaqdır ki, bu zaman başqa dillərə məxsus 8-10 min coğrafi ad dəyişdirilərək erməni adları ilə əvəz olunacaqdır. M.Vardanyanın qeyd etdiyi “başqa dillərə məxsus” (türklərə) həmin 8-10 min coğrafi ad məhz göstərilən torpaqlardan deportasiya edilmiş azərbaycanlılara məxsusdur [2, s. 5]. Digər yer adları isə çox güman ki, 2006-cı ilə qədər artıq dəyişdirilmişdi.

Həmin ərazidə mövcud olan türk mənşəli coğrafi adlar, müxtəlif bölgələrlə əlaqədar xalq arasında geniş yayılmış əfsanə və rəvayətlər, bir çox tarixi hadisələr, qədim Oğuz qəbirləri və kurqanları Azərbaycan türklərinin bu torpaqların ən qədim sakinləri olduğunu bir daha sübuta yetirir. Azərbaycan türklərinin tarixən məskunlaşdığı bu əraziyə ermənilər, əsasən Türkmənçay müqaviləsindən (1828) sonra köçməyə başlamışlar [3, s. 44]. Bu isə çar Rusiyasının iki türk xalqını bir-birindən ayırmaq üçün bölgədə “bufər zona” yaratmaq planlarının bir parçası idi. Ermənilər daima yaşadıqları ölkələrə xəyanət edərək, onların düşmənləri ilə gizli sövdələşmələrə girmişlər. Belə ki, 1915-1916-cı illərdə Trabzon, Van, Bitlis və Ərzurum vilayətlərinin ruslar

tərəfindən, 1920-ci ildə isə Kilikiyanın fransızlar tərəfindən işğalı ərəfəsində ermənilər rus və fransız komandirlərin təbəçiliyində öz intiqam hislərinin ardınca getmişlər [4, s. 30-31]. Tarix boyu buna oxşar bir çox halları sadalamaq olar.

1828-ci ildə İrəvan şəhərində 1807 türk ailəsi, yəni 7331 nəfər azərbaycanlı yaşayırdısa, 567 erməni ailəsi, o cümlədən 2369 nəfər erməni məskunlaşmışdı [1, s. 4]. Bu köçürmədə böyük rol oynayan rus generalı Paskeviç ermənilərin iç üzünü gördükdən sonra onlar barəsində demişdir: “Bu xalqda acgözlüyün və şöhrətpərəstliyin sərhədi və hüdudları yoxdur” [5, s. 24]. Zaman keçdikcə ermənilər törətdikləri soyqırımları sayəsində bu rəqəmlərin onların xeyrinə dəyişməsinə nail olmuşlar. Səbəb isə bu torpaqlarda dənizdən-dənizə olan “Böyük Ermənistan” yaratmaq istəyi idi. 1905-ci ildə erməni yazıçısı Aknuni ermənilərə xitab edərək xarici dövlətlər tərəfindən onlara vəd olunan muxtariyyət haqqında rus çarı ilə razılaşma əldə edildiyi barədə 24 məktubdan ibarət bir məcmuə çap etdirdi. Məcmuə Erməni Qiyamçı Federasiyası tərəfindən ermənilər arasında yayıldı [6, s. 26].

1905-1906-cı illər Rus-Yapon müharibəsində Rusiyanın məğlubiyyətindən sonra orada baş verən iğtişələr (ovaxtkı paytaxt Peterburqda 9 yanvar 1905-ci ildə baş verən “Qanlı bazar” hadisələri) nəticəsində 6 fevral 1905-ci ildə Qafqazda ilk dəfə türk-erməni qarşıdurması yarandı. Rus alayında xidmət edən bir erməni həmin ilin 6 fevralında bir türkü öldürmüşdü [7, s. 15]. Əllərinə fürsət düşən ermənilər əvvəlcə Bakıda, sonra isə İrəvan (İrəvan quberniyasında 188 kənd dağıdılmışdı) [8, s. 167], Naxçıvan, Gəncə, Qarabağ və Tiflisdə qırğınlar törətmiş, 200-dən artıq Azərbaycan kəndini viran qoymuşdular [9, s. 22]. Tarixə “erməni-müsəlman davası” kimi düşən bu qırğınları təşkil etməkdə məqsəd milli azadlıq hərəkatlarının qarşısını almaq, Qafqazda qarışıqlıq yaratmaq idi. Çar Rusiyasının erməniləri silahlandırması, orduda xidmət edən erməni hərbiçilərin daşnaklara yardımı 1905-1906-cı illərdə erməni terrorçularının İrəvanda və onun ətrafındakı Azərbaycan türkləri yaşayan kəndlərdə də qətlər törətməsiylə nəticələndi. Daşnakstyün partiyasının liderləri “Böyük Ermənistan” xülyası naminə İrəvan, Gəncə və Qarabağda bütün türklərin qətlinə fərman vermişdilər ki, məqsəd bu yerlərin türklərdən birbaşa təmizlənməsi idi.

Eçmiədzin ətrafındakı kəndlər dağıdılmış, 200 cilddən artıq Qurani-Kərim və digər müqəddəs kitablar yandırılmışdı. Eçmiədzin erməni monofizit məzhəbi olan Qriqoryan xristianlarının mərkəzi idi. Onların inancına görə, Həzrət İsa burada qeybə çəkilmiş və burada da zühur edəcəkdir. Onlar özlərini xristian dünyasının bir parçası hesab etsələr də, bir çox kəlamli məsələlərdə və öz Qriqoryan kilsələri ilə xristian dünyasından xeyli uzaqda görünülər.

Tarixçi alim Nazim Mustafayevin araşdırmalarına əsasən, 1905-ci ildə erməni quldurları 4 dəfə qırğın törətmişlər: 20-22 fevral, 23-26 mart, 18 sentyabrda. 1906-cı ilin 27 mayında və 8-9 iyununda da qətlər baş vermişdir [10, s. 119]. İrəvan quberniyasında 10 mindən çox azərbaycanlı soyqırımına məruz qalmışdır. Azğınlaşmış erməni daşnakları çar hakimiyyətindən belə çəkinmirdilər [11, s. 102]. Əllərinə düşən kitablara və Qurani-Kərimə od vurub yandırdılar. Ermənilərin qadın-kişi olmasından asılı olmayaraq, qocalara, eləcə də uşaqlara etdikləri zülmü qələmə almaq çətindir [12, s. 15]. Ermənilər bu soyqırımları zamanı “öz düşmənlərini” müsəlman adlandırdığından onun ibadət ocaqlarını - məscidlərini və müqəddəs saydığı digər yerləri də yerlə-yeksan edərək xarabalığa çevirirdilər. Bununla onlar xristian dünyasında özünə dayaq qazanmaq və sanki ümumi düşməinə qarşı tək dayandığını nümayiş etdirmək niyyəti güdürdülər. Ancaq soyqırımını törədən ermənilər olsa da, daima özlərini əzilən tərəf kimi göstərmişlər.

1918-ci ilin mart ayında növbəti qırğınlar baş vermişdir. İrəvan quberniyası ərazisində, Qarabağ, Naxçıvan və Qarsda törədilmiş qırğınlar nəticəsində 50 mindən artıq soydaşımız misli görünməmiş vəhşiliklə qətlə yetirilmişdir [9, s. 23]. 1924-cü ildə İstanbulda çap olunan “Müxtəsər Azərbaycan Tarixi” kitabında Cahangir Aslanoglu bu qırğınlar ilə əlaqədar olaraq yazmışdır: “Bakıda mart hadisələrini törədən və Şərqi Azərbaycanı tamamilə dəmir və atəşdən keçirən daşnaklar cənubda da sakit oturmədilər. İrəvan vilayətinin bütün kəndləri Andranik, Dro və sair sərkərdələr tərəfindən yer ilə yeksan və əhalisi məhv edildi [3, s. 45]. Bu soyqırımları təkə azərbaycanlıların özlərinə deyil, o cümlədən bütün türk mədəniyyətinə, müsəlman aləminə aid olan hər şeyə qarşı yönəlmiş, mədəniyyət abidələri və tarixi izləri də silmək məqsədi daşmışdır. Belə ki, qətlərlə yanaşı, məscidlər dağıdılmış, qəbirlər yerlə yeksan edilmişdir.

İrəvan hadisəsi Zaqafqaziya seyminin 5, 7, 19, 20 fevral tarixli iclaslarında böyük gurultuya səbəb olduğundan İrəvana heyətlər göndərildi. Bu heyətlər İrəvan vilayətində 211 türk kəndinin və təqribən 100 minə qədər əhalinin məhv edildiyini sübuta yetirdilər [10, s. 145].

Bununla bağlı erməni müəllifi Zaven Korkodyan yazırdı ki, 1918-1920-ci illərdə daşnak mauzerçiləri Ermənistanda yaşayan 575 min azərbaycanlıdan 565 minini qanına qəltan etmiş və yaxud silah gücünə didərgin salmışdır. Bütövlükdə isə daşnaklar 1905-1907 və 1918-1920-ci illər ərzində 500 mindən artıq azərbaycanlıyı indiki Ermənistan ərazisində qətlə yetirmişdilər [11, s. 90]. Ermənilər buna “erməni-müsəlman davası” adını verərək Qərbdə, əsasən də xristian aləmində özlərinə bəraət qazandırmaq istəyirdilər. İngiltərənin məşhur dövlət xadimlərindən olan Lord Kerzon bu soyqırımları haqqında belə deyirdi: “Siz erməniləri 8 yaşında pak və məsum bir qız kimi təsəvvür edirsiniz. Bu fikirdə çox yanılırsınız. Halbuki ermənilər özlərinin son vəhşi davranışları ilə nə qədər qantökən bir xalq olduqlarını qeyd-şərtsiz isbat etmişlər” [11, s. 84].

1975-1991-ci illərdə fəaliyyət göstərmiş ASALA terror təşkilatı da öz davamçılarının iziylə getmiş, müxtəlif terror hadisələri və qətlər törətmişlər. ASALA adının açıqlaması terror təşkilatının hansı məqsədlərə xidmət etdiyini ortaya qoyur: “Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia”. “Ermənistanın Azadlığı uğrunda Gizli Erməni Ordusu” kimi tərcümə olunan ASALA terror təşkilatının məqsədi öz daşnak babalarının ardınca gedərək dənizdən-dənizə uzanan “Böyük Ermənistan” xəyalını gerçəkləşdirmək və “erməni soyqırımı” adlandırdıqları 1915-ci il hadisələrini dünya dövlətlərinə tanıtmək, Türkiyədən bunun qisasını almaq və bu yolda çoxlu qətlər törətməkdir. Bu terror qruplaşmasını Livan erməniləri yaratsalar da, dünya miqyasında siyasi dəstək verən və bəzi mesajları Qərb cəmiyyətinə çatdıran, əsasən, Fransa və ABŞ erməniləri diasporasıdır [4, s. 22]. Həmçinin məqsədlərinə Şərqi Türkiyə, Şimali İran, Azərbaycanın Naxçıvan və Dağlıq Qarabağ bölgələrində “Böyük Ermənistan”ı qurmaq daxildir. Təşkilatın tərkibindəki qrup üzvləri Qarabağ döyüşlərində də fəal iştirak etmişlər. “Nyu-York Tayms” qəzetinə müsahibə verən Akop Akopyan etiraf etmişdir ki, onların əsas hədəfi türk rejimi və onlarla əməkdaşlıq etməyən ermənilərdir. Ermənilər lazım gələrsə, bütöv erməni maraqları üçün öz millətindən olan insanların da gözünün yaşına baxmayacağını 1988-ci ilin fevral ayında Sumqayıt hadisələri zamanı sübuta yetirdilər. Bunu hazırda Azərbaycanda yaşayan ermənilərin özləri də etiraf etmişlər.

Ermənilərin Azərbaycanda törətdikləri soyqırımı hadisələrinə verilən ilk siyasi qiymət isə Ulu Öndər Heydər Əliyevin 1998-ci il 26 mart tarixli Fərmanı ilə 31 martın Azərbaycanlıların Soyqırımı Günü elan edilməsi olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayramov İbrahim. Qərbi Azərbaycanın Türk Mənşəli Toponimləri. Bakı: 2002.
2. Mahmudov Yaqub, Nazim Mustafa, Məhərrəmov Elmar. Vandalizm: Tarixi Adlara qarşı Soyqırımı. Bakı: 2006.
3. Həbiboglu Vəli, Arzumanlı Vaqif, Muxtarov Kamil. 1918-ci il Qırğınları. Bakı: 1995.
4. Timur Taner. 1915 ve sonrası Türklər ve Ermenilər. Ankara: 2000.
5. Süleymanov Mehman. Erməni Millətçiliyi və Təcavüzkarlığı Tarixindən. Bakı: 2008.
6. Qəhrəmanov Nazim. Birinci Dünya Müharibəsində Qafqaz Cəbhəsində Erməni Amili. Bakı: 2008.
7. Görüylmaz Mustafa. Türk Qafqaz İslam Ordusu və Ermənilər. Bakı: 2009.
8. Əroğul Əlisahib. Erməni-Daşnak Faşizmi və Azərbaycan. Bakı: 2007.
9. Məqalələr arxivi / Azərbaycanlılara Qarşı Soyqırımları: mərhələləri və nəticələri / <http://nazimmustafa.info/>
10. Bayramov Aslan. Tarixi Faciələrimiz: Deportasiya, repressiya və soyqırımı. Sumqayıt: 2015.
11. Məmmədli Atamoğlan. Ermənilərin Gerçək Tarixi. Bakı: 2008.
12. Mir Möhsün Nəvvab. 1905-1906-cı illərdə Erməni-Müsəlman davası. Bakı: 1993.

А.Гурбанов, Э. Бабаев

ГЕНОЦИД СОВЕРШЕННЫЙ В ДВАДЦАТОМ ВЕКЕ ПРОТИВ ТЮРКСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ИРЕВАНА В КОНТЕКСТЕ “АРМЯНО-МУСУЛЬМАНСКОГО СТОЛКНОВЕНИЯ”

РЕЗЮМЕ

В начале XX века армянские дашнаки в Баку и в других регионах Азербайджана организовали геноцид. В ходе геноцида армяне, не довольствуясь убийством тюркского населения, также старались уничтожить памятники культуры. Иреван исторически был тюркской землёй. Причиной нахождения этих земель сегодня под оккупацией, является результат геноцида совершенный на протяжении многих лет. В то время как Азербайджан является примером мультикультурализма, армяне остаются моноэтническим народом, что свидетельствует о явной ненависти к соседним народам. Сегодня армянское правительство, как один из сторонников терроризма в мире, продолжает покровительствовать террористическим группировкам на своих территориях.

A.Khurbanov, E.Babaev

GENOCIDES COMMITTED AGAINST TURKISH NATIONS IN IREVAN IN THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY IN THE CONTEXT OF “ARMENIAN-MUSLIM CLASHES”

SUMMARY

Armenian dashnaks committed genocidal massacre in Baku and other regions of Azerbaijan at the beginning of XX century. During the genocide Armenians who were not satisfied with the murder of the Turkic population, also tried to destroy cultural monuments. Irevan has been considered as a Turkish territories throughout the history. The massacres which happened throughout the years in mentioned lands caused the invasion of them eventually. Nevertheless Azerbaijan can be considered as a good example for the development of multiculturalism, Armenians are on the way to be as a monoethnic society. Certainly this is the result of the nationalist and fascist approaching to the neighbour nations. The Armenian government creates very suitable conditions for the settlement of the terror groups in its territories. Thus, its possible to say that Armenia is one of main supporters of terrorism in the world.

TÜRK-İSLAM DÜNYASINA ÇAĞIRIŞLAR VƏ CAVABLAR

Faiq ƏLƏKBƏROV,

AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutunun

Fəlsəfə və ictimai fikir tarixi

şöbəsinin aparıcı elmi işçisi,

faikalekperov@mail.ru

AÇAR SÖZLƏR: *İslam mədəniyyəti, Qərb mədəniyyəti, türklük, türk-İslam dünyası, milliyyətçilik.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Исламская культура, Западная культура, турецкость, тюркский-Исламский мир, национализм.*

KEY WORDS: *Islamic culture, Western culture, Turkishness, Turkic-Islamic world, nationalism.*

XVIII əsrin sonu-XIX əsrin əvvəllərində İslam dünyasında mövcud olan məzhəb ayrışikliyi tam çırpıqlığı ilə ortaya çıxmışdı. Əsas məsələ isə bu problemin düzgün həll yolunun tapılması idi. Bəzi ziyalılar burada məsələnin mahiyyətinə varmağın bir o qədər əhəmiyyətli olmadığını hesab edirdisə, bəziləri problemin düzgün həlli üçün onun mahiyyətinə varmağın qaçınılmaz olduğunu irəli sürürdülər. Əlbəttə, sonuncunu müdafiə edənlər haqlı idilər, çünki məsələnin mahiyyətinə varmadan hər hansı həll yolu ortaya qoymaq gözlənilən nəticəni verməyə bilərdi.

Təxminən iki əsrə yaxındır ki, İslam dünyasında mövcud olan problemlərin həlliylə bağlı üç əsas məsələ ortaya qoyulmuşdur: 1) Modernləşmək, yəni Qərb mədəniyyətini qəbul edərək İslam mədəniyyətindən imtina; 2) Mühafizəkarlıq, yəni Qərb mədəniyyətindən tamamilə uzaq durub, yalnız İslam mədəniyyətindən yapışmaq; 3) Qərbləşmək-İslamlaşmaq, yəni “modern” Qərb mədəniyyətiylə “mühafizəkar” İslam mədəniyyətini uzlaşdırmaq. İki əsr bundan öncə də, indinin özündə də ilk baxışda sonuncu həll yolu daha məntiqli görünür. Ancaq üçüncü-ortaq həll yoluyla bağlı daima diqqətdə saxlanılmalı olan belə bir məsələ var: İslam mədəniyyəti anlamında nəyi mühafizə etmək, ya da etməmək, o cümlədən Qərb mədəniyyəti baxımından nə cür modernləşmək, ya da modernləşməmək. Birmənalı şəkildə “mühafizəkar” İslam mədəniyyətindən, yaxud “modern” Qərb mədəniyyətindən yapışmaq nə qədər uğursuz görünsə də, uzlaşdırıcı ortaq yolu tutmaq cəhdləri də çox uğurlu alınmamışdır. Ona görə də doğru seçim mücərrəd inanclara və ya başqalarının keçdikləri yollara görə deyil, millətin varlığının daima qorunması gerçəkliyi anlamında müəyyənləşdirilməlidir.

Əlbəttə, bir toplumda onun düşünən beyinləri arasında bir-birinə zidd fikirlər irəli sürənlər olmazsa, təbii olaraq həmin cəmiyyət çökər. Bu anlamda cəmiyyət daxilində bir problemlə bağlı müxtəlif düşüncələr irəli sürən ziyalıların olması normaldır. Biri daha çox dinə, digəri milliliyə, üçüncüsü modernləşməyə, dördüncüsü sosial-demokratizmə, ya da başqa bir ideyaya meyil edə bilər. Əsas məsələ odur ki, bütün bunların nəticəsində cəmiyyət doğru seçim edərək mövcud problemlərini həll etmək iqtidarında olsun. Yəni hər zamanın özünün fərqli çağırışları, həmin çağırışlara görə də fərqli cavabları ola bilər. Burada ziyalıların üzərinə düşən əsas vəzifə öz millətini ayaq üstə tutub saxlamağı bacarmaqdır. Yəni ziyalı üçün nə keçmişin xatirələri və gələcəyin xəyalları ilə yaşamaq, nə də zamanın tələblərinə uyğunlaşmaq uğurlu seçim ola

bilməz. Eyni zamanda, bir az öz keçmişindən, bir az da başqasının keçmişindən, ya da onlarla başqalarına məxsus olan yeniliklərin sintezindən çıxış etmək xilas yolu deyildir. Bu kimi hallar daha çox çarəsizliyin, ideyasızlığın nəticəsidir.

O zaman haqlı olaraq sual verilə bilər ki, əgər mühafizəkarlıq, modernləşmək, milliyyətçilik, hətta onların sintezi (eklektizm) çıxış yolu deyilsə, bəs xilas yolu nədədir? Əslində, hər bir millət üçün çıxış yolu elə onların hər birinin mahiyyətində gizlənib, sadəcə burada önəmli olan kor-koranə hərəkət etməməkdir. Yəni zamanın şərtlərinə uyğun olaraq modernləşmək-dünyəvilik yolunu tutarkən mühafizəkarlıqla milliyyətçilikdən, milliyyətçilik yolunu tutarkən mühafizəkarlıqla dünyəvilikdən, mühafizəkarlıq yolunu tutmaq lazım gəldiyi anda isə dünyəviliklə milliyyətçilikdən faydalana bilməkdir. Bir sözlə, əslində o millətlər daima milli varlıqlarını qoruyub saxlamışlar ki, onlar hər zaman milli, dini və dünyəvi özünəməxsusluqları doğru dəyərləndirməyi bacarmışlar. Milli varlığın yaşadılması üçün ayrı-ayrı dinlərlə, siyasi ideyalarla, bu anlamda mühafizəkarlıqla da, modernləşməklə də, milliyyətçiliklə də dil tapmaq ən doğru düşüncədir.

Ən azı iki əsrə yaxındır ki, Qərb mədəniyyəti ilə onun tam əksi kimi qələmə verilən Şərq mədəniyyəti üz-üzə qoyulmuşdur. Şübhəsiz, belə bir durumun yaranmasının başlıca səbəbi bir tərəfdən Avropa dini və dünyəvi məsələlərdə gerçəkçi fəlsəfi yol izlədiyi zaman bundan uzaq qalmağımız, digər tərəfdən, əvvəllər sxolastik, mistik yolu tutmağımıza baxmayaraq, belə bir gerçəkçi fəlsəfi yol izləməyə başlamaq istədiyimiz andan vaxtilə həmin yolu izləmiş Qərb mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin təsiri altına düşməyimiz olmuşdur. Fikrimcə, İslam dünyası məsələlərinin həlli yolu baxımından hər iki amilin ələ alınması vacibdir. Bu baxımdan öncə bilməliyik ki, XV-XVI əsrlərdən başlayaraq milliyyət, din və dünyəvilik məsələlərində gerçəkçi fəlsəfə izləyən Qərb mədəniyyətini örnək alan Şərq buna nə dərəcədə müvəffəq ola bilmişdir.

Hesab edirik ki, XIX əsrin bir çox müsəlman ziyalıları, xüsusilə də yeniləşmə tərəfdarları əcdadlarının İslamaqədərki, İslamın başlanğıc dövründəki millilik, dünyəvilik və insanlıq ideyalarından əsas etibarilə xəbərsiz olduqlarından daha çox kənardan gələn modernləşmənin təsiri altına düşdülər. Modernləşmənin əleyhinə olanlar isə əsasən İslam mədəniyyətindən möhkəm yapışdılar. Lakin İslam mədəniyyətindən çıxış edənlərin özləri də bəzi hallarda Qərb mədəniyyətinin təsiri altına düşdülər. Belə ki, sırf Qərb mədəniyyətinə əks olsun düşüncəsiylə hər nə yolla olursa-olsun İslam mədəniyyətini, əslində isə İslam sxolastikasını müdafiə etdilər. Bu isə Avropa ideoloqlarının maraqlarına cavab verən bir durum idi. Bir sözlə, İslam mədəniyyətini yeniləşdirmək istəyənlərlə onu hər cür yenilikdən qoruyanların bunu Qərb mədəniyyətinin gözləri önündə etmələri əvvəldən yanlış idi. Çünki hər bir yeni mədəniyyət yalnız öz kökünə bağlı olaraq yarana bilər.

Ancaq artıq heç kəsə sirr deyil ki, ötən iki əsr ərzində İslam dünyasının problemlərinin həlli yollarından biri, bəlkə də, birincisi kimi yunan-Roma və xristian mədəniyyətinə əsaslanan modernləşmə - Qərb mədəniyyəti görülmüşdür. Əlbəttə, “suda batan saman çöpündən yapışar” çarəsizliyini nəzərə alsaq, bunu haradasa anlamaq çətin deyildir. Lakin burada əsas məsələ Avropanın qədim milli və dünyəvi dəyərləriylə Xristianlıq dininin sintezindən yaranan Qərb mədəniyyətinin istər məzmunca, istərsə də forma baxımından İslam dünyasının problemlərinin həllinə nə dərəcədə yardımçı olmasıdır. Əgər biz desək ki, İslam dünyasına Qərb mədəniyyətinin mahiyyəti deyil, ancaq forması, yəni texnologiyası, sənayeçiliyi lazımdır, bu, heç də uğurlu seçim deyildir. Çünki Qərb texnologiyası, sənayeçiliyi məhz Qərb mədəniyyəti mahiyyətinin təzahürüdür. Belə olduğu təqdirdə, Qərb mədəniyyətinin mənəvi mahiyyətini inkar edib,

yalnız onun maddi təzahürünü qəbul etmək mənasızdır. Çünki maddi təzahürü (texnologiya, sənayeçilik, kompüterləşmə, nanotexnologiya və s.) doğuran mənəvi mahiyyəti (marksizm, liberalizm, praqmatizm, freydizm, ekzistensializm və s.) qavramadan hərəkət etmək, əslində, Qərb mədəniyyətinin mənəviyyatından çox maddiyyatının təsiri altına düşmək deməkdir. Odur ki, Qərb maddiyyətçiliğini mənəviyyatından fərqləndirib, onu İslam mənəviyyətiylə sintez etmək uğurlu ola bilməzdi.

Bu məsələlərdə vaxtında gerçəkçi fəlsəfi yol izləməməyin nəticəsidir ki, İslam dünyasının ziyalıları, dövlət xadimləri arasında Qərb mədəniyyətinə münasibətdə ziddiyyətli, antoqonist baxışlar ortaya çıxmış oldu. Beləliklə, müsəlman ziyalılar arasında Qərb mədəniyyətini tamamilə mənfi qiymətləndirib onun əleyhinə çıxanlar da, yaxud tamamilə əksinə, onu müsbət anlamda bəyənilib radikal şəkildə müdafiə edənlər də, eyni zamanda ikisi arasında ortaq uzlaşdırıcı-barışdırıcı yol tutanlar da olmuşdur.

XIX əsrdə A.A.Bakıxanov, Münif Paşa, İ.Şinasi, Ziya paşa, S.Ə.Şirvani, N.Kamal, H.Zərdabi və başqa türk müsəlman ziyalıları daha çox inanırdılar ki, yenilikçilik İslam dünyasının öz mahiyyətindədir. Bu dövrün filosofu Abbasqulu Ağa Bakıxanov çağdaşları arasında ilk dəfə Xristian-Qərb mədəniyyəti ilə İslam-Şərq mədəniyyətini müqayisə etmişdir. Lakin Avropada da ümid bəslədiyi cəmiyyəti tapa bilməyən Bakıxanov Qərb mədəniyyətindən əlini üzmüşdür. Beləliklə, Şərq və Qərb mədəniyyətinə bənzəməyən ideal cəmiyyəti axtaran Bakıxanov xəyalında “İslam və Firəng”dən üstün olan cəmiyyəti tapsa da, sonda məlum olur ki, bütün gördükləri elə Şərqə və məhz onun özünə aiddir. Bu baxımdan Bakıxanov qurtuluş yolunu Qərb mədəniyyətində deyil, yenə də milli-mənəvi dəyərlərdə, xüsusilə müsəlmançılıqda axtarmışdı: “Bir bax, hər şey burda hazır, sən uzaq, Sənin könlün öz nəfsinə uyaraq, Səadəti verib burda (İslam Şərqində-F.Ə.) əlindən, Axtarırsan, uzaqlarda (Qərbdə-F.Ə.) sən” [1, s. 200].

Seyid Əzim Şirvani də Qərb mədəniyyətinin bəzi cəhətlərini təqdir etməklə yanaşı, ümumilikdə nicat yolunu türk kimliyində və İslamda görmüş, bu mənada müəyyən qədər türklüyə, əsasən də müsəlmançılığa meyl etmişdir. Bunun başlıca amillərindən biri kimi onun məzhəbindən asılı olmayaraq bütün riyakar ruhanilərə qarşı açıq şəkildə mübarizə aparmasını göstərə bilərik. Seyid Əzimə görə, onların riyakarlığı nəticəsində möminlər məscidlərdən üz çevirir, onların övladları tərəqqidən geri qalır, dini ayin və mərasimlərin mahiyyəti dəyişdirilir, məzhəblərarası təfriqələr daha da vüsət alır və nəticədə müsəlman ümməti naxoşlayır [2, s. 117-118]. Onun fikrincə, əgər İslama olduğu kimi əməl edilərsə və bu dövrdə Avropada da geniş yayılan mütərəqqi ideyalar - yeni tipli məktəblər, dövrü mətbuat yaranarsa, dünyəvi elmlər öyrənilərsə, onda müsəlmanlar, o cümlədən Qafqaz türkləri də inkişafa qədəm qoyacaqlar. Şirvani dindəşlarını inandırmağa çalışırdı ki, Avropanın kəşf etdiyi bir çox ixtiralar Quranda da öz əksini tapmışdır. Sadəcə, indiyədək bəzi din başçıları Qurana xalqa olduğu kimi çatdırmayıblar [3, s. 44].

Həsən bəy Zərdabi də müsəlman millətlərin inkişafında Qərb mədəniyyətini ideal kimi deyil, bir nümunə, vasitə kimi görmüşdür. Zərdabi millətin inkişafında əsas yeri milli-dini dəyərlərə verməklə, yeniləşmənin bir vasitəsi olaraq Qərb mədəniyyətindən yardımçı kimi istifadə etməyə çalışmışdır: “Xülasə, Məşriq-zəmində azadlıq olmadığına görə biz Avropa əhlindən geri qalmışdıq və nə qədər belə olsa, biz tərəqqi etməyəcəyik və edə bilmərik” [4, s. 419].

Lakin həmin dövrdə M.Ş.Vazeh, M.F.Axundzadə, Midhət paşa, C.Nuri, M.A.Şahtaxlı, C.Məmmədquluzadə, H.Tanrıöver və başqaları İslam dünyasının problemlərinin həlli yolları

məsələsində daha sərt mövqe ortaya qoymuşlar. Başqa sözlə, onlar bir tərəfdən müsəlmanlığın parlaq keçmişinə bir qədər kölgə salmış, digər tərəfdən Qərb mədəniyyətini çox ideallaşdırmışlar. Özəlliklə, Osmanlıda Əli Suavi və Midhət Paşa, Şimali Azərbaycanda isə M.F.Axundzadə, C.Məmmədquluzadə İslamçılıqla Qərbçilik məsələsində bərabərliyi pozmuşlar. Yəni onlar İslam dünyasındakı çağırışlara cavab olaraq müsəlmanlıqda nə isə axtarmaqdansa, əsas üstünlüyü Qərb mədəniyyətinə, müəyyən qədər də əski milli mədəniyyətə vermişlər.

Əslində, əski milli mədəniyyətə müraciətin kökündə də Qərb mədəniyyətindən, o cümlədən fransız milliyyətçiliyindən irəli gələn milliyyətçilik dayanırdı. Məsələn, M.F.Axundzadə üçün Qərb mədəniyyəti ideal idi, bu ideala uyğun olaraq da o, din və millət məsələsini həll etməyə çalışırdı [5, s. 148, 212]. Bu anlamda o, müsəlman xalqlarının nicatını Avropa ziyalılarının yolunu getməkdə, yəni ilahiyyatın tənqidi və Qərbsayağı milli-konstitusiyalı dövlətin qurulmasında görürdü [6, s. 268]. Axundzadəyə görə, konstitusiyalı dövlət üçün zəruri olan məsələlərdən biri də dinin dövlətdən ayrı olmasıdır. “Xalqla dövlət arasında ayrılığın əsl səbəbi ruhanilərdir. Nə üçün? Buna görə ki, ruhanilər xalqın ruhuna və təbiətinə o qədər müsəllət olmuşlar ki, camaat onların dediklərinə sorğu-sualsız itaət edir, ürəyində dövlətə nifrət bəsləyir” [6, s. 255] - deyən Axundzadəyə görə, ruhanilər xalqın “pənahı”na çevrilmişdi, nəticədə də xalq dövlətə ikinci dərəcəli baxırdı. Bu məsələdə Axundzadə nə qədər haqlı olsa da, dinə qarşı həddən artıq radikallığı da özünü büruzə verir.

Həmin dövrdə orta yolu tutan azərbaycanlı mütəfəkkir Cəmaləddin Əfqani İslam dünyasının problemlərinin həllini kənarında deyil, öz içində axtarmışdır. O, həll yollarından biri kimi müsəlman xalqlarının milliyyətçilik duyğularını yenidən ortaya atmağı məqsəduyğun görmüşdü. Həmin vaxt Əfqaninin belə bir ideya irəli sürməsinə İslam dininin, birliyinin əleyhinə yozanlar da olmuşdu. Əfqani öz fikirlərində müəyyən qədər Suaviyə, Midhət Paşaya, Axundzadəyə yaxın olsa da, bəzi prinsiplial məsələlərdə onlardan fərqli yol tutmuşdur. Belə ki, o, A.Bakıxanovun, N.Kamalın İslama heyranlığından uzaq olduğu qədər, M.F.Axundzadənin də aşırı Qərbçiliyini və antiislam mövqeyini qəbul etməmişdir. Əfqani daha çox milliyyətçilik və İslamı özündə birləşdirən “İslam milliyyətçiliyi” ideyasından çıxış etmişdir. Əslində, bu yeni bir ideya deyildi, yeni dini qəbul edən millətin başlanğıc dövrünün təbii təzahürü idi. Belə ki, yeni dini qəbul edən millət həmin dinə aid ayinləri, qayda-qanunları icra etməklə yanaşı, milli kimliyini, milli adət-ənənələrini də yaşadır. Yəni dini dəyərlər və milli dəyərlər əsasən bir-birilərinə toxunmadan, bir-birindən bəhrələnərək yanaşı yaşayırlar. Başqa sözlə, milli varlıq bir sütun, dini varlıq isə digər sütundur. Milli varlığın sütunu dildirsə, dini varlığın sütunu etiqaiddir.

Əfqaninin milli varlıq məsələsində dilə önəm verməsi daha çox millətin özünü mühafizəsiylə bağlı olmuşdur. Çünki bir millət zaman içində müxtəlif inanclara, dinlərə tapınmaqla milli varlığını itirməsə də, ancaq dil assimilyasiyası onun varlığına son qoya bilər. Necə ki, Qacarlarla Osmanlılar çöküşlərinin son dönəmlərində dindən, dini məzhəbçilikdən daha möhkəm yapışdıqları, yaxud yapışmağa məcbur olduqları zaman türk dili anlaşılmaz hala gəlmiş, birinin dili farslaşmış, digərinin dili isə ərəbləşmişdi.

Hesab edirik ki, Əfqani digər çağdaşlarından fərqli olaraq hər hansı millətin həyatında milli və dini varlıq məsələsini müəyyən qədər görə bilmişdir. Başqa sözlə, milli varlığı inkar edərək, hər şeyi dini varlıq, ya da ümmətçilik əsasında quran millətin və ya dövlətin aqibətinin yaxşı olmayacağını, gec-tez onun sonunu gətirəcəyini anlamışdır. Bu anlamda Osmanlıyla Qacarlara da yaxşı bir gələcək gözləmədiyini vurğulamış, xilas yolunun ayrı-ayrılıqda müsəlmanlıqda

və ya milliyyətçilikdə olmadığını, bu ikisinin bir-birini tamamlayan ideyalar kimi yanaşı yaşamasının məqsədəuyğun olduğunu göstərmişdir.

Lakin görünür ki, Osmanlı sultanı Əbdülhəmid xan və Qacarların hökmdarı Nəsrəddin şah C.Əfqaninin milli varlıqla dini varlığı yanaşı yaşatmasından deyil, milli hissləri qabardaraq ümmətçiliyi parçalamasından ehtiyat etmişlər. Ola bilsin, onlar zamanın şərtlərinə görə, eyni zamanda dövləti qoruyub mühafizə etmək naminə haqlı idilər. Ancaq Əfqani də Qərbdə baş verənləri yaxşı dərk etdiyi üçün artıq ümmətçiliyin, yaxud İslamçılığın təkbaşına mövcud ola bilməyəcəyini, bu anlamda müsəlman xalqları arasında da milliyyətçiliyin yenidən dirçəldilməsini vacib saymışdır. Bir sözlə, İslamçılığın dini-əxlaqi təlim kimi konsepsiyasını yaradan C.Əfqani öz xələflərinə demişdir ki, nəhəng bir vücud olan İslam dini ağır “xəstə”dir [7, s. 332], belə bir vəziyyətdə olan müsəlman dünyasının xilasını ilkin İslamı mənimsəmək və əməl etməklə yanaşı, milli mədəniyyətlərinə sahib çıxmaları, həmçinin milli varlıqlarını qoruyub saxlamalarıdır. Çünki milliyyət din üzərində deyil, dil və mədəniyyət birliyi üzərində qurulur. Bu mənada, milli diriliyin təməlini milli mədəniyyətin ünsürləri təşkil edir [8, s. 51-52].

Ümumiyyətlə, Əfqaninin dinə və milliyyətçiliyə baxışında müəyyən qədər Qərb mədəniyyətinin təsiri olsa da, bütövlükdə o, millət və din məsələsini şərqli, müsəlman, türk kimi dəyərləndirməyə çalışmışdır. Bu anlamda Əfqaninin davamçıları arasında Ə.Ağaoğlu, M.E.Yurdaqlı, M.Ə.Rəsulzadə, Ziyaəddin Fəxrəddin kimi müsəlman-türk ziyalıların olması təsadüfi deyildir. Onlar İslamın üstündən xətt çəkərək hər şeyi Qərbləşməkdə görməkdənsə, Əfqani kimi, müsəlmanlıqla türklük, İslamçılıqla Qərbləşmək arasında ortaq nöqtələrin tapılmasına çalışmışlar. Ona görə də hesab edirik ki, XIX əsrdə İslam dünyasının problemləri və onun həlli yolları məsələsində nisbətən həqiqətə yaxınlaşan C.Əfqani olmuşdur. Əlbəttə, bu heç də Əfqanini ideallaşdırmaq və digər türk-müsəlman ziyalıların zəhmətini danmaq anlamına gəlməməlidir.

Göründüyü kimi, İslam sxolastikasını aradan qaldırmaq üçün ən münasib yol Qərb mədəniyyətini rəqib, ya da dost kimi qəbul etmək əvəzinə, milliliyi və dünyəviliyi dirçəltmək lazım idi ki, yalnız Əfqani bunu vaxtında anlamışdır. Mahiyyətinə varmadan Qərb mədəniyyəti vasitəsilə İslam sxolastikasını yenməyə çalışan müsəlman modernistlər əsasən qərbsayağı yeniləşməyə səbəb olmaqla yanaşı, mühafizəkarlar da qərbləşməmək devizi altında istənilən dünyəviliyi və milliliyi yaxına buraxmamaqla İslam sxolastikasını bu günə qədər yaşada bilməmişlər. Əslində isə sonuncular üçün bu, İslam sxolastikası deyil, dəyişilməz şəriət qanunları, ya da İslam mədəniyyəti idi. Ancaq nə ifrat qərbsayağı modernləşmək, nə də İslam sxolastikasına bağlı ifrat mühafizəkarlıq çıxış yolu olmadığı üçün üçüncü bir yol ortaya çıxmışdır. Üçüncü yolu tutanları şərti olaraq müsəlman-türk eklektikləri adlandırmaq bilərik. Ancaq onu da qeyd etməliyik ki, türk-müsəlman eklektikləri həm Qərb mədəniyyətini mənimsəmək, həm də İslam mədəniyyətini dirçəltməyə çalışmaq daim ya modernistlərin, ya da mühafizəkarların qəzəbinə tuş gəlmişlər. Ona görə də, modernistlər və mühafizəkarlarla müqayisədə daha doğru yol tutmalarına baxmayaraq, bu təzyiqlərdən dolayı uğur qazana bilməmişlər.

“Üç tərzi-siyasət” (1904) əsərində siyasi-ideoloji türkcülüyn nəzəri əsaslarını işləyib hazırlayan Yusif Akçura bildirirdi ki, irqə əsaslanan türk siyasi milliyyəti meydana gətirmək fikri çox yenidir; indiyə qədər başda Osmanlı olmaqla heç bir türk dövlətində bu fikrə rast gəlinməmiş, son zamanlar İstanbulda meydana çıxan və türk milliyyətini arzu edən kadrlar isə siyasidən daha çox elmi mütəxəssislər (Ş.Sami, N.Asım, V.Çələbi və b.) olmuşlar [9, s. 16-17]. “Nə olursa olsun, irqə əsaslanan siyasi milliyyət icadı fikri meyvələrini verir” deyən Yusif

bəy açıq şəkildə “Osmanlı milləti” ideyasını rədd etmiş və əsas diqqəti türkçülüyə, İslamçılığa və müasirləşməyə yönləndirmişdir. Bunlar arasında hansına üstünlük verilməsi məsələsində müəyyən qədər tərəddüdlərinə baxmayaraq, Yusif bəy sonda belə qənaətə gəlmişdir ki, türk dünyası, o cümlədən Osmanlı Türkiyəsi üçün İslam birliyi ilə müqayisədə Türk birliyi daha realdır [10, s. 192]. Lakin o bu zaman “türklük siyasəti” ilə “Türk birliyi”ni, “İslam siyasəti” ilə “İslam birliyi”ni bir-birilə qarışdırmışdır. Akçura sonralar özü də etiraf etmişdir ki, həmin anlayışlar fərqli mənalar daşıyır. Belə ki, Osmanlının öz daxilində türklük və İslam siyasəti yürütməsi, onun xaricdə “panturanizm” və “panislamizm” tərəfdarı olması demək deyildir [10, s. 193].

İlk dəfə Əli bəy Hüseynzadə 1906-1907-ci illərdə nəşr olunan “Füyuzat” jurnalında “İslam əqidəli, türk qanlı və Avropa qiyafəli bir insan olalım”, - deməklə, bütün türk xalqlarının ortaq məfkurəsinə çevrilən “türkləşmək, İslamlaşmaq və müasirləşmək” ideyasının təməlini qoymuşdur [11, s. 225]. Ə.Hüseynzadənin bu “üçlük” düsturuna görə, hər müsəlman-türk müasir ruhlu milli və dini birlikdən çıxış etməlidir. Çünki Ə.Hüseynzadənin ideoloji-fəlsəfi baxışlarında milli və dini kimlik bir yerdə götürülürdü. Ə.Hüseynzadə bunu belə izah edirdi ki, İslam dini istisna, türklərin əksəriyyəti başqa dinlərə ciddi şəkildə meyl göstərməmiş, göstərənlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Ancaq müsəlman türklər həm İslam aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və milliyətlərini qoruyub-saxlamışlar [11, s. 57]. Y.Akçuraya görə də, Ə.Hüseynzadə “Bizə hansı elmlər lazımdır?” mövzusu ətrafında gedən mübahisələr əsasında ilk dəfə İslamçılığın və türkçülüyn əsasını təşkil edən “üçlük” düsturuna üz tutmuşdur; bu düstur çox keçmədən türk-İslam aləminin hər tərəfinə yayılmış, xüsusilə Osmanlıda Z.Gökalp tərəfindən dəstəklənmişdir [10, s. 209].

Ə.Hüseynzadənin yolunu davam etdirən Ziya Gökalp da türkləşmək və islamlaşmaqla yanaşı, qərbləşmək şüarını da mənimsəmişdir. Bu şüarı mənimsəməkdə Ə.Hüseynzadənin onun üzərində az təsiri olmamışdır. Hüseynzadənin “üçlük” düsturunu və “türk millətindənəm”, “İslam ümmətindənəm” devizləri ilə yanaşı, “Qərb mədəniyyətindənəm” deyən [12, s.63] Gökalpın bu nəzəriyyəsini Türkiyədə gerçəkləşdirən Atatürk olmuşdur. Atatürk də “qərbləşmə” tərəfdarı idi. Amma “Qərb mədəniyyətindənəm” devizi türklüyü və İslamçılığı tamamlaya bilməzdi. Əgər söhbət yeniləşməkdən gedirdisə, bu o demək deyildi ki, “Qərb mədəniyyətindənəm” şüarını hökmən türk və İslam mədəniyyəti ilə bir sırada tutmaq lazımdır. “Qərb mədəniyyəti isə, Yer üzündə heç bir toplumun laqeyd və xaricində qalmayacağı böyük bir dünya gerçəkliyidir” [13, s. 218] fikrini qəbul etmək yalnız yeni ideya yarada bilməməyin çarəsizliyidir. Sonralar türk ziyalıları “Avropa qiyafəli”, “Qərb mədəniyyətindənəm” ifadəsi yerinə, “müasirləşmək”, “çağdaşlaşmaq”, “yeniləşmək” anlayışlarını istifadə etmiş, bununla da çağdaş ruhlu İslam-türk ruhunu nəzərdə tutduqlarını bildirmişlər. Məsələn, 1912-13-cü illərdə “türk yurdu” jurnalında dərc etdirdiyi “türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək” başlıqlı silsilə məqalələrində Z.Gökalp yazırdı ki, Türkiyədə üç fikir cərəyanı var - müasirləşmək, islamlaşmaq və türkləşmək: “Türkləşmək və islamlaşmaq arasında qarşıdurma olmamaqla yanaşı, bunlarla müasirləşmək ehtiyacı arasında da ziddiyyət mövcud deyildir... Son nəticədə hər birinin təsir çərçivələrini müəyyənləşdirərək bu üç məqsədin üçünü də qəbul etməliyik; yaxud, daha doğrusu, bunların bir ehtiyacın üç müxtəlif nöqtədən görülmüş çevrələri olduğunu anlayaraq “çağdaş bir İslam türklüyü” yaratmalıyıq” [14, s. 19-20].

Həmin dövrdə Əhməd bəy Ağaoğlu isə iddia edirdi ki, müsəlman-türk mənəviyyəti o qədər güclüdür ki, Qərb mədəniyyətini bütövlükdə qəbul etməyimiz belə onu sarsıda bilməyəcəkdir

[15]. Ancaq bu məsələyə Ağaoğlu və onun kimi yaxınlaşanların uğurlu bir seçim etdiyini deyə bilmərik. Çünki Qərb mədəniyyəti əski milli-dini dəyərləri dirçəldib Xristian sxolastikasını yenmək yoluyla formalaşdığı halda, İslam-türk dünyasında bu proses daxildən deyil, kənar təsirlər nəticəsində baş verdiyi üçün yarımçıq olmuşdur. Hər halda Ağaoğlunun ümid etdiyinin əksinə, Qərb mədəniyyətini yarımçıq deyil, bütöv şəkildə mənimsəyən müsəlman xalqları da İslam dünyasının problemlərinin həlli yolunda ciddi uğur əldə edə bilməmişlər. Üstəlik, müsəlman xalqlardan bir çoxu Qərb mədəniyyətinin “yaxşı” cəhətlərini götürüb “pis”dən (radikal milliyyətçilik, radikal dünyəvilik) uzaq durmağı hədəfləsələr də, bu gün görünən odur ki, umduqları “yaxşı”dan daha çox “pis”ə üz tutublar. Bu baxımdan, Qərb mədəniyyətinin doğurduğu “yaxşı” və “pis” cəhətlərin onlara verdiyi uğurlar, ya da uğursuzluqları, İslam dünyasıyla müqayisə etmək də mənasızdır. Ona görə ki, burada ən azından dini, milli, əxlaqi, fəlsəfi, siyasi, coğrafi fərqliliklər vardır. Çünki bu cür fərqliliklər “yaxşı” və “pis”i nisbiləşdirir.

Azərbaycan türkcülüyünün milli ideoloqu Məhəmməd Əmin Rəsulzadə də “Qərb mədəniyyətindənəm”, “Avropa qiyafəli” ideyasını müasirləşmək, yeniləşmək, inqilabçılıq kimi mənimsəmişdir. O, “Azərbaycan Cümhuriyyəti” kitabında yazırdı: “Bayrağındakı məzmun, fikir surətilə müasir bir türk və İslam siyasi mövcudluğuna qovuşmaq ümidilə...” [16, s. 97]. Fikrimizcə, burada qeyd edilən “müasir bir türk və İslam” kəlməsi göstərir ki, müasirlik dedikdə, ilk növbədə milli və dini sahədə yeniləşmə, milli və bəşəri mədəniyyətin bütövlüyü – dünyəvilik (layiqlik) nəzərdə tutulur. Bunu Rəsulzadənin bayrağın mənası ilə bağlı kitabda öz əksini tapmış xüsusi qeydi, açıqlaması da bir daha təsdiq edir: “Azərbaycan bayrağındakı mavi rəng – türklüyü, yaşıl rəng – müsəlmanlığı, al rəng də – təcəddüd (*yeniləşmə – F.Ə.*) və inqilab rəmzi olmaq hesabla əsriyi təmiz edər ki, möhtərəm Ziya Gökalp bəyin “türk millətindənəm, İslam ümmətindənəm, Qərb mədəniyyətindənəm” – düsturunu ifadə etmiş olur” [16, s. 97].

Göründüyü kimi, Rəsulzadə “Qərb mədəniyyətindənəm” anlayışını yeniləşmə və inqilab kimi başa düşmüşdür. Bu anlayışlar da dünyəviliklə, mədəniyyətlə bağlıdır. Çünki mədəniyyət və müasirlik anlayışları bir-birini tamamlayırlar. Çünki yalnız müasirləşməyə meyilli millətlər mədəniyyət yarada bilirlər. Bu mənada “müasirlik” ilk baxışda zəmanənin dəyərlərini və tələblərini əks etdirirsə, “mədəniyyət” anlayışı daha geniş mənə kəsb edərək nəinki bu günün, həm də keçmişin və gələcəyin nişanəsini özündə daşıyır. Eyni zamanda, “mədəniyyət” anlayışında milli və dini dəyərlərlə yanaşı, Qərb-Avropa mədəniyyətinin mütərəqqi cəhətlərinin də öz əksini tapması mümkündür. Bu mənada bayrağımızın “müasirlik” adı altında qərbləşmək kimi deyil, milli və dini dəyərlərə zidd olmadan, yeniləşmə və inqilab (islahatlar həyata keçirilməsi), yaxud da dünyəvilik olaraq yozulması daha məqsədəuyğundur. Atatürkün təbirincə desək, dövlət daima güclü olmalıdır ki, din birliyi tərəfdarları “ümmətçilik” adı altında “qəza-cihad” ideyasına qapılmasınlar. Atatürkün fikrincə, bunun əvəzində toplumda və dövlətdə qəti şəkildə ağıl hakimiyyəti üstün olmalıdır [17, s. 697]. Bu isə o deməkdir ki, milli və dini dəyərləri yaşatmaq üçün həmişə müasir ruhlu olmaq hər millətin başlıca qayəsinə çevrilməlidir. Yalnız müasir ruhlu, milli və dini dəyərlərə sahib millət ayaq üstə durar və dünya durduqca var olar.

Nəticə

Bu gün bizim ifadə etdiyimiz dünyəviliyin, milliyyətçiliyin Qərb düşüncəsindəki dünyəviliklə, milliyyətçiliklə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bizim dediyimiz dünyəvi, milli kimlikli toplum nə yalnız bir “qan” birliyinə əsaslanan avropasayağı militarist, nə də kosmopolit toplumdur. Türk-İslam dünyasının xalqları genetik və təbii amilləri də nəzərə almaqla, ortaq düşüncəni, mədəniyyəti, ədəbiyyatı, vətəni paylaşan uluslardır. Çünki bir millətin həyatında

qan və dil birliyi ilə yanaşı, düşüncə, əxlaq, inanc birliyi də önəmlidir. Bunlardan birincisi milli birliyi (qan, dil), digəri isə dünyəvi birliyi (əxlaq, inanc, düşüncə) hədəfləyir. Son əsrlərdə bu, Qərb mədəniyyətində xristian milliyyətçiliyi və xristian dünyəviliyi kimi ortaya atılmışdır. Bütün bunlar Avropada bir-birinə zidd deyil, əsasən bir-birini tamamlayan ideyalar kimi qəbul edilir.

İslam dünyası isə dünən olduğu kimi, bu gün də İslam milliyyətçiliyi və dünyəviliyi arasında uzlaşma yarada bilmir. Avropa xalqları Xristian sxolastikasını aradan qaldırdıqları halda, Şərqi müsəlman xalqlarında İslam sxolastikası donub qalmışdır. Görünür, İslam dünyasının mahiyyətində bununla bağlı keçmişə oxşar, amma yeni şərtlərə uyğun uğurlu yol tapılmamışdır. Ona görə də, İslam dünyası problemlərinin həlli yolunda İslam milliyyətçiliyi ilə İslam dünyəviliyinin uzlaşdırılması məsələsi açıq qalmaqdadır. Bu anlamda bizi hazırda düşündürən əsas məsələ odur ki, Avropa xalqlarının əski milli-dini dəyərləriylə Xristianlıq arasında izlədiyi yoldan fərqli olaraq, niyə İslam-Şərq xalqları əski milli-dini dəyərləriylə İslam, dünyəviliklə İslam sxolastikası arasında çıxış yolu tapa bilmədi, ya da bəlkə elə “dil tapmamaq” kimi “şər”in özündə də bizim bilmədiyimiz hansısa bir “xeyir” var?!

Fikrimizcə, İslam dünyasının problemlərinə həll yolu tapmağa çalışan müsəlman ziyalılar islamçılıqla milliyyətin təməl prinsiplərini yenidən dəyərləndirmək, onları zamanın şərtlərinə uyğun hala gətirmək əvəzinə, İslam dünyasının zülm və köləlikdən xilas yolunu Qərbin texnologiyasına, elmi yeniliklərinə yiyələnməkdə görməsi məsələni daha da mürəkkəbləşdirmişdir. Bununla da, yeni dövrün Şərq-İslam ziyalıları ona aid olan çağırışları öz düşüncələrindən daha çox Avropanın elm adamlarının nəzəriyyələriylə cavablandırmağı məntiqli, məqsədəuyğun görmüşlər. Şübhəsiz, geniş anlamda bu doğru deyil, doğru olmadığı üçün də türk-İslam dünyası olaraq problemlərimizi həll etməkdə çətinlik çəkirik.

ƏDƏBİYYAT

1. Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya Press, 2005.
2. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. II cild. Bakı: Avrasiya Press, 2005.
3. Şirvani S.Ə. Seçilmiş əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı: Avrasiya Press, 2005.
4. Həsən bəy Zərdabi. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı: Avrasiya Press, 2005.
5. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
6. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. II cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
7. Azərbaycan publisistikası antologiyası. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.
8. Mirzə Bala Məmmədzadə. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı: Nicat, 1992.
9. Akçura Yusif. Üç tarz-ı siyaset. Ankara: Kilit, 2012.
10. Akçura Yusif. Türkçülüyn tarixi. Bakı: Qanun, 2010.
11. Hüseyinzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.
12. Gökalp Ziya. Türkçülüyn əsasları. Bakı: Maarif, 1991.
13. Gökdemir Ayvaz. Düşüncə tariximizdən portreler. İstanbul: Bayrak, 2005.
14. Gökalp Ziya. Türkleşmək, islamaşmaq, muasırlaşmaq. İstanbul: Akvaryum, 2005.
15. Агайев А. Панисламизм, его характер и направление. “Каспий”, 1900 г., 14 апрел № 81, 22 апрел № 87.
16. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990.
17. Bayar Celal. Atatürkün metodolojisi ve günümüz. İstanbul: Kervan, 1978.

Фаиг Алекперов

ВЫЗОВЫ И ОТВЕТЫ ТЮРКСКО-ИСЛАМСКОМУ МИРУ

РЕЗЮМЕ

В статье показано, что рождение новых идей время от времени в любом обществе нормально. Как правило, новые мысли и идею появляются в таких обществах, которые имеют серьезные проблемы в социально-политической и морально-идеологической жизни. На протяжении уже как более двух столетий народы Исламского мира (турки, арабы, персы и другие) переживают эти трудности, вследствие чего возникают новые вызовы и новые ответы им. Причиной всему этому с одной стороны служит неспособность удержания исламско-турецкой, исламско-арабской, исламско-персидской целостности, а с другой стороны - попадание под влияние западных идей религиозного сектантства и национализма. В статье проанализированы противоречия между исламизмом и тюркизмом, возникшие после появления западной культуры.

Faig Alakbarov

**CHALLENGES AND RESPONSES TO THE
TURKIC-ISLAMIC WORLD**

SUMMARY

The article shows that the birth of new ideas from time to time in any society is normal. As a rule, new thoughts and ideas appear in such societies that have serious problems in socio-political and moral-ideological life. For more than two centuries, the peoples of the Islamic world (Turks, Arabs, Persians and others) have been experiencing these difficulties, as a result of which new challenges and new responses have arisen. The reason for all this is, on the one hand, the inability to retain Islamic-Turkish, Islamic-Arab, Islamic-Persian integrity, and on the other hand, the development of religious sectarianism and nationalism under the influence of Western ideas. The article analyzes the contradictions between Islamism and Turkism that have arisen after the emergence of Western culture.

MULTİKULTURALİZM VƏ TOLERANTLIQ TƏLƏBLƏRİ

*İlqar İSMAYILZADƏ,
İlahiyyat elmləri doktoru*

AÇAR SÖZLƏR: *multikulturalizm, tolerantlıq, ilahi dinlər, Yəhudilik, Xristianlıq, Sabiilik, Zərdüştilik.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *мультикультурализм, толерантность, божественные религии, Иудаизм, Христианство, Сабии, Зороастризм.*

KEY WORDS: *multiculturalism, tolerance, divine religions, Judaism, Christianity, Sabians, Zoroastrianism.*

Giriş

Azərbaycan multikulturalizm və tolerantlıq ənənələrinə sözün həqiqi mənasında sadıq qalan ölkələrdən biridir. Çünki ölkəmizdə bununla bağlı səsləndirilən fikirlər yalnız sənəd üzərində və ya söz olaraq qalmır, məhz reallıqda həyata keçirilir. Bu da multikulturalizm və tolerantlıq ənənələrinin ölkəmizdə tarixən mövcud olmasından qaynaqlanır. Dövlət səviyyəsində multikulturalizm və tolerantlıq ənənələrinin əsas təməli 1918-ci ildə - Şərqi ilk demokratik dövləti sayılan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və digər dövlət xadimləri tərəfindən qoyulmuşdur. XX əsrin sonlarında Ulu Öndər Heydər Əliyevin xalqın təkidi ilə yenidən hakimiyyətə qayıdışından sonra bu ənənələrə xüsusi diqqət və qayğı göstərilmiş, Prezident İlham Əliyevin rəhbərliyi dövründə isə daha da möhkəmləndirilmişdir. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin ötən ili Azərbaycan Respublikasında “Multikulturalizm ili” elan etməsi bunun bariz nümunəsidir.

Təbii ki, multikulturalizm və tolerantlığın özünə görə xüsusi şərtləri və tələbləri vardır. Bunlardan biri fərqli düşüncə, inanc və ideologiyaların ardıcılılarına hörmətlə yanaşmaqdan ibarətdir. Lakin bəzən buna riayət edilmədiyinin şahidi oluruq. Belə ki, bu gün Azərbaycanda Qurani-Kərimin bir çox tərcümələrində, eləcə də müxtəlif dinlərlə bağlı söhbət, mühazirə və yazılarda bəzi dinlərin adı yanlış qeyd edilir. Məsələn, zərdüştilər “atəşpərəst”, xristianlar “xaçpərəst” və sabiilər “ulduzpərəst” adlandırılır. Əslində, bu kimi terminlər xalq arasında mövcud olan yanlış təsəvvürlərdən, bəzən də müəyyən xurafatları özündə ehtiva edən bir sıra ideologiyalardan qaynaqlanır. Halbuki oda hörmət və sayğı göstərən zərdüştləri “atəşpərəst”, dini ayinlərində istifadə etdikləri xaça görə məsihileri “xaçpərəst”, eləcə də ulduzlara sayğı ilə yanaşan sabiiləri “ulduzpərəst” adlandırmaq doğru deyil.

Qurana bir baxış

İslam təlimləri baxımından Zərdüştlük, Yəhudilik, Xristianlıq və Sabiilik monoteist din sayılır. Zərdüştlük oda, Xristianlıq xaça, Sabiilik isə ulduzlara deyil, Yaradana sitayişini təbliğ etmişdir. Bu dinlərin peyğəmbərləri də Quran və sünnədə təsdiqlənərək və təriflənərək bizə təqdim olunmuşlar.

Quranda yəhudilər və xristianlardan tez-tez bəhs olunsa da, zərdüştlər və sabiilər barədə öləri ifadələr mövcuddur. Quranda daha çox yəhudi və xristianlardan söhbət getməsinin əsas səbəbi isə Ərəbistan yarımadasında yeni zühur etmiş dinin davamçılarının həmin dinlər və onların peyğəmbərləri haqqında daha məlumatlı olması idi [1, s. 358-360].

İslam dininin əsas qaynağı sayılan Qurani-Kərimin digər dinlərə, xüsusilə də səmavi

dinlərə baxışı tam şəffaf və aydındır. Müqəddəs Kitabımızda oxuyuruq: **“İman gətirənlərdən (müsəlmanlardan), musavi (yəhudi), isəvi (xristian) və sabiilərdən Allaha, axirət gününə (sədaqətlə) inanıb yaxşı iş görənlərin mükafatları Rəbbinin yanındadır. (Qiyamət günü) onların nə bir qorxusu olar, nə də onlar bir qəm-qüssə görürlər”** [2, “Bəqərə”, 62].

Bu ayələrdə Yəhudilik, Xristianlıq, Zərdüştlük, Sabiiliyin adı İslam ilə yanaşı çəkilmiş, həmin dinlərin ardıcılıklarının müəyyən çərçivədə nicat və səadət əhli olduğu bəyan edilmişdir. Quranda bu dinlərin yad edilməsi həm də dolayısı ilə onların İslam tərəfindən ilahi din kimi tanınması anlamına gəlir. Quranın müxtəlif dinlərdən bəhs edərkən istifadə etdiyi ifadələrə nəzər salmaq:

1. Quran Zərdüştdinini “Məcus” kimi təqdim edir. Bu ifadə qədim fars mənşəli “məguş” (“muğu”, “mug”, müasir fars dilində isə “muğ”) ifadəsinin ərəb dilinə uyğunlaşdırılmış formasıdır. “Muğ” zərdüştlərin dini rəhbəri mənasına gəlməkdədir. Quranda yalnız bir dəfə işlənmiş “məcus” isə Zərdüştdin gətirdiyi dinin ardıcılığını bildirir [3, c. 2, s. 1984].

2. Quranda Həzrət Musanın (ə) gətirdiyi dinin ardıcılıqları “Hud” (“haid”in cəm forması), “əl-Yəhud” (“yəhudi”nin cəm forması) və “Bəni-İsrail” (İsrail övladları) kimi yad edilmişlər. Bəzi alimlərin fikrincə, yəhudilər Həzrət Musaya (ə) “İnna hudna iləykə” (biz həqiqətən də sənə tərəf qayıtdıq) söylədiklərinə görə “yəhud” adlanmışlar. Digər bir düşüncəyə əsasən Quranda işlənmiş “Bəni-İsrail” ifadəsi daha çox qədim zamanlarda yaşamış yəhudiləri, “yəhud” ifadəsi isə daha çox İslam dininin zühuru zamanı Ərəbistan yarımadasında, Mədinə şəhəri ətrafında yaşayan yəhudiləri bildirir [3, c. 2, s. 2382].

3. Quranda Həzrət İsanın (ə) gətirdiyi dinin ardıcılıqları “ən-Nəsara” kimi təqdim edilmişlər. “Ən-Nəsara” “Nəsrani” sözünün cəm formasıdır. Bu da Nasirə şəhərindən olan anlamındadır. Qeyd etmək lazımdır ki, Nasirə (“ən-Nasirə”) Fələstinin şimal bölgəsində yerləşən şəhərin adıdır. Bura Həzrət Məryəmin (ə) şəhəri, həmçinin İsa Məsihin (ə) doğulub boya-başa çatdığı şəhərdir. Həzrət İsa (ə) və onun ardıcılıqları bu şəhərə mənsub olduqları üçün “ən-Nəsara” adlandırılmışlar [4, s. 569].

4. Quranda Sabii dininə mənsub olanlar isə “əs-Sabiin” kimi təqdim edilmişdir. Bu ifadənin “subbi” sözündən törədiyini deyənlər də var. Bu isə “təmid qüslü verənlər” anlamındadır. Sabiilər Türkiyənin Hərran şəhərində meydana gələn dinin ardıcılıqlarıdır. Onlar İraqda Dəclə və Fərat çaylarının yaxınlığında, həmçinin İranın cənub bölgəsində yerləşən Xuzistan əyalətində yaşayırlar. Bu dinin ardıcılıqları axar suya xüsusi hörmət bəsləyir və buna görə də adətən böyük çayların sahilində məskunlaşırlar. Onlar ulduzlara da xüsusi əhəmiyyət verdikləri üçün tarix boyu ulduzpərəstlikdə ittiham edilmişlər. Həzrət Zəkəriyyənin oğlu Yəhyanın (ə) ardıcılıqları kimi təqdim edilən sabiilərin “Ginzəh” adlı müqəddəs kitabları olmuşdur. Bəziləri onları yəhudi və xristian dinlərinin təlimlərindən istifadə edən, həm də təmid qüslü alan xüsusi bir toplum saymış, bəziləri onların Həzrət İbrahimin (ə), bəziləri isə Həzrət Nuhun (ə) ardıcılıqları olduğunu irəli sürmüşlər.

Yuxarıda adı çəkilən dinlərin ardıcılıqları Qurani-Kərimdə daha çox Kitab əhli kimi təqdim olunmuşlar. Qurani-Kərimdə buyrulur: **“(Ya Rəsulum!) Söylə: “Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda eyni olan (fərqi olmayan) bir kəlməyə tərəf gəlin! (O kəlmə budur:) “Allahdan başqasına ibadət etməyə. Ona şərik qoşmayaq və Allahu qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyə!” Əgər onlar yenə də üz döndərərlərsə, o zaman (onlara) deyin: “İndi şahid olun ki, biz, həqiqətən, müsəlmanlıq (Allaha təslim olanlıq)”** [2, “Ali-İmran”, 64]; **“Həqiqətən, kitab əhli içərisində elələri də vardır ki, onlar Allaha, həm sizə, həm**

də özlərinə nazil olanlara (Qurana, Tövrata və İncilə) inanır, Allaha boyun əyərək Allahın ayələrini ucuz qiymətə satmırlar. Onların Rəbbi yanında mükafatları vardır. Şübhəsiz ki, Allah tezliklə haqq-hesab çəkəndir” [2, “Ali-İmran”, 199].

Təqdim edilən ayələrlə bağlı bir neçə məqama toxunaq:

1. Bu ayələrin ilkin dinləyiciləri Ərəbistan yarımadası, xüsusilə də Mədinə şəhərinin ətrafında yaşayan yəhudilər və xristianlardır. Lakin həmin ayələri bütün Kitab əhlinə (yəhudilər, zərdüştlər, xristianlar, sabiiilər və s.) aid etmək olar.

2. Ayələrin hər birində Yəhudilik və Xristianlığın ardıcılıqları hörmətlə Kitab əhli kimi təqdim edilmişlər. Odur ki, Qurana inanan hər bir şəxs də onlar barəsində danışarkən hörmət çərçivəsini aşmamalı, “kafir”, “atəşpərəst”, “xaçpərəst” kimi ifadələrdən istifadə etməməlidir. Ümumiyyətlə, İslam dinini qəbul edən hər kəs Həzrət Musa (ə), Həzrət İsa (ə) və digər peyğəmbərlərlə yanaşı, onların ardıcılıqlarına da hörmətlə yanaşmalıdır. Bu, eyni zamanda əxlaqın kamilləşdirilməsi üçün göndərilən Peyğəmbərin (s) ardıcılıqlarına da vacibdir.

3. Qurana görə, Kitab əhli əslində kafir və inançlı dəstələrə bölünürlər. “Beyyinə” surəsinin 6-cı ayəsi də bu müddəanı açıq-aydın sübut edir: **“Həqiqətən, kitab əhlindən kafir olanların və müşriklərin yeri cəhənnəm odudur. Onlar orada əbədi qalacaqlar...”** Ona görə də Kitab əhlindən olanların hamısını “kafir” adlandıranlar ilk növbədə Quranın ziddinə hərəkət edirlər.

Sünnəyə bir baxış

Quran təlimlərinə görə, müsəlmanlar İslam peyğəmbərinin (s) davranışlarını özlərinə nümunə götürməli və ona itaət etməlidirlər: **“...Peyğəmbər sizə nə verirsə, onu götürün; nəyi qadağan edirsə, ondan əl çəkin. Allahdan qorxun...”** [2, “Həşr”, 7]; **“Ey iman gətirənlər! Allaha, Peyğəmbərə və özünüzdən olan ixtiyar (əmr) sahiblərinə itaət edin! Əgər bir iş barəsində mübahisə etsəniz, Allaha və qiyamət gününə inanırsınızsa, onu Allaha və Peyğəmbərə həvalə edin! Bu daha xeyirli və nəticə etibarilə daha yaxşıdır”** [2, “Nisa”, 59]. Təfsir alimlərinin fikrincə, ayədə *“ixtilaflı və mübahisəli məsələləri Allahın öhdəsinə qoymaq”* dedikdə Qurana müraciət etmək, *“onları Peyğəmbərə (s) həvalə etmək”* dedikdə isə onun sünnəsinə uyğun olaraq davranmaq *nəzərdə* tutulmuşdur [5, c. 3, s. 236; 6, c. 1, s. 531; 7, c. 3, s. 100; 8, c. 1, s. 221].

İslam Peyğəmbəri (s) Məkkədən Mədinəyə hicrət etdikdən sonra dövrün bir sıra böyük və tanınmış dövlət başçılarına, məsələn, Zərdüşt dininə mənsub İran şahına, Xristianlığa mənsub Rum imperatoru və Efiopiya kralına İslama dəvət məktubları göndərmişdir. Ənəs ibn Malikdən nəql edilən bir rəvayətdə deyilir: *“Peyğəmbər (s) İran və Rum imperatorlarına, Nəcaşiyyə (Efiopiyanın kralı) və hər bir qəddar hakimə məktub yaz(dır)muş və onları Allah-Təlaya tərəf dəvət etmişdir...”* [9, s. 737, hədis: 1774].

Həmin məktublarda diqqəti çəkən əsas məqamlardan biri Həzrət Məhəmmədin (s) onları hörmətlə salamlayaraq, hər birinin Kitab əhli olmasını bəyan etməsindən ibarətdir. Məsələn, peyğəmbərin (s) Şərqi Rum imperatoruna yolladığı dəvət məktubunda deyilir: *“Rəhman, Rəhim Allahın adı ilə! Abdullah oğlu və Allahın Elçisi Məhəmməddən böyük Rum imperatoruna! Hidayət yoluna tabe olan hər kəsə salam olsun! Mən həqiqətən də səni İslam dəvətinə səsləyirəm! Asayış içində olasan deyə İslamı qəbul et! O halda sənin savabın ikiyə bərabər olacaqdır. Lakin üz döndərsən, o zaman əkinçilərin (xristian xalq kütləsinin) günahı sənin üzərinə düşəcəkdir. (Ya Peyğəmbər!) Söylə: “Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda eyni olan (fərqi olmayan)*

bir kəlməyə tərəf gəlin! (O kəlmə budur:) “Allahdan başqasına ibadət etməyə. Ona şəriq qoşmayaq və Allahu qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyə!” Əgər onlar yenə də üz döndərərlərsə, o zaman (onlara) deyin: “İndi şahid olun ki, biz, həqiqətən müsəlmanlarıq (Allaha təslim olanlarıq!)” (Ali-İmran, 64)” [10, c. 1, s. 7; 10, c. 3, s. 1074; 9, s. 737, hədis: 1773; 11, c. 1, s. 262; 12, c. 2, s. 669; 13, c. 20, s. 386].

Bu məktubda diqqəti çəkən əsas məqamlardan birincisi xristianların “əl-ərisiyyin” (əkinçilər - burada “xalq kütləsi” mənasında) adlandırılması, digəri isə məktubun davamında “Ali-İmran” surəsinin 64-cü ayəsinin qeyd edilməsidir.

Vurğulamaq lazımdır ki, Həzrət Məhəmməd (s) digər dövlət başçılarına yolladığı dəvət məktublarında da bu qaydaya riayət etmişdir. Belə ki, onun İran şahı Xosrov Pərvizə yolladığı məktubda zərdüştlər “əl-məcus” [14, c. 2, s. 654-655; 15, c. 1, s. 79], Misir qibtilərinin rəhbərinə yolladığı məktubda ölkənin xristian sakinləri “əl-qibt” [16, c. 3, s. 249; 17, c. 4, s. 395-396], Efiopiya padşahına yolladığı məktubda isə xristianlar “ən-nəsara” [18, s. 843, hədis: 4303; 16, c. 3, s. 248-249] şəklində yad edilmişdir. Bundan əlavə, Misir qibtilərinin rəhbəri və Efiopiya padşahına ünvanlanmış məktublarda “Ali-İmran” surəsinin 64-cü ayəsinə də istinad edilmişdir.

Nəticə

Qeyd etdiyimiz kimi, multikulturalizm və tolerantlığın əsas tələblərindən biri digər din və təriqət mənsublarına sayğı göstərməkdir. Bu baxımdan, “atəşpərəst”, “xaçpərəst”, “ulduz-pərəst” ifadələrinin əvəzinə onları mənsub olduqları dinin adı ilə, yəni zərdüştlər, xristianlar və ya məsihilər, sabiiilər adlandırmaq daha məqsədəuyğun olar, həm də müxtəlif dinlərin ardıcılıları arasında səmimiyyət və mehribanlığın inkişafına töhfə verir. Digər tərəfdən, din alimləri və ilahiyatçılar da bu kimi məsələlərdə daha diqqətli olmağa çalışmalı, müsəlman kütlənin onların danışıqı və davranışından təsirləndiyini unutmamalıdır. Xüsusilə, bu gün Azərbaycan dilində mövcud olan Quran tərcümələrinə yenidən baxış keçirilməli, multikulturalizm və tolerantlıq ənənələrinə zidd olan bu qəbil sözlər daha doğru və münasib kəlmələrlə əvəzlənməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. İsmayılzadə, İlqar. Quran elmləri ensiklopediyası. Qum: Beynəlxalq İslam Elmləri Akademiyası, 2006.
2. Bünyadov, Ziya və Məmmədəliyev, Vasim. Qurani-Kərimin tərcüməsi. Bakı: Azərneşr, 1992.
3. Xürrəmşahi, Bəhaüddin və digərləri. Daneşnameye Quran və Quranpejuhi. Tehran: Entəşarate Dustan və Entəşarate Nahid, 1999.
4. Luis, Məluf. əl-Müncid fil-ələm. Qum: Entəşarate Zəvil-qurba, 1431 h. q.
5. Tusi, Məhəmməd ibnil-Həsən. ət-Tibyan fi təfsiril-Quran. Beyrut: Daru ehyait-tur asil-ərəbi, tarixsiz.
6. Dəməşqi, Əbül-Fida İsmayıl ibn Kəsir. Təfsirul-Quranil-Əzim. Beyrut: əl-Mək təbətul-əsriyyə, 2005.
7. Təbərsi, Əbu-əl-Fəzl ibnul-Həsən. Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran. Beyrut: Darul-mərifət, birinci çap, 1986.
8. Beyzavi, Əbu-Səid Abdullah ibn Məhəmməd. Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil (Təfsir ul-Beyzavi). Beyrut: Darul-kutubil-elmiyyə, 1988.
9. Nişapuri, Məhəmməd ibn Həccac. Səhihu Muslim. Ər-Riyad: Beytul-əfkarid-duvəliyyə, 1998.
10. Buxari, Məhəmməd ibn İsmayıl. Səhihul-Buxari. Beyrut: Darul-kutubil-elmiyyə, 2002.
11. Əhməd ibn Hənbəl. əl-Müsnəd. Ər-Riyad: Beytul-əfkarid-duvəliyyə, 1998.
12. Razi, Məhəmməd Fəxrəddin ibn Ziyaəddin Ömər. Təfsirul-Fəxrir-Razi (ət-Təfsirul-kəbir və məfatihul-ğəyb). Beyrut: Darul-fikr, 1985.
13. Məclisi, Məhəmməd Baqir. Biharul-ənvar. Beyrut: Müəssisətul-vəfa, ikinci çap, 1983.
14. Təbəri, Məhəmməd ibn Cərir. Tarixul-uməmi vəl-muluk. Beyrut: Darut-turas, 1967.
15. İbn Şəhraşub, Rəşiduddin. Mənaqibu Ali Əbi-Talib. Qum: Entəşarate Əllamə, 1379 h. ş.
16. Hələbi, Əli ibn Bürhanəddin. əs-Sirətul-Hələbiyyə. Beyrut: Daru ehyait-turasil-ərəbi, tarixsiz.
17. Beyhəqi, Əhməd ibn Hüseyin. Dəlailun-nübuvvət. Beyrut: Darul-kutubil-elmiyyə, 1985.
18. Nişapuri, Hafiz Əbu-Abdullah Hakim. əl-Müstədrək ələs-Səhihəyn. Beyrut: Darul-mərifət, birinci çap, 1986.

Ильгар Исмаилзаде

ТРЕБОВАНИЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА И ТОЛЕРАНТНОСТИ

РЕЗЮМЕ

В статье говорится, что одно из основных требований мультикультурализма и толерантности заключается в уважительном отношении к последователям разных религий и течений. Однако сегодня в Азербайджане во многих переводах Корана, а также в беседах, лекциях и статьях, названия некоторых религий отмечаются неправильно. В статье в качестве примера приводится использование слова «огнепоклонники» для зороастрийцев, «хрестьяне» для христиан, «звездапоклонники» для сабиев. Автор, основываясь на Коран и Сунну, подчеркивает, что вместо выражений «огнепоклонники», «хрестьяне», «звездапоклонники», соответственно божественным религиям более целесообразно называть их зороастрийцами, христианами, сабиями, и что это будет способствовать развитию искренности и дружелюбия среди последователей различных религий.

Ilqar İsmayılzadəh

REQUIREMENTS OF MULTICULTURALISM AND TOLERANCE

SUMMARY

The article states that one of the basic requirements of multiculturalism and tolerance is respect for the followers of different religions and sects. However, in Azerbaijan, in many translations of the Quran, as well as in conversations, lectures and articles, the names of some religions are mentioned incorrectly. The article gives examples of the use of the words “fire worshipers” for Zoroastrians, “chresteans” for Christians, “star worshippers” for Sabians. The author on the basis of the Quran and Sunnah emphasizes that instead of “fire worshipers”, “chresteans”, “star worshippers” it is more appropriate to call them Zoroastrians, Christians, Sabians respectively divine religions which will contribute to the development of sincerity and friendship among the followers of different religions.

NAXÇIVANIN ORTA ƏSRLƏR DÖVRÜNƏ AİD MƏZAR DAŞLARI

Sara HACIYEVA,

*AMEA-nın Naxçıvan Bölməsinin Tarix,
Etnoqrafiya və Arxeologiya İnstitutunun
əməkdaşı, tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
hacyevasara@yahoo.com*

AÇAR SÖZLƏR: *Naxçıvan, abidə, sənduqə, qoç, qoyun.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Нахичевань, памятник, сундукообразный могильный
памятник, бык, баран.*

KEY WORDS: *Nakhchivan, monument, sanduga, ram, sheep.*

Azərbaycanda, o cümlədən Naxçıvan bölgəsində orta əsrlərdən günümüzədək gəlib çatan müxtəlif formalı məzarüstü abidələr vardır. Bu abidələr, əsasən, başdaşı, sənduqə, qoç, qoyun tipli məzar daşlarıdır. Həmin məzarüstü abidələr içərisində sənduqələr xüsusi yer tutur. Sandıq formasında olduqları üçün sənduqə adlanan və əsasən, yerli dağ daşından, yaxud mərmərdən hazırlanan bu abidələr təxminən eyni formada olmasına baxmayaraq, müəyyən fərqlər də nəzərə çarpmaqdadır. Naxçıvan ərazisində mövcud olan sənduqələrin çoxu sadə, paralelepiped şəklində hazırlanmışdır. Lakin bəzi yerlərdə, xüsusilə Şahbuz və Culfa rayonları ərazisində sarkofaqlı abidələrə də rast gəlmək mümkündür.

Daşdan düzəldilmiş sənduqə formalı abidələrin bəzilərinin üzərində epigrafiq yazılarla yanaşı, bir sıra ornament və təsvirlərə də rast gəlinir. Onların əksəriyyətinin səthinin mərkəz hissəsində səkkizguşəli rozetkalar və ya günəşi əks etdirən dairələr həkk olunmuşdur. Ordubad rayonundakı “Köçəri” və “Azadkənd” qəbiristanında bəzi abidələr üzərində ox və kaman təsvirlərinə rast gəlinir. Müxtəlif növ dağ daşından hazırlanmış bu abidələr mərmərdən düzəldilmiş abidələrlə müqayisədə bədii tərtibat cəhətdən diqqəti o qədər də cəlb etmir. İndiyədək Muxtar Respublikanın Ordubad şəhərində və Culfa rayonunun Xanağa kəndində cəmi 10-a yaxın mərmərdən (oniks, xalsedon) hazırlanmış sənduqə qeydə alınmışdır. Bədii tərtibat cəhətdən çox gözəl olan bu abidələri Səmərqənd abidələri ilə müqayisə etmək mümkündür.

Öyrəndiyimiz sənduqə formalı abidələr göstərir ki, Naxçıvanın bədii daşyonma sənəti sahəsində çalışan sənətkarları nəinki müxtəlif növ daşlar üzərində kitabələr, təsvirlər və ornamentlər oymağı, həmçinin böyük diqqət və zəhmət, yüksək zövq tələb edən mərmər üzərində də işləməyi bacarmış, bu sahədə gözəl sənət nümunələri yaratmışlar.

Mərmərdən hazırlanmış sənduqələr, əsasən, düzbucaqlı formada hazırlanmışdır. Bunlara Culfa rayonunun Xanağa kəndində, Əlincə çayı sahilindəki Xanəqahdan tapılmış sənduqə formalı qəbirüstü abidələri və Ordubad şəhərindəki bəzi sənduqələri misal göstərmək olar. Xanəqahdan gətirilərək Naxçıvan Dövlət Tarix muzeyində saxlanan sənduqələrin bütün tərəfi nəfis şəkildə bəzədilmişdir. Bu abidələrin səthlərinin kənarları haşiyə şəklinə salınmış və üzərinə yazılar həkk edilmişdir. Epigrafiq alim, AMEA-nın müxbir üzvü H.Y.Səfərlinin fikrincə, bu kitabələrin bəzilərinin mətni Qurani-Kərimin “Bəqərə” surəsinin 255-ci ayəsinə aiddir [1, s. 34].

Bəzi abidələrin üzləri zəngin nəbati təsvirlərlə bəzədilmiş, iki üzü həndəsi xətlərin köməyi ilə bölmələrə ayrılmış, bölmələr daxilinə isə çoxləçəkli gül və digər nəbati təsvirlər işlənmişdir. Digər üzünün kənarları haşiyələnmiş, daxilinə bir qayda olaraq yazı işlənmişdir. İçərisinə güldan çəkilmiş, güldanın içərisindən yuxarıya doğru nəfis nəbati təsvirlər doldurulmuşdur. Bu cür abidələrə Ordubad rayonunun “Malik İbrahim”, “Köçəri”, Vələver kənd qəbiristanlarında rast gəlinir.

Bəzi sənduqələrin bir tərəfində tağvari sonluqlu düzbucaqlı fiqur işlənmiş, yalnız onun yuxarı hissəsində çoxləçəkli gül, digər tərəfinə isə yazı həkk edilmişdir. Sənduqələrin digər bir qrupunun isə səthi mərkəzdə baş tərəfdə çatma, ayaq tərəfdə düzbucaqlı olmaqla oyulmuş, içərisinə nəfis nəbati ornamentlər çəkilmişdir [2, s. 158]. Bu növ sənduqələr irihəcmli olub, həm də kitabələrlə bəzədilmişdir. Yazılar oyma üsulu ilə yerinə yetirilmişdir.

Bu cür məzarüstü daşlara Muxtar Respublika ərazisindəki orta əsrlər dövrünə aid olan qəbiristanlarda (məsələn, Ordubad şəhərindəki “Malik İbrahim”, Culfa rayonunun Xanağa kənd qəbiristanları və s.), Naxçıvan şəhərindəki Tarix Muzeyində, həmçinin Açıq Səma Altında Muzeydə çoxlu sayda rast gəlmək olur.

Məlumdur ki, Naxçıvan qədim türk torpağı olmaqla yanaşı, həm də müsəlman dünyasının tərkib hissəsinə daxildir. Bu baxımdan, sənduqə tipli abidələrin üzərində hər iki dünyagörüşünün, yəni qədim türk və orta əsr İslam dini bilgilərinin yer aldığını söyləmək mümkündür.

Azərbaycanın İslam ordusu tərəfindən fəthindən sonra dinlə bağlı inanclar bu bölgədə inşa edilən bir sıra mədəniyyət abidələri üzərində öz əksini tapmışdır. Buna misal olaraq, Naxçıvan ərazisində orta əsrlərə aid məscidləri, türbələri, imamzadələri və s. dini tikililəri göstərə bilərik. Bu cür mədəniyyət abidələri içərisində sənduqə formalı məzarüstü daşları da qeyd etmək olar.

Ümumiyyətlə, xatirə abidələri kimi düzəldilən hər bir məzar daşı üzərində yazılar, Quran ayələri, ay, ulduz, şamdan və digər məzmunlu təsvirlər həkk olunmuşdur ki, bunların bir çoxunu İslam dini ilə də əlaqələndirmək mümkündür. Sənduqə tipli məzar daşları üzərindəki yazıların ərəb hərfləri ilə yazılması da bu abidələrin türk-müsəlman qəbri olduğunu təsdiqləyir.

Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, sənduqə formalı məzar daşlarının qoyulması adəti ilk dəfə Misir və Mesopotamiyada meydana gəlmişdir. Bu abidələrin düzəldilməsində məqsəd ölümdən sonrakı həyatın davam edəcəyinə dair inamın olmasıdır. Sənduqə formalı məzar daşlarının düzəldilməsi ruhların yenidən bədənlərinə dönəcəyi inamına söykənməkdədir. Qədim və orta əsrlər dövründə insanlar dünyasını dəyişmiş yaxınlarının əbədi dünyasına inanaraq cəsədlərinin çürüməsinin qarşısını almaq üçün onları mumiyalamış və xüsusi sandığa qoyaraq məzar otaqlarında saxlamışlar. Bundan sonra sənduqələrin üzəri dam formasında örtülərək, türbə şəklində düzəldilmişdir. Belə türbələrin içərisinə bəzən bir neçə sənduqə qoyulurdu. Bir məzarın üzərində türbə tikilmişsə, içindəki məzar mütləq sənduqə ilə bağlanırdı. Müsəlmanlar arasında məzarların üzərində sandıq tipli abidələrin qoyulması adəti Əməvilər dövründən başlamış və bu ənənə Abbasilər, Səlcuqlular, Osmanlılar tərəfindən də davam etdirilmişdir. Hazırda da bu cür adətlərin izləri davam etməkdədir [3].

Naxçıvanda orta əsrlər dövrünə aid məzarüstü abidələrdən digərləri də heyvan şəkilli heykəllərdir. Bunlar, əsasən, at, qoç, qoyun formalı məzar daşlarıdır. Aparılan tədqiqatlardan və əldə olunan ədəbiyyat materiallarından aydın olur ki, türk xalqları yaşayan bölgələrdə, o cümlədən Naxçıvanda məzarüstü abidələr əvvəlcə insan tipli heykəlciklər formasında düzəldilmiş, daha sonra isə at, qoç, qoyun heykəllərinə keçilmişdir. Bu qəbil abidələr üzərində də mərhumun peşəsini, məşğuliyyətini, cinsini, yaşını, xalqımızın qədim inanclarını, adət-ənənələrini, həyat

tərzini və s. əks etdirən təsvirlər həkk edilmişdir. Təsvirlər üzərində geniş tədqiqatlar aparan N.Rzayev yazır ki, Azərbaycanda yaranan ilk xatirə abidələri animizm ideyaları ilə (ruhlara inam) bağlı olmuşdur [4, s. 67].

Naxçıvan, Ordubad, Şahbuz bölgələrində çox rast gəlinən qoç heykəlləri yüksək sənətkarlıqla düzəldilmiş və üzərindəki təsvirlər də daha real şəkildə həkk edilmişdir [5, s. 21]. Lakin at heykəli formasında məzar daşı bu ərazidə tarixən mövcud olsa da, günümüzədək gəlib çatmamışdır. Akademik R.Əfəndiyevin tədqiqatlarında bu haqda məlumatlar verilmiş, hətta fotoşəkillər göstərilmişdir [6, s. 71, 93]. Qoç, qoyun və at heykəli şəklində məzar daşlarına Türkiyə, İran, Gürcüstan, tarixi Azərbaycan torpaqları olan indiki Ermənistan ərazilərində yaşayan türklərə məxsus bölgələrdə də rast gəlinmişdir. Azərbaycanda qoç fiqurlarından sonra ən çox yayılan at fiquru olmuşdur. Ulu babalarımız qoçla birlikdə atı da müqəddəs heyvan saymışlar. İlk əhliləşdirilən heyvanlardan olan at xalqımız arasında həmişə insanın şərəfi, qəhrəmanlığı və qələbəsinin rəmzi sayılmış, atsızlıq zəifliyin, məğlubiyyətin ifadəsi olmuşdur. Keçmişdə Azərbaycanda dəfn edilən bəzi qəhrəmanların qəbri üstünə daşdan yonulmuş at fiqurunun qoyulması məhz bununla əlaqədardır [7]. Əski dövrlərdə varlı təbəqənin nümayəndələri dünyasını dəyişmiş yaxın adamlarının məzarları üzərinə at fiqurlu heykəllər qoydurmağa üstünlük vermişlər, daha sonralar isə bu adət qoç fiqurları ilə əvəzlənmişdir.

Bir sıra tədqiqatçılar da bu fikirdədir ki, əvvəlcə varlı adamlar öz yaxınlarının məzarları üstünə insan, at heykəli qoydurmuş, sonralar bu adət qoç, qoyun heykəlləri ilə davam etdirilmişdir [8, s. 80]. Bu isə onların fikrincə, həm insanların bəzi heyvanlara dair inancından, həm də bu cür heyvanların təsərrüfat həyatında və məişətində önəmli rol oynamasından irəli gəlmişdir.

Toplanmış materiallardan məlum olur ki, at və qoç bütün türk xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların dini dünyagörüşündə müqəddəs hesab edilmişdir. Qədim türklər ata xüsusi mülkiyyət rəmzi kimi baxmış, onu həm bu dünyada, həm də axirət həyatında özlərinin sadıq xidmətçisi hesab etmişlər. Hətta bir şəxs dünyasını dəyişəndə onun atını da öldürüb sahibi ilə birgə dəfn edirdilər ki, axirət dünyasında ona xidmət etsin.

Məzarüstü qoç və qoyun heykəli tipli xatirə abidələri təsviri incəsənət tarixinin həddlərini aşaraq əski türk adət-ənənələrinin, inanclarının izlərini, xatirələrini özündə əks etdirən mədəniyyət nümunələridir. Həmçinin, mövcud olduqları ərazidə yaşayan toplumların çox qədimlərə söykənən bir sıra inanclarını, təsərrüfat həyatını, varlığını sübut edən dəlillərdir.

Təbii ki, belə geniş ərazidə daşdan yonulmuş heyvan fiqurlarının yayılması təsadüfi deyildir. Belə ki, dadlı ətinə, məişətdə müxtəlif ləvazimat və geyim məqsədilə istifadə olunan əvəzsiz dərisinə, gözəl xalçaların və başqa döşənəcəklərin xammalı olan yununa görə qoç qədim zamanlardan ulu babalarımız üçün bolluq və qələbə rəmzinə çevrilmişdir. Türk xalqlarında qoç və qoyunla bağlı bir çox inanclar hələ qədim dövrlərdə mövcud olmuşdur. Məsələn, oğuzlar sitayiş etdikləri totemin adını bəzən öz başçılarına verir, totem qoyunun şərəfinə mərasimlər, ayinlər icra edirdilər. Qədim inanca görə, qoçun həm də qoruyucu xüsusiyyətləri olmuşdur. Məsələn, arxaik inanca görə, dağ qoçunun buynuzları evi şər qüvvələrdən qorumuşdur. Hətta Naxçıvan və Ordubad bölgələrində qoç qəbiristanı və «Qoçüstü» adı ilə tanınan məhəllə də vardır [9, s. 25].

Bir sıra tədqiqatçılar isə qoç və qoyun heykəllərini, əsasən, Qaraqoyunlular və Ağqoyunlular boyuna aid edirlər. Məzarlarına qoyun heykəlləri qoyduran və bunu bir totem halına gətirən Ağqoyunlular müsəlman olduqdan sonra da bu adətlərini davam etdirmişlər. Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu tayfalarının əsas məşğuliyyəti qoyunçuluq olduğundan onlar öz

dövlətlərini yaratdıqları zaman bayraqlarında qara, yaxud ağ qoç rəsmləri vermişlər. Həmin dövlətlərin adı da buradan yaranmışdır. Odur ki, XV əsrdə Azərbaycanda plastik sənətin gözəl nümunələri olan qoç və qoyun heykəllərinin yenidən meydana gəlməsi və yayılması məhz qədim türk tayfalarından Qaraqoyunlular və Ağqoyunluların qədim adətləri, inancları və məşğuliyyətləri ilə bağlı olmuşdur [10, s. 3].

Müxtəlif bölgələrə aid olmalarına baxmayaraq, istər hazırlanma texnikasına, istərsə də üzərindəki təsvirlərə görə bu fiqurlar arasında oxşarlıq vardır. Maraqlı cəhətlərdən biri də budur ki, qoç, qoyun heykəlləri arasındakı mahiyyət fərqi aydınlaşdırmaq mümkün olmadığı kimi, bu heykəllərin kimlər üçün düzəldildiyini də çox vaxt dəqiqləşdirmək qeyri-mümkündür. Belə ki, abidələr üzərində, əsasən, təsvirlərə yer verildiyindən, bu cür məzar daşlarının dəqiq kim üçün düzəldildiyi konkret göstərilməmişdir.

Fikrimizcə, tarixi qədim dövrlərə gedib çıxan bu məzarüstü abidələr heç də büt mahiyyəti daşmamışdır. Bu cür məzarüstü abidələr və onlar üzərindəki təsvirlər Naxçıvanda yaşamış qədim və orta əsr insanların təsərrüfat həyatını, məşğuliyyətini, dini mifoloji dünyagörüşünü, bir sözlə, onların tarixi keçmişini öyrənmək baxımından ən dəyərli mənbədir.

ƏDƏBİYYAT

1. Səfərli H.Y. Culfa bölgəsinin epiqrafik abidələri. Bakı: Elm, 2002, 80 s.
2. Səfərli H.Y. Ordubad şəhərinin müsəlman epiqrafikası abidələri. Bakı: MBM, 2009, 192 s.
3. Yusif Ziya Arpacıq. Azərbaycanda daş oyma sənətinin tarixi inkişafı və nümunələri.
4. Rzayev N. Əsrlərin səsi. Bakı: Azərənşr, 1974, 86 s.
5. Əfəndiyev R. Danışan daşlar. Bakı: Gənclik, 1980, 31 s.
6. Əfəndiyev R. Azərbaycan dekorativ tətbiqi sənəti. Bakı: İşıq, 1976, 190 s.
7. alevi-mezar-talar-malaty-a-elaz-tunceli.html
8. Məmmədov A. Qoşqarçay və Kürəkçay hövzəsinin tarixi-arxeoloji tədqiqi. Bakı: Ağrıdağ, 2000, 96 s.
9. Səfərov Y. Azərbaycan folklorunda tarixilik. Bakı: Elm, 2005, 240 s.
10. Seyidov M. Qədim Naxçıvanda plastik sənətkarlıq. "Şərq Qapısı" qəzeti, Naxçıvan, 1977, 19 noyabr.

Сара Гаджиева

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ НАДГРОБНЫЕ КАМНИ НАХИЧЕВАНА

АННОТАЦИЯ

В статье говорится о надгробных памятниках в Нахичевани, относящихся к средним векам. Надо отметить, что надгробные памятники отражают хозяйственную и религиозно–мифологическую часть жизни людей, проживающих на территории Нахичевана в средние века. Памятники являются ценнейшими источниками для изучения истории этого края и этих людей.

Sara Hajiyeva

MEDIEVAL GRAVESTONES OF NAKHCHIVAN

ABSTRACT

The article deals with medieval gravestones (sanduga, ram, sheep) of Nakhchivan. It should be noted that the gravestone monuments reflect the economic and religious-mythological part of the life of people living in the territory of Nakhchivan in the Middle Ages. Monuments are the most valuable sources for studying the history of this region and these people.

CULFA RAYONU ƏRAZISİNDƏ TAPILMIŞ YENİ ARXEOLOJİ MATERİALLAR

Toğrul XƏLİLOV,

*AMEA-nın Naxçıvan Bölməsinin dosenti,
tarix üzrə fəlsəfə doktoru,
x.toqrul@gmail.com*

AÇAR SÖZLƏR: *Culfa, Gülüstan, prototürk mədəniyyəti, orta əsrlər, qayaüstü təsvirlər.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *Джульфа, Гюлистан, прототюркская культура,
средневековье, наскальные изображения.*

KEY WORDS: *Julfa, Gulustan, proto-Turkic culture, Middle Ages, petroglyphs.*

Azərbaycanın ayrılmaz tərkib hissəsi olan Naxçıvan Muxtar Respublikası (MR) zəngin tarixə, çoxəsrlik mədəniyyətə malikdir. Ərazinin əlverişli coğrafi mövqeyi tarixən insanların bu torpaqlarda məskunlaşaraq öz abidələrini yaratmasına səbəb olmuşdur.

Muxtar Respublikadakı arxeoloji abidələr həm Azərbaycan, həm də dünya arxeologiyasında mühüm yer tutur. Onların daha dərinə öyrənilməsi nəticəsində qədim tariximizlə bağlı bir sıra problemlərə aydınlıq gətirmək mümkündür. Bu sahədə mütəmadi olaraq tədqiqatlar aparılsa da, hələ də öyrənilməyən, hər daşının, torpağının altında tarix yatan abidələrimiz qalmaqdadır.

Naxçıvan MR-da 2016-cı ildə aparılan tədqiqatlar zamanı Culfa rayonu ərazisindən, Nehrəm dağ silsiləsindən tərəfimizdən aşkarlanmış bir neçə yeni arxeoloji abidə bunu bir daha sübut edir. Yeni arxeoloji tapıntılar Şah Abbas sarayı, Yurd yeri adlı yaşayış məskəni və qayaüstü təsvirlərdən ibarətdir. Hər iki yaşayış məskəni orta əsrlər dövrünə aiddir. Onlardan əldə olunmuş yerüstü arxeoloji materiallar orta əsrlər dövrünə aid şirli və şirsiz gil qab qırıqlarından – forma verən və forma verməyən hissələrdən ibarətdir.

Forma verən keramikalar mətbəx və təsərrüfat qablarının ağız, qulp, gövdə hissələrindən ibarətdir. Təsərrüfat qabları nisbətən qalın divarlı, şirsiz düzəldilmişdir. Mətbəxdə işlədilmiş qablar nazik divarlı və şirlidir. Təsərrüfat və mətbəx qabları əsasən tərkibində qum qarışığı olan məsaməli, “cod” gildən, süfrə qabları, nəfis saxsı məmulat daha çox narın, “yağlı” gildən hazırlanmışdır. Məsaməli (cod) gildən hazırlanmış qablar möhkəmliyi və odadavamlılığı, narinçilli qablar isə hamar səthli və incə olmaları nöqtəyi-nəzərindən diqqəti cəlb edir. Keramikaların formalarının müxtəlif olması onu göstərir ki, bu dövrdə Azərbaycanın bütün bölgələrində olduğu kimi, Naxçıvanda da dulusçular tərəfindən qablar düzəldilərkən onların hansı məqsədlə işlədilməsinə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Mətbəxdə işlədilən qabların keyfiyyətinə, daha səliqəli hazırlanmasına və digər texnoloji məsələlərə xüsusi fikir verilmişdir. Şirli qabların üzəri göy, yaşıl, sarı, qəhvəyi və s. rənglərlə örtülmüşdür. Onların bir qismi sadə olsa da, əksəriyyətinin üzəri həndəsi, nəbati, zoomorf ornamentlərlə naxışlanmışdır. Naxışlar dulusçuların sənətkarlıq bacarığı ilə yanaşı, maddi-mənəvi mədəniyyətlə bağlı müəyyən süjetləri əks etdirir.

Keramikalar orta əsrlər dövrünün erkən, inkişaf etmiş və son mərhələlərinə aiddir. Onların hər biri özünəməxsus xüsusiyyəti var. İlk orta əsr gil məmulatı özündən əvvəlki və sonrakı dövrün gil məmulatından daha çox fərqlənir. Bu fərq əsasən gil məmulatının miqdarında deyil,

onun texnologiyasında, xüsusilə formasında daha aydın hiss olunur. Belə bir vəziyyət elmi ədəbiyyatda bu dövrdə dulusçuluqda tənəzzül, geriləmə dövrünün olması kimi xarakterizə edilir [1, s. 10]. Keramikaların əksəriyyətinin IX-XIII əsrlərə aid olmasının başlıca səbəblərindən biri Azərbaycanın bütün bölgələrində olduğu kimi, Naxçıvanda da həmin dövrdə dulus istehsalının yüksək səviyyədə inkişaf etməsidir. Fikrimizi əsaslandırmaq üçün mənbələrə nəzər salsaq, görürük ki, Azərbaycanda dulusçuluqda IX əsrdən başlayan inkişaf XII-XIII əsrin əvvəllərində özünün ən yüksək səviyyəsinə çatmışdır [2, s. 33].

Tədqiqatlar onu göstərir ki, Azərbaycanın bütün bölgələri kimi, Naxçıvanda da IX-XIII əsrlərdə anqob və xüsusilə şirdən istifadə bu dövrün ən böyük nailiyyəti hesab olunmuşdur. Anqoblar qabların bədii işləməsi üçün geniş imkanlar yaratmışdır. Buna görə də bu dövrün şirsiz və şirli qabları cızma xətlərlə, basma, kəsmə üsulu, rəngli boya ilə yanaşı, anqobla da naxışlanmışdır.

Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi, Oba yeri, Şah Abbas sarayı abidələrindən tapılan IX-XIII əsrlərə aid şirsiz saxsı qablar çeşidinə və formasına görə müxtəlifdir. İstər şirli (anqoblu, fayans və s.), istərsə də şirsiz qabların çoxçeşidli olması onların müxtəlif məqsəd üçün istifadə edilməsi ilə əlaqədardır. Həmin dövrdən başlayaraq Azərbaycanda fiqur kərpiclərin, kaşların və tünglərin hazırlanması da keramika istehsalı sahəsində əldə olunmuş nailiyyətlərdəndir. Beyləqan [3, s. 149-160; 4, s. 215], Gəncə [5, s. 134], Qəbələ [6, s. 54-57; 7, s. 28-29], Şabran [8, s. 144-145] və digər yerlərlə yanaşı, Naxçıvandakı orta əsr abidələrin çoxundan bu tip arxeoloji materiallar aşkar edilmişdir.

Tədqiqatlar zamanı məlum olur ki, Azərbaycanın bütün bölgələri kimi, bu ərazidə yaşayan insanların məişətinə də IX əsrdən başlayaraq şirli qabların istehsalı daxil olmuşdur. Şir icad olunana qədər saxsı qabların səthini örtmək üçün anqob adlanan xüsusi gil məhluldan istifadə olunmuşdur. Bütün Yaxın və Orta Şərq ölkələrində, Cənubi Qafqazın digər bölgələrində olduğu kimi, Azərbaycanda, o cümlədən Naxçıvanda da şir parlaq və rəngsiz qurğuşun tozundan (qurğuşun oksidindən) alınır. Qurğuşun oksidindən hazırlanan şir qabın səthinə vurulduqda, saxsını möhkəmləndirirdi, onun məsamələrini doldurmaqla su hopdurmasının qarşısını alırdı, saxsının rəngini dəyişmədən parıldamasına səbəb olurdu. Şirin altında xətlərlə və yaxud müxtəlif rənglərlə vurulan naxışlar isə qaba xüsusi gözəllik verirdi. Oba yeri, Şah Abbas sarayı abidələrindən əldə edilmiş şirli saxsı qablarda da qeyd olunan əlamətləri müşahidə etmək mümkündür. Onlar hazırlanma texnikası və bədii işləməsinə görə berrəngli və ya çoxrəngli qruplara bölünür.

Hər bir qrupa daxil olan qablar texniki xüsusiyyətlərinə və bədii işlənməsinə, xüsusilə rəsmlərin kompozisiyasına görə də müxtəlif çalarlara malikdir. Parlaq şirin altında qabın saxsısının və ya qırmızı boyanmış səthinin anqobla naxışlanması, şəffaf qurğuşun şirin altında qabın səthinin marqanes rənglə və yaxud anqobla naxışlanması, yaşıl, sarı rənglə anqob astar üstünə enli və ya ensiz xətlərin çəkilməsi, anqob astar üstünə marqanes və yaşıl rənglərlə naxışların vurulması və digər faktlar da bunu sübut edir.

Şirlə əsasən süfrə qabları örtülmüşdür. Açıq formaya malik qablar (kasa, boşqab, duzqabı və s.) içəridən, içərisi görünməyən qablar isə (bardaq, çırağ və s.) çöldən şirlənmişdir. Bəzi iri boğazlı qablar isə hər iki tərəfdən şirlə örtülmüşdür. Bədii şirli qabların əsas kütləsini kasalar, boşqablar təşkil edir. Azərbaycanın bütün bölgələrində olduğu kimi, Oba yeri, Şah Abbas sarayı abidələrindən əldə edilmiş IX-X əsrlərə aid şirli qablar əsasən anqob boyaları ilə bəzədilmişdir. XI əsrdən etibarən dulusçularının metal oksidlərindən alınan rənglərdən geniş istifadə etməsi,

bu halın XII-XIII əsrlərdə daha da geniş yayılması nəticəsində Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi, bu abidələrdən tapılan qabların düzəldilməsində, rənglənməsində də dəyişiklik olmuşdur. Marqanes oksidindən (şabalıdı rəng), mis oksidindən (yaşıl rəng), dəmir oksidindən (sarı rəng), kobalt oksidindən (mavi rəng) və digər metallardan alınan rənglər keramikaya vurularaq qablara xüsusi gözəllik vermişdir. Şirli qabların hazırlanmasında, xüsusilə onların bədii işləməsində istifadə olunan bir çox texniki üslublar, həndəsi, nəbati, zoomorf ornamentlər həmin dövrdə Orta və Yaxın Şərq ölkələri, həmçinin Cənubi Qafqaz üçün ümumi olmuşdur.

Hər iki abidədən tapılmış IX-X, XI-XIII əsrlərə aid şirli saxsı məmulatından fərqli olaraq, XIV-XVII yüzilliklərdə istehsal olunmuş qabların anqob örtüyü daha qalın və bir qədər səliqəsiz vurulmuşdur. XVI əsrin ikinci yarısı-XVII əsrə aid saxsı məmulatında bu cəhət özünü daha qabarıq büruzə verir. Anqob astar çəkildikdən sonra qabların üzərinə naxışların vurulması və sonda şirlənməsi bəhs olunan dövrün gil qabları üçün səciyyəvidir. Tədqiqatlar onu qeyd etməyə əsas verir ki, XIV-XVII əsrlərdə Azərbaycanın bütün bölgələrində olduğu kimi, Naxçıvan ərazisində də ağ, çəhrayı və sarı rəngli anqob geniş yayılmışdır. Buna görə də Qəbələ [6, s. 54-57], Şamaxı [9, s. 418-419; 10, s. 434-435] ilə yanaşı, Naxçıvanın bütün orta əsr abidələrindən tapılmış XIV əsrə aid saxsı məmulatında ağ rəngli anqobdan daha çox istifadə edilmişdir.

Şirli qabların müqayisəli şəkildə öyrənilməsi zamanı məlum olur ki, orta əsrlərdə Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi [11, s. 29-30], Naxçıvanda da qabların üzərinə şirin çəkilməsində qabı şirin içərisinə batırmaq, fırça vasitəsilə şirləmə və isladılmış qaba şir tozu səpmək üsullarından istifadə edilmişdir. Fayansa oxşar qabların istehsalında yerli duluşular Şərq mədəniyyətindən bəhrələnsə də, Azərbaycan keramika məktəbi üçün səciyyəvi olan cəhətləri də qoruyub saxlamışlar. Mənbələrdən aydın olur ki, Azərbaycanda fayansa oxşar şirli saxsı qabların istehsalına XIV əsrdən başlanılmışdır və digər bölgələr kimi, Naxçıvanda da XIV-XVII əsrlərdə saxsı məmulatı istehsalının həcmi XII əsrin səviyyəsi ilə müqayisədə müəyyən qədər məhdudlaşmış, bədii-texniki səviyyəsi nisbətən zəif olmuşdur. XVI əsrin ortalarından etibarən çoxrəngli şirli saxsı qabların istehsalı tam dayandırılmışdır [2, s. 103-106]. Çox güman ki, buna təsir edən əsas amillərdən biri monqol istilasından olmuşdur.

Culfa rayonu ərazisindəki abidələrdən (Oba yeri, Şah Abbas sarayı) tapılmış şirli qablar, Azərbaycanın digər bölgələrindən əldə olunmuş eyni dövrün keramikaları ilə yaxın bənzərlik təşkil edir. Azərbaycanın bütün bölgələrində olduğu kimi, Gülüstan türbəsi ətrafındakı abidələrdən tapılan qabların yaşıl şirlə işlənməsi son orta əsrlər, kobalt şirlə işlənməsi əsasən XV-XVI əsrlər, qəhvəyi şirlə işlənməsi isə XVII əsr üçün səciyyəvidir. Səy qabların şirlənməsində daha çox yaşıl şirə üstünlük verilmiş, qismən də mavi, göy və qəhvəyi rənglərdən istifadə olunmuşdur. Şirsiz qablarla bağlı aparılan araşdırma zamanı məlum olur ki, Azərbaycan tarixində şirsiz qablardan geniş istifadə olunduğu dövr IX-XI əsrləri əhatə edir. XI-XIII əsrlərdə Yaxın Şərqin müsəlman ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda şirli saxsı məmulatının istehsalı geniş vüsət almışdır. Bu dövrdə istehsal olunmuş şirli qabların əksəriyyəti Culfa rayonu ərazisindəki abidələrdən tapılmış keramikalar kimi qırmızı gilli olub, üzəri həndəsi, nəbati naxışlarla bəzədilmişdir. Şirli saxsı məmulatın istehsal texnologiyası şirsiz saxsı məmulatın istehsalı üçün zəruri olan texnoloji proseslərin hamısını təkrarlamaqla yanaşı, anqobun, şirin və rəngin hazırlanması, qabların müvafiq üsullarla naxışlanması kimi bir sıra əlavə texnoloji prosesləri də əhatə edir.

Culfa rayonu ərazisində qeydə alınmış Oba yeri, Şah Abbas sarayı abidələrində tikili

qalıqları dağıldığından onların yerində daş yığınları və üzərini otlar örtən çalalar əmələ gəlmişdir. Şah Abbas sarayında aparılan kəşfiyyat xarakterli tədqiqat zamanı məlum olmuşdur ki, burada insanların məskunlaşmasının əsas səbəblərindən biri abidənin yerləşdiyi ərazinin əlverişli təbii coğrafi mövqeyə malik olması və onun yaxınlığından təbii bulağın axmasıdır. Abidənin adı ilə bağlı hər hansı dəqiq fikir söyləmək çətin olsa da, aparılan araşdırmalar zamanı belə nəticəyə gəlinmişdir ki, onun bu cür adlanmasının müəyyən məntiqi əsası vardır. Çünki Naxçıvanda Şah Abbasla bağlı xeyli arxeoloji materiallar dövrümüzədək qalmaqdadır. Culfa rayonunun Gülüstan kəndinin qərbində, Araz çayının üzərində salınmış Şah Abbas körpüsünü, Ordubad rayonunun Yuxarı Əylis kəndindəki Şah Abbas məscidini, Ordubad şəhərindəki Came məscidinin giriş hissəsindəki kitabəni və digərlərini buna nümunə göstərmək olar. Naxçıvanın bir çox yerlərində olduğu kimi, aşkar edilmiş yeni abidənin də Səfəvi hökmdarlarından olan Şah Abbasla bağlılığı tamamilə məntiqə uyğundur. Çünki Azərbaycanın digər bölgələri kimi, Naxçıvan da bir müddət Səfəvilər dövlətinin tərkibində olmuşdur. Naxçıvanın Səfəvilər dövlətinin tərkibində olması bir çox sahələr kimi abidələrə də öz təsirini göstərmiş, Səfəvi hökmdarlarının adları ilə bağlı abidələr yaranmışdır.

Qayaüstü təsvirlərlə bağlı aparılan araşdırma zamanı məlum olmuşdur ki, e.ə. II-I minilliklərə aid bu rəsmlər mühüm elmi əhəmiyyət daşıyır. Onlar Gəmiqaya abidəsi ilə yanaşı, Naxçıvan MR-nın digər ərazilərində də qayaüstü təsvirlərin varlığını, bu tip rəsmlərin geniş yayılma arealının mövcudluğunu sübut edir. Aşkar edilmiş yeni qayaüstü təsvirlərin hamısı təbii daşların üzərində cızma üsulu ilə, sxematik xarakterdə, mürəkkəb kompozisiyada çəkilmişdir. Ən çox dairəvi və yarım dairəvi rəsmlərdən istifadə olunmuşdur. Bundan başqa, svastika, nöqtələr, sxematik xarakterli işarələrə də rast gəlinir. Bu işarələrdən hər biri təsadüfən çəkilməmişdir. Onlar insan təfəkkürünün, düşüncə tərzinin məhsulu olub, müəyyən məntiqə əsaslanmışdır. Rəsmlər içərisində diqqət çəkən bir çox təsvirlər vardır. Bu rəsmlərdə maraqlı doğuran əsas cəhətlərdən biri onların bənzərlərinin qədim türk mədəniyyətində, türk damğaları arasında aşkar olunmasıdır. Onlar ox (↓), bir-birinə birləşən qoşa dairə (∞), rum rəqəminə bənzər (IVI), ucları içəri qatlanmış buynuzşəkilli (∩), uc hissələri xaricə çıxan buynuzşəkilli (∪), qılınca bənzər (↘) işarə formalı təsvirlərdən ibarətdir.

Mənbələrə nəzər salsaq, görərik ki, ox işarəsi “Cəmi ət-Təvarix” əsərində oğuzların Bayat boyunun damğası kimi göstərilir [12, s. 100]. Tədqiqatçı A. Qurbanov bu işarənin “Hünərnamə” əsərlərində də oğuzların Bayat boyunun damğası kimi göstərildiyini qeyd etmişdir [13, s. 272]. Ox işarəsi Anadoludan Avropaya yayılan türk damğaları içərisində də var [14, s. 12, 13].

Bir-birinə birləşən qoşa dairə işarəsinin damğa adı “yuyən” (suluk), “qoşa göz”dür. Onun prototipi Pazırıq kurqanlarında müəyyən edilmişdir. Digər təsvirlərdən fərqli olaraq, qoşa dairə təsvirləri Sibirdə, Qeqəm dağlarında olduğu kimi, Gəmiqayada da qeydə alınmışdır. Gəmiqaya abidəsindəki belə qayaüstü təsvirlərin tunc dövrünə aid olması, dairənin ikiyə bölünməsinin sutkanı bildirməsi [15, s. 27-29], svastika rəsmiyyətinin günəşi simvolizə etməsi, dünyanın dördtərəfli olduğunu göstərməsi [16, s. 33] və s. ilə bağlı müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür. Sibir türklərinin mifologiyasına görə, nöqtələrdən ibarət işarələr ulduzları simvolizə edir, qoşa dairələr isə Veneranı göstərir [17, s. 44-46]. Fikirlər müxtəlif olsa da, onların hamısını birləşdirən ortaq xüsusiyyət bu tip rəsmlərin əsasən astral inamla bağlılıq təşkil etməsidir.

Rum rəqəminə bənzər işarə Qərb mənbələrində “iki sütunlu ipsilon” (yunan əlifbasında hərf) adlanır [13, s. 308]. İşarəyə təkcə Azərbaycanda deyil, Dərbənd və Xumara şəhərlərində, Türkiyənin maddi-mədəniyyət nümunələrində rast gəlinir. Mahmud Kaşğarının “Divani lüğət-

it Türk” əsərinə əsasən, oğuzların Qayı boyunun damğasıdır [18, s. 20].

Uc hissələri xaricə çıxan buynuzşəkilli işarənin mənbələrdə damğa işarəsi kimi ilkin semantikasının “ikiağızlı balta”, “baltavar” olduğu, İslam dininin türkdilli xalqlar arasında yayılmasından sonra semantikasının “qazan” kimi yozulduğu, bulqarların, Krım tatarlarının, noqayların tayfa-nəsil rəmzləri içərisində də bənzərlərinin olduğu, Mərkəzi Asiyada “toskur” (təknə) adlandırıldığı qeyd edilmişdir [13, s. 302]. Bu işarə “Təvərix-i Al-i Səlcuq” [19, s. 195] əsərində oğuzların Alkaevli boyunun damğası kimi göstərilir. Tyan-Şan, Koçkor vadisində sak/skif işarələri (tunc dövrü və e.ə. I minillik) içərisində də bənzərləri vardır [13, s. 51].

Ucları içəri qatlanmış buynuzşəkilli işarə Şimali Qafqazda yaşayan qaraçayların “kosxar” (qoçqar, qoşqar), tülpar, semen nəsilələrinin damğası kimi qeyd olunur. Qılınca bənzər işarənin damğa adı isə “qılinc”dir [13, s. 272]. Qoruyucu simvol xarakteri daşıyır. Göyçə qayaüstü yazılarında da bənzərləri var. Əbülqazi Bahadırxan “Şəcəreyi-Tərakimə” əsərində bu işarənin oğuzların İmri boyunun damğası olduğunu bildirmişdir [20, s. 51]. Bu işarə Anadoludan Avropaya yayılan türk damğaları içərisində də var [19, s. 94].

Yeni arxeoloji abidələrin tədqiqi sonda onu deməyə əsas verir ki, qədim tarixə və mədəniyyətə malik olan Naxçıvan MR-nın bütün bölgələrində olduğu kimi, Culfa rayonu ərazisində də hələ elmə məlum olmayan abidələrimiz qalmaqdadır. Onların aşkarlanaraq tədqiq edilməsi maddi və mənəvi mədəniyyətimizlə bağlı yeni faktların ortaya çıxmasına imkan verəcəkdir. Yaşayış yerindən əldə olunmuş tikili qalıqları, keramika məmulatları orta əsrlər dövründə bu ərazidə yaşamış insanların maddi-mənəvi mədəniyyətini əks etdirir. Qayaüstü təsvirlərdə insanların dini-ideoloji görüşləri ilə yanaşı, qədim türk mədəniyyətinə aid elementlərin müşahidə edilməsi, onların bənzərlərinə türk damğaları içərisində rast gəlinməsi Naxçıvan Muxtar Respublikasının qədim və zəngin tarixə malik olduğunu, bu bölgənin tarixən prototürk mədəniyyətinin mərkəzlərindən biri olduğunu sübut edən yeni elmi faktlardır.

ƏDƏBİYYAT

1. Orucov A.Ş. İlk orta əsrlərdə Azərbaycanda dulusçuluq. Bakı: Elm, 1989, 72 s.
2. Cəbiyev Q.C. Azərbaycan keramikası (XIV-XVII əsrlər). Bakı: Elm, 2003, 233 s.
3. Минкевич-Мустафаева Г.М. Некоторые итоги изучения ремесленного квартала Байлакана // Археологические исследования в Азербайджане. Баку: Наука, 1965, с. 49-160.
4. İbrahimov F.Ə. Ögənqalada yeni quruluşlu dulus kürəsi //AMM, VI c. Bakı: 1965, s. 212-219.
5. Джафарзаде И.М. Историко-археологический очерк старой Гянджи. Баку: АН Азерб.ССР, 1949, 103 с.
6. Исмизаде О.Ш. Кабала столица древней Кавказской Албании. Баку: Изд-во АН Азерб.ССР, 1962, с. 54-74.
7. Cəbiyev Q.C., Ramazanov H.X., Hüseynova S.B. 1990-cı ildə Qəbələ şəhər yerində aparılmış arxeoloji qazıntıların nəticələri haqqında // Azərbaycanın maddi mədəniyyət tarixinə dair 1990-cı ildə aparılmış çöl tədqiqatlarının yekunlarına həsr olunmuş elmi konfransın məruzələrinin tezisləri. Bakı: Elm, 1991.
8. Dostiyev T.M. Şimal-Şərqi Azərbaycan XI-XV əsrlərdə. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2001, 396 s.
9. Джидди Г.А. Раскопки средневековой Шемахи // АО, 1980. Москва: Наука, 1981.
10. Джидди Г.А. Раскопки ремесленного квартала средневековой Шемахи // АО, 1982. Москва: Наука, 1984.
11. Ramazanov H.X. 1990-cı ildə Qəbələnin Qala hissəsindən tapılmış fayans nümunələri // Azərbaycanın maddi mədəniyyət tarixinə dair 1990-cı ildə aparılmış çöl tədqiqatlarının yekunlarına həsr olunmuş elmi konfransın məruzələrinin tezisləri. Bakı: Elm, 1991.
12. Reşidüddin Fazlullah. Camiüt-Tevarih // Zikr-i Tarih-i Al-i Selçuk (çeviren: Hüseyn Güneş). İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014, 208 s.
13. Qurbanov A. Damğalar, rəmzlər... mənimsəmələr. Bakı: 2014, 327 s.
14. Gülensoy T. Orhun'dan Anadolu'ya türk damğaları. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Yuluğ Tekin Dizgi Merkezi, 1989, 90 s.
15. Müseyibli N.Ə. Qobustan və Gəmiqaya pertoqliflərində işarə və damğalar // Azərbaycan arxeologiyası və etnoqrafiyası. Bakı: Xəzər Universiteti, 2003, s. 27-31.
16. Вахşəliyev V.B. Gəmiqaya təsvirləri. Bakı: Elm, 2003, 166 s.
17. Окладникова Е.А. Петроглифы средней Катуня. Новосибирск: Наука, 1981, 111 с.
18. Xəlilov B. Mahmud Kaşğarinin "Divani lüğət-it türk" əsərində etnonimlər. Bakı: Garisma MMC, 2009, 110 s.
19. Yazıcıoğlu Ali. Tevahihi Al-i Selçu (çeviren: Dr. Abdullah Bakır). İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 1096 s.
20. Ebülgazi Babadır Han / hazırlayan: Muharrem Ergin. Şecere-i Terakime / Türklerin soy kütüğü / Tercüman 1001 Temel Eser 33. Ankara: Kervan Kitapçılık, 1974, 203 s.

Тогрул Халилов

НОВЫЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ, ВЫЯВЛЕННЫЕ НА ТЕРРИТОРИИ ДЖУЛЬФИНСКОГО РАЙОНА

РЕЗЮМЕ

В статье сообщается о научном исследовании, проведенном на территории Джульфинского района, вокруг Гюлистанской гробницы. Изучаются новые наскальные изображения и археологические памятники. Становится ясно, что поселения относятся к средним векам, а наскальные изображения – к II-I тысячелетию до нашей эры.

Элементы тамга, относящиеся к древней тюркской культуре, на выявленных наскальных изображениях подтверждают, что Нахчыванская Автономная Республика является одним из центров прототюркской культуры.

Togrul Khalilov

NEW ARCHAEOLOGICAL MATERIALS FOUND IN JULFA REGION

SUMMARY

The article describes the research conducted on the territory of Julfa region, around Gulustan tomb. New archaeological monuments, petroglyphs are being studied. It becomes clear that the settlements belong to the Middle Ages, and the rock paintings - to the II-I millennium BC.

The elements of tamga on the revealed rock drawings, related to the ancient Turkic culture, confirm that the Nakhchivan Autonomous Republic is one of the centers of proto-Turkic culture.

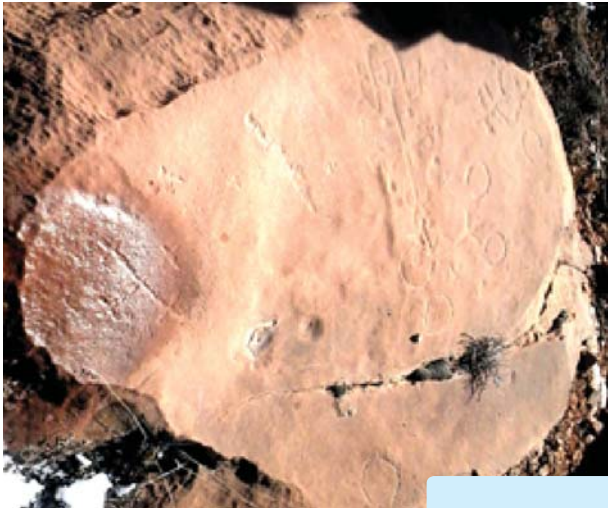
Tablo I. Culfa rayonu ərazisindən aşkar olunmuş arxeoloji materiallar



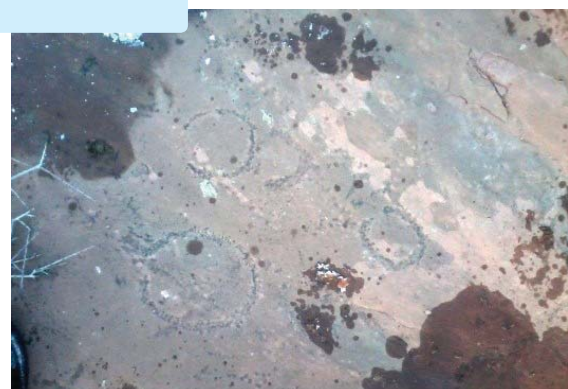
Şah Abbas Sarayı



Oba yeri



Qayaüstü təsvirlər



QAX RAYONUNUN TORPAQQALA ABİDƏSİNDƏN AŞKARLANMIŞ ARXEOLoji TAPINTILAR

*Bədircahan MƏMMƏDOVA,
AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya
İnstitutunun Antik dövr arxeologiyası
şöbəsinin elmi işçisi*

AÇAR SÖZLƏR: *arxeologiya, abidə, qazıntı, muzey, tapıntı.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *археология, памятник, раскопки, музей, находка.*

KEY WORDS: *archeology, monument, excavation, museum, discovery.*

Azərbaycanın qədim tarixini özündə əks etdirən arxeoloji abidələrlə zəngin ərazilərdən biri də Qax rayonu və onun ətraf əraziləridir. Rayonun ərazisində, Qanıx (Alazan) çayı vadisində yerləşən Torpaqqala abidəsi şimaldan Almalı kəndinin əkin sahələri, qərbdən Qanıx çayının suları və hündür qayaları, şərqdən Saqqızlıq adlanan meşə sahəsi, cənubdan isə Qanıx çayının axını zamanı yaranmış dirsəkli torpaq valı ilə həmsərhəddir.

Ərazinin arxeoloji cəhətdən tədqiq edilməsinin böyük elmi əhəmiyyəti nəzərə alınaraq 1958-ci ildə dövlət rəhbəri, akademik İmam Mustafayevin sərəncamına əsasən Qanıx çayı vadisi və ətraf ərazilərində elmi tədqiqatlar aparılmışdır.

1959-cu ildə Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Tarix İnstitutunun əməkdaşları tərəfindən R.M.Vahidovun rəhbərliyi ilə arxeoloji ekspedisiya təşkil edilərək bu ərazidə arxeoloji qazıntılara başlanılmışdır [1, s. 34]. Arxeoloqlardan Q.Aslanov, Q.İone, F.Mahmudov, A.Nuriyev, Q.İsmayılzadə, A.Qarəhmədova, F.Osmanov və başqaları bu ərazidə zəngin maddi-mədəniyyət nümunələri aşkarlamış və elmi dövriyyəyə cəlb etmişlər. Bu nümunələr Şəki, Qax, Zaqatala, Balakən rayon tarix-diyarşünaslıq muzeylərində, həmçinin Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin Arxeologiya Fondunda mühafizə edilir.

Tədqiqatlar göstərmişdir ki, Alazan çayının sol sahilində, eyniadlı təpənin üstündə, indiki Qax şəhərindən 25 km cənub-qərbdə yerləşən Torpaqqala abidəsi və ətraf ərazilərində qədim yaşayış yerləri mövcud olmuş, sonrakı dövrlərdə yüksək səviyyəli memarlıq üslubunda tikililər inşa edilmişdir. Xarici hücumlara və təbii fəlakətlərə məruz qalan bu ərazi tədricən arxeoloji abidəyə çevrilmişdir.

Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin ekspozisiyasında nümayiş etdirilən Torpaqqaladan aşkarlanmış məişət əşyası olan gümüş cam (AF 2215) diqqəti daha çox cəlb edir. Dairəvi formalı camın dibində ceyran ovlayan qanadlı canavar təsvir olunmuşdur. Diametri 21 sm, hündürlüyü 6,5 sm olan qabın ağız və dib hissələrini birləşdirən hissəsi basma üsulu ilə hazırlanmış dilikli formada, tam vəziyyətdədir.

Torpaqqaladan tapılmış və muzeyin ekspozisiyasında nümayiş etdirilən tapıntılardan biri də vaza tipli qabdır (AF 1890). Şüşədən hazırlanmış, hündürlüyü 7 sm, ağız və oturacağının diametri 7 sm, gövdəsinin diametri isə 17,5 sm-ə bərabər olan qab bərpa olunmuşdur.

Arxeoloq Qardaşxan Aslanov tərəfindən Torpaqqala abidəsindən aşkarlanmış antik dövrə aid dəmir xəncərin (AF 3351) uzunluğu 23 sm, eni 3 sm-dir, Muzey Sərvətləri və Xatirə Əşyalarının Elmi Bərpa mərkəzində bərpa olunmuşdur. Həmçinin 2 ədəd dəmir xəncərdən

birinin uzunluğu 22 sm, eni 3 sm, digərinin uzunluğu isə 23 sm, eni 4 sm-dir [2, s. 22-44].

1959-cu ildə arxeoloq Q.İ.İone Qaxın Torpaqqala abidəsinin yaşayış yerində qazıntı işləri apararkən iki ədəd dulus kürəsi aşkarlamışdır. I dulus kürəsi uçurumun kənarında, yaşayış yerinin böyük hissəsinin şimal-qərb qurtaracağında yerləşir. Mühafizə olunmuş yanacaq kamerasına əsasən kürə ellips formasında və ikiyaruslu olmuşdur. Kürənin uzunluğu boyu dayaq divarı yanacaq kamerasının mərkəzi xətti üzrə yerləşir. Yanacaq kamerasının bir hissəsi kürənin yan tərəfində yerləşir. II dulus kürəsi isə təpənin böyük hissəsinin cənub-şərq ətəyində yerləşir.

Bu kürələr forma və konstruksiya cəhətdən Mingəçevir ərazisindən tapılmış ellips formalı kürələrlə oxşardır. Yalnız fərqli cəhəti onun nisbətən kiçik ölçüdə olması və ocağın yan hissəsinin baş tərəfində yerləşməsidir. Arxeoloqlar kürələrin dövrlərini müəyyənləşdirərkən I kürəni III-IV əsrlərə, II kürəni V-VII əsrlərə aid etmişlər. Kürələrin yerləşdiyi təbəqənin dulus məmulatına və stratigrafiya dəlillərinə əsasən I kürənin II kürədən daha qədim olduğu müəyyən edilmişdir. Mütəxəssislərin tədqiqatlarına əsasən, I kürə hörülərkən yaxınlıqdakı küp qəbirlər dağıdılmışdır. II kürə isə mədəni təbəqənin nisbətən yuxarı qatlarında aşkarlanmışdır.

Qazıntılar nəticəsində mədəni təbəqənin orta qatlarından şüşə istehsalı ilə əlaqədar olan ocaq aşkar edilmişdir. Dördkünc formada, çox səliqəli hörülmüş ocağın kül təbəqəsi içərisindən müxtəlif formalı şüşə qab qırıntıları tapılmışdır. Qab qırıntılarının tiplərinə və mədəni təbəqədə yerləşmə xüsusiyyətlərinə əsasən mütəxəssislər bu ocağı antik və ilk orta əsrlərə aid edirlər. Aləm Nuriyevin arxeoloji tədqiqatlarına əsasən, Qax-Torpaqqala abidəsindən tapılan şüşə kürəsi Qafqaz Albaniyasında şüşə istehsalının yüksək səviyyəsindən və şüşə ticarətinin mövcudluğundan xəbər verir. Burada aşkarlanmış şüşə emalatxanası, həmçinin katakombə tipli qəbirdən tapılmış şüşədən hazırlanan vaza (gümüş, qızıl suyuna çəkilmiş) üzəri yapma ornament naxışlarla bəzədilmişdir. Vazanın içəri dib hissəsində əfsanəvi qartal təsviri çəkilmişdir. Qabın hündürlüyü 3,5 sm, diametri 20,5 sm, dairəvi oturacaqlıdır. A.Nuriyevin tipoloji təhlilinə görə, bu qab Şərqi Aralıq dənizi tipoloji qrupuna aid olub, Suriya mənşəli yerli sənətkarlıq nümunəsidir [3, s. 20].

Torpaqqala yaşayış yerinə məxsus qəbiristanının III torpaq qəbrindən 1959-cu ildə kuzə formalı şüşə qab da tapılmışdır. Bu qab yüksək sənət nümunəsi olub, I-III əsrlərə aid edilir. Qab şəffaf rəngdə şüşədən üfurmə üsulu ilə qəlibdə hazırlanmış, ağız hissəsi yonularaq hamarlanmışdır. Boğaz hissəsini 5 cərgə paralel qatlar, onların üstünü isə kiçik dairəciklər bəzəyir. Qabın gövdə hissəsi ilə boğazın birləşdiyi hissə naxışlarla bəzədilmiş, qoşa paralel xətt vasitəsilə üç hissəyə bölünmüşdür.

1963-cü ildə aparılan arxeoloji qazıntılar zamanı isə indiyədək Qafqaz ərazisində məlum olmayan iki ədəd “kərpic bişirən kürə” aşkar edilmişdir. Min ildən artıq bir dövr keçməsinə baxmayaraq, xalqın məişətində və iqtisadiyyatında müəyyən rol oynamış bu sənət sahəsi günümüzədək gəlib çatmışdır. Mütəxəssislərin fikrincə, kürələrin hörgüsündə orta əsr dövrünə məxsus kvadrat formalı kərpicdən istifadə olunmuşdur. Buna görə də Torpaqqala abidəsindən aşkar edilmiş kərpic kürələr Azərbaycanın inşaat materialları istehsalını öyrənmək işində böyük elmi əhəmiyyətə malikdir.

Arxeoloqlar Torpaqqala abidəsinin ətrafında şəhər xarabalığının kənarı ilə keçən yandırılmış torpaq sahəsinin izinə düşərək bir neçə yerdə qazıntı aparmış, böyük bir binanın tavan hissəsi, şaquli yerləşdirilmiş və üst-üstə hörülmüş taxtalar, tikinti materialları aşkar etmişlər. Qədim ənənəyə sadıq qalaraq hazırda Qaxın kəndlərində də məhz bu üsulla, yəni şaquli vəziyyətdə çubuqlar hörülərək çəpər düzəldilir. Qaxın Torpaqqala abidəsindəki çəpərlərin

üstün cəhəti ondan ibarətdir ki, onların davamlılığını saxlamaq üçün əcdadlarımız çəpəri hörüb, 3-4 sm qalınlığında olan gillə suvayırdılar.

Bu qədim yaşayış yerinin Torpaqqala adlandırılması da təsadüfi deyil. Yaşlı nəslin nümayəndəsinin söylədiyinə görə, torpaq divarlarla möhkəmləndirildiyi üçün abidə Torpaqqala adlandırılır. Buna görə də şəhərin mövcud olduğu dövrdə necə adlandırıldığı tarixi-arxeoloji cəhətdən araşdırılması xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Aşkarlanmış tikinti materiallarının təhlili də buna sübutdur. Lakin etnoqrafik tədqiqatlar sübut edir ki, abidənin qədim adı Topqarağacdır. Zaqatala tarix-diyarşünaslıq muzeyində mühafizə edilən sənədlər içərisində də abidəni Topqarağac adlandırmışlar.

Aparılan tədqiqatlar göstərir ki, bu ərazi şəhər kimi formalaşdıqdan sonra yerli sənətkarlar şəhəri müdafiə məqsədilə onu qala divarları ilə möhkəmləndirərək inşa etmişlər. Qala divarının bir istiqamətdə düz xətt boyu tikilməsi göstərir ki, memar qala divarının istiqamətini qabaqcadan ip vasitəsilə çəkmiş, təqribən hər 5-7 metrədən bir, ucu şiş, gec çürüyən ağac (saqqız ağacları) vasitəsilə haşiyələmişdir. Bu ağacların qalınlığının diametri təqribən 15-17 sm-ə bərabərdir. Daha sonrakı mərhələdə uzun budaqlar vasitəsilə hörgülənmiş, növbəti mərhələdə isə saman qatılan sarı torpaqdan hazırlanmış horra ilə hündür divar çəkilmişdir. Bu üsul bütün şəhərin qala divarının tam qurşağına kimi davam etmişdir.

Ərazidən aşkar edilmiş tapıntıların (bəzək əşyaları, şüşə nümunələr və s.) tipoloji, texnoloji və kimyəvi təhlillərindən məlum olur ki, belə tapıntılar yerli sənətkarların məhsuludur. Şərqi digər ölkələrində olduğu kimi, Albaniyada da bəzək nümunələri hazırlama işi tədricən təkmilləşərək, qab istehsalına keçid ilə nəticələnmişdir.

Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin Arxeologiya fondunda mühafizə olunan maddi-mədəniyyət nümunələri içərisində Torpaqqala abidəsinin yaxınlığında yerləşən katakomb tipli qəbirdən tapılmış vaza da (qızıl suyuna çəkilmiş) nümayiş etdirilir. Arxeoloqlar vazanı III əsrə aid etmişlər.

Qiymətli materiallar fondunda saxlanan zərgərlik nümunələrindən Qanıx vadisindən tapılmış iki cüt qızıl sırğa qırmızı daşlarla bəzədilmiş, yüksək zövqlə və məharətlə hazırlanmışdır. Bu nümunələr 1959-cu ildə arxeoloq Q.M.Aslanov tərəfindən aşkarlanmışdır.

Torpaqqala yaxınlığındakı Saqqızlıq adlanan qədim qəbiristanının ərazisində daha geniş tədqiqatlar aparılmışdır. Bu ərazidə üç tip qəbir olduğu müəyyənləşdirilərək torpaq və küp qəbirlər aşkar edilmişdir. Arxeoloqların tədqiqatlarına əsasən, qədim torpaq qəbirlər e.ə. I əsrə aiddir. Saqqızlıq məhəlləsi ekoloji baxımdan şəhərə və onun sakinlərinə zərər verməyən bir ərazidə salınmışdır.

Torpaqqala abidəsinin strateji mövqeyi, arxeoloji materiallarla dolğun mədəni təbəqəsi onu antik və ilk orta əsrlərə aid etməyə imkan yaradır. Aparılan arxeoloji qazıntılar nəticəsində yaşayış yerinin dövrü, mədəni təbəqənin stratiqrafiyası və arxeoloji abidələrin xarakteri haqqında ümumi məlumat əldə edilmişdir.

Relyefdən asılı olaraq müəyyən edilmiş 3 mədəni təbəqənin qalınlığı 3-4 metrə çatır. Birinci qat IX-XV əsrləri əhatə edir, nisbətən qalın olması və abidələrin çoxluğu cəhətdən seçilir. İkinci və üçüncü qatlar isə III-IV əsrlərdən IX əsrdək olan dövrü əhatə edir.

Təpənin ərazisində qazıntı işləri aparılarkən cənub-şərq tərəfində yerləşən sənətkarlar məhəlləsində dulusçuluq sənəti ilə əlaqədar istehsal ocaqlarının olduğu müəyyən edilmişdir. Həmçinin arxeoloqlar burada müxtəlif yerlərdə qırmızı rəngli torpaq, kərpic və dulus şlaklarına rast gəlmişlər.

Tədqiqatçılar qeyd edir ki, ilk əsrlərdən başlamış VIII əsrə qədərki mənbələrdə Qafqaz xalqları ilə antik dünya arasında siyasi, iqtisadi və mədəni əlaqələr mövcud olmuşdur. Aparılan arxeoloji qazıntılar bu yazıların (mənbələrin) doğruluğunu bir daha təsdiq edir. Yerli əhalidən əldə edilən məlumatlardan belə nəticəyə gəlmək olur ki, ulu əcdadlarımız qarğa duzunu (gips) ocaqda bişirərək un halına salırmışlar. Sonra xam dərini aşılaraq çatlamaşının qarşısını almaq üçün onun üzərinə səpirmişlər. Qarğa duzunu ocaqda bişirib, sonra suda həll edirmişlər.

Hazırda abidə təhlükə qarşısındadır. Əyriçayın Qanix çayına (Alazana) töküldüyü yerin yaxınlığında sürətli eroziya prosesi gedir. Bu səbəbdən də abidənin dağılma təhlükəsi artır. Qeyd etmək lazımdır ki, Torpaqqala abidəsi bütövlüklə ulu təbiətin yaratdığı təbii istehkamdır. Abidənin ərazisində aparılmış elmi tədqiqatlar belə nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, bu torpaqlar ulu əcdadlarımızın qədim yurduudur. Təəssüflər olsun ki, separatçı tədqiqatçılar bu ərazinin qədimliyini inkar edir, abidələrini, maddi-mədəniyyət nümunələrini dəyişərək özünüküləşdirirlər.

Bu gün də Şəki-Qax-Oğuz ekspedisiyasının rəisi Nəsim Muxtarovun rəhbərliyi və ekspedisiya üzvlərinin səyi ilə Torpaqqala abidəsində müntəzəm olaraq arxeoloji tədqiqatlar davam etdirilir.

ƏDƏBİYYAT

1. Aslanov Q.M., Vahidov R.M. Torpaqqalada (Qax) arxeoloji tədqiqatların nəticələri. Bakı: 1959.
2. Aslanov Q.M. Torpaqqalada arxeoloji qazıntılar // Az. SSR EA Xəbərləri. Bakı: 1961.
3. Nuriyev A.B. Torpaqqaladan tapılmış kuzə tipli şüşə qab nümunəsi // EA Xəbərləri. Bakı: 1961.

Бадирджахан Мамедова

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАХОДКИ ВЫЯВЛЕННЫЕ В МЕСТЕЧКЕ ТОРПАГГАЛА ГАХСКОГО РАЙОНА

РЕЗЮМЕ

Научное изучение археологических материалов, выявленных на территории северо-западного Азербайджана, являются важной мерой в деле изучения истории Азербайджана. Выявление и исследование археологических данных, выявленных во время археологических раскопок на территории Торпаггала, находящегося на территории Гахского района, позволяют воссоздать общую картину жизни азербайджанского народа в разные периоды, а также представить его различные религиозные верования и обычаи.

Исследование разнотипных сооружений и обобщение выявленных данных позволяют представить степень развития отраслей хозяйства и поклонения албанцев. Тщательно анализируя археологические и этнографические материалы, автор доказывает участие кавказского народа в международных политических, экономических и культурных связях.

Badirjahan Mammadova

ARCHAEOLOGICAL FINDS DISCOVERED IN TORPAGGALA DISTRICT OF GAKH REGION

SUMMARY

The scientific study of archaeological materials discovered in the north-western Azerbaijan is an important measure in the study of the history of Azerbaijan. Identification and study of archaeological data revealed during archaeological excavations in the territory of Torpaggala located in the Gakh region, allow to recreate the overall picture of the Azerbaijani people living in different periods, and imagine its various religious beliefs and customs.

Research of polytypic constructions and generalization of the revealed data allow to imagine the degree of economic development sectors and the Albanian worship. Carefully analyzing the archaeological and ethnographic materials, the author proves the Caucasian people's participation in international political, economic and cultural ties.

MÜƏLLİFLƏRİN NƏZƏRİNƏ

1. Jurnalda digər nəşrlərə təqdim edilməmiş yeni tədqiqatların nəticələri olan yığcam və mükəmməl redaktə olunmuş elmi məqalələr dərc edilir.

2. Məqalənin mətni jurnalın redaksiyasına A4 formatda, “14” ölçülü hərflərlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə ilə, 1,5 intervalla, Azərbaycan və rus dilində Times New Roman şriftində 1 nüsxədə çap edilərək elektron variantda jurnalın məsul katibinə təqdim edilir.

3. Məqalədə müəllifin işlədiyi müəssisə və həmin müəssisənin ünvanı, müəllifin elektron poçt ünvanı göstərməlidir.

4. Elmi məqalənin sonunda elm sahəsinin və məqalənin xarakterinə uyğun olaraq müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti, s. aydın şəkildə verilməlidir.

5. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. Məqalənin sonunda verilən ədəbiyyat siyahısı istinad olunan ədəbiyyatların mətnində rast gəlinəndə ardıcılıqla nömrələnmiş və [1] və ya [1, s.119] kimi işarələnməlidir. Eyni ədəbiyyata mətnində başqa bir yerdə təkrar istinad edilərsə, onda istinad olunan həmin ədəbiyyat əvvəlki nömrə ilə göstərməlidir.

6. 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 verildikən 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.

7. Məqalənin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrinə üstünlük verilməlidir.

8. Məqalənin yazıldığı dildən əlavə digər 2 dildə xülasə verilməlidir. Məqalələrin həcmi- nin 8-10 səhifə, xülasələrin isə 5-8 sətir olması tövsiyə edilir.

9. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin və ya müəlliflərin gəldiyi elmi nəticə, işin elmi yeniliyi, tətbiqi əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə öz əksini tapmalıdır. Xülasələr elmi və qrammatik baxımdan ciddi redaktə olunmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin adı, müəllif və ya müəlliflərin tam adı göstərməlidir.

10. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar və açar sözlər göstərməlidir. Açar sözlər üç dildə (məqalənin və xülasələrin yazıldığı dillərdə) verilməlidir.

11. Məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların doğruluğuna və digər məlumatlara görə müəllif cavabdehlik daşıyır.

12. Dini mövzuda yazılmış elmi-kütləvi məqalələrin nəşrə hazırlanmasına aid beynəlxalq təcrübəyə əsaslanaraq müqəddəs və görkəmli din xadimlərinin adı çəkilərkən xüsusi xitab formasından istifadə olunması məqsədəuyğun hesab edilir.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. В журнале издаются безукоризненно отредактированные, краткие научные статьи, которые являются результатом новейших исследований, не предоставленных другим изданиям.

2. Текст статьи предоставляется ответственному секретарю журнала в электронном варианте, напечатанном в 1 экземпляре, шрифтом Times New Roman на азербайджанском и русском языках, в формате А4, с “14” размером букв, в интервале 1,5, на расстоянии от полей страницы сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см.

3. В статье должно быть указано учреждение, где работает автор, адрес данного учреждения и электронная почта автора.

4. В заключение статьи в ясной форме необходимо показать соответствующий характеру статьи научный результат, к которому пришёл автор, научное новаторство работы, практическую значимость и прочее.

5. Научная ссылка в связи с темой обязательна. Список литературы, данный в конце статьи должен быть пронумерован по порядку встречаемых в статье ссылаемых литератур и обозначен как {1} или {1, стр.119}. Если в статье будет ссылка на одинаковую литературу, тогда данная литература должна быть помечена прежним номером.

6. Информация о каждой ссылке в списке литературы должна быть полной и точной. Библиографическое описание ссылаемого источника зависит от её типа (монография, учебник, научная статья и т.д.). При ссылке на одинаковые статьи, симпозиумы, конференции и тезисы прочих влиятельных научных мероприятий должно быть указано название доклада или же тезиса. При библиографическом описании ссылаемого источника необходимо основываться на требования имеющей силу инструкции о “Порядке оформления диссертаций” Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики пункта 10.2-10.4.6 части “Использованная литература”.

7. В списке литературы, данной в конце статьи нужно отдать предпочтение научным статьям, монографиям и прочим надёжным источникам последних 5-10 лет.

8. Должно быть дано резюме на языке статьи и ещё 2 языках дополнительно. Рекомендуется, чтобы объём статьи был в пределах 8-10 страниц, а резюме 5-8 строк.

9. Резюме статьи на разных языках должно быть идентичным и соответствовать содержанию статьи. Научный результат, к которому пришёл автор или авторы, новаторство научной работы, практическая значимость и прочее должны быть в краткой форме отражены в резюме. Резюме должно быть серьёзно отредактировано с научной и грамматической точки зрения. В каждом резюме нужно в полном виде указать название статьи, имя автора или же авторов.

10. В каждой статье следует указать индексы УОТ или коды типа PACS и ключевые слова. Ключевые слова должны быть даны на трёх языках (на языках статьи и резюме).

11. Автор несёт ответственность за качество статьи, достоверность указанных фактов и прочих сведений.

12. При упоминании имён святых и видных религиозных деятелей считается целесообразным использовать особую форму обращения, основываясь на международную практику относительно подготовки к печати научно-популярных статей, написанных на религиозную тему.