

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ SOSIAL-SİYASİ
ELMLƏR ASSOSİASIYASI
(A F S E A)

FƏLSƏFƏ
VƏ
sosial-siyasi elmlər

elmi-nəzəri jurnal

**PHILOSOPHY
and
SOCIAL-
POLITICAL
SCIENCES**



**ФИЛОСОФИЯ
и
СОЦИАЛЬНО-
ПОЛИТИЧЕСКИЕ
НАУКИ**

1 (36)

Bakı - 2014

Redaksiya Şurası:

Akademik Ramiz Mehdiyev (Sədr),

Prof. Əli Həsənov, [prof. Anna-Tereza Timiniečka] (ABS), prof. Kənan Gürsoy (Türkiyə), prof. Ş.Teoman Duralı (Türkiyə), akademik V.A.Lektorski (Rusiya), prof. David Evans (İngiltərə), prof. Əbdümalik Nisanbayev (Qazaxstan), prof. Rəbiyyat Aslanova, prof. İlham Məmməd-zadə, prof. A.N.Çumakov (Rusiya), f.e.d. Könül Bünyadzadə (məsul katib),

Prof. Səlahəddin Xəlilov (Baş redaktor).

INDEX  COPERNICUS
JOURNALS MASTER LIST

 PHILOSOPHER'S INFORMATION CENTER

ISSN 1810- 9047

AFSEA-nın və Redaksiyanın ünvanı:

Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45

Tel.: (994-12) 498-17-45; Faks: (994-12) 598-13-01

E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org

©AFSEA, 2014

©Azərbaycan Universiteti, 2014

MÜNDƏRİCAT

REDAKSİYA ŞURASINDAN

Ön söz əvəzi: Millətin fəlsəfi düşüncə potensialı.....5

FƏLSƏFƏ TARİXİ

Harvey KRAFT (ABŞ) – Dünyalar arasında dünya – kəşf olunmuş orta yol –

Siddhartha Gautama fəlsəfəsi.....7

Könül BÜNYADZADƏ – İdeyanın iki səviyyədə təzahürü29

SOSİOLOGİYA

Syed Farid ALATAS (Singapore) – Alternativ humanitar elmlər üçün tənqidi
perspektiv: uyğunluq, demistifikasiya və dəstək.....41

SOSİAL FƏLSƏFƏ

Səlahəddin XƏLİLOV - Vahid sivilizasiya və yarımçıq sivilizasiyalar73

Rabia SOYUCAK (Türkiyə) - Sivilizasiyanın təməlləri və dinamikası95

SİYASİ ELMLƏR

Vüqar RƏHİMƏDƏ - KİV və vətəndaş cəmiyyəti: dialektik vahid 112

Mir-Fərəc Abasov - Müasir beynəlxalq münasibətlərin fəlsəfəsinə dair.....121

FƏLSƏFƏ VƏ ƏDƏBİYYAT

Səlahəddin XƏLİLOV – Poeziya və dövrün düşüncə tərzini137

Sədaqət ƏLİYEVƏ – Elmi, bədii və fəlsəfi düşüncədə ezoterizm.....151

ELMİ-FƏLSƏFİ HƏYAT

Azərbaycanın filosof qadınları UNESCO-nun layihəsində160

“Eko-fenomenologiya – Həyat, İnsan Həyatı və Postinsan həyatı Kosmosun
Harmoniyasında”161

“Sivilizasiya və mədəniyyət”162

Allah rəhmət eləsin, Anna-Teresa Tymieniecka (1923-2014)163

Anna-Teresa Tymieniecka və İslam Fəlsəfəsi164

<i>FƏLSƏFİ ESSELƏR.....</i>	<i>169</i>
<i>FƏLSƏFİ ETÜDLƏR.....</i>	<i>174</i>
<i>RƏYLƏR VƏ MÜLAHİZƏLƏR</i>	
<i>İtirilmiş maarif, yoxsa türk sivilizasiyası?!.....</i>	<i>183</i>
<i>Məbədə aparan yolun bələdçisi (C.Məmmədli)</i>	<i>192</i>
<i>YENİ NƏŞRLƏR.....</i>	<i>200</i>
<i>TABLE OF CONTENTS</i>	<i>204</i>

Redaksiya Surasından

Ön söz əvəzi:

Millətin fəlsəfi düşüncə potensialı

12 il öncə – 2002-ci ildə, müstəqil Azərbaycanın öz gələcəyini özü qurmaq əzmindən çıxış edərək, millətin fəlsəfi özünüdərk potensialını səfərbər etmək, dünyada gedən proseslərin ideya əsaslarını müəyyənləşdirmək və Azərbaycanın, hətta bütövlükdə türk dünyasının bu mürəkkəb zamanədə tutmalı olduğu mənəvi-intellektual unkişaf yoluna işıq salmaq məqsədi ilə ölkəmizdə *Azərbaycan Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər Assosiasiyası* qurduq və onun orqanı olan bu jurnalın nəşrinə başladıq.

Maləsəf, bütün dünyada gedən və Azərbaycanın da qeyd-şərtsiz qatıldığı fəlsəfəsizləşmə tendensiyası elə vüsət aldı ki, biz hələ nəyin nə olduğunu müəyyən edənə qədər, intellektual potensialın fəlsəfi düşüncə oxundan əks istiqamətdə səpələnməsinin şahidi olduq.

Dünyada pozitivizm və pragmatizm dalğalarının tuşuna gələn ənənəvi fəlsəfi fikir səngidikcə və mövqelərini itirdikcə intellektual xəritə yenidən çəkildi və fəlsəfi fikirlə birlikdə onun təmsilçiləri də əyalət bölgəsində qaldılar.

300 ildən artıq hökm sürən rəasionalizm və rəasional fəlsəfi fikirdən bəhrələnmiş Avropa indi daha artıq bu ənənəvi fəlsəfədən üz döndərsə də, əvvəlki böyük prosesin sadəcə ətaləti də onları mənəvi iflasdan xilas edir. Amma ətraf xalqlar Yeni Dövr fəlsəfəsini hələ təzə-təzə mənimsəməyə başladığı halda, çağdaş Avropanın anti-rəasionalist və postmodernist düşüncə tərzinin felinə uyur ki, bu da Qərbin vaxtilə keçdiyi özünüdərk yolunu bizim də keçməyimizə mane olur. Onlar artıq bəhrələnmiş olduqları, üzərində nəçə-nəçə dayanıqlı mədəni-intellektual təsisat qurduqları bir fikir potensialın-

dan qismən imtina etdikləri halda, biz də onlara baxaraq, hələ heç yetişdirə bilmədiyimiz, necə deyərlər, heç dadına da baxmadığımız bir nemətdən, ruhani sərvətdən imtina edirik. Digər tərəfdən, bazar iqtisadiyyatının ilk dönəmində qaçılmaz olan kapital kultu fəlsəfi fikrin antitezi kimi çıxış edir və milli fəlsəfi fikir potensialın realizasiyasına imkan vermir. Azərbaycanda fəlsəfənin tədrisi minimuma endirilmiş, fəlsəfə elm və ədəbiyyatla paralel, müstəqil bir fikir sahəsi kimi formalaşmaq əvəzinə, elmin ikincidərəcəli əlavəsinə çevrilmiş və beləliklə də istedadlı gənclərin fəlsəfi fikrə cəlb olunması perspektivi kölgədə qalmışdır.

Dərc etdiyimiz fəlsəfə jurnalı müəyyən uğurlar qazansa da, dünya miqyasında tanınaraq, xülasələri Philosophy Index-də dərc olunmaq hüququ qazansa da, orijinal fəlsəfi tədqiqatların nəticəsi olan məqalələr getdikcə azalır və fəlsəfi fikir də icmalçılıq və plagiatçılıq tendensiyalarının qurbanına çevrilir. Belə bir şəraitdə biz xarici müəlliflərin məqalələrinə üstünlük verməli oluruq ki, bu da jurnalın qarşıya qoyduğu məqsədə tam cavab vermir.

Bir xalqın milli-fəlsəfi fikrinin ifadəsinə xidmət edən elmi yurnalın dünya miqyasında tanınması, qəbul edilməsi böyük işin ancaq başlanğıcıdır. Bu səviyyədə fəaliyyətin davamlı prosesə çevrilməsi üçün müvafiq elmi-fəlsəfi mühit olmalıdır. Mühit olmayanda isə ya gərək jurnal elmi imitasiya edən saxta mühitin səviyyəsinə ensin, ya da gerçək elmi mühit yetişənədək fəaliyyətinə ara versin.

The World Between Worlds Unearthing the Middle Path Philosophy of Siddhartha Gautama

*Harvey Kraft**
(USA)

Introduction

Thousands of years ago the seers of Egypt and Sumer declared that stardust (clay) was the formative constituent of our divine creation. That vision **is reflected today in** modern scientific theories regarding the extra-terrestrial origins of life. Accordingly, the base elements of matter are produced in **stellar nucleosynthesis**. Next, complex structures, such as amino acids, form and catch a ride across the vastness of space on the backs of comets. These seeds of life may have been carried here, awaiting only the right conditions on Earth to trigger our biological manifestations.

On our planet, as the science of genetics has uncovered, lifeforms carry an encoded biochemical program responsive to interactivity and probability. The result is a mutation-diversification-adaptation process that drives the evolution of species. The notion that life is an operating system, pre-configured with sophisticated built-in subsystems was known in ancient times as well. Then as now, one could not ignore the embedded laws of

* **Harvey Kraft** – Spiritual Archeologist, award-winning American author of “The Buddha from Babylon: The Lost History and Cosmic Vision of Siddhartha Gautama” published by SelectBooks, Inc. (NY) — Website: <http://buddhafrombabylon.com>

existence, and the looming possibility that the spark of life may be ubiquitous. One such proponent, the Buddha, as recorded in the *sutras*, painted a cosmic picture of evolutionary advancement taking place not just here, but across a cosmic stage on innumerable numbers of worlds. He lived some 2,500 years ago.

In his rendering of a dynamic universal cosmology, the database of life was called *Karma*. It may be described in today's terms as Spiritual DNA. He defined it as a non-local, cosmic set of information that governs the manifestations and conditions of life in the "Field of Form." According to the Buddha's own version of the Theory of Relativity, the grand cosmos of time and space and all forms in it constantly emerge, change, retreat, and renew. As such, a form (including matter and energy) exists only relative to other forms, and as all forms change, their interactions reflect changing conditions. According to the Buddha, all forms are dynamic and temporal. In his view, even the gods, defined as Nature's elemental forces and the celestial bodies above, were mortal.

He proposed that the scaffolding of Existence was composed of the Threefold Field of Form, Formlessness and Desire. An example: a human being is an integrated composite of a physical form, mental formlessness, and emotional desires. While form was a temporary projection, he taught, in reality its characteristics were defined by data stored in the "Field of Formlessness," a dimension below the surface of consciousness. Its activation in the realm of Form needed the "Field of Desire" to trigger its potential state. This system operating across the full range of cosmic scale, he suggested, propels the ongoing evolution of life. At its core is a universal traffic manager, the Law of Cause and Effect, the guiding principle for the ever-pervasive transformation of everything. From the enlightened scope of the Buddha vision, the "first cause" that all life shared was a ubiquitous, inherent appetite for a universal course of discovery, a search for enlightened self-knowing.

Spiritual Archeology

Spiritual archeology sees history primarily through the eyes of ancient

sages, the architects of human thought. It reverses the standard academic focus of our past, thus relegating military-political authority to background status. This form of inquiry includes philology and classic archaeology, but is less constrained. It studies the linguistic symbolism of visionaries, the epic adventures of mythic literature, as well as the construction of “sacred” structures. It recognizes that our ancestral visionary mind had inspired humanity’s inherent capacity to bravely explore unknown territory, see the unseen, invent, discover and build.

Our earliest religions were incubated in an era of oral storytelling that precedes historical documentation. Its founders envisioned a version of proto-science, an achievement that deserves recognition for its profound insights and advanced farsight. If truly comprehended today or in the future, the cosmic visions of old may harbor the path to higher consciousness and harmonious societies, an evolutionary goal that has eluded humanity.

Tracing the development of spiritual wisdom reveals that religions did not appear in sudden and unique revelations. Their founders were not merely empty vessels that received divine Truth. They were seers who advanced cumulative wisdom — from what was known, with what was unknown. They had earlier influences upon which the “new religion” was built. This was also the case with the historical Buddha, a man named Siddhartha Gautama. His teachings belie a vast knowledge of mythic stories and symbols that precede his lifetime, upon which he superimposes his cosmic vision.

The Buddha’s teachings reveal that he viewed wisdom, which he equated with the profound discernment of Truth, as superior to belief. The importance he placed on knowing over believing was focused on breaking through the veil of limited consciousness. He represented the discernment of Universal Truth, an integral pursuit in that bygone era. He shared the attempts to describe its scope with Vedic, Brahmanic and Jaina seers of the Indus; Judean, Babylonian and Magi seers in western and central Asia; as well as Orphic seers and his contemporaries, the pre-Socratic thinkers of the Aegean, such as Thales of Miletus, Pythagoras of Samos, Anaximander, Heraclitus of Ephesus, and Xenophanes of Colophon — all of whom put

forth various grand ideas about the essence, nature and scope of Existence.

Using his unsurpassed visionary skills, the Buddha perceived the conditions (Skt. *Samsara*) of life as psychological states. He reasoned that due to our mortal veil, we are not conscious of our true identity. Therefore, our thoughts and behaviors are shaped by an unconscious mind programmed from birth to create a default self-identity. He explained that suffering was due to this “automated” psychological-cognitive mechanism.

Observing that people were lost in the engrossments of their self-referential identities and compulsive natures, he suggested practices that would liberate one from this perceptual bubble, and open an inner doorway to higher consciousness. But beyond the work needed to achieve salvation from the hypnotic hold of a framed mindset, he taught that humans possessed an essence pointing toward deliverance. He proposed that all beings were universally endowed with the source of life’s power.

Questioning the Egyptian concept of a soul-spirit that traveled in death to the afterlife or reincarnated in another state, the Buddha offered the alternative view of Transmigration, a karmic journey across lifetimes. Accordingly, we are all on a grand evolutionary journey, seeking to discover our cosmic True Self, a boundless Reality, which, he said, was equal to his own.

In explaining the method that one could use to determine the veracity of such profound scope, the Buddha introduced a philosophical breakthrough, the Middle Path Doctrine. It was a paradoxical way of thinking that was designed to penetrate the veil of mortality. Therein, he said, one would open a door to new possibilities, finding a superseding Reality, which is: neither physical nor transcendent, neither mortal nor eternal, neither substantive nor spiritual, neither relative nor absolute, and yet, and here is the key, inclusive of these dualities.

“The true aspect of all dichotomies could be found only in the middle—between spirit and substance, between detachment and attachments, between past and future, between synchronicity and disharmony—between this and that. Instead of being forced to choose between opposing views, the Middle Path would lead one into a synergistic realization that emerged as if something invisible instantly became visible, as follows:

Imagine a road divided into two lanes. Travelers on it are headed in opposite directions. On one side of the path are those headed towards becoming a pure spiritual entity in the hereafter, and on the other are travelers who seek material fulfillment in the here-and-now. To an outside observer, the two lanes touch at the median, but the median itself does not appear to exist, as there is no apparent space between the two sides. However, the Buddha insisted that if the observer possessed a perfectly balanced mind, he suddenly would be able to discern the reality of the Middle Path hidden in the center of the road. Upon entering the Paradox of the Middle Path, the observer would find that both sides of the road existed inside a seemingly non-existent middle”.¹

The Buddha’s Middle Path was a gateway into the higher levels of mind, into a portal beyond the confines of relativity. Therein, one would discover a Void (empty of Relativity), where the mysteries of Existence could be pierced. This in-between world was the realm of wisdom where the mind could conceive of the True Nature of Things, and where one could raise questions such as: who are we, why are we here, where did we come from, how are we connected to each other, and, the grandest of all questions, what is the Truth of the Reality of All Existence.

Euphoria

Throughout history a single presumption has been driving our collective conceptual exploration of life’s grand design. It is the view that there is a hidden Truth underlying all Existence, a Theory of Everything that would explain all there is, while tying together the scope, nature and essence of what is, was and will be. Clearly, the pursuit of this overarching mystery is nothing new. We’ve been chipping away at it from the inception of conscious thought, and by the time civilization began in earnest the effort was well underway.

Tribal seers penetrated the unseen realms using trance states and offered descriptions of “spirit” worlds above and below ours, as well as

¹ The Buddha from Babylon, p. 267

forces hidden in Nature. Our Egyptian ancestors understood that the terrestrial Middle World was surrounded by space, the *Duat*. It contained the celestial realms overhead and the underworld below. They recognized that the stability of this World was dependent on the cosmos, and that the orderly cycles of Nature were fragile.

All ancient peoples, going back to pre-historic times, had to face the challenge of surviving the “maddening” vicissitudes of climate and natural dangers. In the face of pain and death, their seers would seek ways to postpone these ravages through a greater knowing that would align the tribe with the frequency of all that was, is and will be.

The experiences with Nature’s aliveness led pre-historic shamans to believe that everything was inhabited with spirits. They figured that aligning with the spirits in Nature would make it possible to survive, procreate, eat and sleep, and defend against the dangers to life. When disasters occurred, they concluded that the good spirits had departed, and in the vacuum wild and chaotic spirits took their place.

With the shift from nomadic to settled cultures, seers led the formation of institutions that would manage civilization. Based on beliefs rooted in pre-historic times, the clergies of early cultures taught that progress would be possible through the establishment of harmonic order between cosmic will and terrestrial needs.

Sumer’s city-state clergies worshipped a double trinity of gods. The elemental deities were Earth, Sky and Water. The celestial gods were the Sun, Moon, and Stars. Yet, the cyclical regularity with which the elemental and celestial powers performed their roles was ascribed to an overarching Universal Law, an underlying divine system that kept the world functioning in a state of sustainable harmony. Human compliance with this ultimate Truth would bring Universal Order. Thus, giving thanks and gifts to the gods became the basis for worship. The donations and intermediary business transactions made the temples wealthy for as long as the land was fruitful.

But the detrimental arousal of the elements in the wake of disasters would cause doubts and rebellions. To defend their gods and to shift blame away from their doorstep, the early clergies invented sin. They concluded

that the sublime frequencies of natural order were destabilized by counter-productive human activities. When Nature failed to meet expectations, the clergy called it divine punishment, which they defined as an act against the social contract made with gods and spirits.

The first clergies had carved out their role as guardians of the Universal Order, and the protectors of the mortal realm on behalf of the gods. The belief in this contract spurred temple-centric construction in Egypt and Sumer, and in concert with the aspiration of kings to be recognized as living gods, they undertook the building of Pyramids and Ziggurats. These structures were symbolic of the pre-historic concept of a celestial Cosmic Mountain, the channel the gods would use to travel between worlds, and seers would use to peer into the realms beyond. As the euphoric success of these cultures was based on devotion to greater power, the onset of political institutions under the rule of kings mirrored the religious pantheon of divine overlords. The authoritarian foundation of social laws was built on a framework of domination by the immortal gods over their mortal human tenants.

But then the unimaginable occurred. A catastrophic natural event brought the huge early success of civilization to an abrupt end. It was not a flood. An Epic Drought (beginning 2050 - 2100 BCE) that lasted some 200 years extended from Africa across Asia collapsing the river valley cultures of Egypt, Sumer/Akkad and Harappa. The euphoric phase of civilization collapsed, and populations scrambled in all directions.

“A dramatic change in the normally humid Mediterranean trade wind path reduced rainfall by 30–50 percent from the Black Sea in the north to Egypt in the south, and from the Levant in the western end of Asia to the Indus in the east. Without rain in Ethiopia, most of the Nile dried up. The disastrous economic consequences forced the Old Kingdom in Egypt to stop the construction of pyramids.

Temperatures plunged across northern latitudes across the globe causing migrations to head south only to find conditions that were worse. Extreme dryness and sand storms ravaged the Middle East. From Canaan to Mesopotamia sweet farmlands turned into salt licks. In the Tigris-Euphrates region the Akkadian Empire, having conquered the ziggurat city-

states of Sumer, suffered an economic collapse. Nomad populations from Eurasia, the Near East, and the northern shelf of Central Asia rolled out their migrations in search of new grassland far from their territories.

Massive loss of farming land severely weakened the prevailing religious, economic, and sovereign structures resulting in power vacuums and inviting conquest or overthrow of bloodlines. In Egypt during the three hundred years of suffering an intermediate kingdom with regional governors replaced the centralized monarchy. It would be centuries later, after the crisis had passed, before Egypt was able to reunify its lands under dynastic kings (Middle Kingdom).

In Asia, anarchy and barbarian invasions added to the economic havoc as the Mesopotamian dynasties disintegrated. It took several hundred years before the power structures could regenerate and by that time the old guard was gone. Who would take their place? The Epic Drought invited a hard look in the mirror for authentic practitioners of the spiritual arts. A deeper lesson had to be learned”.¹

The Arya

At the dawn of spiritual development, tribal seers intuitively understood that they possessed a transcendent mind enabling one to explore distances beyond the horizon, below the ground, and above the sky. They formed the Lion-Sun fellowship, an assembly of loosely associated seers sharing an animistic-celestial tradition.

The Lion-Sun Fellowship (Skt. *Arya*) espoused the ability of its seers to act as the majestic guardians of the *Axis Mundi*, the vertical channel connecting Heaven-Earth-Underworld. The lion (Heb. *Arye*) reflected the power of the seer to open the heavens with a cosmic roar, and the sun symbolized the light of divine wisdom.

They emerged out of Africa with lion head masks. Perhaps the oldest statuary ever found, a 30,000 year-old human figurine with a lion's head recovered at the Chauvet Cave in France, may have been the carving of an

¹ The Buddha from Babylon, p. 267.

ancient seer. In Sumer/Akkad they heralded the Lion God-of-the-Sun, Shamash. In Egypt the Lion-Sun Fellowship may have been at the heart of the clergy responsible for the lion-headed Sphinx, the double lions guarding temple and palace entryways, the sun-carrying transformational Lion of Aker, and worship of the Sun God, Rae.

They represented the Lion-Sun beliefs of hundreds of tribal traditions stretching from the Black Sea through the Pontic Steppes to the Caspian Sea, including the powerful Hittites, Mitanni, Medians, and Scythians. In Greece, they may have built the Lion Gate of Mycenae. Their Judean heritage may have echoed in the Lion of Judah, and the Levite chief priest, the brother of Moses, whose name Aaron evokes Aryan. The Arya seers were responsible as well for the Rig Veda, the hymns that became the oldest testament of the Hindus. As written therein, they were the seer-guides who led the migration of many clans in search of paradise.

The name Arya was not a national identity, a tribe, or a culture. However, in the scriptures of Zoroaster he introduced a story of Arya origin as a pure race assembled in an underground *Vara* by his God, Ahura Mazda. He was inspired by stories of subterranean settlements in Cappadocia dating back 10,000 years to the Younger Dryas, the last Ice Age. But this myth was a ploy, crafted in support of his anti-Vedic campaign to discredit the Arya-Veda cosmology as the work of a deceitful Devil God.

In Buddhist mythology, the influence of the Arya tradition appears in symbolic form, as the Lion-Throne, a metaphor for the seat of enlightenment, and in the name of the Indus region's Saka clan, the Dynasty of the Sun. The Buddha-to-be, Siddhartha Gautama, was born a prince of this Scythian tribe, whose population descended from the north to settle in an area ranging from today's Baluchistan to the Swat Valley.

The former Saka lands could be the Buddha's homeland, whose capital was once known as Kapil, an echo of Kabul, Afghanistan. Located near the city a recently unearthed archeological site at Mes Aynak has unveiled a *Vihara*, an underground Buddhist temple. It contains a treasure trove of relics dating back nearly 2,000 years. While a number of relics have been recovered so far, archaeologists on the scene estimate that excavations

of the lower stratus of the area could reveal additional findings possibly as old as 1,000 BCE or more.¹ Nevertheless, the Afghan government sold the mining rights to the copper-rich site to a Chinese concern whose bulldozers will soon prevail. The commercial project may very well destroy substantive evidence of the homeland of Sakamuni² (Sage of the Saka), a title of his that reflects directly on the Buddha's tribal origin.

The relationship of Siddhartha Gautama to Arya seers can be found in Buddhist etymology that links the origin of his heritage to the Rig Veda. The adjoining Indus Valley of ancient times was the home of the original composers of the Rig Veda, tracing the Lion-Sun journey-visions. Lion-Sun symbols that date back to the Sumerian Gilgamesh show up repeatedly in Buddhist iconography. Furthermore, the ascetic *sramana* tradition of the Arya, and even a connection to the Judean Daniel, are among the factors that point to his familial origins on the western side of the Punjab.

The proximity of the former Saka lands (Iran-Afghanistan) to Babylon (Iraq) sets the stage for my contention that Siddhartha Gautama could have traveled there. More so, I have advanced the case that he became the Chief Magus, leader of the interfaith Magi of Babylon, a Lion-Sun order that originated from a Caspian Sea tribe in Medes. Another tribe from the area, the Budii, may be the linguistic root for the title of Buddha that the sage embraced following his departure from Babylon.

This lost history suggested in my book, *The Buddha from Babylon*, links the advent of Buddhism to the rise of the Achaemenid Persian Empire. It also reopens the oldest cold case investigation in history: revealing that the general who became Emperor Darius the Great had a hand in the death of Emperor Kambujiya, the son of Cyrus, as well as the related purge of the

¹ Film, Saving Mes Aynak, Brent E. Huffman, <http://www.savingmesaynak.com/>

² 'Sakamuni' (Sage of the Saka) was the original rendition etched in both Brahmi and Kharosthi inscriptions (T.A. Phelps). This form arose two or three centuries after King Asoka (d. 232 BCE). Centuries later Prakrit inscriptions that named him Sakyamuni (Sage of the Sakya clan) appeared first in northeastern India/Nepal using a Sanskritised version, the so-called Epigraphical Hybrid Sanskrit. The Saka culture still exists today, but no evidence has been found as yet to substantiate the presence of the Sakya in northeastern India/Nepal region.

Magi led by his mentor Zoroaster. Putting aside for the moment philology arguments over timelines and locations, the solution to the mysteries surrounding the coup can be culled from an inscription at Bisutun.¹ Therein Darius declares that he took the throne from a “Magian-Stargazer” named “Gaumâta,” whom he portrays as an imposter that he and his cohorts put to death. However, a host of historians have questioned his version of events, clearly shaped by his own involvement, ambitions and political shrewdness in seizing the throne.

What I have suggested is that the truth of this entire episode can be seen clearly once we recognize that “Gaumâta” was actually the Chief Magus Siddhartha Gautama, whom the Magi Order installed as regent-king of Babylon due to Kambujiya’s neglect of the city’s rituals during a long absence spent in Egypt. Darius may have used this opportunity to ensure that Kambujiya fails to return, as he was on his way when he met with an unexpected death. Then, “Gaumâta” is targeted, and the interfaith Magi Order is purged. Suddenly, as Darius takes power, the Magi appear to have only a single clerical function, to oversee Zoroastrian rituals on behalf of the Persian state.

Siddhartha Gautama had escaped and returned to the forests of the Indus where he had received his seer training in his youth. By this time, however, he had become the World-Honored One, foremost religious leader, grand seer, cosmic stargazer, and teacher of Philosophical Naturalism. In contrast to the legendary Buddha of Nepal/ India, a man who had lived his entire lifetime either cloistered in a palatial estate or practicing as a recluse in isolation, I have proposed a new thesis: that prior to his breakthrough vision he may have been the most brilliant, most educated man of his time. This is critically important, because without exposure to the Magi of Babylon, it is virtually impossible to explain the global interfaith scope of Buddhist literature, or the origins of its iconography, etymology, cosmology, psychology, and philosophy. Siddhartha Gautama’s

¹ Inscriptions attributed to Persian Emperor Darius the Great (522–486 BCE) written in Cuneiform Script on tablets at Mount Bisutun (aka Behistun) in three different languages: Old Persian, Elamite and Babylonian (a form of Akkadian).

experience with the Persian Empire, and Darius's attack on his homeland, as well as a long history of brutal militarism that ravaged every culture in the area, also explains his unrelenting commitment to peace and compassion. Without this experience, Buddhist pacifism appears to originate from a divine edict espoused by a man lacking experience with war, violence and the greed of military authorities.

The Buddha

Of all the great sages of history one in particular stands out as the ultimate patron of wisdom. He is worshipped by hundreds of millions as the iconoclastic Buddha. Much of what is known about his lifetime, which is generally estimated to be from 563 to 483 BCE, was recorded in writing some 300 - 500 years after his passing, either in western India where he is portrayed as a meditation teacher, or by devotees in northeast India where he is depicted as a divinely-gifted, supernatural being.

The lack of concrete archaeological evidence calls into question whether he ever lived at all. The absence of hard copies of Buddhist literature dating back to his lifetime further feeds controversy among philologists about whether he was a real person or a fictional character. Adding to the confusion is the profound mythic and often surreal content of the *sutras* (Sanskrit; or *suttas* in Pali), as they constitute the collection of wisdom that the Buddha left behind. If the content of Buddhist literature is not inherited from the Buddha himself, then who indeed could have been the ghost writer(s) who generated the astounding scope and depth of these teachings?

As presented in the *sutras*, the source of his Dharma, the Truth of the Reality of All Existence, is a momentous Enlightenment achieved during a meditative trance state. But that's just the beginning. Beyond the challenge of achieving a vision worthy of what is called Buddhahood, how could the Buddha convey his all-knowingness to people whose minds did not possess the capacity to conceive of such? Aware of that challenge he used a graduated method of teaching, *Upaya*, to supplant one level of understanding with the next. Ultimately, however, after a 40-year course, he bequeathed his wisdom to a distant future age. In other words, he left it to future

generations to fully comprehend and apply his findings.

Unfortunately, as we look back at ancient times, the primary doubt in the minds of today's intellectuals is the logical impossibility of achieving an all-knowingness, no less using "inner vision." Our appreciation of the skills used Before the Common Era (BCE), such as the ability to see far beyond the visible plane, have been warped by the view that mythos is fiction. This is understandable given our advancements in science and technology, but this elite perspective is also due to an age-old, concerted and politically motivated effort to erase or diminish the magnificent visionary accomplishments of early civilizations.

Following the death of Alexander the Great in Babylon, and the ensuing shift of the religious-political center of the world to the Mediterranean, a revisionist version of history unfolded. A Euro-centric view persisted based on the perspective that the worlds' intellectual aspirations were a Greek invention. It characterized the eastern world as pagan – wild, sinful, brutal, stupid, uncivilized. Due to this prejudicial outlook, more than two millennia of visionary wisdom, from the Black Sea to the Caspian Sea, and from the Nile and Tigris-Euphrates to the Indus River Valleys, had been relegated to a cloudy oblivion. The mythic stories of the seers from this region were subsumed, or lost in time. The original characterizations of Mesopotamian gods, titans, creatures, and demi-god heroes, were the basis for the mythos that the Greeks ostensibly embellished upon. Their earlier stories of creation and divine wrath became the platform for the genesis stories in the Bible.

Erasing Mesopotamian and eastern contributions to wisdom, knowledge and the arts, the revisionist history refocused the purpose of divine literature on belief, supported by anti-Babylonian sentiments reinforced in Roman times and Christian scriptures.

Moreover, the disconnection with Mesopotamian origins also took place among eastern cultures. The notion of Babylonian influences underpinning Indic cosmic views articulated in Hinduism and Buddhism is only now beginning to be rediscovered.

After the Buddha's passing, the relocation of persecuted Buddhist

communities to the east Ganges and south to Sri Lanka reflected in its willful disconnection from past conflicts with Persia and Zoroaster. Although Buddhism continued to be hounded, forced out of India by the Brahmins, over the ages it spread a message of peace and harmony across cultures in Asia. To survive as a religious diaspora its many denominations portrayed the Buddha, the world's most iconic brand for inner vision, as a supernatural being with the power to pacify all around him. His image as a man who became a deity supported his message of salvation from suffering.

Middle Path

We are now beginning to break through age-old barriers as we unearth the lost roots of the great mythic age, where all of today's major religions had incubated, in a region stretching east of the Mediterranean to west of the Indus, and from the Eurasian north (39°–40° N. parallel) to the Indian Ocean in the south. As the Greeks and Romans invaded, and parts of the region converted to Christianity, Hinduism and Islam, the reputation of Babylon deteriorated. The sands of time further buried the wisdom of the world's former capital of intellectual and interfaith activity, a diverse city and stubborn proponent of freedom from tyranny. The unfairly discredited and neglected Gate of God slowly fell to ruins and in time disappeared below ground.

It is no accident that the Buddha's Middle Path philosophy arrived when it did. It was designed to enter the unknown realms beyond, in a way that defies the boundaries of Nature. It was crafted to contest the duality of immortal versus mortal realms, or the logic of oppositional separatism. The Middle Path was his revelation of a gateway for liberating the mind from perceptual constructs, the path he had used to see all he saw.

Like his other revelations, the Doctrine of the Middle Path teaching became increasingly sophisticated as the capacity of his audience developed.

As a Magi philosopher he offered the Middle Path as the means for achieving a satisfying life and social stability. Initially, he defined it as the path for balancing one's thoughts and desires for the sake of psychological

and emotional wellness. He espoused it as a method for finding a personal inner paradise. By mentally entering the “Middle Path,” one could attain a state of equilibrium, free from distractions. This perfect balance between the two extremes of physical and spiritual pursuits would open to a psychological state of peacefulness and fulfillment. This insightful approach challenged people to pursue a greater level of personal awareness that would alleviate the compulsion to be immersed in one-sided extremes, dominated either by material or transcendental goals. Applying this teaching, he said, would lead to synchronicity.

The next stage of the Middle Path principle came after he departed from Babylon for the Indus valley region. Upon attaining Perfect Enlightenment, now as Buddha he addressed his mendicant followers about the need to become liberated from sorrow of any kind. The Middle Path, he proposed, would free them from moral dilemmas, inner conflicts, and self-centeredness. To enter he offered the seekers such consciousness-raising practices as the Eightfold Path and the Seven Skills for Achieving the Consciousness of Enlightenment. Once inside their mind they would need to look for a gate of liberation in between the extremes of spiritual detachment and carnal appetites. Employing his Middle Path philosophy, he called upon them to reject extreme practices in favor of a Middle Path that would actually give them clear vision and the wisdom to successfully access Nirvana, a state of blissful fulfillment.

Freedom from Relativity

In his next edition of the Middle Path, Sakamuni addressed perceptions dictated by relative constructs. Herein the Middle Path was to be understood as the means for seeing Reality, as it really is, free of relativism.

“Should a seeker consciously enter the Middle Path of Space to his amazement he will discover its realm to be simultaneously infinitesimal and boundless. Should he enter the Middle Path of Time, he will find that past and future existed in the present moment. The present existed in the median of time, and yet it was not an increment of time. Its length could not be ascertained, no less measured. The present moment defied computation, but

*paradoxically it contained both the past and future. Because it included memories of former present moments, and the potential of present moments yet to be, the incalculable Middle Path of the present moment encompassed both the past and future. The Middle Path of Time revealed that while Existence only happened in the present, it could only be detected relative to the past and future. Ironically, although the present moment could not be defined as a specific increment of time, when observed through the Middle Path it revealed an all-encompassing reality, inclusive of past and future”.*¹

Wary of religious preachers promising immortal bliss in the eternal beyond or existential philosophers encouraging self-indulgent pleasure in the temporary present, the Buddha held that the prospect for a rewarding life required a balanced approach encompassing both cosmic and immediate ethics, both transience and inseparability.

From the paradoxical vantage of the Middle Path, he explained, the Cosmos of Relativity was neither this nor that, yet it existed between this and that, while it encompassed both this and that.

The Middle Path, although empty of relativity, housed the balancing power of harmony. This power made possible the temporary bonding of relative entities, while its absence, disharmony, was the force of discord and deterioration. The Buddha’s Middle Path revealed that the relationship between one’s present state of being and the state of the world reflected a temporary bond. Therefore, Reality, like the image of an observer looking at himself in a mirror, would last only for as long as the observer was present to observe it.

Next, the Buddha introduced the view that beyond the realm of Relativity, the Middle Path opened the gate into the “Perfectly Endowed Reality” described in the Vimalakirti Sutra (chapters 5–9), as follows:

“In the enlightenment attained by the various Buddhas and Bodhisattvas there is a doctrine called the Perfectly Endowed Reality. When a Bodhisattva enters this enlightened world, he sees that the entire Golden Mountain world-system has been reduced to fit inside a tiny mustard seed—

¹ The Buddha from Babylon, p. 268.

without leaving out even a little of it. Nevertheless, from the outlook of all beings living in the mortal realm nothing has changed. Even the guardian deities of the Realm of Desire (the Heavenly Kings of the four quarters and the thirty-three Gods of Sakra's heaven) who dwell high on the mountain are unaware that the whole of Existence fits into an area no larger than a mustard seed. However, those who are even more enlightened than deities possess the knowledge that a reality free of relativity, wherein the Golden Mountain can be scaled to the size of a mustard seed, is endowed within all. Only these truly enlightened ones can solve the enigma of the Perfectly Endowed Reality”.

In the Sutra of Innumerable Meanings (chapter 2), he elaborated further on the Perfectly Endowed Reality — equating entry into this singularity with the power to achieve the enlightenment of a Buddha, as follows:

“If a Bodhisattva wishes to awaken to the supreme Dharma ... he should know of the unique Dharma gateway that opens into the house of innumerable meanings ... therein, a Bodhisattva who wishes to enter it should observe that in the Cosmos of Relativity ... humans regard as real, empty phenomena that emerges, changes, and perishes. They experience them as bad things and good things ...but, in actuality, everything in Nature emerges from one Formless Field. Once inside this Perfectly Endowed Reality, the Bodhisattva will discover the power to bring relief to suffering beings and delight them all ... in doing so a Bodhisattva can quickly find Supreme Awakening”.

The Middle Path swings wide open in the Lotus Sutra where the Perfectly Endowed Reality, the world between worlds, is revealed to be the Buddha Land. Without feeling the slightest movement, Sakamuni's disciples had been transported into this Reality where time, space, scale and dimension have been compressed, no longer operating by recognizable laws.

“Once Sakamuni entered the Lotus Cosmology with all his disciples, a paradigm shift occurred. The audience had been transported into the Perfectly Endowed Reality, a super-elastic, timeless-boundless dimension beyond the laws of relativity essential to the time-space continuum. It transcended both boundaries and boundlessness and simultaneously encom-

*passed the here-and-now and forever-always”.*¹

Here the human audience bears witness to a massive assembly that includes innumerable Buddhas from far away star-systems and multiple universes in every direction of the cosmos. In addition, they are joined by 80,000 celestial Bodhisattva-Mahasattvas, beings who have evolved “Reward-Bodies” able to travel across the vast cosmos at will, and the power to communicate across worlds.

This was not their first appearance. These Buddhas and celestial Bodhisattvas had been introduced in the Buddha’s earlier cosmology, articulated in the Flower Garland Sutra. Therein he describes the emergence of the Universe — from a cause-seed no larger than a grain of sand comes a flowering of luminous Buddha-stars throughout, with so much space between them that they would never touch (i.e., big bang).

In earlier mythologies, the world above was the celestial realm of the gods, while the underworld was designated as the realm of death, where souls descended in the afterlife. The Sumerians called it the “House of Dust,” and the Egyptians “City of Entombment.” Brahmanism introduced it as the Hells (Naraka). But in the Perfectly Endowed Reality of the Lotus Sutra (chapter 14), a never-before-seen assemblage is revealed, the Bodhisattva-Mahasattvas from Below the Surface of Existence.

“Below the mortal world there are in fact Bodhisattva-Mahasattvas ... each one of them has a retinue [of followers]; these persons will be able, after my extinction, to protect and keep, read and recite, and preach abroad this Lotus Cosmology”.

With their arrival begins an arising of colossal scope, the resurrection of an endless multitude of beings from below chosen by the Buddha to transform the future of humanity.

“Innumerable legions of shining, golden-hued beings issued from a dwelling space below the surface of Existence. Their numbers were so great that in relative time it would take the emerging Bodhisattva-Mahasattvas far longer than hundreds of millions of years to join the Ceremony in the Air.

¹ The Buddha from Babylon, p. 390.

But in the context of the Perfectly Endowed Reality, it took only a half day for the immense arising of this “third congregation” to join the assembly”.¹

Thus, the Middle Path has been fully revealed as the gate into the Perfectly Endowed Reality where we can discover the “imprint” of all-knowingness omnipresent within all mortal beings. This is the abode of original Buddhahood, the state of enlightenment, and true freedom from the distractions of relativity, the loftiest level of consciousness.

The appearance of the Bodhisattva-Mahasattvas from Below the Surface of Existence in mythic terms, reveals our true identity, us as we were, as we are truly, and as we will be. They exist in the present within us, like seeds their resurrection symbolizes the immanence of our True Self. Their presence acknowledges that we all received the gift of life originally in the beginningless past. Therefore, we are destined to manifest it in our future as we climb to the heights of consciousness.

The message the Buddha had sent to humanity from his grand perch was a call to recognize our true identity — a universally enlightened essence. Although we may be caught up in cycles of suffering, unaware of our grand role as cosmic beings, he holds out hope. We can awaken from the compulsions and distractions of relativity. For those who inquire within, the Buddha left behind a liberating revelation: we are a projection of the tenacious essence of life everlasting, ever-changing, universal, omnipresent, extending boundlessly beyond the confines of relativity. Life transcends biological context. It is the ultimate Buddha, the Truth of the Reality of All Existence.

Next steps

Spiritual archeology reveals that ancient seers left behind a legacy of mythos, altogether a single, global language of dreams and visions, embedded with the shared roots – incubated between east and west, the cradle of civilizations was both worlds, between past and future, the present was both; between heaven and hell, the human plane of existence encompasses

¹ The Buddha from Babylon, p. 391.

both; between the micro and macro realms, we are composed of both.

The profound insight and farsight of our wisdom literature recognized that the human mind possessed an evolutionary potential that may be used to see the unseen, explore the unconscious, and even penetrate super-conscious levels. They produced rich thematic stories, to this day the most profound literature humans ever recorded, for the purpose of passing on the wisdom to distant future generations.

Our ancient ancestors proved that they were capable of addressing issues of space-time, scale, dimension and the Reality of Existence. They sent us a message meant to reveal whom we really are, and who we are capable of becoming...an enlightenment of a world between worlds, one that we can unearth by entering the Middle Path.

Should we aspire to answer the great philosophical question, “Who are we?” using the exploratory capacity of our modern consciousness, our sciences and creative talents, we could open the door to an awesome age of cosmic grandeur. Given our genetic propensity for progress, we may find within the will for the fundamental transformation of our psyche. Together, we can discover the harmonious frequencies of life, build cosmic bridges of communication, and come to understand that together, not as nations or religions, but as humans, we are evolving to higher consciousness.

Harvey Kraft

The World Between Worlds
Unearthing the Middle Path Philosophy of Siddhartha Gautama
(summary)

Due to an evolutionary leap in our brain’s capacity, the gift of a conceptual mind has produced in our human species a ceaseless desire for exploration, particularly in pursuit of the unseen aspects of Existence. From the earliest moments of this initial awakening, we have been on a collective quest for greater consciousness, searching to uncover hidden worlds beyond the visible plane.

Today, scientists are in charge of that ultimate quest toward all-knowingness, recently characterized in physics as the Theory of Everything. Using mathematics and technology we are probing the ever-expanding, macro-colossal

scale of a possible Multiverse, and down the rabbit hole of a micro-vibrational, quantum cosmology. Moreover, our natural sciences have gone exploring inside us, unveiling the dynamics of evolutionary genetics and the neuroscience of our brain.

Our most recent adventures in modern inquiry, however, are knocking on the door of "the great unknown." Beyond the rainbow of Existence, scientific exploration has had to wander off from the conventional underpinnings of strictly empiricist observations. We have crossed now into the realm of mathematical probability and undetectable realms, wherefrom exotic theories have emerged. Ironically, it seems, the deeper and farther we go into unseen worlds, the closer we approach the surreal imagery and grand cosmologies of ancient visionaries.

Keywords: Buddha, Siddhartha Gautama, Karma, Theory of Everything, Relativity, Arya, Magi, Babylon, Buddha from Babylon.

Харви Крафт

**Мир между мирами.
Раскапывание среднего пути философии Сиддхартха Гаутамы
(резюме)**

Из-за эволюционного скачка в потенциале нашего мозга, дар концептуального мышления привел наш человеческий род к безостановочному стремлению к исследованию, в частности, к погоне за невиданными аспектами Существования. С ранних моментов этого первоначального пробуждения, мы встали на совместный поиск большего сознания, разыскивая пути раскрытия тайные миры за пределами видимой плоскости.

Сегодня ученые несут ответственность за этот первичный поиск всезнания, который характеризуется в физике как Теория Всего. Используя математику и технологию мы исследуем постоянное расширение, макро-колоссальный масштаб возможной Мультивселенной, и дальше в мир Зазеркалья, микро-вибрационную, квантовую космологию. Кроме того, наши естественные науки пошли исследовать нас изнутри, раскрывая динамику эволюционной генетики и нейробиологии нашего мозга.

Наши последние приключения в современных розысках, однако, стучатся в двери "Великой неизвестности". За радугой Существования, научные исследования отделились от обычных основ строго эмпиристических наблюдений. Мы теперь перешли в царство математической вероятности и обнаружили откуда экзотические теории появились. Как ни странно, по-видимому, чем глубже и дальше мы идем в невидимые миры, тем ближе мы подходим к сюрреалистической изображений и великие космологии древних провидцев.

Ключевые слова: Будда, Сиддхартха Гаутама, карма, теория всего, ответственность, арья, маги, Вавилон, Будда из Вавилона.

Harvi Kraft

Dünyalar arasında dünya
Siddhartha Gautama fəlsəfəsinin orta yolunun açığlanması
(xülasə)

Beynimizdə baş vermiş təkamül partlayışı insanın konseptual düşüncəsini sürəklili araşdırma istəyinə, xüsusilə, Varlığın görünməyən aspektlərinin ardınca qaçmağa sövq edir. Bu oyanışın hələ erkən illərində biz böyük şüuru bərabər şəkildə axtarmağa başlamışıq, görünən müstəvinin fəvqündəki gizli dünyalara gedən yolları kəşf edirik.

Bu gün həmin ümum-biliyə aparan yolların ilkin axtarışının məsuliyyəti alimlərin üzərindədir. Bu, fizikada Hər şeyin Nəzəriyyəsi kimi xarakterizə olunur. Riyaziyyatdan və texnologiyadan istifadə etməklə biz daimi genişlənməni, mümkün multikainatın makro-nəhəng miqyasını, oradan da keçib mikro-vibrasiyalı və kvant kosmologiyasını araşdırırıq. Bundan başqa, bizim təbiət elmləri bir az da irəli gedərək təkamül genetikasının dinamikasını və beynimizin neyrobiologiyasını kəşf edərək bizi daxildən öyrənməyə başladılar.

Bununla belə, müasir axtarışların macərası gəlib “Nəhəng naməlumun” qapısı önündə dayanıb. Varlığın göy qurşağının o biri tərəfində elmi araşdırmalar dəqiq empirik müşahidələrin adi təməllərindən yayınırlar. Biz artıq riyazi gümanların hökmünə düşmüşük və ekzotik nəzəriyyələrin haradan yarandığını görürük. Qəribə də olsa, biz görünməyən dünyalara nə qədər dərin və uzağa getsək, bir o qədər sürrealist təsvirlərə və qədim görücülərin böyük kosmologiyasına yaxınlaşırıq.

Açar sözlər: Budda, Siddhartha Qautama, karma, hər şeyin nəzəriyyəsi, arya, maqi, Babil, Babilli Budda.

İdeyanın iki səviyyədə təzahürü

Könül Bünyadzadə

Giriş

Yaradıcılıq bir ideyanın reallaşdırılması prosesidir. Yaradıcılıq kütləvi xarakterli deyil. Nəticəsi sonra kütləviləşə bilər, proses özü isə fərddir. Müəyyən mənada yaradıcılıq prosesini yaradanın ilk mahiyyəti ilə maddi dünya arasında əlaqə də adlandırmaq olar.

Hər nə qədər yoxdan var etmək qüdrəti yalnız Allaha məxsus olsa da və Yaradan adının yalnız Allaha aid edilsə də, insan da yaradıcılıq qabiliyyətinə malikdir və tarix də sübut edir ki, zaman-zaman insan hətta ilahi yaradıcılığın özünü belə danaraq, yalnız bəşəri yaradıcılığın varlığını qəbul etmişdir.

Yaradıcılığa münasibətin araşdırılması Şərq və Qərb təfəkkürlərinin müqayisəsində də maraqlı bir məqama aydınlıq gətirdi. Belə ki, məhz yaradıcılığa nisbətə tutduqları mövqeyə görə ilahi yaradıcılığı Şərq, bəşəri yaradıcılığı isə Qərb təşəkkürü üçün səciyyəvi hesab etmək olar. Və əhəmiyyəti haldır ki, onlar arasında yaranan fikir ayrılıqlarının səbəbləri-ndən biri də bu mövqelərin daha çox bir-birindən uzaqlaşması və bir-birini inkar etməsi olmuşdur. Təbii ki, bu, hər birinin yaradıcılıq haqqında təsəvvürlərinin naqis və yarımçıq olmasına gətirmişdir. Deməli, həqiqət bu ikisini vəhdət halında qəbulundadır. Məsələn, Anna-Teresa Timinickanın həyat fenomenologiyasında yaradıcılığın həm ilahi (kosmik), həm də bəşəri məqamları eh-

tiva olunub. Eyni zamanda, həyat fenomenologiyasını tədqiq edən S.Xəlilovun “canlanmış ideyası” da özündə bir növ həm Şərq, həm də Qərb mövqelərini birləşdirir. Bu baxımdan, hər iki ideyanı yaradıcılıq haqqında yeni baxış bucağı adlandırmaq olar. Belə ki, Anna-Teresa Timinicka Qərb təfəkkürünü Şərq ideyaları ilə, S.Xəlilov isə Şərq təfəkkürünü Qərb ideyaları ilə tamamlamağa, kamilləşdirməyə çalışmışdır. Başqa sözlə desək, birinci istiqamət bəşəri yaradıcılığın ilahi köklərinin axtarılması, ikinci istiqamət isə, ilahi yaradıcılığın bəşəri müstəvi də davamının təhlilidir.

Yaradıcılığın iki istiqaməti

Tarixən filosoflar ilahi yaradıcılığı yuxarıdan aşağı istiqamətlənən bir proses kimi təqdim ediblər. Yəni Allah, fəvqəlfəvə haradasa maddi dünyanın fəvqündə bu dünyanın məxluqlarının varlığını, taleyini həll edir. İnsan hər nə qədər digər məxluqlar arasında öz idrak qabiliyyətinə görə fərqlənsə də, onlardan yüksək hesab edilsə də, Yaradana nisbətə o da yaradılmışdır.

Bir qüdsi hədisdə Allahın buyurduğuna görə, “Mən bir gizli xəzinə idim, tanınmaq istədim və xəlqi yaratdım”. ***Bu, ilahi yaradıcılığın qısa və aydın ifadəsidir.*** Hər nə qədər hədisdə müraciətin ünvanı olmasa, yaradılışın insan üçün olması bəlli olur. Çünki Yaradanın və Onun xəzinəsinin qüdrətini və hikmətini tanımaq və dərk etmək qabiliyyəti yalnız ona məxsusdur. Bu qabiliyyət onu həm də ilahi məqama yüksəldə bilən imkan və vasitədir. Bu, insanın hələ müqəddəs kitablarda mövcud olan və sonralar miflərdə davam etdirilən, daha sonralar isə alimlərin əsaslandırmağa çalışdığı bir həqiqətdir – insan öz ağı və bilikləri ilə Tanrıya rəqibdir. Məsələn, Bilqamis dastanındakı mifik qəhrəmanın Tanrılarla eyni səviyyəyə qalxmaq istəyi ilə XXI əsrdə alimlərin böyük partlayış, yaxud klon-insan yaratmaq istəyi arasındakı fərq yəqin ki, sadəcə biliklərin mahiyyətindədir.

İlahi yaradıcılığın daha bir səciyyəvi xüsusiyyəti də onun iyerarxik olmasıdır. Yəni Yaradan hər yaradılmışın bilavasitə yaradıcısı olmaqla yanaşı, Onunla məxluqat arasında aralıq mərhələlər mövcuddur. Qədim miflərdə bunlar tanrılar, mələklər, hətta Tanrılarla insanların izdivacından yaranmış məxluqlar idisə, artıq filosofların görüşlərində bu mərhələlərin hər birinin mahiyyəti və rolu da təhlil edilməyə başladı. Məsələn, Plotinin iyerarxiyası

kimi. Onun yaradılış strukturu uzun müddət filosoflar tərəfindən istifadə edilmişdir. Sonrakı dövrlərdə də istər xristian, istərsə də islam fəlsəfəsində bu iyerarxiyanın mərhələlərinin sayı, rolu nisbətən fərqlənsə də, bəzi prinsiplə məsələlər dəyişməz qaldı: ilk nöqtə ilə son nöqtə arasında həm vasitəli, həm də vasitəsiz əlaqə mövcuddur. Bu, əvvəla ilahi yaradıcılığın maddi dünya fəvqündə də baş verməsinə dəlalət edir. İkincisi, hər bir məxluqun mahiyyəti və ya ilk səbəbi kimi Yaradan hər şeydə və yerdədir.

İlahi sifətlərin daşıyıcısı olan insan da naməlum bir xəzinədir, tanınmaq istəyir. ***Bu da bəşəri yaradıcılığın ifadəsidir.*** Amma burada əhəmiyyətli bir incəlik nəzərə alınmalıdır. İlahi yaradıcılıq yuxarıdan aşağı istiqamətlənib. Bəşəri yaradıcılıq isə yalnız üfüqi istiqamətdə, yəni öz maddi çevrəsi həddlərində yaradıcıdır. Onun idrak prosesi həm üfüqi, həm də şaquli istiqamətdə, yəni həm rəşional, həm də irrəşional ola bildiyi halda, yaradıcılığı yalnız üfüqi istiqamətdədir. Buna isə iki əsaslı səbəb göstərmək mümkündür. İnsan hər nə qədər ilahi ələmlə əlaqəli olub, ilahi sifətlərin daşıyıcısı olsa da, o, yalnız maddi dünyada Allahın xəlifəsidir. Bu səbəbdən o, yalnız Allahın verdiyi qüdrət çərçivəsində və Allahın yalnız artıq maddiyyat qazanmış yaratdıqları əsasında nə isə yarada bilər. Bunun gözəl ifadəsini “Meymun kral və Budda” hekayətində görmək olar: nə qədər yüksəyə hoptansa da, Kral Buddanın ovcundan kənara çıxıb bilməz və onun dərk edə biləcəyi bütün hikmət elə bu çərçivədədir.

Məhdud zaman-məkan kəsiyində var olan insanın təfəkkürü də bu çərçivə daxilində dərk etmək qabiliyyətinə malikdir və o, yalnız müqayisə edə bildiyi və bu çərçivəyə sığdırıb bildiyi bir şeyi dərk edir. Əlbəttə, vəhy, kəşf, ilham kimi irrəşional yolla bu məhdudiyyət genişlənə bilər. Lakin yenə də bu biliklər də yalnız maddi dünyada və maddi vasitələrlə təcəssüm olunur. Deyilənlərdən belə bir nəticə çıxartmaq olar ki, insan yaradıcılığı ilahi yaradıcılıq olmadan mümkün deyil. Digər tərəfdən nəzərə alsaq ki, insan Allahın hikmətlərini də məhz özü yaratmaqla tanıya və dərk edə bilər, onda insanı ilahi yaradıcılığın bir vasitəsi də adlandırmaq olar. Buna daha bariz nümunə kimi görkəmli sənətkarların əsərlərini göstərmək olar. Məsələn, Mənsur Həllac deyirdi ki, “Mən və əlim sadəcə bir alətik. Yazan da, yazdırən da

Allah-dır.”¹ Bənzər ifadələri bəstəkarlardan da eşitmək olar. Məsələn, “Amadey” filmində Salyeri düşünür ki, “Allah Mozartı Öz səsi üçün seçib”.

Beləliklə, bəşəri və ilahi yaradıcılıq bir-birilə sıx bağlı olan iki prosesdir. Daha cürətlə desək, bunlar vahid bir prosesin fərqli mərhələləridir. Müəyyən mənada bəşəri yaradıcılıq ilahi yaradıcılığın məhdud çərçivədə modelli də adlandırmaq olar. Dediklərimizi təsdiq etmək üçün hər iki yaradıcılıq arasında paralellər aparaq.

Hər insan müəyyən sifətlərə malikdir. Əslində, insanın Tanrıya verdiyi adlar elə onun öz düşüncəsinin məsuludur. Bu baxımdan, ilahi və bəşəri sifətlər arasında bənzərliklər məntiqli və normaldır. Bu sifətlərdən bəziləri insanla zəruri olaraq əlaqəli və ayrılmazdır, onun bəşəriliyinin təyini, digərləri müəyyən şəraitlə bağlı yarana, dəyişə və itə bilər. Onlar hamısı vahid bir “Mən” – Zat ətrafında toplanıblar. İlahi iyerarxiyasında bu, vəhdaniyyət aləmi adlanır. Bu, vəhdətdə kəsətin, təkdə çoxun çəmlənməsidir.

İnsanın sifətlərinə və keyfiyyətlərinə müvafiq olaraq təfəkküründə müəyyən ideyalar doğulur. İlahi iyerarxiyada bu mərhələyə rübubiyyət və ya, İbn Ərəbi kimi, sabit mənbələr (ayani sabitə) deyirlər. Bunlardan bəzisi real, bəzisi isə reallıqdan çox uzaq olur və onların həyata keçib-keçməməsi ilk növbədə insanın istək və iradəsindən və şəraitdən asılıdır. Buradakı «varlıqlar» var ikən yoxdurlar, yəni Vahidin vücudunda var ikən maddi aləmdə yoxdurlar. Bu yaradıcılığın ilk anıdır. İlahi və bəşəri yaradıcılıqlar arasında da məhz bu məqamda əhəmiyyətli fərq var. Sabit aləmdəki ideyalar sonsuzdur və həm maddi, həm də ilahi aləmi ehtiva edir. Bunu maddi dünyada məxluqatın müxtəlifliyi və rəngarəngliyi ilə də görmək mümkündür. Daha vacibi isə, səmavi kitablara istinad etsək, buradakı “varlıqlar” yoxdan yaranır. Bəşəri yaradıcılıq da müxtəlifdir, rəngarəngdir. Bir dahi bəstəkarın və bir filosofun yaradıcılığını izləmək kifayətdir. Lakin əvvəla, burada ideyalar yoxdan deyil, artıq var olanın zəminində yaranır. İkincisi, bu, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yalnız maddi dünyanı əhatə edir.

Daha bir əhəmiyyətli fərq isə “Mən”in yaradıcı olması üçün onun mütləq Yaradanla bilavasitə əlaqəsinin daimi olmasıdır. Məsələ burasında-

البغدادی الخطیب. تاریخ. 14 م. بیروت. دار الکتب العلمیة. 1407 هـ. ص. 127-128¹

dır ki, insanın özünün də ideyası sabit mənbələrdən gəlir. İnsanın yaradanla əlaqəsi məhz həmin aləmdən bir mənbə kimi istifadə etməkdir. Bu, bir tərəfdən, onun orijinallığının, təkrarolunmazlığının, digər tərəfdən, onun ideyalarının tükənməzliyinin təminatıdır. Məsələn, Həllac Allaha belə müraciət edir:

*«Bir mənbədə bu mənbə Sənsən yoxsa mən?
Həm Sən, həm mən ikiliyin isbatından uzaq olaq!»*¹

Həllac özünün bu adəmdə üstünlüyünü – bir yaradıcı ola bilmək imkanını xatırlatmaqla yanaşı, hər şeyin yalnız Vahidin mülkündə var olduğunu da etiraf edir.

Bununla belə hər iki yaradıcılıqda eyni olan bir məqam var: vahid Zat və ya insanın “Mən”i bütün sifətləri ehtiva etsə də və bütün ideyalar onda cəmlənsələr də, onların cəmi Vəhdətin əsl mahiyyətini ifadə edə bilməz. Zahir nə qədər mükəmməl olsa da, mahiyyətin əks olunmayan tərəfləri qalır. Yəni hər nə qədər yaradan bütün yaratdıqlarında mövcud olsa da, onların dərkinin cəmi Yaradanın dərki demək deyil. Məsələn, Rembrantın hər bir ideyası, tablosu onun zübur etmiş mənlidir, eyni zamanda, rəssam özü həmin tabloun ən gizli incəliklərinin, hər kəsdən gizli mahiyyətinin, sirlərinin yaradıcısı kimi onun batinidir. Amma bu tablolar bütünlükdə Rembrantın kimliyini, “Mən”ini tam ifadə etmir.

Beləliklə, deyilənlərdən belə məlum olur ki, hər nə qədər ilahi yaradıcılıq insan idrakı fəvqündə olsa da, məhz bəşəri yaradıcılıqda onun kiçik bir modelini, eyni zamanda, onun davamını izləmək mümkündür. Digər tərəfdən, hər iki faktor vəhdət şəklində təhlil edilmədiyi halda, ümumiyyətlə yaradıcılıq anlayışının dərkində və şərhində naqisliyə yol verilir.

Şərq və Qərb təfəkkürləri yaradıcılığa fərqli rəqurslardan baxış kimi

Qədimdən bəri ideyanın, yoxsa materiyanın ilkinliyi məsələsi həm də var olan şeylərin kimi tərəfindən yaradılması sualını da qoymuş olurdu. Hər şeyin məlum ideyanın reallaşması olması və bu səbəbdən bəlli bir xətt üzrə

¹ Hüseyn ibn Mansur Hallac. www.sufimaster.org/husayn.htm.

hərəkət etməsi, yoxsa materiyanın özünün öz iradəsi ilə varlığını, formasını, hərəkətini idarə etməsi fəlsəfə tarixində fərqli cərəyanların, ideyaların yaranmasına zəmin olmuşdur. Bu sual daha qabarıq şəkildə özünü din və elm arasında göstərmiş və göstərməkdədir. Yaradan tək Allahdır, yoxsa insan qazandığı biliklərlə özü təbiət və şeylər yaratmaq qüdrətindədir?

Renessans və Renessans sonrası dövrədən başlayaraq insan zahirən mü-kəmməl təsvir edilməklə yanaşı, onun simasında həm də zəngin mənəvi dünyanı, ülvə bir iç dünyanı da çatdırmağa başlayırlar. Dövrün aparıcı sənətkarlarından, ustadlarından biri Mikelancelonun “Adəmin yaranışı” freskasını xatırladaq və sənət tənqidçilərinin vurğuladığı bir neçə məqamı önə çəkək. Burada rəssam insanın “ən gözəl surətdə” yaradılması” (Quran 95/4) ilə yanaşı, həm də onun Yaradandan bir enerji – həyat, yaradıcılıq bacarığı aldığını göstərir. Bu freskada maraqlı anlardan biri isə İnsan və Yaradanın bir-birinə çox yaxınlaşsa da, birləşə bilməməsi, hərəsinin öz yerinin olmasıdır. Tənqidçilərin fikrinə sadəcə bir əlavə edək: burada onlar az qala “iki yay uzunluğunda, hətta daha yaxın”dırlar. Yaxud Rafaelin Madonnası, kiçik İsa-sı qarşısında səcdə edən mələklər. Bəli, İnsan artıq günahkar, rəzil deyil və Yaradanı ilə bilavasitə (!) əlaqəlidir. Və bu kamillik qarşısında mələklər də səcdə edir. Fəlsəfədə də insanın öz ağılı vasitəsilə daha kamil həyata çatmaq qüdrətində olması ideyasını utopistlərin əsərlərində görmək mümkündür. Renessans dövrünün filosoflarından biri Piko della Mirandola (XV əsr) “ərəb yazılarını” oxuyandan sonra belə bir “yenilik” kəşf edir: “Nəhayət mən başa düşdüm ki, nə üçün insan bütün canlı varlıqlar arasında ən xoşbəxtidir və ümumi heyranlığa layiqdir və ona yalnız heyvanların deyil, hətta ulduzların, o biri dünyadakı ruhların da həsəd aparacağı necə bir pay hazırlanıb”.¹ Filosof belə bir maraqlı sual da verir: “Axı, biz niyə ilahi möhtəşəmliyə heyran qalmırıq?” Bu, ilahi və bəşəri kamilliyin bərabərləşdirilməsinin əlaməti idi.

Növbəti dövrlərdə, xüsusilə XVII əsrdə elmi nailiyyətlərin və ağıla güvənin artması insanın özünə inamı gücləndirdi. Dekart yazır: “İnsanın ali kamilliyi onun iradə azadlığıdır. ...Şübhəsiz, biz özümüz üçün həqiqəti se-

¹ Джованни Пико дела Мирандола. Речь о достоинстве человека // Антология мировой философии. Минск, Харвест, 2001, с. 266

çəndə daha çox təqdir olunuruq, çünki bunu könüllü edirik, məcburi yox.”¹ Dekarta görə, insan mexanizmdir, insan ağılı isə bu mexanizmi idarə edən ustadır. Əslində, Dekart təkcə ağılın “funksiyasını” təyin etmədi, həm də ilahi məfhumların elmi üsullarla izahını verdi. Bəşəri yaradıcılıq sadəcə ilahi yaradıcılığın davamı, yaxud modeli olmaqdan çıxdı və ona alternativ kimi formalaşmağa başladı. Burada nəzərə qarpan daha bir cəhət də, insanın var olduğu dünyada Allahın rolunun azaldılması, insanı öz dünyasının hakimi etmək istəyi idi. Leibniz: “İlkin ideyalar – mümkünliyi sübut olunmayan ideyalardır; mahiyyətə onlar Allahın atributundan başqa bir şey deyillər,”² kimi bir ideyanı irəli sürməklə irəli sürür. Lakin xatırladaq ki, kamilliyə gedən yolda imanla sıx əlaqədə olan digər vasitə də ağıldır. Bu baxımdan təsadüfi deyil ki, Leibniz Allahın ideyalarının rəqəmlər və dəqiq hesablamalarla sezilməsini də qəbul edir.³ Əslində, Leibnizin fəlsəfəsində iman və ağılın qarşılıqlı əlaqəli şəkildə tam bütöv kamilliyə aparması məqamı gözəl ifadə olunsa da, burada fərqli bir məqamı da vurğulamaq lazımdır. Bu, həm də insanın mövcudluq çevrəsinin mərkəzinin Allahdan insana keçməsi və sitayiş obyektinin göylərdən yerə endirilməsi demək idi. Eyni zamanda, bu, insanın ilahi hakimiyyətin “təzyiqindən” qurtararaq öz mülkündə – maddi aləmdə öz mütləq hakimiyyətini bərqərar etməyə başlaması, bu aləmi – təbiəti özünə ram etməyə çalışması idi. İnsan düşüncəsi öz yaradıcılığının həm mənbəyi, həm aparıcı qüvvəsi, həm də vasitəsi olmağa iddialandı və nailiyyətlər qazanmağa başladı. *Bu, bəşəri yaradıcılığın mütləq triumfu idi.*

İslam Şərqində isə proseslər tam əks istiqamətdə davam etdi. Dinin rolunun artırılması, hətta bu əsrlər ərzində əldə olunmuş elmi nailiyyətlərdən də imtina edərək yenidən orta əsrlərin prinsiplərinin təbliği bəşəri yaradıcılığın ümumiyyətlə ilahi yaradıcılığın içində yox elədi. Təsadüfi deyil ki, orta əsrlərdə bir çox elmi kəşflər etmiş İslam Şərqi XVII əsrdən sonra ciddi elmi

¹ Декарт Р. Первоначал философии // Сочинения в 2-х т., т. I, М., «Мысль», 1989, с. 328.

² Лейбниц Г.В. Размышления об «Опыте о человеческом разумении» г-на Локка // Сочинения в 4-х томах, т. 2, Москва, Мысль, с. 548.

³ Г.В.Лейбниц. Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Сочинения в 4-х томах, т. 4, Москва, Мысль, 1989, с. 298.

nailiyyət əldə edə bilməmişdir. *Bu, ilahi yaradıcılığın ifrat səviyyəyə qaldırılması və insanın sadəcə bu prosesin müti iştirakçısına çevrilməsi idi.*

Bəşəri və ilahi yaradıcılığın bir-birindən ayrılması və birinin təcrid olunmuş şəkildə qəbul edilməsi təbii ki, təfəkkürdə bir naqisliyə səbəb oldu. Və əgər hələ XVII-XVIII əsrlərdə bu naqislik özünü tam büruzə vermirdisə, XIX-XX əsrlərdə – elmin və texnologiyanın daha da inkişaf etməsi ilə qütbləşmə daha da kəskinləşməyə başladı.

Həyat fenomenologiyası – hər iki təfəkkürün vəhdəti

Qərb fəlsəfəsində Kantın transendental nəzəriyyəsi ilə insanın dünyası məhdudlaşdı. Düzdür, insanın yaradıcılıq imkanları yalnız maddi dünyaya aiddir. Lakin bu imkanların mənbəyi maddi dünya ilə məhdudlaşa bilməzdi. Tymieniecka iddia edir: “XVIII əsrlə müqayisədə qarşılaşdığımız vəziyyətdə biz həqiqətən yeni AYDINLAŞMIŞ İNSANA hazırıq”.¹ Həyat fenomenologiyası insanın ilahi aləmlə zəruri və dinamik əlaqəsinin zəruriliyini vurğulayan və izah edən bir ideyadır. Bu əlaqələrdən biri və ən əhəmiyyətli isə bəşəri yaradıcılıqdır.

Timinicka Qərb hadisəsi olan fenomenologiyaya İslam fəlsəfəsinə xas bir nurlanma, işıq qatmaqla bəşəri yaradıcılığı sanki qapalı çevrədən çıxartmış oldu. Dediklərimizə nümunə olaraq iki növ çevrəni göstərmək olar. Birincisi, tək qapalı çevrədir, ikincisi isə ilk və başlanğıc nöqtələri eyni olub, amma diametri get-gedə genişlənən çevrələrdir. Birinci halda heç bir yenilik və irəliləyiş yoxdur, əksinə bir monotonluq var. Bu, ilahi aləmə yolu bağlı olan insanın yaradıcılıq imkanlarıdır. İkinci halda fərqli diametr boyu böyüyən çevrə ilk nöqtənin də fərqli tərəflərini göstərir – bu, ilham, kəşf yolu ilə öz yaradıcılıq imkanlarını daim genişləndirən və şəxsiyyəti daim inkişafda olan insanın imkanlarıdır. Tymieniecka bunu yalnız imkanların genişlənməsi kimi deyil, həm də insanın öz ali keyfiyyətlərinin dərki və deməli təbii insan – Şərq filosoflarının ifadəsi ilə desək, “ruhun nəbati səviyyəsindən heyvani, oradan da insani səviyyəyə qalxa bilir: “Həyatın

¹ Tymieniecka A.-T. Fullness of the Logos in the Key of life. Book 1. The Case of God in the New Enlightenment, Springer, p. xxiv

yenilənməsi yalnız yaradıcı cəhdlər sayəsində mümkündür”. Tymieniecka insan həyatını konflikt kimi nəzərdən keçirir. Bir tərəfdən sosial həyatın cari qanunları, oturuşmuş normalar, digər tərəfdən isə insan həyatının fəvqündə dayanan ali dəyərlər – insan bu ikisi arasında seçim etmək məcburiyyətindədir. Bu iki qütb arasındakı mübarizə yaradıcı insanla “təbii” insan arasındakı mübarizədir. Yaradıcılığın vəzifəsi təbii olanın sərhədlərini aşmaq, həyatın yenilənməsini təmin etməkdir.¹

Əhəmiyyətli məqamlardan biri də budur ki, hər nə qədər Tymieniecka yaradıcılığı vahid böyük bir poses kimi nəzərdən keçirtsə də, prosesin sonunda yaradan və yaradılmış bir-birindən ayrılır: “Yaradıcı xətt iki qütb arasında uzanır: yaradıcı fərd (agent) və yaradıcı obyekt. Onlardan biri – fərd – özü-özlüyündə konkretir, təbiətin bir hissəsidir, canlı olan hər bir şeyin vəhdətində bir seqmentdir və həyatı dünyanın mühüm amilidir; digəri isə, tamamlandıqdan sonra özünü yaradıcı fərdin göbəkbağından ayıraraq həmin həyatı dünyaya yeni element kimi daxil olur. Təbii ki, deyilən fikirləri həm ilahi, həm də bəşəri yaradıcılığa aid etmək olar. Lakin burada bir sual yaranır: bunu insan və Allaha da şamil etmək olarmı? Yeni dövrün sualı yenidən aktuallaşır: əgər insan öz yaradanından ayrılırsa, sonra özü necə yaradan ola bilər? Deməli, əvvəla yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yaradılış prosesində məhz insanın yaradılışı fərqləndirilməlidir. İkincisi, söhbət vahid bir dünyadan – böyük harmoniyadan gedirsə, deməli hər bir yaradılmış (bu, cansız bir əşya olsa belə), ilahinin mülkdən ayrılır. Hətta insanın yaratdığı ondan ayrılırsa belə, ilahinin hökmündə qalmış olur. Əks halda, bəşəri və ilahi yaradıcılığın yenə də arası kəsilmiş olar ki, bu da bütöv zəncirin qırılması deməkdir.

Səlahəddin Xəlilov Tymienieckadan fərqli olaraq məsələyə başqa bir prizmadan baxır: bəşəri yaradıcılığın ilahi iradədə roluna. İnsan ilahi yaradıcılığın məhsulu olan ideyaları “canlandırır” enerjiyə sahibdir: “Canlı dünya proqramlaşdırılıb. Bununla belə, cansız dünyanın obyektləri də özlərində müəyyən informasiya daşıyırlar; onlar müəyyən forma və struktura malikdirlər. Bu formalar bir ideyanın kopyalarıdır. Bu kopyaların canlandırılması

¹ Tymieniecka A.-T. Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason, (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988), p.105.

üçün kənar enerji tələb olunur. İdeyanı canlandıran enerji mənbəyi yalnız insanın intel-lektual potensialı vasitəsi ilə alına bilər.”¹ Deməli, insan yaradıcılığı ilahi yaradıcılığın yalnız davamı deyil, həm də onun təzahür və reallaşma vasitəsidir. Bu baxımdan Xəlilov insanı bir matrisa kimi qəbul edir.² Çünki özündə mürəkkəb ilahi strukturu işıqlandırmaq potensialı daşıyır. Təsadüfi deyil ki, Tymieniecka da insanı “potensiya ixtiraçısı” adlandırır.³ Belə məlum olur ki, ilahi yaradıcılıq nə qədər böyük müxtəlifliyə, rəngarəngliyə malikdirsə, insan da onları “canlandırmaq” – dərk etmək imkanına malikdir. Eyni zamanda, Xəlilova görə, insan həm də bu ideyaların istiqamətini təyin etmək qüdrətindədir. Belə ki, hər bir insan öz varlığı ruh və bədən kimi ideyaların vəhdətidir. Eyni zamanda, o, düşüncəsinə görə də, ideyaların kəsişdiyi bir düyün nöqtəsidir. Xəlilov yazır: “Hər yaradılmış materiya və ideyanın konkret unifikasiyasıdır. Digər tərəfdən, artıq real olan hər hansı bir şey öz-özündən canlanıb və ya malik olduğu passiv ideyanı işıqlandıra bilməz. Bu yalnız insan idrakının şüurlu fokuslanması ilə mümkündür.”⁴ Yəni insan özü də bir mənbədir. Bu düyündən hansı ideyanın canlanacağı, növbəti həyat qazanması isə bir tərəfdən insanın ağılından, iradəsindən, digər tərəfdən, mühitdən və şəraitdən asılıdır.

Göründüyü kimi, Tymieniecka və Xəlilovun düşüncələrində bir çox ümumi nöqtələr var. Lakin burada kiçik, eyni zamanda əhəmiyyətli bir məqam var. Tymienieckaya görə, insan Təbiətin bir hissəsidir və öz yaradıcılığı vasitəsilə o, ilahi aləmlə əlaqə yaradır və bununla o, öz təbiətindən kənara, Loqosa – maddi dünyanın fəvqünə qalxmağı bacarır. Təsadüfi deyil ki, Xəlilov Dekartın “Düşünürəmsə, deməli varam” tezisinin qarşısına “Yaradıramsa, deməli varam”⁵ tezisini qoyur.

Xəlilov isə insanı ilahi aləmin bir hissəsi olaraq qəbul edir. Əvvəl o, insan mürəkkəb struktura malik və ilahi mesaj və təbiətlə yanaşı üçüncü bir

¹ *Khalilov S. Phenomenology of Life or Life of Idea*, (Baku: Nurlar, 2012), p. 27.

² *Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik*, Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2006, s. 57.

³ *Tymieniecka A.-T. Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988), p.105.

⁴ *Khalilov S. Phenomenology of Life or Life of Idea*, p. 83.

⁵ *Ibid.*, p. 12.

kitab kimi qəbul edir. İkincisi, ilahi ideyaların məhz insan şüurunun fokuslanması ilə canlanması insanın ilahi yaradıcılığın maddi dünyada əhəmiyyətli bir vasitəçi olması deməkdir.

Beləliklə, Tymienieckaya görə, insan dərk üçün və yaradıcılıq üçün kənara – kosmosa müraciət etməlidir. Xəlilova görə, – özünə. İnsan – kitabdır və insan özünü oxumalı və digər kitablarla əlaqələndirməlidir. Buna ilk növbədə insanın ağılı və idrakı imkan yaradır. Hər ikisində insan yaradıcıdır və ilahi aləmlə əlaqəlidir, sadəcə birində bu yol xaricə, digərində daxilədir. Bu isə mənsub olduqları fəlsəfədən Qərb və Şərq fəlsəfəsinin malik olduğu ənənədən gəlir.

Nəticə

Beləliklə, təhlillərdən belə məlum oldu ki, bəşəri və ilahi yaradıcılığa münasibət əslində insanın özünə münasibətidir. Öz maddi və ruhi varlığına görə, bir tərəfdən Təbiətin, digər tərəfdən İlahi aləmin bir hissəsi olan insan onları bir-birindən təcrid etməklə özünün bu aləmlərlə əlaqəsini qırır. İnsan vahidbir strukturdur və daha böyük bir strukturun tərkib hissəsidir. Bu baxımdan onun düşüncəsində hər hansı əlaqənin qırılması böyük strukturun fəaliyyətinə, mövcudluğuna təsir göstərir. Son iki əsrdə bəşəriyyətin üzləşdiyi müharibələr, fəlakətlər bir növ dediklərimizə bir təsdiqdır.

Maraqlıdır ki, Tymienieckanın və Xəlilovun fəlsəfələri bir növ Qərb və Şərq düşüncəsinin bu problemə yanaşması kimi dəyərləndirmək olar. Bu baxımdan, həyat fenomenologiyası da bir növ bir-birindən təcrid olunmuş bəşəri və ilahi yaradıcılığın yenidən vəhdət cəhdlərindən biridir.

Konul Bunyadzade

Two level manifestation of the Idea

(summary)

Creativity is the realization of an idea, and while its results may have a mass effect, the process is individual. At the same time, creativity connects the subject (creator) and an object (creature). The title of Absolute Creator and the power to

create from nothing belongs only to God. However, human beings have the ability to create, too.

History has shown that sometimes humanity denies divine creativity, accepting only the products of humans. This point has shed light on important details on the comparison between the Western and Eastern thoughts: the center of Eastern thought is divine creativity, whereas the center of Western thought is human creativity. The truth lies in the unity of their positions, so some philosophers have tried to combine them. For example, Tymieniecka's phenomenology of life embraces moments of both divine (cosmos) and human creativity. Similarly, the "enlivenment idea" of Salahaddin Khalilov unites the two positions. Consequently, both ideas foster a rethinking of creativity.

Keywords: divine creativity, human creativity, Absolute Creator, cosmos, phenomenology of life.

Кёнуль Буньядзаде

Двухуровневая проявление идеи
(резюме)

Творчество – это реализация идеи. Хотя его результат может иметь массовый эффект, но сам процесс индивидуальный. В то же время, творчество объединяет в себе субъект (создатель) и объект (создание). Звание абсолютного Творца и мощь создания из ничего принадлежит только Богу. Тем не менее, люди тоже имеют способность создавать.

История показала, что иногда человечество отрицало божественное творчество, принимая только человеческое творчество. Этот подход к творчеству проливает свет на важные детали сравнения между западными и восточными мыслями: центром восточной мысли является божественное творчество, в то время как центром западной мысли является человеческое творчество. Истина же в единстве этих позиций. Так, некоторые философы пытаются комбинировать их. Например, феноменология жизни Тиминицкой охватывает в себе моменты и божественного (космос) и человеческого творчества. Или "оживление идеи" Халилова тоже объединяет эти две позиции. Следовательно, обе идеи способствуют переосмыслению феномена творчества.

Ключевые слова: божественное творчество, человеческое творчество, Абсолютный Творец, космос, феноменология жизни

***A Critical Perspective for Alternative Human Sciences:
Applicability, Demystification and Advocacy***

Syed Farid Alatas*

Introduction

Every field of knowledge or discipline has its own subject-matter (*mawdu'*), set of problems (*masa'il*), methods of argumentation (*mantiq*) and objective (*ghard*). Concept formation and theory building come into play at the level of the *masa'il*. At the level of the *ghard*, however, we speak of the desired impact or outcome that the process of knowledge creation has. In this paper, I discuss three characteristics of relevant knowledge: (i) the conceptual vocabulary of a field should be free of ethnocentrism. In other words, its conceptual language should not be drawn exclusively from one civilizational or religious tradition; (ii) knowledge should be liberating in the sense that it should be intellectually demystifying; and (iii) knowledge should be impactful upon the people who are the subjects of discussion, that is, it should have an advocacy element. In other words, knowledge should be relevant.

The purpose of this paper is to present examples of what relevant knowledge means. This is done by theorising relevance itself, by way of

* Departments of Sociology & Malay Studies National University of Singapore
alatas@nus.edu.sg

establishing certain sociological criteria of relevance. In this paper, I discuss different types of relevant knowledge. In the next section, the problem of the relevance of knowledge is introduced. A typology of irrelevance is provided. The main types are conceptual, value, mimetic and topical irrelevance. Included under conceptual irrelevance are two types, that is, the inapplicability of theories and concepts, as well as their sophistry, perversion and mystification. In these cases, bodies of knowledge can be said to be irrelevant when they are inapplicable or they mystify through false and vicious reasoning, or by veiling reality. In the sections that follow I provide examples of relevant knowledge. An example of a body of knowledge that is conceptually irrelevant is from the study of religion. An example of discourse that is conceptually relevant in the sense that it demystifies dominant perspectives is the critique of Islamic economics. Value irrelevance refers to the disconnectedness of knowledge from its political, economic and cultural milieu. An example of a discourse that is of value relevance is that which critically deals with sectarian persecution. I illustrate how such a discourse might look like with recourse to the case of the persecution of Shi'ites in Malaysia.

The Problem of Relevance of Knowledge

Among the problems of the social sciences in the Third World which are peculiar to the state of postcolonialism is that of the irrelevance of the social sciences. What is clear from the literature of the last forty years is the strong awareness of a lack of fit between Western theory and non-Western realities. Many examples of the irrelevance or non-applicability of Western concepts, theories and assumptions have been noted.¹ Epistemological issues concerning the reliability of truth claims or the origin of knowledge are common to social sciences in both the countries of their origin as well as in postcolonial societies. The problem of irrelevance is not confined to

¹ Alatas. "The Captive Mind and Creative Development"; Alatas, "The Captive Mind and Development Studies"; Fahim, "Indigenous Anthropology"; Fahim & Helmer, "Indigenous Anthropology"; Parekh, "The Poverty of Indian Political Theory"; Pieris, "The Implantation of Sociology in Asia"; Singh Uberoi, J. P. 1968. "Science and Swaraj."

epistemology.

Nevertheless, sociological or philosophical approaches concerned with the questions of objectivity or the social basis of knowledge, have generally not raised irrelevance as a problem. Objectivity and the social basis on knowledge are universal concerns while the problem of irrelevance is peculiar to the social sciences of some societies. It is necessary first to conceptualize irrelevance by way of presenting of a preliminary typology of the phenomenon.

A review of the vast literature on the state of the social sciences in various non-Western and postcolonial societies reveal a number of problems said to beset the social sciences in these areas, which we may understand as constituting various types of irrelevance. There are a number of theoretical perspectives that address the state of the social sciences in postcolonial societies, such as Orientalism,¹ academic dependency theory,² the theory of mental captivity,³ postcolonial theory, and other critiques the social sciences, which note problems in the application and practice of North American and European social science in postcolonial contexts. Each of the problems identified can be understood as illustrating a type of irrelevance as follows:

I. From the theory of mental captivity we may derive an understanding of irrelevance as typifying social science that is defined by the inability to raise original problems and to devise original methods of problem-solving. This leads to the "unreality of basic assumptions, misplaced abstraction, ignorance or misinterpretation of data, and an erroneous conception of problems and their significance" in social science⁴ and the alienation of the social science enterprise from its surroundings.

II. The theory of mental captivity also discusses redundancy as a

¹ *Said*. *Orientalism*; *Said*, *Culture and Imperialism*.

² *Altbach*. "Servitude of the Mind?"; *Alatas*, "Academic Dependency and the Global Division of Labour"; *Sinha-Kerkhoff & Alatas*, *Academic Dependency in the Social Sciences*.

³ *Alatas*. "The Captive Mind and Creative Development"; *Alatas*, "The Captive Mind and Development Studies".

⁴ *Alatas*. "The Captive Mind and Development Studies", p. 11.

problem.¹ The uncritical imitation of redundant propositions (that are already known) provides us with yet another aspect of irrelevance, that is, unimportance or triviality.

III. Another aspect of irrelevance is that of unaccordance or disparity as, for example, between assumptions and reality, a point that has been made by all the theories of social science referred to above.

IV. Inapplicability, as in the inapplicability of a certain theory, is also an aspect of irrelevance. The theories of Orientalism, Eurocentrism and postcolonial criticism have tirelessly demonstrated how inapplicable theories are forced unwillingly on to data, which end up in the form of problematic constructions.

V. Irrelevance also connotes sophistry, perversion and mystification. Here we speak of social science as irrelevant when it mystifies through false and vicious reasoning while being sophistic and sophisticated. The irrelevance lies in the ability of the social sciences to make attractive truth claims which are illogical, unsound, or groundless.

VI. Irrelevance also implies inferiority. Here we refer to inferior, mediocre or shallow social science that gains a respectability in the non-Western outbacks that far outweighs its ideal powers.

VII. The irrelevant, servile (alien, other-empowering) commitments of many social scientists to social science agendas originating from without is another type of irrelevance.

Each of these types of irrelevance, that is, empowerment of others, alienation, triviality, discordance, inapplicability, mystification and inferiority, can be seen to plague the social sciences at different levels.

(i) Conceptual irrelevance - The study of the history and logic of concept formation in the social sciences reveals how concepts derived from one cultural language are elevated to the level of universal concepts and comparative dimensions, the application of which veils discrepancies

¹ Alatas, "The Captive Mind and Development Studies", p. 12.

between text and reality.¹ An example would be the use of concepts from the sociology of religion such as church, sect and even religion itself to talk about Islam. Durkheim was possibly guilty of this. The manner in which he treated magic, for example, was according to the self-understanding of Christianity.² Irrelevance types IV and V are found in this category.

(ii) Value irrelevance - As mentioned earlier, the role of values in prioritizing research according to extra- or non-academic criteria must be taken into account in understanding the establishment and perpetuation of research agendas in the social sciences. An example of this problem comes from Egypt where researchers complain of funds being spent on surveys to find out what people think of the veil, a topic deemed to be of low priority.³ Often value commitments not rooted in the immediate surroundings of the researcher prevail. Irrelevance type VIII is found in this category.

(iii) Mimetic irrelevance - This refers to the uncritical adoption of theories, concepts and methods from external sources, which due to the uncritical and imitative treatment, results in redundancy, mystification and mediocrity. Included in this category are irrelevance types III, VI and VII.

(iv) Topical irrelevance - This arises when what is deemed to be problematic does not stand out but rather remains in the midst of expected familiarity, in the "field of the unproblematic".⁴ Irrelevance type II comes under this category.

It follows that what must be regarded as relevance is the reversal of all that has been presented above as irrelevance. Relevant social science would then refer to an original, significant (non-redundant), concordant (referring to concordance between assumption and reality), applicable, demystifying, and superior tradition which can be seen to exist at all the levels of sociological activities. The sociological criteria of relevance can be derived

¹ *Matthes*. "The Operation Called 'Vergleichen'".

² Personal communication with Prof Joachim Matthes, Singapore, September 13, 1997.

³ Personal communication with Dr Ezzat Hegazy, Cairo, June 1997.

⁴ *Schutz*. Reflections on the Problem of Relevance, p. 25.

by putting into reverse the four categories of irrelevance which can be worked out as follows:

(i) Conceptual relevance - This requires rethinking the universality of concepts and comparative dimensions, by first of all, establishing non-dominant cultural languages as sources, and then working to develop truly universal or canopy categories. What would an anthropology or sociology of religion look like if its concepts were derived from Islam rather than Christianity? The classification of religion may not include Catholicism and Protestantism under the same category of Christianity, because their doctrines and rituals differ too greatly to warrant their inclusion under one religion. Such an approach to religion would be equally ethnocentric as the Eurocentric study of religion that it sets out to correct. The task would be to move beyond such one-sided constructions.

(ii) Value relevance - This refers to the selection of values that we establish as a criterion or standard for the selection of research topics, the drawing up of research agenda, and for policy-making and advocacy.

(iii) Mimetic relevance - Mimesis can be turned into a virtue in the context of endogenous intellectual creativity which requires self-consciousness of the problem of irrelevance at both the individual and institutional levels.

(iv) Topical relevance - This requires the ability to discover problems, unfamiliarities, in the midst of the familiar or the "field of the unproblematic". An example is a Khaldunian theory of the stability of the Syrian state, or a Khaldunian theory of elite circulation in 19th century Sudan.

In what follows, I present examples of different types of relevant knowledge. As stated above, included under conceptual irrelevance are two types, that is, the inapplicability of theories and concepts, as well as their sophistry, perversion and mystification. Here we speak of social science as irrelevant when they are inapplicable or they mystify through false and vicious reasoning, or by veiling reality. An example of a sociology that is

conceptually relevant is one that critiques the Eurocentric concept of religion and offers a more universal concept of religion. An example of discourse that is conceptually relevant in the sense that it demystifies dominant perspectives is the critique of Islamic economics. Finally, an example of a discourse that is of value relevance is that which critically deals with sectarian persecution. I illustrate how such a discourse might look like with recourse to the case of the persecution of Shi'ites in Malaysia. In the three sections that follow, each of the examples of relevant knowledge, that is, applicability, demystification and advocacy, are discussed.

The Intellectual Christianization of "Religion" and Its Alternative

I would like to provide an illustration of the problem of Eurocentrism with recourse to the example of the concept of religion for which I draw from the work of Joachim Matthes.¹ This concerns the translation of cultural terms such as religion into scientific concepts. Social scientific concepts originate from cultural terms in everyday language. As such they present problems when brought into scientific discourse and used to talk about areas and periods outside of those of their origins. The result is a distortion of the phenomena that they are applied to.

The Latin *religio*, from which the English term religion is derived, was a collective term referring to diverse practices and cults in and around Rome, prior to the emergence of Christianity. When Rome became Christian, Christianity became the dominant belief and all other beliefs were absorbed or eliminated. But *religio* not applied to Christianity as there was no need to - it was the only legitimate belief, so it was just known as the Church. With Luther and the Protestant Reformation *religio* referred to Christian beliefs and a way of life separate from the institution of the Catholic Church. It was oppositional to the clergy, that is, it was the laymans' religion. In 1593, the French philosopher, Jean Bodin published his *Colloquium Heptaplomeres* (*Colloquium of the Seven about the Secrets of the*

¹ Matthes. "Religion in the Social Sciences".

Sublime). Here there was a generalized understanding of religion and included non-Christian faiths. By the 18th century "religion" came to be used as a scientific concept, referring to belief systems other than Christianity.

But while "religion" meant all beliefs, when European scholars wrote about religion critically, they had in mind Protestantism (as in Marx's reference to religion as the opium of the intellectuals) or the institutional religion (Catholicism) as opposed to the religion of the believers (Protestants). When "religion" is applied to beliefs other than Christianity, for example, Islam or Hinduism, there is an implicit or explicit comparison with Christianity, which results in an elision of reality. According to Matthes, the logic of comparison is such that the two things to be compared are subsumed under a third unit which is at a higher unit of abstraction. For example, apples and pears are subsumed under fruits. "Fruits" becomes the *tertium comparationis*. Similarly, Christianity and Islam are subsumed under religion. The problem with this is that the characteristics of religion are derived from Christianity to begin with. Therefore, the supposedly general scientific concept "religion" is culturally defined by Christianity and Islam is looked at in terms of Christianity rather than compared to Christianity in terms of a *tertium comparationis*, a general concept "religion".

What reality is lost, what is the distortion done to Islam? Religion as it is understood in the West is a private matter as opposed to state and church. Therefore there are such dualities as sacred versus profane, religious versus non-religious, and so on. Also, religion in West refers to the beliefs and private lives of believers. The danger is that Islam is also seen in these terms when in fact there are no such dualities. For example, there is no distinction between secular and religious education. All knowledge and education is either about God or the creations of God.

Let us also consider the case of Hinduism. According to Smith, Hinduism is a particularly false conceptualization, one that is conspicuously incompatible with any adequate understanding of the religious outlook of the Hindus. Even the term 'Hindu' [an Indian or non-Muslim inhabitant of India] was unknown to the classical Hindus. 'Hinduism' as a concept they

certainly did not have.”¹ The term ‘Hindu’ has its origins in antiquity as the Indo-Aryan name of the river Indus, which is its Greek transliteration.² It is from this usage that the terms ‘Hindu’ and ‘Hinduism’ gradually acquired their descriptive and geographical denotations. Muslim scholars such as al-Bīrūnī (A.D. 973-), writing in Arabic, used the term *al-Hind* to refer to the Indian subcontinent, but when they referred to the people of that subcontinent or aspects thereof they were referring to what they considered the indigenous and non-Muslim inhabitants of India. In Persian and Urdu the corresponding geographical term to *al-Hind* was *Hindustan*. Things *Hindustani* referred to whatever that was indigenous to India and non-Muslim.³ The English ‘Hindu’ probably derived from the Persian. The term “Hindu” appears in the *Gaudiya Vaisnava* texts of the sixteenth century.⁴ The usage here is consistent with that in the Muslim texts of the premodern Arabs and Persians. Even in the modern period, this negative definition of Hinduism is found as evident in the Hindu Marriage Act. The Act defines a Hindu, among other things, as one “who is not a Muslim, Christian, Parsi or Jew by religion...”⁵ The terms ‘Hindu’ and ‘Hinduism’ in reference to religion, and a unitary one at that, were for the most part, a modern development. In the eighteenth century they began to be used to denote an Aryan, Brahmanical or Vedic-based high culture and religion by European Orientalists such as Halhed, Jones and Müller.⁶ It is this usage that was adopted by the early Indian nationalists themselves like Ramohun Roy, Gandhi and Nehru.⁷ This ‘new’ religion was founded on the ontology and epistemology contained in the *VarnĀsramadharma* and encompassed the entire cosmos, detailing as

¹ Smith. *The Meaning and End of Religion*, p. 61, cited in Frykenberg, “The Emergence of Modern ‘Hinduism’”, p. 102, n. 3.

² Smith. *The Meaning and End of Religion*, p. 249, n. 46, cited in Frykenberg, “The Emergence of Modern ‘Hinduism’”, p. 83. Smith’s source is Spiegel, *Die Altpersischen Keilinschriften*, Vol. 1, lines 17-18, A, line 25: 50, 54, 246.

³ Frykenberg. “The Emergence of Modern ‘Hinduism’”, p. 84

⁴ O’Connell. “Gaudiya Vaisnava symbolism of deliverance from evil”, pp. 340-3, cited in Frykenberg, “The Emergence of Modern ‘Hinduism’”, p. 84.

⁵ Derret. *Introduction to modern Hindu law*, pp. 18-19

⁶ Frykenberg. “The Emergence of Modern ‘Hinduism’”, p.85-86.

⁷ *Ibid*, p.86.

part of its vision a corresponding stratified social structure.¹

What is important in these developments as far as the intellectual Christianization of Indian beliefs systems is concerned is that (i) the belief systems of the inhabitants of the Indian subcontinent (excluding Muslims, Jews, Christians and Parsis) came to be regarded as religion; (ii) these beliefs systems were seen to constitute a single religion; and (iii) they were founded on a system of Brahmanical doctrines based on the *Catur-Veda* (Four Vedas).² It is in these senses that characteristics of Christianity were read into Indian beliefs. Gradually, the newly christened Hinduism also came to encompass the 'low' tradition or what is nowadays referred to as 'popular', 'temple', 'bhakti', 'village', or 'tribal' Hinduism.³

What are the problems with these constructions of non-Western experiences that utilize Western concepts?

1. The mix of fact and fiction. The beliefs of peoples such as those of Muslims and of the Indian sub-continent are not understood according to the self-understanding of these peoples. There is a mix of fact and fiction in that facts are organised into a coherent framework that is derived from Christian categories posing as the *tertium comparationis*, the resultant construction being somewhat mythical.

2. The imposition of categories from the outside. Categories such as "religion" are imposed from the outside, that is, by European scholars, result in constructions that do not accord with the self-description of the communities concerned.

3. Homogenization. There is an attempt to homogenize societies and communities, thereby hiding complexities. Simply stating the commonalities of the people who live on the Indian sub-continent veils not only the contrary self-understandings but also the variety and heterogeneity of religion in India.

4. There is a Eurocentric bias in that ideas, models, problem selection,

¹ Frykenberg. "The Emergence of Modern 'Hinduism'", p.86.

² Ibid, p.86.

³ Ibid, p.87.

methodologies, techniques and even research priorities continue to originate from American, British, and to some extent, French and German works.

5. There is little generation of original ideas in terms of new theoretical perspectives or schools of thought or innovations in research methods.

6. There is a general neglect of local literary and philosophical traditions. This is not to say that there are no studies on local literature or philosophy. The point is that these traditions remain as objects of study and are not considered as sources of concepts in the social sciences. Furthermore, they are rarely studied by social scientists.

7. The above problems exist within the context of intellectual imperialism, that is, the intellectual domination of the Third World by the social science powers (United States, Britain, France and Germany).¹

It should be noted that the field of the sociology of religion, especially where the study of Buddhism, Hinduism and Islam are concerned, is very backward in this regard. A proper approach would be to develop the *tertium comparationis* from a comparative study of concepts in all these belief systems. The development of what we may term as alternatives to Eurocentric discourses, therefore, requires familiarity with the local or indigenous tradition which is understood by Kim Kyong-Dong to mean both the classical tradition as well as the world of popular discourse.² Knowledge of the local or indigenous is a prerequisite for the development of the *tertium comparationis*.

The Muslim scholar, Abū al-Rayhān Muhammad bin Ahmad al-Bīrūnī (973-1048) provides us with an alternative conception of what is today called Hinduism. He provides a comprehensive account of the civilization of India, including the religion, philosophy, literature, geography, science, customs and laws of the Indians. This paper concentrates on al-Bīrūnī's

¹ Intellectual imperialism is discussed in detail by Syed Hussein Alatas, "Academic Imperialism"; "Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems".

² Kim, personal communication, 21 June 1996. See also Kim, "Toward Culturally 'Independent' Social Science".

construction of the religions of India.¹

Al-Bīrūnī had a universal conception of *dīn*, which he applies to religions other than Islam, at a time when the Latin *religio* was only applied to Christianity. At the same time, al-Bīrūnī does not intellectually or culturally Islamize the religions of the Indians by reading into the Indian material an Islamic model or Islamic meanings. Al-Bīrūnī did not read Islamic meanings into the religions of the Indians. It is interesting that al-Bīrūnī's translator, Edward C. Sachau, observed that al-Bīrūnī's method was not to speak himself "but to let the Hindus speak, giving extensive quotations from their classical authors" (Sachau, 1910: xxiv), while Sachau himself does not always allow al-Bīrūnī to speak when he reads modern European meanings into al-Bīrūnī's Arabic text.

Sachau's English translation of the Arabic original, which was undertaken in the late nineteenth century, reads into Arabic terms, nineteenth century European ideas about what Hinduism was. For example, in his preface in the Arabic original al-Bīrūnī refers to "the religions of India" (*adyān al-hind*) (Al-Bīrūnī, 1377/1958 [c1030]: 4) while this is translated by Sachau as "the doctrines of the Hindus" (Sachau, 1910: 6), leading one to assume that al-Bīrūnī conceived of a single religion called Hinduism.²

Islamic Economics as Capitalist Ideology

Academic dependency at the level of ideas is the general condition of knowledge in the Third World. Although it is fashionable to expose Eurocentric biases in the social sciences, the emergence of autonomous or alternative theoretical traditions has been very slow, and the dependence on theories and concepts generated in the European and North American context continues. This problem of dependence is linked to the ubiquity of imitation, a condition conceptualised by Syed Hussein Alatas as mental

¹ I consult both the original Arabic, the *Kitab fi tahqiq ma li al-hind* as well as Sachau's English translation, Alberinu's *India*. Dates in brackets indicate the year in which the work was written. Unless otherwise stated, all quotations in English are taken from Sachau's translation.

² In fact, a study of Sachau's translation may be more a study of the intellectual Christianization of the religions of India than of al-Bīrūnī's work on India.

captivity. The captive mind is an “uncritical and imitative mind dominated by an external source, whose thinking is deflected from an independent perspective”.¹ The external source is Western social science and humanities and the uncritical imitation influences all the constituents of scientific activity such as problem-selection, conceptualization, analysis, generalization, description, explanation, and interpretation.²

Among the characteristics of the captive mind are the inability to be creative and raise original problems, the inability to devise original analytical methods, and alienation from the main issues of indigenous society. The captive mind is trained almost entirely in the Western sciences, reads the works of Western authors, and is taught predominantly by Western teachers, whether in the West itself or through their works available in local centres of education. Mental captivity is also found in the suggestion of solutions and policies. Furthermore, it reveals itself at the level of theoretical as well as empirical work.

Alatas suggested that the mode of thinking of colonised peoples paralleled political and economic imperialism. Hence, the expression academic imperialism,³ connoting the context within which the captive mind appears.

Academic dependency at the level of ideas should be seen in terms of the domination of social science teaching and research by the captive mind, the consequence of which is the persistence of Eurocentrism as an outlook and orientation in social science teaching, research as well as planning for economic, social and cultural development. As case in point is the discipline of Islamic economics. The discipline of Islamic economics provides an example of not only the dependence on ideas but also the function of such dependence.

The notion of Islamic economics did not arise from within the classical tradition in Islamic thought. In the classical Islamic tradition, there

¹ Alatas. “The Captive Mind and Creative Development”, p. 692.

² Alatas. “The Captive Mind and Development Studies”, p. 11.

³ Alatas. “Academic Imperialism”; Alatas, “Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems”.

were discussions and works on economic institutions and practices in the Muslim world, but the notion of an Islamic science of economics and a specifically Islamic economy did not exist.¹ Islamic economics, therefore, is a modern creation. It emerged as a result of dissatisfaction with capitalist and socialist models and theories of development in the 1950s.² It is mainly in Pakistan and Saudi Arabia that Islamic economic research is being carried out, although there has also been a great deal of interest in this field in Egypt, India, Iran, Malaysia, and Sudan. Interest in Islamic economics predates the rise of the modern Islamic states of Iran, Libya, Pakistan, Saudi Arabia, and Sudan. Islamic economics rejects the ideology of "catching up" with the West and is committed to discerning the nature and ethos of economic development from an Islamic point of view. The need is, therefore, to identify the Islamic ideal of economic development.³

The starting point of Islamic economics is based on a rejection of various ethnocentric misconceptions to be found in modernization theory with regard to Muslim society such as its alleged fatalism and the lack of the achievement motive.⁴ Muslim scholars have been tireless in pointing out that the prerequisites of development are to be found in Islam and that development within an Islamic framework is based on the constellation of values that are found in the *Qur'an* and the *Sunnah* (the traditions of the Prophet of Islam).⁵ Western development theory and policy are based on the peculiar characteristics, problems, and value constellations that are found in Western society.

But the Islamic critique of development studies is not directed solely at modernization theory but generally at the corpus of development thought encompassing the entire spectrum of perspectives from the left to the right

¹ *Abdullah*. "Al-Mudarabah"; Masters, *The Origins of Western Economic Domimance*; Udovitch, "At the Origins of the Western Commenda"; Partnership and Profit in Medieval Islam; "Commercial Techniques".

² *Abdul Rauf*. *A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism*; As-Sadr, *Iqtisaduna*.

³ *Ahmad*. "Economic Development in an Islamic Framework", p. 171.

⁴ *Ibid*, p. 173.

⁵ *Alhabshi*. "Peranan Akhlak dalam Pengurusan Ekonomi dan Kewangan" ("The Role of Morality in Economic and Financial Management").

that is seen to be located within the discourse of modernism. Modernism, whether in its liberal or leftist moments, calls upon Islam to promote development by recasting Islam in a modern light, by tempering its fundamentalist tendencies, by accepting Western notions of economic and political development, in short, by recasting itself in a Western mold.¹ Islam, on the other hand, has a different outlook on life and the nature of social change, and implies a unique set of policy options for the solution of the problems of development. Nevertheless, Islamic economics suffers from a number of problems, some of which have been dealt with by others.² The following remarks on Islamic economics, however, are centred around the distinction between ethical and empirical forms of theory.

Ethical theories express preference or distaste about reality in accordance with certain standards of evaluation. In addition to this, they specify the ideal goal toward which changes should be made. Empirical theories, on the other hand, are generalizations about observable reality and require the process of abstraction and conceptualization.

Islamic economics presents an ideal of development that is based on an Islamic philosophy of life. Arising from this alternative vision of development, various policy options have been suggested such as the introduction of interest-free banking and *zakah* (poor tax).³ What is presented as Islamic economics are in fact ethical theories of production, distribution, price, and so on. When Islamic economists discuss the traditional categories of economics such as income, consumption, government expenditure, investment, and savings they do so in terms of ethical statements and not in terms of analyses and empirical theory. Contrary to what is claimed,⁴ it

¹ *Tibi*. The Crisis of Modern Islam; Nasr, "Religious Modernism".

² Kuran, "Behavioral Norms"; "The Economic System in Contemporary Islamic Thought"; "On the Notion of Economic Justice"; *Fazlur Rahman*, "Riba and Interest"; "Islam and the Problem of Economic Justice".

³ *Almad*. "Interest-Free Banking in Pakistan"; Ariff, Money and Banking In Islam; Faridi, "Zakat and Fiscal Policy"; Iqbal & Mirakhor, Islamic Banking; Karsten, "Islam and Financial Intermediation"; Khan, "Islamic Interest-Free Banking"; Khan & Mirakhor, "Theoretical Studies in Islamic Banking"; "Islamic Banking"; Uzair, "Some Conceptual and Practical Aspects of Interest-Free Banking".

⁴ *Nasr*. Religious Modernism", pp. 194-195.

would be difficult to refer to an Islamic science of economics, although we do have the scientific study of economies in Muslim countries, as well as the study of Muslim economic institutions and commercial techniques.

When Islamic economists are doing empirical theory, what is presented as Islamic economics turns out not to be an alternative to modernist discourse as far as empirical theory is concerned. The foci and method that have been selected by Muslim economists for economic analysis is essentially that of Keynesian and neo-classical economics. The foci are the traditional questions that come under the purview of theories of price, production, distribution, trade cycle, growth, and welfare economics with Islamic themes and topics involved such as *zakah*, interest-free banking, and profit-sharing. The problems associated with this are the following:-

First of all, the techniques of analysis that have been selected, that is, the building up of abstract models of the economic system, have not been translated by Islamic economists into empirical work. For example, works on interest tend to construct models of how an interest-free economy would work. There is no empirical work on existing economic systems and the nature, functions, and effects of interest in these systems.

Secondly, these attempts at Islamic economics have sought to ground the discourse in a theory of wealth and distribution in very much the manner that Western economic science does, as a glance at some of their works will reveal.¹ When it is engaged in the sort of discourse that one could understand as constituting empirical theory, it is not doing so from a specifically Islamic scientific approach. The point here is that attempts to create a "faithful" economic science have not yielded policy options for the problems that are being addressed because what "Islamic economics" amounts to is neo-classical economics dressed and made up in Islamic terminology.

In the 1930s, 40s, and 50s economists in Latin America, Europe, and the United States began to pay attention to underdeveloped areas. The

¹ *Kahf*, "Savings and Investment Function"; Khan, "A Macro Consumption Function"; Khan, "Islamic Interest-Free Banking"; Abdul Mannan, "Allocative Efficiency"; Siddiqui & Zaman, "Investment and Income Distribution Pattern"; "Investment and Income Distribution Pattern"; Zarqa, "Stability in an Interest-Free Islamic Economy".

dominant school used to explain development in advanced capitalist countries was neo-classical economics, according to which the operation of free market forces can maximise aggregate economic welfare, and the growth of output under full employment will continue as long as there is a positive propensity to save and invest in excess of what is needed to maintain capital equipment. The subsequent rise of development economics was in part a response to the inapplicability of neo-classical economics.¹ There are a number of approaches to the study of the economies in underdeveloped areas, including the structuralist school, neo-Marxism, dependency theory, and the new institutional economics.

Islamic economics is very much embedded in the tradition of neo-classical economics in terms of its near exclusive concern with technical factors such as growth, interest, tax, profits, and so on. A host of issues relating to political economy such as uneven development, unequal exchange, bureaucratic capitalism, corruption, and the role of the state that have been addressed by structuralist, neo-Marxist, dependency, and new institutional economic theorists, are not dealt with at the theoretical and empirical levels by Islamic economists. This is not to suggest that Islamic economists should uncritically adopt these other perspectives to replace neo-classical economics. The successful indigenization of development economics and the claim to scientific status depend on the degree to which indigenization efforts retain what is of utility in neo-classical and other theories of development.

The main problem with this state of affairs is that under the guise of "Islamic economics" the policies generated in industrialised capitalist centers are implemented in the Muslim world and are legitimated, thereby undermining the very project that Islamic economics is committed to. In attempting to ground itself in a theory of rational man and a hypothetical-deductive methodology it has merely substituted Islamic terms for neo-classical ones, retaining the latter's assumptions, procedures and modes of analysis. As such, it has failed to engage in the analysis and critique of a

¹ *Hunt. Economic Theories of Development*, ch. 3.

highly unequal world economic order in which the gaps are ever widening. That this supposedly anti-Western economics was coopted and made to serve those very trends that it outwardly opposes must be considered.

Thirdly, not very different from neo-classical economics it extends a technical-economic rationality over a wide range of problems which presupposes viewing different ends as comparable outcomes, which in turn, entails the elimination of cultural hindrances to the comparability of outcomes. In this sense, neo-classical economics, Islamic economics, Marxist as well as other alternative theories of development are similar in that they are based on narrow assumptions about human action.

It can be said, therefore, that Islamic economics functions ideologically to support world financial capital while claiming to offer an alternative to mainstream economics. More importantly. It interacts and reinforces an attitude that can be described as a modernist Muslim ethic that some have referred to as Islamic Protestantism. This refers to a sense of piety in economic action in the context of the loss of traditional culture and the buying into a crude materialistic outlook. An example frequently cited is the development projects around the *haram* in Mecca.

Many historical sites in Mecca have been demolished to the extent that much of the prophetic legacy is disappearing. Irfan al-Alawi, director of the UK-based Islamic Heritage Research Foundation, said: “The authorities are trying to destroy anything in Mecca that is associated with the prophet's life”. The homes of the Prophet's wife, grandson and one of his companions have been demolished. The house of Prophet Muhammad's wife, Khadijah was replaced with a block of 1,400 public lavatories. Other historical sites have been replaced with skyscraper hotels.¹ To complete the picture we can add that this modernist ethic has an affinity with Salafist and other modernist ideologies in the Muslim world in that both are indifferent to or reject tradition.

The 16th century Protestant remained traditionalistic in terms of the outlook on family, marriage, culture and aesthetics. By the nineteenth cen-

¹ “As the Hajj begins, the destruction of Mecca's heritage continues”, The Guardian, 14 October 2013.

tury, however, the Protestant element had receded into the background. As Weber said: “The Puritan wanted to work in a calling; we are forced to do so. For when asceticism was carried out of monastic cells into everyday life, and began to dominate world morality, it did its part in building the tremendous cosmos of the modern economic order. This order is now bound to the technical and economic conditions of machine production which today determine the lives of all the individuals who are born into this mechanism...”¹

Salafist economics can be said to embody an extreme development of this attitude in which culture and aesthetics is excessively subordinated to the technical and economic requirements of development, even at the expense of the destruction of religious heritage. However, this must be distinguished from the so-called “Islamic Puritans” or “Islamic Calvinists” for whom the interconnectedness between religion, heritage and culture, on the one hand, and economy, on the other, remains strong.² The kind of political and business elite I am referring to as embodying the crass consumerist culture which is driven by Salafist economics is more akin to those who wish to tear down old neighbourhoods and forested areas and build shopping malls, luxury apartments and hotels.

The Persecution of Malaysia’s Shi’ites

The human sciences should be critical and impactful upon the people that are the subject-matter of their discussions. I provide an example of how this can be so from the case of the persecution of Shi’ites in Malaysia. Shi’ahs in Malaysia make up 250000 to 300000 of the Malaysian population. Over the last 30 years, the attitude of the Malaysian authorities towards the Shi’a and their treatment of this Muslim minority sect has changed from one of acceptance to one of rejection and even persecution. In 1984, the Fatwa Committee of the National Council for Islamic Religious Affairs

¹ Weber. *The Protestant Ethic*, p. 180.

² For more on this phenomenon, see ESI, *Islamic Calvinists*; Yavuz, *Toward an Islamic Enlightenment*; and Uygur, “Islamic Puritanism”. For critical views on the idea of Islamic Protestantism see Alatas, “Contemporary Muslim Revival”; and Browers & Kurzman, eds., *An Islamic Reformation?*

declared that the following Shi'ite schools of jurisprudence, the Ja'fari and Zaidi, were acceptable in Malaysia. In 1996, this decision was revoked.

This was followed by a series of fatwas between 1998 and 2012 issued by various states in Malaysia that placed restrictions on the spread and practice of Shi'ism. In some cases, such as in the state of Negeri Sembilan, the ruling is simply to prevent the spread of Shi'ism. Shi'ites are free to practice Islam according to their way but were not permitted to spread their beliefs and practices among the Sunni majority. In other cases, such as in the state of Selangor, Shi'ites have been arrested for practicing their rituals. In December 2010, about 200 Shiites including some foreigners were arrested by state religious authorities during a raid at a Shiite centre.¹ In other cases, such as in the state of Perak, the law makes provisions for the arrest of Shi'ites who possess Shi'ite literature (books and documents). Under Section 16 of the Perak Criminal (Syariah) Enactment, 1992, it is an offence to possess items on Shi'ism including books, audio-visual materials and posters.² In early August 2013, two Shi'ites were arrested, followed by another six arrests in September. The Perak Islamic Religious Department (JAIPk) enforcement chief Ahmad Nizam Amiruddin is reported to have said that the Shia should be eradicated.³

Shi'ites are reported to be a threat to national security. The Ministry of Public Order and Security issued a paper entitled "The Modus Operandi of the Shiite movement and the Threat to National Security" at the seminar "Facing the Shiite Virus", held at the Science University of Malaysia (USM) on Oct 13 2011.⁴ No evidence for the Shi'ites being a threat to security was ever presented.

The Malaysian government's position regarding Shi'ism appears to be

¹ <http://dawn.com/news/592364/malaysia-may-charge-200-for-deviating-from-islam>;
<http://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2012/01/14/malaysian-shiites-face-growing-persecution/>

² New Straits Times 6 August 2013.

³ <http://www.nst.com.my/nation/general/close-watch-on-shia-followers-in-perak-1.334060>

⁴ <http://www.sinarharian.com.my/mobile/semasa/perkasa-undang-undang-pencegahan-ajaran-syiah-1.211537>

in conflict with the Federal Constitution of Malaysia:¹

Article 3(1):

Islam is the religion of the Federation; but other religions may be practised in peace and harmony in any part of the Federation

Article 8(2)

Except as expressly authorized by this Constitution, there shall be no discrimination against citizens on the ground only of religion, race, descent, place of birth or gender in any law or in the appointment to any office or employment under a public authority or in the administration of any law relating to the acquisition, holding or disposition of property or the establishing or carrying on of any trade, business, profession, vocation or employment

Article 11(1)

Every person has the right to profess and practise his religion and, subject to Clause (4), to propagate it.

The Federal Constitution clearly protects the rights of Muslims as well as practitioners of others faiths. Where Islam is concerned, the constitution mentions only Islam and not any specific school of thought.

The position taken by the Malaysian religious authorities and the government is contrary to a series of international declarations, including the Amman Message. The Amman Message, released in 2004, declares among other things that: “Whosoever is an adherent to one of the four *Sunni* schools (*Mathahib*) of Islamic jurisprudence (*Hanafi*, *Maliki*, *Shafi`i* and *Hanbali*), the two *Shi`i* schools of Islamic jurisprudence (*Ja`fari* and *Zaydi*), the *Ibadi* school of Islamic jurisprudence and the *Thahiri* school of Islamic jurisprudence, is a Muslim. Declaring that person an apostate is impossible and impermissible.” The Amman Message was endorsed by the major Sunni clerics and leaders of the Muslim world. Malaysia is also signatory to the

¹ <http://www.agc.gov.my/images/Personalisation/Buss/pdf/Federal%20Consti%20%28BI%20text%29.pdf>

Amman Message. The Malaysians who endorsed it were H.E. Dato' Seri Abdullah bin Haji Ahmad Badawi, then Prime Minister of Malaysia and Dato' Dr. Abdul Hamid Othman, Minister in the Office of the Prime Minister and Religious Adviser to the Prime Minister.¹ The Malaysian authorities position with regard to Shi'ism is, therefore, contrary to the majority view or consensus of the religious scholars of Sunni Islam.

The Amman Message was preceded by other declarations, among the most famous being the fatwa issued by HE Shaykh Mahmud Shaltut, the Head of Al-Azhar University, Cairo, on the permissibility of following the Shi'i school of thought. An excerpt from the fatwa reads as follows:

The Ja'fari school of thought which is also known as Al-Shi'a Al-Imamiyya Ithna' 'Ashari is a school of thought which is religiously correct to follow as other Sunni Schools of thought.

The Malaysian official position is also contrary to the International Bill of Human Rights adopted by the General Assembly of the United Nations, in particular the following articles:²

Article 1

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.

Article 3

Everyone has the right to life, liberty and security of person.

Article 18

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

¹ http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=91&Itemid=74

² <http://www.un-documents.net/a3r217.htm>

Article 29

1. Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible.

2. In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.

3. These rights and freedoms may in no case be exercised contrary to the purposes and principles of the United Nations.

In addition to legal action taken against Shi'ites in Malaysia, the community has been subjected to slander and demonization by the government-controlled media. A cocktail of distortions and half-truths have been reported in the media about Shi'ite practices and beliefs. For example, They are reported to encourage bloodshed and the killing of Sunni leaders.¹ At a Friday sermon in November (2013), the Malaysian Islamic Development Department or JAKIM listed 10 beliefs that Malaysian Shiah allegedly held, including sodomy.² In order to discredit Shi'ism, it has also been disseminated in the media that Shi'sim is a religion created by the Jews.³ Many other examples of the misrepresentation of Shi'ism in the Malaysian state-controlled media can be presented.

Advocates of religious freedom for the Shi'ites of Malaysia should make the following demands:

(i) To return to the 1984 decision of the Fatwa Committee of the National Council for Islamic Religious Affairs that recognized the Ja'fari and Zaidi Shi'ite schools of thought as legitimate in Malaysia. This is in keeping with international Sunni practice;

¹ New Straits Times 6 August 2013; Utusan Malaysia 9 September 2013.

² <http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/jihad-calls-for-eradication-of-shiah-that-permits-sodomy-muslims-told#sthash.0vbgL5cG.7rBSJEwN.dpuf>

³ Utusan Malaysia 9 September 2013.

- (ii) To revoke all anti-Shi'ite fatwas and gazetted laws arising thereof;
- (iii) To insist on fair reporting in the state controlled media of matters to do with Shi'ism.

Furthermore, now is the time for social scientists and others to conceive of a research project that examines the nature and causes of sectarianism in Islam. Part of the objectives of the project would be to document and publicise the opinion of contemporary Sunni and Shi'ite theologians and jurists who have sensible views of the matter as well as sound theological arguments against the sectarianists.

Conclusion

Scholars that work outside of the world social science powers have to become more familiar with each other's works, particularly in the areas of the critique of Eurocentrism and Orientalism and the development of alternative social sciences. This contact is at an all-time minimum now. Such scholarly contact should be founded on the idea that local scholarship has universal significance and implications. For example, the works of José Rizal and Syed Hussein Alatas on indolence may be of theoretical relevance to those studying Persian perceptions of Arabs.¹ These studies may profit from sociological research in other parts of the world that expose myths concerning 'natives'.

What is important is to understand that the search for alternative discourses in the social sciences has to be based on the historical experiences and cultural practices of a society or community. These are to be seen as sources of concepts and ideas for the social sciences. The social science community of a society should be cosmopolitan and actively draw upon other traditions. The critique that social sciences are Orientalist,

¹ See for example Joya Blondel Saad, *The Image of Arabs in Modern Persian Literature*, Lanham, MD: University Press of America, 1996.

Eurocentric and imitative suggest that there is a disconnect between the social sciences and the reality they are supposed to explain. This disconnect may take various forms of irrelevance. In this paper I have emphasized two types, that is, conceptual and value relevance.

In order for the social sciences to develop along the lines of alternative discourses, that is, to be rooted in its tradition, cosmopolitan and relevant, they must also be autonomous from the state and from all forms of ideological domination as well as avoid the indigenous-universal dichotomy. As Ghaneirad put it:

These discourses criticize the political and ideological dimensions of both indigenous and universal science discourses without ignoring the democratic and humanist capabilities of either the indigenous and universal dimensions. This school of thought (whose members include Shari'ati, Tajik, Fakuhi, and Khalili) is interested in making the social sciences a dialogical, interactive and democratic project both among various local groups and between Iran and world powers¹.

Lastly, it should be noted that a crucial area for concerted activity along the lines of alternative discourses is teaching. It is not sufficient that conferences are held and books are published on the themes. It is necessary that another generation of scholars is trained in the way of alternative discourses so that the problems associated with Orientalism in the social sciences can be reduced. In order to be relevant to society, teaching sociology itself must address society's needs². Beyond that and, as noted by

¹ *Mohammad Amin Ghaneirad*. "A Critical Review of the Iranian Attempts at the Development of Alternative Sociologies", in Michael Burawoy, Mau-kuei Chang and Michelle Fei-yu Hsieh, eds., *Facing an Unequal World: Challenges for a Global Sociology*, Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica & Council of National Associations of the International Sociological Association, 2010, pp. 36-70, p. 67.

² *Mohammad Amin Ghaneirad*. *Ta'amalat va Irtibatat dar Jame'eh-ye Ilmi*, Tehran: Pajuheshkadeh-ye Mutala'at-e Farhangi va Ijtima'i, 1385, p.297.

Miri, it is crucial that our students' minds be exposed to the variety of traditions that have contributed to our intercivilizational global reality.¹

References

1. Abdul Mannan, Muhammad. 1982. "Allocative Efficiency, Decision and Welfare Criteria in an Interest-Free Islamic Economy: A Comparative Policy Approach", in Mohammad Ariff (ed.), *Monetary and Fiscal Economics of Islam*. Jeddah: ICRIE.
2. Abdul Rauf. 1984. *A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism*. Washington, DC: American Enterprise Institute.
3. Abdullah Alwi bin Haji Hassan. 1989. "Al-Mudarabah (Dormant Partnership) and its Identical Islamic Partnerships in Early Islam" *Hamdard Islamicus* 12, 2: 11-38.
4. Ahmad, Kurshid. 1980. "Economic Development in an Islamic Framework", in Kurshid Ahmad, (ed.), *Studies in Islamic Development*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University.
5. Ahmad, Ziauddin. 1987. "Interest-Free Banking in Pakistan", *Journal of Islamic Banking and Finance* 4: 8-30.
6. Alatas, S. F. 1995. "The Theme of 'Relevance' in Third World Human Sciences." *Singapore Journal of Tropical Geography* 16, 2: 123-140.
7. Alatas, S. F. 1998. "Western Theory, East Asian Realities and the Social Sciences." in Lee Su-Hoon, ed., *Sociology in East Asia and Its Struggle for Creativity*,
8. International Sociological Association.
9. Alatas, Syed Farid. 2003. "Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences", *Current Sociology* 51(6): 599-613.
10. Alatas, S. F. 2007. Contemporary Muslim Revival: The Case of 'Protestant Islam. *The Muslim World* 97(3): 508-520.
11. Alatas, Syed Farid. 2014. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*, London: Routledge, 2014.
12. Alatas, Syed Hussein. 1969. "Academic Imperialism". Lecture delivered to the History Society, University of Singapore, 26 September 1969.

¹ *Seyed Javad Miri*. Reflections on the Social Thought of Allama M. T. Jafari: Rediscovering the Sociological Relevance of the Primordial School of Social Theory, Lanham: University Press of America, 2010, p. 17.

13. Alatas, S. H. 1972. "The Captive Mind in Development Studies". *International Social Science Journal* 34, 1: 9-25.
14. Alatas, S. H. 1974. "The Captive Mind and Creative Development". *International Social Science Journal* 36, 4: 691-699.
15. Alatas, Syed Hussein. 2000. "Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems". *Southeast Asian Journal of Social Science* 28(1): 23-45.
16. Alhabshi, Syed Othman. 1990. "Peranan Akhlak dalam Pengurusan Ekonomi dan Kewangan" (The Role of Morality in Economic and Financial Management), in Shafie Hj. Mohd. Salleh & Mohd. Affandi Hassan, (eds.), *Kecemerlangan Pentadbiran: Dasar dan Amalan dalam Islam (Administrative Excellence: Policy and Practice in Islam)*. Kuala Lumpur: INTAN.
17. Altbach, P. G. 1977. "Servitude of the Mind? Education, Dependency, and Neocolonialism." *Teacher's College Record* 79, 2: 187-204.
18. Ariff, Mohammad (ed.), 1982. *Money and Banking in Islam*. Jeddah: ICRIE.
19. Batatu, Hanna. 1981. "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes for its Dominance", *Middle East Journal* 35(3): 331-344.
20. Batatu, Hanna. 1999. *Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables and their Politics*, Princeton: Princeton University Press.
21. al-Bīrūnī, Abū al-Rayhān Muhammad bin Ahmad. 1377/1958[c1030]. *Kitāb al-Bīrūnī fī ṭahqīq mā li al-hind min maqbūlat fī al-ʿaql aw mardhīyat*, Hyderabad: Majlis Daʿrāt al-Maʿārif al-Uthmāniyyah.
22. Brouwers, Michaelle & Kurzman, Charles, eds. 2004. *An Islamic Reformation?* Lanham: Lexington Books.
23. Carré, Olivier. (1979-1980) 'Ethique et politique chez Ibn Khaldūn, juriste musulman: Actualité de sa typologie des systèmes politique', *L'Annee sociologique* 30:109-127.
24. Carré, Olivier (1988) 'A propos de vues Neo-Khalduniennes sur quelques systemes politiques Arabes actuelles', *Arabica* 35, 3: 368-87.
25. Derret, J.D.M. 1963. *Introduction to modern Hindu law*, Oxford: Oxford University Press.
26. ESI. 2005. *Islamic Calvinists : Change and Conservatism in Central Anatolia*, Berlin & Istanbul : ESI (European Stability Initiative). www.esiweb.org
27. Fahim, H. 1970 "Indigenous Anthropolgy in Non-Western Countries." *Current Anthropology* 20, 2: 397.

28. Fahim, H. & K. Helmer. 1980. "Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration." *Current Anthropology* 21, 5: 644-50.
29. Faridi, F. R. 1980. "Zakat and Fiscal Policy" Kurshid Ahmad, (ed.), *Studies in Islamic Development*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University.
30. Frykenberg, Robert Eric. 1989. "The Emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India", in Günther-Dietz Sontheimer & Hermann Kulke, eds., *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar Publishers, pp. 82-107.
31. Goldsmith, Leon. 2011. Syria's Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective", *Ortadoğu Etütleri* 3(1): 33-60.
32. Hunt, Diana. 1989. *Economic Theories of Development: An Analysis of Competing Paradigms*. New York: Harvester Wheatsheaf.
33. Hussein, Safa A. 2012. "Five possible scenarios for Syria, and their impact on Iraq", *The Daily Star* (Lebanon) April 2012 <http://www.dailystar.com.lb/Opinion/Commentary/2012/Apr-06/169390-five-possible-scenarios-for-syria-and-their-impact-on-iraq.ashx#ixzz1tj0ktLvB> accessed May 2nd 2012.
34. Ilsley, Omar. 2011. "Syria: Hama Massacre", in Heribert Adam, ed., *Hushed Voices, Unacknowledged Atrocities of the 20th Century*, Berkshire: Berkshire Academic Press, pp. 125-137.
35. Iqbal, Zubair & Mirakhor, Abbas. 1987. *Islamic Banking*. Occasional Paper no. 49, Washington, DC: International Monetary Fund.
36. Kahf, Monzer. 1982. "Savings and Investment Functions in a Two-Sector Islamic Economy" Mohammad Ariff (ed.), *Monetary and Fiscal Economics of Islam*. Jeddah: ICRIE.
37. Karsten, Ingo. 1982. "Islam and Financial Intermediation", *IMF Staff Papers* 29(1): 108-142.
38. Ibn Khaldûn, 'Abd al-RaîmÂn, *Al-Muqaddimah*, 5 Vols., 'Abd al-SalÂm al-ShaddÂdÇ [Abdesselam Cheddadi], Casablanca: Bayt al-FunÊn wa al-'UlÊm wa al-ÂdÂb, 2005.
39. Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 Vols., translated from the Arabic by Franz Rosenthal, (London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1967.
40. Khan, Fahim. 1984. "A Macro Consumption Function in an Islamic Framework", *Journal of Research in Islamic Economics* 1(2): 1-24.
41. Khan, Mohsin S. 1986. "Islamic Interest-Free Banking: A Theoretical Analysis", *IMF Staff Papers* 33(1): 1-27.
42. Khan, Mohsin S. & Mirakhor, Abbas (eds.). 1987. *Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance*. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.

43. Khan, Mohsin S. & Mirakhor, Abbas. 1990. "Islamic Banking: Experiences in the Islamic Republic of Iran and in Pakistan" *Economic Development and Cultural Change* 38(2): 353-375.
44. Kim Kyong-Dong. 1996. "Toward Culturally 'Independent' Social Science: The Issue of Indigenization in East Asia", in Su-Hoon Lee, ed., *Sociology in East Asia and its Struggle for Creativity*. Proceedings of the ISA Regional Conference for Eastern Asia, Seoul, Korea, November 22-23, 1996, pp. 63-72.
45. Kuran, Timur. 1983. "Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique", *Journal of Economic Behavior and Organization* 4: 353-379.
46. Kuran, Timur. 1986. "The Economic System in Contemporary Islamic Thought" *International Journal of Middle East Studies* 18(2): 135-164.
47. Kuran, Timur. 1989. "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought" *International Journal of Middle East Studies* 21(2): 171-191.
48. Matthes, J. 1992. "The Operation Called 'Vergleichen'". *Soziale Welt* 8: 75-99.
49. Matthes, Joachim. 2000. "Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique", *Akademika* 56: 85-105.
50. Michaud, Gérard (1981) "Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du 'Progrèsisme Arabe'", *Peuples Méditerranéens* 16: 119-30.
51. Michaud, Gérard (2001) 'Le mouvement islamique en Syrie (1963-1982)', in Olivier Carré & Michel Seurat, *Les Frères Musulmans (1928-1982)* (Paris : L'Harmattan, 2001), pp. 123-203.
52. O'Connell, Joseph T. 1973. "Gaudiya Vaisnava symbolism of deliverance from evil". *Journal of the American Oriental Society* 93(3): 340-343.
53. Parekh, B. 1992. "The Poverty of Indian Political Theory." *History of Political Thought* 13, 3: 535-560.
54. Pieris, R. 1969. "The Implantation of Sociology in Asia." *International Social Science Journal* 21, 3: 433-444.
55. Sachau, Edward C. (trans.) 1910. *Alberinu's India: An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about AD 1030*, Delhi: Low Price Publications.
56. Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
57. Said, E. 1993. *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
58. Schutz, A. 1970. *Reflections on the Problem of Relevance*. New Haven: Yale University Press.
59. Shadid, Anthony. 2005. "Death of a Syrian Minister Leaves Sect Adrift in a Time of Strife", *Washington Post* October 31.
60. Siddiqui, Shamim Ahmad & Zaman, Asad. 1989. "Investment and Income Distribution Pattern under Musharka Finance: A Certainty Case", *Pakistan Journal of Applied Economics* 8(1): 1-30.

61. Siddiqui, Shamim Ahmad & Zaman, Asad. 1989. "Investment and Income Distribution Pattern under Musharka Finance: The Uncertainty Case" *Pakistan Journal of Applied Economics* 8(1): 31-71.
62. Singh Uberoi, J. P. 1968. "Science and Swaraj." *Contributions to Indian Sociology* 2: 119-123.
63. Sinha-Kerkhoff, Kathinka & Alatas, Syed Farid, eds., *Academic Dependency in the Social Sciences: Structural Reality and Intellectual Challenges*, New Dehi: Manohar.
64. Smith, Wilfred Cantwell. 1962. *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, London: SPCK.
65. Spiegel, Fr. 1881. *Die Altpersischen Keilinschriften, im Grundtext mit Übersetzung, Grammatik und Glossar*, Leipzig.
66. Tibi, Bassam. 1988. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in a Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press.
67. Uygur, Selcuk "'Islamic Puritanism' as a Source of Economic Development: The Case of the Gülen Movement". gulenconference.net/files/London/Prd%20-%20Uygur,%20S.pdf
68. Uzair, Muhammad. "Some Conceptual and Practical Aspects of Interest-Free Banking" Kurshid Ahmad, (ed.). 1980. *Studies in Islamic Development*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University.
69. Yavuz, Hakan. 2013. *Toward an Islamic Enlightenment: The Gulen Movement*, Oxford University Press.
70. Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The Relationship between Religion and the Economic and Social Life in Modern Culture*, New York: Charles Scribner's Sons.
71. Zarqa, Mohammed Anas. 1983. "Stability in an Interest-Free Islamic Economy: A Note", *Pakistan Journal of Applied Economics* 2: 181-188.

Syed Farid Alatas

**A Critical Perspective for Alternative Human Sciences:
Applicability, Demystification and Advocacy
(summary)**

The purpose of this paper is to present examples of what relevant knowledge means. This is done by theorising relevance itself, by way of establishing certain sociological criteria of relevance. In this paper, I discuss different types of relevant knowledge. In the next section, the problem of the relevance of knowledge is

introduced. A typology of irrelevance is provided. The main types are conceptual, value, mimetic and topical irrelevance. Included under conceptual irrelevance are two types, that is, the inapplicability of theories and concepts, as well as their sophistry, perversion and mystification. In these cases, bodies of knowledge can be said to be irrelevant when they are inapplicable or they mystify through false and vicious reasoning, or by veiling reality. In the sections that follow I provide examples of relevant knowledge. An example of a body of knowledge that is conceptually irrelevant is from the study of religion. An example of discourse that is conceptually relevant in the sense that it demystifies dominant perspectives is the critique of Islamic economics. Value irrelevance refers to the disconnectedness of knowledge from its political, economic and cultural milieu. An example of a discourse that is of value relevance is that which critically deals with sectarian persecution. I illustrate how such a discourse might look like with recourse to the case of the persecution of Shi'ites in Malaysia.

Keywords: ethnocentrism, relevant knowledge, sociology, human sciences, critical perspective

Саид Фарид Алатав

**Критический взгляд на альтернативные гуманитарные науки:
Сфера применения, Демистификация и Пропаганда
(резюме)**

Целью данной работы является представление примеров соответствующего знания. Это делается путем теоретизирования самой актуальности путем установления определенных социологических критериев релевантности. В статье рассматриваются разные типы соответствующего знания. Как основные типы это концептуальная, ценностная, миметическая и актуальная иррелевантность.

В концептуальной иррелевантности есть два типа: неприменимость теории и концепции, а также их софистика, извращение и мистификация. В таком случае, органы знания называются иррелевантными когда они неприменимы или же они мистифицированы посредством фальсификации и искажения, даже скрывая реальность. В следующих разделах приводятся другие примеры соответствующих знаний. Примером органов знания, которые концептуально иррелевантны, являются изучение религии. Примером дискурса, который концептуально релевантен и служит раскрытию доминирующих перспектив, является критика исламской экономики. Ценностная иррелевантность ссылается на несвязанность знаний с политической, экономической и культурной средой. Примером ценностной релевантности являются

религиозные гонения. В статье проиллюстрировано, как например дискурс может выглядеть с правом регресса при преследовании шиитов в Малайзии.

Ключевые слова: этносентризм, релевантное знание, социология, гуманитарные науки, критический перспектив.

Səid Fərid Alatas

**Alternativ humanitar elmlərə tənqidi baxış:
tətbiq sahəsi, demistifikasiya və təbliğat
(xülasə)**

Məqalədə aktuallığın özünün nəzərləşdirməsi vasitəsilə uyğunluğun sosioloji meyarlarının təyini ilə müvafiq bilik haqqında məlumat verilir. Burada müvafiq biliyin müxtəlif növləri nəzərdən keçirilir və əsas növ kimi konseptual, dəyər, mimetik və aktual uyğunsuzluq (irrelevant) göstərilir.

Konseptual uyğunsuzluğun iki növü var: nəzəriyyənin və konsepsiyanın tətbiq oluna bilməməsi, onların sofistikasi, təhrifi və mistikləşdirilməsi. Əgər biliklər falsifikasiya, hətta reallığı gizlətmək bahasına təhrif edilir və tətbiq oluna bilmirlərsə, yaxud mistikləşdirilirsə, bilik orqanları uyğunsuz adlanır. Növbəti bölmələrdə müvafiq biliyin başqa növləri də təhlil edilir. Belə ki, konseptual uyğunsuz biliyin orqanına nümunə olaraq dinin öyrənilməsini aid etmək olar. Konseptual uyğun olan və aparıcı perspektivlərin açılmasına xidmət edən müzakirəyə isə nümunə olaraq islam iqtisadiyyatının tənqidini göstərmək olar. Dəyər uyğunsuzluğu biliklərin siyasi, iqtisadi və mədəni mühiti ilə əlaqəsizliyinə istinad edir. Dəyər uyğunluğuna nümunə olaraq təriqətlərin təqibini göstərmək olar. Məqalədə Malayziyadakı şələrin təqibi nümunəsində diskursun regress kimi təqdim olunması şərh edilir.

Açar sözlər: etnosentrizm, uyğun bilik, sosiologiya, humanitar elmlər, tənqidi münasibət

Vahid sivilizasiya və yarımçıq sivilizasiyalar

Səlahəddin Xəlilov

Müxtəlif bölgələrdə, tarixin müxtəlif dövrlərində başlamış, amma nə vaxtsa yarımçıq kəsilmiş ictimai inkişaf aktlarını “yarımçıq sivilizasiyalar” adlandırsaq, əsas işimiz onların məhz nəyin yarımçığı olmasını müəyyənləşdirməkdən ibarət olacaqdır. Əsas məsələ yarımçıq prosesləri müstəqil fərdi hadisələr kimi deyil, məhz müəyyən bir bütövün hissəsi, yarımçığı olmaq baxımından izah etməkdir.

Belə bir analogiyaya baxaq. Eyni məntəqəyə müxtəlif yollarla gəlib çıxmaq mümkündür. Əgər hərəkət harada isə dayanırsa, tıxaca düşürsə və ya hərəkətverici qüvvə tükənirsə, son mənzilə çatmaq mümkün olmur; yəni başlanmış iş yarımçıq qalır. Əgər bu yol davam etsə imiş onun hara aparıb çıxaracağını müəyyənləşdirmək üçün gələcəyə yönəli ekstrapolyasiya lazımdır.

Bu misalda söhbət hərəkətin zaman oxunda yarımçıq kəsilməsindən gedir. Amma məkanca yarımçıqlıq, yəni hansı isə daha böyük, daha mürəkkəb sistemin bir hissəsi də bütövdən kənarda “yarımçıq” olur. Məsələn, yarpaq da, budaq da, kök də ağaca məxsusdur. Ayrılıqda nəzərdən keçirildikdə, kök ağaca heç oxşamır və onun ayrıca bir quruluşu və görkəmi vardır. Yarpaq tamamilə fərqli bir aləmdir. Bütöv ahəngdar sistemdir. Onun budağa da, kökə də bənzəyişi yoxdur. Kimsə bunları ayrı-ayrı hadisələr kimi dəyərləndirə bilər. Lakin ancaq bütöv halda baxdıqda, bunların eyni bir obyektin hissələri olduğu aşkara çıxır. Təsəvvür edək ki, bəzi ağaclar hələ yarpaqlayana

qədər, gül açıb meyvə verənə qədər hansı isə kənar təsirlər ucbatından quruyub solur. Yəni onun bütöv mənzərəsində yarpaq çiçək və meyvə yoxdur. Lakin biz fikrən bu ağacın bütöv həyatını təsəvvür etsək, onun da son nəticədə eyni inkişaf yolunu keçəcəyinə əmin ola bilərik.

Əgər yarımçıq sivilizasiyalar elm və texnologiya sistemlərini əhatə etmirdisə, burada hələ müasir rabitə sistemləri, internet şəbəkəsi və s. yox idisə, bu o demək deyil ki, onlar nə isə fərqli bir sivilizasiya olublar. Əgər davam edə bilsəydilər, hansı isə əndərəbədi nəticələrə deyil, heç şübhəsiz, eyni nəticəyə gəlib çıxardılar. Yəni müxtəlif bölgələrdən, əslində müxtəlif kultür təməllərindən yola çıxan yaradıcı proseslərin vertikal proyeksiyası eynidir. İnsan əqlinin yaratdıqları son nəticədə eyni sonuclara gətirir.

Ayrı-ayrı lokal sivilizasiyaların öz hüdudu daxilində, müstəqil hadisələr kimi öyrənilməsi ancaq tarixilik baxımından əhəmiyyət kəsb edə bilər. O dövrdə ictimai proseslərin heç də hamısı dərk edilmiş və məqsədyönlü proseslər deyildi. Çox vaxt bu hadisələr sanki tarixin ümumi obyektiv qanunauyğunluqlarının ayrı-ayrı insanlardan asılı olmadan həyata keçməsi idi. Amma həmin proseslərə min illər sonra baxdıqda, məqsədyönlü olduğu üzə çıxır. Əgər biz hər keçilmiş mərhələyə bir bütöv prosesin hissələri və pillələri kimi baxırıqsa, onda gərək əvvəlcə indiki inkişaf səviyyəsindən baxmaqla prosesin ümumi mənzərəsi yaradılsın və yalnız onda hər bir hissənin məramı, funksiyası və oynadığı rol daha aydın təsəvvür oluna bilər. Təsədüfi deyil ki, K.Marks yazırdı: "...Aşağı növdən olan canlılarda daha yüksək növlər üçün səciyyəvi olan əlamətlərin aşkar edilməsi ancaq həmin yüksək nümunə bəlli olduqdan sonra dərk edilə bilər".¹ (Buna görə o, insanın anatomiyasını da meymunun anatomiyası üçün açar hesab edirdi.)

Sivilizasiyaların da tarixini tədqiq edərkən, iki fərqli metoddan çıxış etmək olar. Bir var, hansı isə tarixi gerçəkliyi, həmin dövrün faktlarını məhz bu faktların çərçivəsindən kənara çıxmadan təhlil edəsən, bir də var, həmin məsələyə müasir dövrdə bizə bəlli olan tarixi inkişaf prosesinin yüksək mər-

¹ *Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов) // К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения. Т. 12. с.731.*

təbəsiindən nəzərə salasan. Bizcə, ikinci halda daha çox şeylər işıqlanır və o dövrdə ancaq ruşeym, cücərti, “alın yazısı” halında olan və hələ faktlara çevrilə bilməmiş, gerçəkləşməmiş əlamətlər, tendensiyalar ancaq daha yüksək sivilizasiyaların təcrübəsindən çıxış etdikdə, geriyə ekstrapolyasiya sayəsində aydın görünür.

Hadisələr fərqli, ideya isə eynidir. Hadisələr ona görə fərqlidir ki, eyni ideya müxtəlif dərəcələrdə açılanda, realizasiya olunanda, onun faktiki görüntüsü fərqli olur. A.Şopenhauer yazırdı ki, “tarixə hansı səmtədən baxırsan bax, o əslində eyni şeyin müxtəlif formalarını nümayiş etdirir”¹. Əsas vəzifə bu eynini, mahiyyəti, ideyanı müəyyənləşdirməkdir. *Müxtəlif sivilizasiyalar* görüntüsünə də məhz bu nöqteyi-nəzərdən yanaşmaq olar. Şopenhauerin yazdığı kimi, “müxtəlif ölkələrinin tarixinin fərqli bölmələri mahiyyətcə ancaq zamana və adlara görə fərqlənir; həqiqi vacib məzmun hər yerdə eynidir”.²

E.Raynert yazır: “Son tədqiqatlar göstərir ki, Çin və Avropa hələ 1700-cü ildə çox az fərqlənirdi; aydın görünür ki, Avropa və Qərbin yerdəqalan dünyaya baxışları artıq çoxdan başqa xalqlara və kultürlərə qarşı avropamərkəzçilik xülyası ilə dumanlanmışdır.”³

...

Tarixi proses bu mənada daha mürəkkəbə doğru deyil, daha mükəmmələ doğru hərəkətdir. Əslində söhbət ideyanın daha bütöv, mükəmməl təcəssümündən gedir. K.Popper yazır: “Tarix, xüsusilə ideyaların tarixi göstərir ki, tarixi anlamaq üçün ideyaları və onların obyektiv məntiqi (yaxud dialektik) münasibətini anlamaq vacibdir”⁴. Əslində müxtəlif bölgələrdə gədən tarixi proseslər müxtəlif zamanlarda ideyaya, yəni prosesin mükəmməl modelinə, bütövlüyə yaxınlaşır və müəyyən dövrdən sonra ondan uzaqlaşma baş verir. Sualı “məkanın hansı nöqtəsində və zamanın hansı nöqtəsində ide-

¹ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление //Собр. соч. в пяти томах, т.2. М.: "Московский Клуб", 1992. с. 256

² *Үенə orada.*

³ *Райнерт Э.С.* Как богатые страны стали богатыми, и почему бедные страны остаются бедными. М., Изд. дом Гос.ун-та, 2011. с.45.

⁴ *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., Эдиториал УРСС, 2002. с. 283.

yaya ən çox yaxınlaşma baş vermişdir” kimi qoysaq, onda biz tarixlə fəlsəfə arasında bəlkə də bir körpü ata bilərik. Əks təqdirdə ancaq tarixi faktlara, hadisələrin tarixi təsvirinə əsaslanaraq, hadisələrdən çıxış edərək mahiyyəti görə bilmək, ideyanı “tutmaq” çətindir. Yəni, əvvəlcə fəlsəfi model yaranmalıdır, insanın, bəşəriyyətin hərəkətverici qüvvələri, amalı, məqsədi və bu məqsədə aparan optimal yollar nəzəri-konseptual səviyyədə araşdırılmalı və bunun əsasında sanki nümunəvi bir tarix modeli qurulmalıdır. Sonra isə gerçək tarix, yəni müxtəlif bölgələrdə müxtəlif dövrlərdə baş verən hadisələr bu modelə, bu konseptual sxemə nisbətə nəzərdən keçirilməlidir. Ancaq bu halda tarixdən bəlli olan ayrı-ayrı sivilizasiyaların vahid ümumbəşəri sivilizasiya modelinə nə vaxt və harada daha çox yaxınlaşdığı və nə üçün məqsədə çatı bilmədiyi, nə zaman ondan uzaqlaşdığı və s. təhlil olunmalıdır. Zira, elmin vəzifəsi hadisələr deyil, mahiyyətlər arasında münasibəti aşkar etməkdir. Əslində Maks Veber də idealla gerçəkliyi məhz bu mənada ayırır. Onun rəhbər tutduğu metodologiya baxımından, məqsədəuyğun fəaliyyət empirik ümumi, xüsusən də ən ümumi olmayıb ideal tipdir. İdeal tip olmaqla o, reallıqda xalis şəkildə çox nadir hallarda rast gəlir. Veber yazır ki, müəyyən dövrdə insanlar üzərində hakim olan ideya çox müxtəlif formalarda üzə çıxıb bilər. Ona görə də əsas məqsəd “ideal tip”in müəyyənləşdirilməsi olmalıdır.¹

Hadisələr zaman oxunda səpələnir. İdeya isə üfüqdə, perspektivdədir. Ona ardıcıl surətdə yaxınlaşmaq olar, amma onun tam adekvat realizasiyası mümkün olmur. Bax, bizim haqqında bəhs etdiyimiz vahid sivilizasiya da həmin üfüqdəki ümumbəşəri sivilizasiya ideyasıdır.

Hadisələr çox müxtəlifdir və bütün sosial hadisələr heç də sivilizasiyaya aid deyil. Tarixdə hansı hadisənin progressiv, hansının regressiv olduğunu, nəyin sivilizasiyaya xidmət etdiyini, nəyin antisivilizasion mahiyyət daşıdığını müəyyənləşdirmək üçün də konkret tarixi faktların xaricində bir inkişaf modeli olmalıdır. Öncə meyarlar müəyyənləşdirilməlidir. Əks təqdirdə cəmiyyət hərəkət edir, amma bəşəriyyətin məqsədinə yaxınlaşmaq, yoxsa

¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990, с. 396.

uzaqlaşmaq istiqamətində, – bunun fərqlində olmur. Məsələn, XIX əsrdən başlayaraq tərəqqi yolundan uzaqlaşma tendensiyaları güclənməyə başlamışdır. Bunu ancaq filosoflar görə bilmiş, tarixçilər isə olanları təsvir etməklə kifayətlənmişlər.

F.Nitsşenin fikrinə görə, “müasir avropalı Renessans dövründəki avropalıdan xeyli aşağı dayanır.”¹ itssşenin fikrinə görə, biz irəliyə addım-addım daha böyük süquta getməyə məhkumuq. Bəli, irəliyə gedənlər bu irəlinin əslində məqsəddən uzaqlaşdığını görə bilmirlər. Lakin bütün məsələ də bundan ibarətdir ki, tərəqqinin meyarı nədir və biz nəyə irəli, nəyə geri deyirik. İstənilən halda sivilizasiya haqqında konsepsiyadan çıxış edərək deyə bilərik ki, indi Avropa XIX əsrdə daha çox yaxınlaşmış olduğu ucalıqdan aşağıya doğru hərəkət edir. Lakin burada meyar elm və ya texnologiya ola bilməz. Çünki elmi baxımdan irəliləyiş davam etməkdədir. Vacib olan elmin tətbiq istiqamətləri, yeni texnologiyaların nəyə yönəldilməsi, insanın hansı maraqlarının önə çıxması məsələsidir. Bundan daha önəmli olan isə ictimai proseslərlə fərdi ideal arasında uyğunsuzluq yaranması və cəmiyyətin insandan uzaqlaşmasıdır. Yəni nə qədər ki, ictimai təşkilatlanma fərdin, insanın rifahı üçün idi, onda bu proses, bu tərəqqi sivilizasiya kimi dəyərləndirilə bilərdi. Amma o zaman ki, ictimai mühit fərdin xoşbəxtliyini təmin etməkdənsə, onu depressiyaalara, stresslərə sövq edir, deməli, cəmiyyətdə gedən proseslər antisivilizasiyon xarakteri daşıyır.

Şerti olaraq Qərb sivilizasiyası adlandırılan sivilizasiyanın konturları əslində dəqiq müəyyənləşdirilməmişdir. İndi hansı isə siması aydın şəkildə bəlli olmayan, ümumi, qatışıq bir sivilizasiyadan söhbət gedir. Əslində müasir dövrdə nə varsa, hamısı bu ad altında toplanır. Belə bir qeyri-müəyyənlilik və təxminilik onun nəticəsidir ki, “Qərb sivilizasiyası”nın meyarları, mahiyyəti, spesifikasiyası hələ də təyin edilməmişdir. Hələ də çoxları bu anlayışı coğrafi mənada, yaxud artıq xeyli dərəcədə konkretləşmiş olaraq ABŞ, Kanada və Qərbi Avropa kimi başa düşür. Yaxud da məsələnin heç üstünü vurmurlar.

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах, том 2, Москва, «Мысль», 1990, с. 634.

Yalnız mahiyyətin və meyarların dəqiq müəyyənliyi şəraitində biz nələrin Qərb sivilizasiyasına aid olduğunu, nələrin aid olmadığını müəyyən edə bilərik. Başqa sözlə desək, mövcud ictimai gerçəkliyin “Qərb sivilizasiyası” anlayışına uyğun gələn və gəlməyən cəhətlərin müəyyənləşməsi üçün öncə konseptual aydınlıq olmalıdır. Əks təqdirdə proseslərin hansı istiqamətdə getdiyini, bu anlayışa adekvat ictimai gerçəkliyin nə vaxt yarandığını və indi ondan nə dərəcədə uzaqlaşıldığını fiksə edə bilmərik. Məhz belə bir təxminiliyin və məsələyə qeyri-elmi münasibətin nəticəsidir ki, müxtəlif müəlliflər bu anlayış altında xeyli dərəcədə fərqli məzmunları əhatə edir və hətta bəzən bir-birinə zidd mülahizələr rahatca özünə yer alır.

Suallar bunlardır: yaşadığımız şərait, ictimai gerçəklik hansı isə konkret bir sivilizasiyanın hüduqları daxilindədirmi, yoxsa artıq çoxdan bir neçə sivilizasiya qatışmış olduğundan hansı isə eklektik bir mühit yaranmışdır? Qərb ideoloqları öz yaşadıkları ictimai mühiti rahatlıqla “Qərb sivilizasiyası” kimi qəbul edirlər. Təsəvvür edin ki, hər hansı bir Şərq ölkəsində yaşayanlar da öz ictimai mühitlərini, yaşadıkları cəmiyyəti “Şərq sivilizasiyası” kimi qəbul edərlər. Amma həmin ölkələrin əksəriyyətində Qərbdən gələn texnologiyalar, Qərbin təsiri ilə formalaşmış həyat tərzi və həyat şəraiti bərqərar olmuşdur. Bunları Şərq adlandırmaq nə dərəcədə düzgündür?

Vəziyyətdən çıxış üçün mən öz tədqiqatlarımda əslində müasir dövrdə hansı isə bir Şərq sivilizasiyası olmadığını və Şərqdən ancaq keçmiş zamanda danışmaq mümkün olduğunu əsaslandırmağa çalışmışam. Lakin mənim irəli sürdüyüm modelə görə, Şərq və Qərbi zaman oxunda ardıcılıqla düzməklə mən müasir dövrün sivilizasiyasının Qərb kimi təqdim olunması ilə razılaşmışam. Lakin son tədqiqatlar göstərir ki, “Qərb” də artıq keçmişdə qalmışdır. Yəni klassik Şərq orta əsrlərdə olduğu kimi, klassik Qərb də Yeni Dövrə formalaşmış olduğu halda, indiki dövrdə artıq “Qərb” mahiyyətindən ciddi kənaraçıxmalar müşahidə olunduğuna görə, müasir dövrə yeni ad verilməlidir. Yəni bu, nə Şərq, nə də Qərbdir. Əlbəttə, məqsəd sadəcə ad vermək deyil. Məqsəd bu ən yeni ictimai gerçəkliyin simasını müəyyən etmək və indi gedən proseslərin tendensiyasını, üfüqdəki idealını üzə çıxarmaqdır.

Hələ ki, bu sahədə tam bir qaranlıq hökm sürür. Ona görə də bizim çağdaşımız olan avropalılar ətəlet prinsipinə uyğun olaraq özlərini yenə də Qərb, coğrafi baxımdan Şərqdə yaşayan xalqlar isə özlərini yenə də Şərq adlandırırlar. Çağdaş coğrafi Qərbin klassik Qərbdən, Qərb sivilizasiyasından nə də-rəcədə uzaqlaşmış olduğunu və ən başlıcası hansı istiqamətdə uzaqlaşmış olduğunu müəyyənləşdirmədən yazanlar təbii ki, bir-birindən çox fərqli mövqelərdə durur və bu mövqelər heç biri gerçəyi əks etdirmir.

İndi Şərqi də, Qərbi də yaşadığımız zaman müstəvisinə gətirən və sanki bu iki klassik sivilizasiya formalarını qarşılaşdırmağa çalışan mövqelər vardır. Ancaq bir sivilizasiya – Qərb sivilizasiyası vardır, yerdə qalanlar sadəcə qeyri-Qərb və ya qeyri-sivilizasion hadisələrdir mövqeyini də dəstəkləyənlər az deyil. Biz bu sahədə mövcud olan müxtəlif yanaşmaların təsnifatını aparmaq fikrində deyilik. Ancaq ictimai reallığın qarışıq mənzərəsi ilə yanaşı ictimai fikrin də mənzərəsindəki rəngarəngliyi nəzərə cərpdirmaq üçün bəzi ən maraqlı mövqelərə müraciət etmək yerinə düşər.

Müasir dövrü görkəmli sosioloqlarından biri Robert Nisbet yazır: “XX əsrin sonunda bizim problemlər onunla mürəkkəbləşir ki, tərəqqi ehkamı Qərb mədəniyyətinə əhəmiyyətli dərəcədə təhlükə yaradan millətlərin rəsmi fəlsəfə və dinlərində bu gün özünə möhkəm yer etmişdir”.¹

R.Nisbet başqa mədəniyyətlərin Qərbdən faydalanması və sonra Qərbə qarşı çevrilməsi məsələsini qaldırır. Onun fikrinə görə, Qərb dəyərləri xaricə daşınır, təhrif edilir, sonra isə bi dəyərləri yaratmış olan Qərbin özünə qarşı istifadə olunur”.² Bəs Nisbet “Qərb” dəyərləri deyərkən, nəyi nəzərdə tutur? Nə az, nə çox, bütün bəşəriyyətin qazandığı uğurları; 2500 illik bütün bir dövrü³. Əslində bu mövqe sivilizasiyanın məhz Qərb sivilizasiyası kimi başa düşülməsindən ibarətdir. Ondan yararlanıb ona qarşı çıxanlar isə qeyri-Qərbdir, yəni Nisbetin mövqeyi əslində S.Hantinqtonun mövqeyinin daha kəskin variantıdır. Hantinqton heç olmasa qeyri-Qərb sivilizasiyasından bəhs edir. Lakin bizim fikrimizə görə, Qərb sivilizasiyası 2500 deyil, 250

¹ Нисбет Р. Прогресс: история идеи. М.: ИРИСЭН, 2007. С.41.

² Yenə orada.

³ Yenə orada.

illik bir dövrü – klassik kapitalizm dövrünü ehtiva edir. Antik mədəniyyətin və xristianlığın Qərb sivilizasiyası anlayışına daxil edilməsi sadəcə coğrafi mülahizələrdən və ya sivilizasiya anlayışının həddindən artıq sərbəst işlənməsindən irəli gəlir.

Müasirlik problemi

Bəli, necə ki, klassik Şərq sivilizasiyası keçmişdə qalmışdır, eləcə də klassik Qərb sivilizasiyası artıq kəmişdə qalmaq, tarixə çevrilmək üzrədir. Şərq sivilizasiyasının əsasən tör-töküntüləri qalmış və ancaq ayrı-ayrı parlaq nümunələr saxlanmışdır ki, onlar da real ictimai həyatdan daha çox ekzotika kimi diqqəti cəlb edir, çünki klassik Şərq sivilizasiyası artıq çoxdan yoxdur və bir vaxtlar onun daşıyıcısı olan ölkələrdə indi Şərqin qalıqları ilə Qərb sivilizasiyasından transferlər çox müxtəlif və özünəməxsus şəkildə birləşərək bəzən maraqlı sintez, bəzən də əcaib eklektika yaratmışdır.

Qərb sivilizasiyası heç də tamamilə təcrid şəraitində formalaşmamış və o, bir tərəfdən əvvəlki sivilizasiyaların nailiyyətlərini ehtiva etmiş, digər tərəfdən də müəyyən hallarda klassik Şərq sivilizasiyası ilə qarşılıqlı əlaqə, dialoq və hətta sintez nümunələri də ortaya qoymuşdur. Ən böyük nailiyyətlər də elə sintez məqamlarında əldə edilir.

“Qərb” hadisəsi məhz XVII-XVIII əsrlərdə – rəşionalizmin bərqərar olduğu, elmi təfəkkürün formalaşdığı bir dövrdə yarandı. XIX əsr artıq müəyyən dərəcədə sintezdir. Əgər məsələyə iqtisadiyyat müstəvisində baxsaq, XIX əsrdə əldə edilmiş sənaye çevrilişi bir növ bu prosesin zirvəsi sayıla bilər. Yəni, elmin ictimai həyatda rolunun artması, elmi biliklərin tətbiqinin sürətlənməsi və sənayenin strukturunda elmi-texniki komponentin payının artması – bütün bunlar vahid bütöv bir tərəqqi aktı idi. Bundan sonrakı dövrdə elmi-texniki inkişaf daha böyük vüsət almış və XX əsrin birinci yarısında bu inkişaf sanki öz zirvəsinə çataraq yenidən geriye dönməyə başlamışdır. Lakin bu dönüş elmdən, texnikadanmı uzaqlaşmaq mənasında başa düşülməlidir, yoxsa, əksinə, elmi-texniki inkişafın istiqaməti insanın öz ali məqsədinə doğru hərəkət xəttindən ayrılaraq başqa bir trayektoriya üzrə həyata keçməyə başlamışdır? Yoxsa elmin nailiyyətlərindən istifadə sahələrinin müəyyənəlməsi məsələsində, yəni aksioloji müstəvidə transformasiya baş

vermişdir, ya bəlkə insanlar rasionalist düşüncə və onun təlqin etdiyi həyat tərzindən bilərəkdən, şüurlu surətdə imtina edərək ictimai tərəqqinin səmtini özləri dəyişməyə başlamışdılar?

XX əsrin ikinci yarısından başlayaraq rasionalizmə münasibət məsələsi və dünyagörüşünün sanki şüurlu surətdə dəyişdirilməsi cəhdləri fəlsəfədə də özünü göstərmiş və ənənəvi metafizik təfəkkür və epistemologiyanın yerini getdikcə daha çox dərəcədə postmodernist cərəyanlar tutmağa başlamışdır. Yəni, hadisələr öz-özünə istiqamətini dəyişə bilməz. Əvvəlcə ideyada, dünyagörüşündə, dəyərlər sistemində dəyişiklik baş verir və bu özünü ictimai həyatın başqa sahələrində də göstərir. Əlbəttə, məsələyə başqa səmtdə baxdıqda, ideyadakı bu transformasiya ictimai həyatın özündə gedən keyfiyyət dəyişikliklərinin nəticəsi kimi də götürülə bilər. Yəni, burada məhz nəyin səbəb, nəyin nəticə olmasını müəyyənləşdirmək çətindir. Belə ki, zəncir bir dövrə vuraraq qapanır.

Məhz Qərb ölkələrində iqtisadi bolluğun yaranması işləmədən də yaşamağı, təmin olunmağı mümkün edir. Bu, artıq klassik kapitalizmdən sosial yönlü kapitalizmə keçid mərhələsinə aiddir. Doymuş bir cəmiyyətdə “yemək üçün əmək” prinsipi daha işləmir. Klassik kapitalizm üçün olan “cəmiyyətin hərəkətverici qüvvəsi insanın öz maddi ehtiyaclarını ödəmək əzmi-dir” prinsipi yeni mərhələdə fərqli bir dünyagörüşü ilə əvəz olunur. İnsan daha artıq acından ölməmək üçün mübarizə aparmır və bu instinktin yerini başqa instinkt əvəz edir...

Xidmət sahəsinin xüsusi çəkisinin artması və iqtisadiyyatın strukturunda bu sahənin istehsalı üstələməsi yalnız iqtisadi çərçivədə olan bir dəyişiklik deyildi. Bu hadisə bütövlükdə həyat tərzinə və düşüncə tərzinə, dəyərlər sisteminə də təsir göstərir. İqtisadi həyatda “istehsal cəmiyyəti”ndən “istehlak cəmiyyəti”nə keçid əslində sivilizasiyanın inkişafında bir növ geri-yə dönüş məqamıdır. Çünki sivilizasiyadan əvvəlki dövr təbiətdə hazır olan məhsulların istehlakı, mənimsənilməsi dövrü idi. Yəni bilavasitə istehlak insan fəaliyyətinin ancaq instinktlərlə hərəkətə gətirilməsinə uyğun gəlir. Sivilizasiya isə insanın ehtiyacı ilə istehlak prosesi arasında dayanan çoxhalqalı bir prosesdir. O, tamamilə çıxarıldıqda, insan yenə də vəhşilik dövrünə, sivilizasiyadan əvvəlki dövrə qaydır. Yəni ancaq instinktlərlə idarə olunur,

başqa sözlə, hər şey hazır şəkildə var ikən, insan bədəninin ehtiyaclarını ödəmək üçün hansı isə dolayısı çoxmərtəbəli ictimai fəaliyyət proseslərinə ehtiyac qalmır. Bax, belə bir ictimai şəraitdə həm də müvafiq “ideoloji əsaslar” yaranır, ictimai reallığın “fəlsəfi əsaslandırılması” da həyata keçir. Bu prosesin ideya ruşeyimlərini hələ Nitsşədə görmək mümkündür. Belə ki, min illər ərzində həyata keçən insanın ictimailəşməsi və könüllü surətdə öz fərdi hisslərini, instinktlərini və s. məhdudlaşdırması, cəmiyyətin qoyduğu tələblərə tabe olması və s. bu kimi amillər yenidən inkar olunmağa başlayır. İnsanın öz hisslərinə, instinktlərinə azadlıq verməsi, fərdiliyin ictimai ilə müqayisədə önə çıxması – bütün bunlar əslində bir növ sivilizasiyadan əvvəlki dövrə çağırış kimi səslənir (“kim güclüdürsə, o haqlıdır” prinsipi məhz həmin dövrün həyat formulası idi). Məhz sivilizasiya fərdi gücü arxa plana keçirərək, əqlin gücü sayəsində yaranan ictimai güc faktorunu önə çıxardı.

Min illər boyu formalaşan “ictimai güc” insanın intellektual potensialının özgələşməsindən başqa bir şey deyil. İnsan könüllü surətdə “mütəliyi” qəbul edir və öz funksiyalarının və imkanlarının böyük bir qismini ötürdüyü (transfer etdiyi) cəmiyyət-sivilizasiya gerçəkliyinin quluna çevrilir. Sivilizasiya azadlığın bilavasitə fərd miqyasında deyil, yaxşı təşkilatlanmış cəmiyyət vasitəsilə əldə olunmasıdır.

Təəssüf ki, tədqiqatçılar fikir müstəvisində gedən prosesləri çox vaxt ictimai həyatda, sivilizasiya müstəvisində gedən proseslərdən ayrı halda öyrənirlər, halbuki bunlar sıx surətdə bağlı olub bir-birini şərtləndirirlər.

Bütün bəşər tarixi təkcə insanların deyil, həm də bütövlükdə cəmiyyətin və hətta təbiətin (ictimai mühitin və bütövlükdə maddi mühitin) biliklənməsi prosesidir. Son vaxtlar tez-tez rast gəldiyimiz bir ifadə – “bilik cəmiyyəti” ifadəsi əslində son vaxtların deyil, bəşər yaranan gündən başlanmış olan bir prosesin gətirib çıxardığı yeni keyfiyyət halının ifadəsidir.

Mənəviyyat fərdidir. Hansı isə bir insandan kənarda, daha doğrusu, insan vasitəçiliyi olmadan mənəvi proseslərdən danışmaq sadələşmə olardı. Bir adamın mənəvi-əxlaqi inkişafı başqasınınkına toplana bilməz. Amma bununla belə hansı isə bir ictimai mühit fərdlərin əxlaqi-mənəvi inkişafı üçün əlverişli və ya əlverişsiz ola bilər. Yəni ictimai mühit bu mənada

mənəvi-əxlaqi dəyərlərin daşıyıcısına olmasa da, vasitəsinə çevrilir. Cəmiyyətdə bu məqsədə xidmət edən vasitələrin özü bir növ cəmiyyətin mənəvi həyatını şərtləndirməklə yüksək səviyyəli mənəvi mühitdən, ab-havadan danışıqlarına imkan verir. Bununla belə əxlaqi-mənəvi dəyərlər toplana bilmədiyindən, onun tərəqqisindən danışmaq mümkün deyil. Beləliklə, nə estetik dəyərlər və incəsənət, nə mənəvi-əxlaqi dəyərlər və din bəşəriyyətin istiqamətlənmiş inkişafı üçün (postupatelnoye razvitiye) əsas ola bilməz. Belə bir əsas ancaq bilikdir. Və biliklərin inkişafının müəyyən mərhələsində ortaya çıxan elmdir. Məhz bu proses bütün yerdə qalan inkişaf aktlarından muntəzəm və davamlı olması ilə seçilir və o, elmi-texniki tərəqqi deyilən ictimai hadisəni doğurur. Bəli, burada söhbət məhz tərəqqidən gedir. Və elmi-texniki tərəqqi bütövlükdə ictimai inkişafın yönəlməsinə, muntəzəm üstün istiqamət kəsb etməsinə səbəb olur. İqtisadiyyatın inkişafı da ən çox məhz elmi-texniki tərəqqi sayəsində mümkün olur. Həm də elm təkcə maddi-istehsal prosesinin modernləşməsinə və optimallaşmasına xidmət etməyib, həm də ictimai elmlər vasitəsilə cəmiyyətin özünün optimal təşkilatlanması üçün mənbəyə çevrilir.

Tərəqqi

İctimai tərəqqini şərtləndirən nədir? Əgər bütün bəşər tarixi boyu yüksələn xəttli bir inkişaf varsa, bu inkişafın hərəkətverici qüvvəsi nədir? E.Hantinqtonun fikrinə görə, “tarixin ali prinsipinin – bir sıra əsas istiqamətlər üzrə daim irəliyə getmək prinsipinin adekvat izahı yoxdur.”¹ Əslində belə bir izah cəhdi marksizm fəlsəfəsində göstərilmişdir. İdeoloji məqamları çıxsaq, hələ ki, ictimai tərəqqinin tədqiqində Marks qədər xidmətləri olan ikinci şəxs göstərmək çətindir. Düzdür, Marks sivilizasiyalardan deyil, ictimai-iqtisadi formasiyalardan bəhs edir. Yəni cəmiyyətin obyektiv inkişaf qanunauyğunluğunu və burada bir neçə zəruri mərhələlərin – formasiyaların olmasını zəruri hesab edir. Lakin biz sinfli cəmiyyətlərin antaqonizmi və formasiyaları mütləqləşdirən müddəaları nəzərdən atsaq, yerdə Marksın ictimai tərəqqi haqqında, industriallaşma və burada elmi-texniki proseslərin

¹ Huntington E. Mainsprings of Civilization. N.Y., 1945. P.3.

yeri haqqında çox mükəmməl tədqiqatların olduğunu aşkar edərək.

A.Toynbinin tədqiqatları empirik səviyyədədir. Burada söhbət tarixi-sosioloji, bəzən hətta etnoqrafik müsətvədə gedir. Burada ümumbəşəri inkişafın qanunauyğunluqları, vertikal boyunca hərəkət demək olar ki, izlənilmir. Sivilizasiyalar yan-yana qoyulur və zaman oxunda deyil, zamanın bir en kəsiyində öyrənilir. Məqsəd müxtəlifliyi, nisbi müstəqilliyi, yanaşı mövcudluğu ortaya çıxartmaqdır. Vertikalda baxdıqda isə, baş tutmuş və ya yarımçıq qalmış sivilizasiyalar 21 dənədirmi ya 13 dənədirmi, – önəmli deyil. Önəmli olan vahid ictimai tərəqqi prosesinin mexanizmini, hərəkətverici qüvvələrini, qanunauyğunluqluğunu aşkara çıxarmaqdır. Bunun üçün isə ümumi nəzəri bir model lazımdır. Bütün fərqli sivilizasiyalar üçün eyni olan, təzahürləri deyil, mahiyyət qatındakı universal prinsipləri üzə çıxaran nəzəri səviyyədə tədqiqat, elmi-fəlsəfi yanaşma Toynbinin tarixində yoxdur. Onun yazdıqları zətn tarixdir. Marks təlimində isə qüsurlu cəhətlər çox ola bilər. Lakin bu təlim məhz nəzəri tədqiqatdır və mahiyyətlər arasındakı münasibəti üzə çıxarmağa yönəldilmişdir. Təəssüflər olsun ki, pozitivizmin bir dünyagörüşü kimi üstünlük təşkil etdiyi şəraitdə Toynbinin təsvirçi metodologiyası yetərli görünür və ictimai proseslərin təzahürlərini deyil, eyniyyətini, mahiyyətini, onların əsasında duran universal qanunauyğunluqları araşdırmağa heç ehtiyac da duyulmur. Bəli, marksizmdə qüsurlar var. Amma bu qüsurları aşkar edib aradan qaldırmaqdan, biz ictimai tərəqqinin ümumi qanunauyğunluqlarını bütövlükdə inkarını etməliyik?

Sivilizasiya mövzusunun tədqiqatçıları çox vaxt Marksın formasiyalar təlimi ilə Toynbinin sivilizasiyalar təlimini müqayisə etməyə çalışırlar və bu zaman sanki alternativ nəzəriyyələri qarşılaşdırırlar. Halbuki Marksın formasiyalar haqqında ideyası əslində cəmiyyətin vertikalda inkişafını izah etmək təşəbbüsüdür. Toynbinin sivilizasiyalar haqqında yazdıqları empirik sosioloji tədqiqat olub, hələ inkişaf prosesinin izahına heç giriş də deyil. Burada ancaq çoxlu tarixi material toplanmışdır. Onların nəzəri təhlili və bu materialdan ictimai tərəqqinin qanunauyğunluqlarını marksizmin aludəçiliyinə uymadan, daha elmi şəkildə aşkarlamaq hələ fəlsəfi fikrin qarşısında duran ən böyük problemlərdən biridir. Bu istiqamətdə Marksdan sonra M.Veberin tədqiqatları da diqqətə layiqdir. Lakin Veber də sanki empirizm-

lə nəzəriyyə arasında aralıq mövqe tutur. Bizcə, sistemə salınmamış və prosesin elmi-nəzəri mənzərəsini bütöv halda formalaşdırma bilməyən ayrı-ayrı tədqiqatlar bir araya gətirilməli və ümumiləşmiş nəzəri model hazırlanmalıdır.

A.Toynbi də qanunlar müşahidə edir. O, təsvir etdiyi sivilizasiya müxtəlifliyində hər halda ümumi tendensiyalar görmək və vertikal boyu hərəkəti, inkişafı izah etmək üçün “çağırış-cavab qanunu”ndan bəhs edir. Amma bu model heç bir fundamental fəlsəfi tənqiddə dözməyib əslində marksizmin “tələb-təklif” prinsipinin bəsitləşdirilmiş formasından başqa bir şey deyil.

Marksizm tərəqqini izah etmək üçün “maddi tələbat” ideyasından çıxış edir. Amma bizcə, tələbat ideyası təkcə maddi tələbat kimi deyil, daha geniş mənada başa düşüldükdə, ictimai tərəqqinin əsas prinsipi kimi götürülə bilər. Əgər insan idrakı bir tərəfdən maddi tələbatın ödənilməsi üçün istifadə olunursa, digər tərəfdən də insanın dərk etmək, anlamaq istəyi özü bir tələbatdır. Birinci tələbat ictimai tərəqqinin subyekti kimi cəmiyyətin, ikinci tələbat isə insanın, fərdin götürülməsinə uyğun gəlir. Ümumiyyətlə, sivilizasiyanın hərəkətverici qüvvələrindən danışarkən, gah bu, gah da digər amil önə çəkilir. Məsələn, Holbaxın fikrinə görə, xalqların sivilizasiyası (sivilləşməsi) insan aqlının müntəzəm cəhdləri və çoxsaylı ictimai təcrübənin sayəsində mümkün olur.¹ A.Toynbi özü də bir yerdə fərdi, başqa yerdə isə cəmiyyəti hərəkətverici qüvvə hesab edir. O yazır ki, cəmiyyət özü heç nə yaratmır. O ancaq fərdi yaradıcılıq səylərinin qarşılaşma meydanıdır. Yəni, tarixi yaradanlar və ictimai mühiti dəyişənlər dahi şəxsiyyətlərdir ki, cəmiyyət onları yalnız əlaqələndirir (III cild, s.231-236).² Əsərinin başqa bir yerində isə Toynbi cəmiyyəti bir bütöv kimi təqdim edir və yazır ki, nəinki ayrı-ayrı şəxslər, hətta bütöv insan qrupları universal bir hərəkətə (qabarma və çəkilmə) tabe olur. Sivilizasiyalar özü də bu universal hərəkətə tabedir.³

“Çin tarixi” kitabının müəllifləri diqqəti belə bir cəhətə yönəldirlər:

¹ Bax: *Февр Л.* Бой за историю. М., 1991, с.259.

² Bax: yenə orada, s. 86.

³ Bax: yenə orada, s. 87.

“Rəvayətə görə, Sya dövründə Çində daha çox dürüstlüyü, Şan dövründə – sadəliyi, Çjou dövründə isə – savadı qiymətləndirirdilər. Beləliklə, hər sonrakı mədəniyyət əvvəlkindən üstün idi. Bu mədəniyyətlərdən Çjou mədəniyyəti daha üstün və mütərəqqi idi”¹. Yəni məhz savadlılıq, məhz intellektual inkişaf digər dəyərlərə, mənəvi keyfiyyətlərə nəzərən daha üstün bir meyar idi. Həmişə də belə olmuşdur. Çünki tərəqqini yönəldən məhz intellektual inkişafdır. Lakin bu başqa məsələ ki, savad və bilik artdıqca ona uyğun əxlaqi-mənəvi mühit də olmalıdır. Əks təqdirdə yeni bilik və qabiliyyətlər insanların tərəqqisinə deyil, onların əleyhinə, ziyanına yönəldilə bilər. Yeni bilik və texnologiyaların silahlanmaya, müharibə və terror imkanlarını artırılmasına yönəldilməsi bu gündə bəşəriyyəti ən çox narahat edən məsələlərdən biridir.

Erik S.Raynert XVI əsrdə Avropada gedən iqtisadi prosesləri təhlil edərək yazır: “Avropa anladı ki, əsl qızıl mədənləri – bu fiziki qızıl mədən yox, emal sənayesidir”.² Raynert o dövrün tədqiqatçılarının fikirlərinə müraciət edərək göstərir ki, T.Kampanella, Antonio Cenovezi, Anders Berk və s. – hamısı diqqəti məhz buna yönəldildilər ki, əsl sərvət məhz emal sənayesidir. Daha sonra o, Aleksis de Tokvilə istinad edir: “Mən elə bir xalq bilmi-rəm ki, emal sənayesi və ticarətlə məşğul olsun və bu zaman azad olmasın. Deməli, bu iki hadisə – azadlıq və emal sənayesi arasında yaxın əlaqə və zəruri asılılıq vardır”³. İqtisadi tarix sivilizasiyanın da məhz bu iki hadisə, bir tərəfdən emal sənayesi, digər tərəfdən də söz, fikir və biznes azadlığı sayəsində inkişaf etdiyini göstərir. E.S.Raynert həmin bu iki komponentin müasir dövrdə də inkişaf üçün zəruri şərt olduğunu düşünür. O, qeyd edir ki, nə zaman ki, kommunizm təhlükəsi var idi, sosialist ölkələri ilə rəqabət apara bilmək Qərb bu rejimlə həmsərhəd olan ölkələrdə inkişaf təmin etmək üçün emal sənayesinə üstünlük verirdi. Marşall planı da məhz bu tərəqqiyə xidmət edirdi. “Bəs nə üçün indi ABŞ sənaye ilə sivilizasiya arasındakı

¹ История Китая. Минск, Харвест, 2004. с. 75.

² Райнерт Э.С. Как богатые страны стали богатыми, и почему бедные страны остаются бедными. М., Изд. дом Гос.ун-та, 2011. с. 116.

³ Tocqueville Alexis de. Democracy in America. Chicago, 2000.P.515. //См.: Райнерт Э.С. Указ. произв, с. 117.

sıx əlaqəni unudur?...Niyə Qərb sənayeləşməmiş dövlətlərə güclə demokratiya yeritməyə çalışır?¹ Doğrudan da, köməklik yaxşıdır, amma daxildə gədən proseslərə artıq vaxtı çatmış ideyaların gerçəkləşməsinə dəstək vermək olar. Amma ölkənin öz real ictimai inkişaf səviyyəsi və ideya-mənəvi durumu yol vermirsə, nəyi isə kənardan təlqin etmək və bunun üçün hətta güc tətbiq etmək heç bir müsbət nəticəyə gətirə bilməz. İctimai-siyasi təşkilatlanma formaları iqtisadi inkişaf səviyyəsi və intellektual potensialla sıx surətdə bağlı olduğundan, ilk növbədə ölkələrin sivilizasiya səviyyəsinin yüksəlməsinə, bunun üçün isə emal sənayesinin elmi-texniki potensialın, zehni fəaliyyətin nisbi çəkisinin artmasına çalışmaq lazımdır. Əks təqdirdə, hansı isə ölkəyə hazır məhsullar və onunla yanaşı “yeni mədəniyyət” ixrac etməklə, həmin ölkəni inkişaf etdirmək olmaz. Yəni hər şey təbii yolla, öz axarı ilə, ahəngdar surətdə həyata keçməlidir. Dəstək isə məhz elmi-texniki potensialın və emal sənayesinin inkişafına verilə bilər. Qalan şeylər öz-özünə, təbii yolla yaranacaqdır.

Əslində Qərb dünyasının özündə də iqtisadiyyatın və ictimai həyatın strukturunda ciddi dəyişikliklər gedir. Məsələn, emal sənayesinin xüsusi çəkisi daha əvvəlki kimi yüksək deyil. Xidmət sahələrinin genişlənməsi və məşğulluğun məhz bu sahələrin hesabına artması əhalinin intellektual inkişafına və mənəvi-intellektual ehtiyaclarına da ciddi təsir göstərir. İstehsal edən insanın istehlakçı insana çevrilməsi sadəcə texnoloji və iqtisadi proses olmayıb, həm də bir çox mədəni-mənəvi proseslərin təməlini qoyur.

İstiqamət və sürət

E.Toffler müasir zamanı səciyyələndirərkən, dəyişikliklərin istiqamətindən daha çox, sürətinin önəmli olduğunu qeyd edir.² Yəni, dəyişikliklərin sürəti insanın adaptasiya imksanlarını üstələyirsə, o, gələcəyə nabeləd halda gedir, prosesləri idarə edə bilmir və onların əlavəsinə çevrilmək və ya daləncə sürünmək məcburiyyətində qalır.

Lakin sürət niyə bu dərəcədə artır? Məgər XIX əsrin axırları - XX

¹ Yəni orada, s.244.

² *Тоффлер Э. Шок будущего. М., АСТ, 2008. с.17.*

əsrin əvvəllərində də eyni böyük temp mövcud deyildimi? Əlbəttə, kimsə israr edə bilər ki, inkişaf bərabərsürətli yox, təcilli və ya eksponensial qanunauyğunluqla həyata keçir, amma biz burada zahiri təəssüratdan, hansı isə təsadüfi statistiklardan deyil, prosesin daxili məntiqindən və riyazi modeli mümkün edən ümumi qanunauyğunluqlardan çıxış etməliyik. Nə dəyişib? Günahı yenə də elmin, texnikanın sürətli inkişafındamı axtarmaq lazımdır? Toffler belə də edir; yəni, yenə sürətdən, yenə sənayeləşmədən, yenə informasiyadan çıxış edir: “İndi bir milyard adam, yəni texniki baxımdan inkişaf etmiş dövlətlərin bütün əhalisi yeni yüksək sənaye cəmiyyətinə - superindustrializmə doğru tələsir... Bizim “yaxınlaşma” sürətimiz böyük vüsətlə artır”.¹ Yəni vurğu yenə də sənayeləşməyə və onun sürətinədir. Halbuki daha vacib olan keyfiyyət dəyişilməsinin üzə çıxarılmasıdır. Təəssüf ki, Toffler də, başqa həmkarları kimi, ən yeni mərhələnin başlıca keyfiyyət spesifikasiyasını görə bilmir.

Axı, bu inkişafı yanaşı, bir tərəfdən, əmək bölgüsü və dar ixtisaslaşma sayəsində bu yeni ağır yükün insanlar arasında bölüşdürülməsi gedir, digər tərəfdən də insanın bütövlüyünü, həyatın ümumi ahəngini qorumaq üçün dünyagörüşünün, estetik zövqün və mənəvi amillərin də yüksəlişi ümumi nisbətdə bir balans, tarazlıq yaradır.

Sivilizasiya və bəşəriyyət

Biz sivilizasiyanın ayrı-ayrı lokal sivilizasiyalar şəklindəmi, yoxsa bütün bəşəriyyət miqyasındamı olduğunu müzakirə edirik. Amma “bəşəriyyət” anlayışının özünün vahid bir fenomen kimi nə vaxtdan formalaşdığını və hətta indinin özündə də belə bir bütöv hadisənin olub-olmadığını müzakirə etmirik. Halbuki müxtəlif dövrlərdə və coğrafi bölgələrdə vahid bəşəriyyət əvəzinə həmişə lokal cəmiyyətlər mövcud olmuşdur. Bəzən onlar o qədər özündə qapanmışlar ki, bu cəmiyyət daxilində gedən proseslərin xaricə hər hansı ciddi bir əlaqəsi olmamış və ya daha doğrusu, burada inkişaf heç bir xarici təsirə məruz qalmadan, ancaq öz daxili hərəkətverici qüvvələri hesabına həyata keçmişdir. Biz sivilizasiyanın tarixini araşdırarkən də eyni və-

¹ Yenə orada s. 432.

ziyyəti müşahidə edirik. Yəni bilavasitə mövcud olan ayrı-ayrı sivilizasiyalar olmuşdur. Və məhz son dövrlərdə lokal cəmiyyətlər arasında sərhədlərin tədricən silindişi, sanki bəşəriyyətin əsas hissələrinin bir tam halında birləşdiyi bir vaxtda sivilizasiyanın da sanki bütövləşdiyinin şahidi oluruq.

Bu iki “fərqli” hadisənin: qlobal sivilizasiya və bəşəriyyətin taleyinin nə qədər yaxın olduğunu xatırladıqdan sonra onların anlaşılması, mahiyyəti və məzmununun müəyyənləşdirilməsi sahəsindəki çətinliklərin də eyniyyətini görməmək mümkün deyil.

Və qarşıya belə bir sual çıxır: bu iki anlayışın taleyindəki bu qədər böyük bənzərlik nə ilə əlaqədardır? Diqqətlə yanaşıldıqda məlum olur ki, söhbət əslində eyni bir hadisədən gedirmiş.

Sadəcə biz tarixən mövcud olmuş ayrı-ayrı lokal cəmiyyətlərin məhz bəşəriyyətə aid olduğunu, eyni bir ictimai tərəqqi prosesinin müxtəlif məkan-zaman kontinuumlarında bütün zahiri fərqlərə baxmayaraq təxminən eyni qanunauyğunluqlar əsasında həyata keçdiyini daha rahat qəbul edə bilmişik. Əslində hələ indi də bir tam halında formalaşmamış olan xəyali bəşəriyyətin də həmişə mövcud olduğunu qəbul etmiş və ümumi bəşəriyyət adından rahatca bəhs etmişik. İndi biz həmin lokal cəmiyyətləri səciyyələndirmək istəyərkən, onların nə isə ayrı bir şey deyil, məhz lokal sivilizasiyalar olduğunu sövqətə qəbul edə bilərik. F.Brodel də cəmiyyət və sivilizasiya anlayışlarının yaxınlığına diqqət yetirir: «“Cəmiyyət” anlayışı çox zəngin məzmunu nəzərdə tutur və eyni şey onun çox vaxt üst-üstə düşdüyü “sivilizasiya” anlayışı üçün də keçərlidir».¹ Amma “cəmiyyət” və “sivilizasiya”nın nə vaxt üst-üstə düşdüyünü, nə vaxt və məhz nə ilə fərqləndiyini müəyyənləşdirmək üçün isə cəhd göstərilir. F.Brodel də əksər tədqiqatçılar kimi, insanları və deməli, müəyyən bir cəmiyyəti sivilizasiyanın daşıyıcısı kimi başa düşmək mövqeyini bölüşür. Görünür, sosial idrakın metodologiyası kifayət qədər formalaşmadığından cəmiyyətin horizontal və vertikal boyunca strukturu çox vaxt qarışıq salınır. Bir tərəfdən cəmiyyət olduqca müxtəlif sosial hadisələri ehtiva edən mürəkkəb bir çoxluq kimi, digər tərəfdən də ümumi inkişaf tendensiyasına malik bütöv orqanizm kimi götürülə bilər.

¹ *Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008. С. 46.*

F.Brodel hansı isə vahid bir cəmiyyət olmadığını, cəmiyyətlər çoxluğunun mövcudluğunu və bu cəmiyyətlərin də hər birinin ayrıca bir çoxluq olduğunu qeyd edir¹. Doğrudan da, cəmiyyətlər müxtəlifdir. Lakin əsas məsələ hər hansı bir cəmiyyətin konturlarının və bu birliyi, bütövlüyü şərtləndirən meyarların müəyyənləşdirilməsindən ibarətdir. Təəssüf ki, F.Brodel də təsvirçi mövqedən çox da uzaqlaşmayaraq, müxtəliflik üzərində dayansa da, hər hansı bir cəmiyyəti bütövləşdirənə amillər üzərində dayanır. Əlbəttə, cəmiyyət bir sistem kimi götürüldükdə, onun tərkibində iqtisadiyyat, siyasət, mədəniyyət kimi altsistemləri ayırmaq və ya bu hadisələrə cəmiyyətin müxtəlif rakursları kimi baxmaq olar. Lakin hər bir cəmiyyətin öz iqtisadiyyatı, sosial strukturu və s. bu kimi komponentləri vardır. Bizi isə maraqlandıran bir cəmiyyəti başqa cəmiyyətdən ayıran və eyni zamanda bu cəmiyyətin inkişafını təmin edən amillərdir. Yəni ekstensiv bölgü ilə yanaşı vertikal boyu düzlüyünün də mənzərəsi yaradılmalıdır. F.Brodel cəmiyyətlərin müxtəlifliyinə həsr etdiyi ayrıca fəsildə “sosial iyerarxiya”dan, vertikal boyunca düzlüyədən imtiyazlı, elitə sosial qruplardan və s. bəhs edir. Bu məsələlərə ayrıca paraqraflar həsr edir. Onun fikrincə, “karkassız və struktursuz cəmiyyət mövcud deyil”.² Lakin təəssüf ki, vertikal boyunca o ancaq cəmiyyətin sosial strukturunun çoxpilləli quruluşunu nəzərdən keçirir. Lakin var-dövlətinə görə, imtiyazlarına görə seçilən müxtəlif sosial qrupların təbəqələşdirilməsi sistemə olsa-olsa, bir rakursda baxışdır. Halbuki cəmiyyətin strukturu dedikdə, heç də yalnız sosial təbəqələr nəzərdə tutula bilməz. Biz iqtisadi sistemin, mədəniyyətin, siyasətin strukturuna da ayrı-ayrılıqda baxmaq imkanına malik olmalıyıq. Daha doğrusu, bir cəmiyyət başqa cəmiyyətlə ancaq bu göstəricilərə görə müqayisə oluna bilər. Yoxsa varlı-kasıb və sosial iyerarxiya bütün cəmiyyətlərdə vardır. Ənənəli olan odur ki, cəmiyyətin müxtəlif rakursları və ya altsistemləri heç də eynihüquqlu olmayıb bir-birinə nəzərən mövqelərinə və ilkinliyinə görə seçilir. Onda sual ortaya çıxır ki, cəmiyyətin inkişaf səviyyəsini müəyyən edən nədir və bu inkişafı təmin edən nədir? Yəni təhsilmi, elmi, mədəniyyətmə, sənayemə, ictimai münasibətlərmə, cəmiyyətin sosial strukturu və s. daha önəmlidir. Brodel cəmiyyətin da-

¹ Бродель Ф. Игры обмена. М., Прогресс, 1988, с. 460.

² Yəni orada, s. 464.

xili müxtəlifliyini qeyd edir, lakin bu fərqli ictimai hadisələrin vahid cəmiyyət sisteminin formalaşmasında yerini və rolunu müəyyənləşdirməyə çalışmır. Zəhmət, bu onun məqsədlərinə daxil deyil, çünki o da Toynbi kimi, əsasən pozitivist metodologiyadan çıxış edir və ictimai gerçəkliyin təsvirinə çalışır. Düzdür, Brodeldə tədqiqat tarixdən daha çox sosiologiyaya yaxındır. Lakin sosiologiyadan fəlsəfəyə doğru getməklə daha ümumi, daha universal qanunauyğunluqlar axtarışı məqsədyönlü xarakter daşımır. Bununla belə Brodel bir sıra çox mühüm tendensiyaları müşahidə edə bilmişdir. Bunlardan biri dialoqun sadəcə dinlər arasında deyil, din və iqtisadiyyat arasında aparılmasının vacibliyi məsələsidir. O yazır: “Din və iqtisadiyyat arasında dialoq elə ilk addımlardan başlanmışdır. Amma zaman keçdikcə müsahiblərdən biri, iqtisadiyyat addımlarını yeyinlədərək yeni şərtlər irəli sürdü. Öz aralarında az uyğunlaşan yer dünyası ilə göy dünyasının dialoqu çətinləşdi.”¹

Düzdür, “lokal cəmiyyətlər” araşdırılmamışdır. Həmişə inzibati-hüquqi sərhədlər çərçivəsində ölkələrdən bəhs olunmuşdur. Lakin orta əsrlərdə böyük miqyaslı ictimai birliklərin siyasi- və iqtisadi-təşkilati forması olaraq milli dövlətlər deyil, imperiyaların üstünlük təşkil etməsi sualına da hələ cavab verilməmişdir.

Biz heç də qeyd-şərtsiz iddia etmirik ki, imperiyalar və lokal cəmiyyətlər və deməli, həm də lokal sivilizasiyalar üst-üstə düşür. Əsas məsələ uzun bir müddət ərzində sərhədlərin sabit qalmasıdır. Kiçik və ya böyük bir ərazidə əgər bir xalq və ya xalqlar birliyi sülh şəraitində cəmiyyətin tərəqqisinə nail ola biliblərsə, əgər intellektual potensial səfərbər olunaraq cəmiyyətin inkişafına yönəldilə bilibsə, deməli, söhbət hansısa lokal sivilizasiyadan gedə bilər. Bunlar həmin ərazilər, daha doğrusu, həmin lokal cəmiyyətlərdir ki, kifayət qədər uzun müddət ərzində xarici təsirlərdən azad halda öz daxili potensialını qismən də olsa, realizə edərək ictimai mədəniyyətə nail olmuş və lokal cəmiyyətin potensialını müəyyən bir səmərə istiqamətləndirə bilmişdir. Yəni xaos strukturlaşmış və geniş bir miqyasda nisbi müstəqil ictimai tərəqqi prosesi həyata keçmişdir. Və bu proses o vaxta qədər davam

¹ Yenə orada, s.568.

etmişdir ki, onun özünəməxsus nəticələri, bəhrələri göz qabağında olmuş, bəşəriyyətin ümumi idealına doğru irihəcmli ictimai hərəkətin nəzərə çarpacaq izləri qalmışdır. Toynbi 21 belə nisbi müstəqil prosesi fiksə etmişdir. Amma eyni zamanda nisbi müstəqil bir sivilizasiya kimi formalaşa bilməyən çoxlu sayda başlanğıcların olduğunu da qeyd etmişdir. Onun fikrinə görə, tarix belə baş tutmayan, yaxud xarici qüvvələr tərəfindən məhv edilməsə də, böyük daxili çətinliklərlə üzləşərək sıradan çıxmış sivilizasiya cəhdləri ilə doludur.¹

Bəli, yüzlərlə belə proseslər başlanmış, amma bəşər tarixində iz qoya biləcək dərəcədə nəticələr hasil olmadan silinib getmişdir. Bunlar əsasən ya güclü xarici amillərin dağıdıcı təsirləri sayəsində, ya daxildə ictimai təşkilatlanmanın ağıl və tədbirlə həyata keçirilə bilməməsi, birliyin, mütəşəkkilliyin təmin oluna bilməməsi ucbatından baş vermişdir. Bəzən isə səfərbər olunan ictimai potensial təbiətlə mübarizədə qalib gəlmək üçün yetərli olmamışdır.

Əslində A.Toynbi də əvvəlcə məhz cəmiyyətlərdən bəhs edir. Hətta ayıraraq seçdiyi 21 sivilizasiyanı da əvvəlcə məhz 21 cəmiyyət kimi nəzərdən keçirir. Daha sonra bu cəmiyyətləri bəsit (primitiv) cəmiyyətlərdən fərqləndirir. Onun fikrinə görə, bəsit cəmiyyətlərin müxtəlif formaları daha çoxdur. Məsələn, Qərb antropoloqları ən azı 650 belə cəmiyyət haqqında informasiya toplayıblarmış.² Beləliklə, cəmiyyət iki pilləyə ayrılmış olur. Müxtəlif növlü bəsit cəmiyyətlər və müxtəlif növlü sivilizasiyalı cəmiyyətlər. Bizim üçün önəmli olan bəsit cəmiyyətlərin və ya sivilizasiyalı cəmiyyətlərin müxtəlif növləri və formaları deyil, bizim üçün önəmli olan odur ki, cəmiyyət iki pilləyə ayrılır: sivilizasiyadan əvvəlki və sivilizasiyalı cəmiyyət. Yəni söhbət məhz cəmiyyətdən, onun iki fərqli pilləsindən gedir. İstənilən başqa tədqiqatda da hansı isə sivilizasiyadan söhbət gedirsə, deməli, əslində söhbət hansı isə nisbi müstəqil cəmiyyətdən gedir. Söhbət cəmiyyətin təşkilatlanmasının keyfiyyətcə fərqli iki mərhələsindən gedir. İlk əsas məqsəd məhz bu keyfiyyət fərqi izah etməkdir.

Marksizm fəlsəfəsində də cəmiyyətin ilk forması kimi ibtidai icma cə-

¹ Февр Л. Бои за историю, с.84.

² Тойнби А., Исследование истории. Т. 1. Возникновение, рост и распад цивилизаций, М.: АСТ; АСТ Москва, 2009, с.87.

miyyəti göstərilir. Düzdür, burada önə çəkilən həmin dövrdə cəmiyyətin sinifsiz olmasıdır. Yəni bu bölgüyə görə, birinci pillədə sinifsiz cəmiyyət, ikinci pillədə sinifli cəmiyyətlər dayanır. Və nəhayət, sanki Hegelin inkarı inkar qanununa uyğun olaraq, üçüncü bir pillənin labüdlüyü göstərilir. Bu, yenidən sinifsiz cəmiyyətə – kommunizmə qayıdış şərtidir. Biz bu üçüncü pillə barədə mübahisələrə girmədən, birinci və ikinci pillələr barədə Toynbini dediklərinin Marks və Engelsin dediklərindən çox az fərqləndiyini görə bilərik. Belə ki, siniflərin də, sivilizasiyaların da yaranması əslində əmək bölgüsünün nəticəsidir. Düzdür, marksizm məhz sinfi münasibətləri önə çəkir və bu amili mütləqləşdirir, amma bununla yanaşı, ictimai tərəqqini və istehsal münasibətlərinin keyfiyyətə fərqli mərhələlərini məhz məhsuldar qüvvələrin müntə-zəm inkişafı ilə izah edir. Əgər Toynbi göstərdiyi müxtəlif sivilizasiyaalrın öz daxili inkişafını vertikalda təsnif etməyə çalışsa idi, istər-istəməz marksizmin tətbiq etdiyi metodologiyaya uyğun bir mövqedən çıxış edərdi. Lakin Toynbidə ancaq təsvir var və tarixi yanaşma var. Tarixi prosesin daxili qanunauyğunluqlarını açmaq baxımından Marks çox irəli getmiş və ya başqa sözlə desək, Toynbi çox geri qalmışdır. Bir daha təkrar edirik ki, məqsədimiz marksizmə haqq qazandırmaq deyil. Yəni cəmiyyətin inkişaf modelini qurarkən, həddindən artıq sərt bölgülər, yüksək abstraksiya səviyyəsi reallığın müxtəlifliklərini nəzərdən qaçıрмаq təsiri bağışlayır. Bununla belə, ictimai tərəqqini vertikalda öyrənmək üçün hələ ki, Marksın təklif etdiyi metodologiyadan daha yaxşısı məlum deyil.

Marksizm sənayenin inkişafını, elmi-texniki inkişafı cəmiyyətin digər sahələrdəki inkişafı üçün də yetərli şərt hesab etdiyindən, ictimai tərəqqi bütöv bir proses halında təsəvvür olunurdu. Düzdür, bu təlim iqtisadi amilin və maddi-texniki proseslərin rolunu həddindən artıq şişirdirdi, lakin bununla belə, bu cür yanaşma cəmiyyəti bir tam halında təsəvvür etməyə imkan verirdi. Bir çox başqa təlimlər isə iqtisadiyyatın siyasi proseslər və mənəvi mədəniyyətlə sərt determinasiyasına qarşı çıxmaqdan ziyadə, ümumiyyətlə bu əlaqələri sanki unudurlar. Nəticədə ölkənin industrial inkişafı təmin edilmədən, onun mükəmməl siyasi quruluşunu və ya demokratik islahatların həyata keçirilməsini mümkün hesab edirlər. Halbuki cəmiyyət bir tam olduğundan bütün bu amillər bir-biri ilə sıx surətdə bağlıdır.

Salahaddin Khalilov

Unity Civilization and Incomplete Civilizations

(summary)

The concepts of “culture” and “civilization” are reconsidered in the article. For author, the culture is a national phenomenon and the civilization is universal phenomenon. Therefore, the cultures of different nations are considered on the horizontal plane and the different kinds of the civilizations are considered on the vertical plane. Consequently, the variety of the civilizations is explained as the being of the different nations on the different levels of the one common process of the humanity whose driving force is the science. The high level of the western civilization is not related with the cultural diversity or with the religion, but with the optimal attitude to the science.

Keywords: culture, civilization, science, East and West, Islam, Christianity, dialogue.

Салахаддин Халилов

Единая цивилизация и незавершенные цивилизации

(резюме)

В статье заново рассматриваются понятия «культуры» и «цивилизации». По мнению автора, культура является национальным, а цивилизация – общечеловеческим явлением. Поэтому культуры разных народов рассматриваются на горизонтальной, а различные типы цивилизаций на вертикальной плоскостях. Следовательно, разновидность цивилизаций объясняется как нахождение разных народов на разных ступенях одного и того же, общего для всего человечества, процесса, движущей силой которого является наука. То, что западная цивилизация находится на более высоком уровне, связано не культурным разнообразием или с религией, а более оптимальным отношением к науке.

Ключевые слова: культура, цивилизация, наука, Восток и Запад, ислам, христианство, диалог.

Medeniyetin temelleri ve dinamikleri

Rabia Soyucak*

Giriş

Medeniyetin temellerine ve dinamiklerine ilişkin bir soruşturma yapmadan evvel, ana hatlarıyla ve konuyla ilişkisi nispetinde medeniyet kavramına bir göz atmak gerekir. Medeniyete ilişkin pek çok tanım bulunmaktadır. Bu tanımlarda göze çarpan husûslardan biri medeniyetin kültürle olan münasebetidir. Kültür ve medeniyet ilişkisinde birinin maddi unsurları diğerinin de mânevî tekâmülü ifâde ettiği veya birinin evrensel olup diğerinin yerelliği veyahut da birinin spiritüel bir hadise olmasına mukabil diğerinin seküler bir olgu olduğu vurgulanmaktadır. Burada medeniyet ve kültür arasındaki münasebeti koparmamak açısından kesin bir ayırım yapmaktan imtina ederek şu kadarını söyleyebiliriz ki, gerek kültür gerekse medeniyet beşeri ürünlerdir; bu açıdan her ikisinin de birer otonom yapı gibi görülmemesi gerekir.

Elbette burada, konumuzun dışında kalması itibariyle, medeniyetin kültür ile ilişkisine temas etmeyeceğiz. Benzer şekilde, genel itibariyle medeniyetin kültüre dayanması gerektiği ya da bunun tam tersi münakaşalar da konumuzun haricinde kalmaktadır. Fakat şu kadarını ifâde edelim ki, medeniyetin kültürün bir sonraki aşaması olduğu ve her ikisinin de iç içe bulunduğu fikri esâs kabûl edilmiştir.

* **Yrd.Doç.Dr. Rabia Soyucak** – Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

Medeniyet, umumiyetle şəhər manasına gələn medine/Medine ilə irtibatlandırılaraq tanımlanmaktadır. Buna görə medeniyet komplike və örgütlü, həm sosial-siyasi-hukuki-iktisadi açıdan həm də sanat-zanaat bakımından gelişmiş bir yapıyı ifadə etmektedir. Buradan hareketle, tam mânâsıyla organize olamayan toplulukların bir medeniyete sahip bulunmadığı görülmektedir. Bu topluluklar ancak yerel karakterde olan gelenek, örf və kültüre sahip bulunabilir. Mânevî inkişafını gerçekleştiren toplumlar, medeniyet olarak adlandırdığımız yapıyı meydana getirmektedir. Zira medeniyet irfani bir sistemdir.

Batı literatüründe *medeniyet* kavramının karşılığı İngilizcede *civilisation*¹; Almandada ise *kultur*dur. Her ne kadar *kultur* ve *civilisation* birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar olsa da *kultur*, daha ziyade, dini ve mânevî ilerlemeyi ifadə etmekte iken, *civilisation* din-dışı ilerlemeyi uhdesinde barındırmaktadır. Aralarındaki anlam farklılığı XVIII. asırdan sonra ortaya çıkmaya başladı: *kültür* insanın dâhili kemali; *medeniyet* ise harici inkişaf ve tabiat üzerindeki tahakkümü ifadə eden bir mefhumu tahavvül etmiştir. Yine XVIII. asırda *civilisation* kavramı, *kultur* kavramına karşı kullanılmaya başlanmış, aydınlanma filozoflarınca *civilisation* kavramına *kaçınılmaz bir tarihsel ilerleme* manası da yüklenmiştir (Sarıçam ve Erşahin, 2011: 2).

Aslında İbn Haldun, *kültür* ve *medeniyet*in her ikisinin de alanını tazammun edecek şekilde *umran*² (İbn Haldun, 2007: 223) kavramını kullanarak toplumların maddi ve mânevî tekâmülünü tek bir kavramla ifadə etmiştir. Bu açıdan o, her iki alan arasındaki karmaşa ve ikiliği çözmüş gibidir. Ona göre, *medeniyet* ve *kültür*, aynı bütünün iki yönüdür³ (Meriç, 1986: 15-6).

¹ *Civilisation* (medeniyet) kavramı *civilise* sıfatı ve *civiliser* fiilinden türetilmiştir.

² “*Umran* *amr* kökünden gelir. *Amr*: bir yerlerde oturmak, birbiriyle düşüp kalkmak, toprağı işlemek bir evi tanzim etmek, müreffeh hale getirmek, vs. *Ömür*, *amr*’dan gelir. *Muamir*: “colon”. *Müstamir*: “clonialiste”. *Müstamere*: sömürge. *Mamure*: dünyamız vs. Demek ki *umran* çok zengin çağrışımları olan bir kelime: yerine göre halk, nüfus, ahali, *kültür*, *medeniyet*.” Bkz: Meriç, 1986: 15.

³ *Umran* iki şekilde tezahür eder: badiye hayatı; şehir hayatı. Bedevilik *umran*ın ilk merhalesidir. *Haderiyet*in de merhaleleri vardır. İbn Haldun’a göre, *temeddün* ile *umran* farklı manadadır. *Temeddün* şehir *medeniyeti* demektir. *Umran* ise hem bedeviliği hem de hade-

Spengler, kültürün medeniyetten bir öndeki aşama olduğunu ve medeniyetin kültürün zorunlu bir devamı olduğunu ifâde etmektedir (Spengler, 1997: 45). Biz de araştırmamızda bu fikirden hareket edeceğiz. Fakat şu husûsu da hemen ifâde edelim ki, medeniyet kültürün bir devamı olsa da, bu devamlılığın zorunlu olduğunu söylemek zor görünmektedir. Kültürün var olması için medeniyetin mevcudiyetine lüzum olmasa da medeniyetin meydana gelmesi, kendinden bir önceki aşama olan kültürü gerektirir. Başka bir deyişle her kültür, kendisinden bir sonraki merhale olmak bakımından bir medeniyet meydana getirmeyebilir fakat her medeniyet bir kültüre dayanmak durumundadır. Zaten hemen her toplumun kendine ait bir kültürü bulunmakla birlikte, bunların ortaya koymuş olduğu bir medeniyet söz konusu değildir. Medeniyet, meydana gelmek için gerekli şartlar bulunduğu zaman süreç içerisinde ortaya çıkacaktır. Bu zuhur etme süreci tabii bir neticedir.¹

Medeniyet kavramı, zaman zaman barbarlığın karşıtı manasında zaman zaman da “bir çeşit tarihsel bütün oluşturan ve bu olgunun diğer çeşitleriyle bir arada varolan dünyagörüşü, adetler, yapılar ve kültürün belirli bir bağlantısı”nı dile getirmektedir. Genellikle ilk mânâsı itibariyle tekil (medeniyet), ikincisinde ise çoğul (medeniyetler)dur (Wallerstein, 1993: 285-6). Öyle görünüyor ki kimi düşünürler, tekil kullanımı bağlamında medeniyetin ilerlemenin bir göstergesi olduğu varsayımından hareketle, her kültürün medeniyete varacağı vehmine kapılmaktadır. Gerçekte ise, medeniyeti barbarlığın zıddı olarak düşünmek de² zamansal bir tekâmül çerçevesinde ele alarak ilerleme vehmine kurban etmek de medeniyetin hakikatini layıkıyla idrâk edememek demektir. Medeniyet; kültürün irfan boyutunda temâyüz etmesi; hikmetin dışsallaşması; hikemi olanın kâinat, insan, hayat, ahlâk, sanata vs. yansımasıyla ve irfanın içtimaileşmesiyle ortaya çıkan bir yapıdır. Söz gelimi, bu çerçeveden bakıldığında, İslam medeniyetinin temel dinamiği tevhittir; tevhidi perspektifin hâkim kılınmasıdır.

riliği kucaklayan daha geniş bir mefhumdur; medeniyet ve kültürü tazammun eder. Bkz: Meriç, 1986: 16-7.

¹ Spengler medeniyetin suni olduğunu ifâde etmektedir. Bkz: Spengler, 1997: 45.

² Braudel bu fikri ileri sürmektedir. Ona göre, medeniyet barbarlığın zıddıdır. Bir tarafta medeni halklar bir tarafta ise barbar halklar bulunmaktadır. İyi vahşiler bile medeni payesine sahip olmaktan uzaktır Bkz: Braudel, 1996: 28.

İnsan sadece biyolojik veya fizyolojik bir varlık değildir; o aynı zamanda ahlâkî, rûhî, içtimaî bir varlıktır. Bu varlık kategorilerinin tam manasıyla ortaya çıkabilmesi de ancak topluluk içinde yaşamakla mümkündür. Kısaca insan, toplumsal organizasyon sayesinde kendi yeteneklerini geliştirebilir. İşte böyle bir ortam içerisinde insan bir kültür varlığı olarak tebarüz eder. Kültür varlığı kategorisi, bize zihni olsun maddi olsun, insanın içinde bulunduğu durumu aşma arzusuyla birtakım yaratımlarda bulunduğunu ve kendi kabiliyetlerini inkişâf ettirme gayretiyle hareket ettiğini göstermektedir. Bir yerde insan tabii ve sosyal hayata bir derkenar yazmak gayesiyle hareket ederek kendini dışsallaştırmak ister. İşte insanın bunları nesilden nesle aktarması kültürdür. Salt nesilden nesle aktarmakla iktifa etmeyip evrenselleştirme gayesiyle çabaladığı zaman da medeniyete ait ürünler ortaya çıkar.

Bir topluluk veya millet, kendi kabuğunda kalmakla yetinmeyip başka topluluklarla münasebet kurmaya başladığı andan itibaren, hakim /baskın olan kültür, bu etkileşim sayesinde maddi olsun mânevî olsun kendi bünyesindeki unsurları zenginleştirir. Zihni ve entelektüel genişleme ve açılma beraberinde rûhî bir coşkuyu da getirir. İşte bu coşku sayesinde ki yerel olanın evrenselleştirilmesi bir amaç olarak ortaya çıkar. Medeniyet giden yolun kapısı böyle açılmış olur.

Medeniyetin Temelleri

“Metafizik temelleri olmayan hiçbir medeniyetin varlığından söz edilemez.”

Whitehead

Medeniyetin iki boyutu olduğunu söylemek mümkündür. Medeniyet kültürün dikey ve yatay alanda derinlik kazanmasıdır. Dikey boyut medeniyetin metafizik, aşkın ve objektif yönü, ruhu ve özüdür. Bir anlamda, medeniyetin ömrü, özünün sürekliliği kadardır. Bu öz, medeniyetin yatay boyutunda tezahür eder, vücut bulur. Yatay boyut zamansal, mekansal, sübjektif, tatbiki, beşeri, şeklidir. Öz/form/suret esastır; mütezahir ise zamana ve mekana göre değişir.

Gerek insan ve gerekse cemiyet, ferdî/sosyal/tabîî hayatı benimsemiş olduğu inanç ve değerler manzumesi zaviyesinden biçimlendirir. Mânevî in-

kişâf medeniyetin muhtevasını, maddi inkişâf ise şeklini verir. Esasen, form bir bilinç işidir; zihniyet ve inanç bakımından tekâmül etmiş insan, öyle şeyler arzular ki, bunlar belki de aklın ve duygunun isteyebileceği en ideal şeylerdir. İşte bu talep, ferdî/sosyal/tabîî hayata yansıtılır; insan, akıl ve duygu vasıtasıyla çevresine mükemmel olduğunu düşündüğü şekli vermek ister. Söz gelimi, insan ilişkilerinde nezaket; sanatta zarafet ve estetik; devlet işlerinde adalet vs. hâkim kılınır.

Medeniyetin özünü oluşturan inanç insan faaliyetlerini yönlendirici ve şekillendirici bir karaktere sahiptir. Bu nedenle medeniyet, insan zihninin şuurlu ve rasyonel bir şekilde geliştirdiği bir teşekkül olduğu için, gerek biyolojik ihtiyaçlar gerekse tabiatın dönüştürülmesi arzusu, medeniyetin kıstası değildir (Özakpınar, 1997: 57).

Medeniyetin belli birtakım unsurları bulunmaktadır. Bunlar dikey boyutla ilgili olan inanç/dünya görüşü gibi mânevî unsurlar ile; yatay boyutla ilgili olan ahlâk, hukuk, sosyal/siyasi/iktisadi kurumlardır. Bu unsurlar, Aristo'nun madde-form ikiliğini medeniyet meselesine tatbik eden Frankfort'un (1989: 17-8) tanımındaki gibi ele alınabilir. Form, medeniyetin zamana ve mekana göre değişmeyen, hep sabit kalan unsurları, madde ise zamana ve mekana göre değişiklik arz eden unsurlarıdır. Bir anlamda form, medeniyetin bilkuvve halidir; madde ise bilfiil. Medeniyetin bilfiil kısmı her zaman bilkuvve olana tabidir. Bu tasnifi medeniyetin mânevî yönü/öze ilişkin yönü ile maddi olan/özün görünür olan/zamanda ve mekanda tezahür eden kısmı biçiminde düşünebiliriz.

Medeniyet içtimai bir yaratım olduğu için her medeniyet kâinat, insan, hayat, ahlâk, sanat vs. yeni bir yorum getir ve hayatın bütün alanlarına nüfuz eder. Süleymaniye Camii nasıl bir medeniyet ürünü ise, medeniyetin ruhunu bir Yörük kızın çeyiz sandığında da görebiliriz. Bunlar medeniyetin tezahürleridir; fakat ruhu değildir; mütezahirin başka bir medeniyete aktarılması mümkündür; medeniyetin özü ise aktarılamaz. Ayrıca aktarılan şeyler ait olduğu medeniyetteki gibi işlev görmez; işlevi ve niteliği farklılaşır; ait olduğu medeniyetteki rengi ile aktarıldığı medeniyetteki rengi farklıdır. Her medeniyet, ödünç aldığını kendi ruhuna göre dönüştürür.

Kaldı ki, eğer bir toplum, hayata ve kendisine mana veremiyorsa, o toplumda bütün kurumlar bile tepeden tırnağa değişse ve insanlar modern kıyafetler giymeye başlasalar bile, o toplum medenileşemez (Şeriati, 1995: 47). Asıl olan medeniyetin özüdür.

Medeniyetin dikey ve yatay boyutunun bir derinliğe sahip olup olmaması da önemlidir. Medeniyetin ruhu vahye dayanıyorsa aşkın derinlik söz konusu olur. Aşkın derinlik, *vahiy medeniyeti* (Karakoç, 1989: 288) için bahis mevzuudur. Vahiy medeniyetinin¹ ruhu ölmez; bu öz, başka bir zaman ve coğrafyada yeniden ortaya çıkma kudretindedir. Medeniyetin tezahür alanı olan yatay boyutta ise, bu öz zamanla gelenekleşir ve devrini tamamladığı vakit tarihteki yerini alır. Tarihsel olan tezahür alanıdır.

Eğer kültür ve medeniyet beşeri bir mamul ise, şu halde her ikisinin de seküler bir karakterde olmaları düşünülemez. Zira gerek en basit insan toplulukları olsun, gerekse ileri düzeyde teşkilatlanan toplumlar olsun, hiçbirisi seküler bir içtimai yapı ortaya koymuş değildir. Bu nedenle, bütün toplumsal oluşumlar mutlak surette dini bir veçheye sahiptir. Bu dinin mahiyeti önemli değildir; her din beraberinde birtakım değerler manzumesini vaz' eder. Toplumun fertleri içinde yaşadıkları cemiyetin ürünlerini alır benimser ve fakat bunlar karşısında sırf mukallit de olmazlar, bir şekilde bu ürünleri dönüştürürler. Ne surette olursa olsun, gerek benimseme sürecinde gerekse dönüştürme merhalesinde din motifi var olmaya devam eder.

Medeniyetin bir de yatay boyutunda da derinlik söz konusudur. Bunu ancak ahlâk ve ruhî coşku sağlar. Bu konuya aşağıda temas edileceği için şimdilik şu kadarını ifâde edelim ki, bu derinlik sayesinde, medeniyet uzun soluklu olur. İbn Haldun ve Toynbee'nin ifâde ettiği gibi, her medeniyetin bir ömrü vardır; doğar, büyür ve ölür. Fakat medeniyetin ömrünü uzatan şeyin ahlâktır. Medeniyetin ruhunu ete kemiğe büründürürken ahlâk ve değerler esâs olmalıdır.

¹ Toynbee, dinlerin ve din seçkinlerinin medeniyet ürünü olduğunu ifâde eder. Ona göre, insanlığın geleceği dinleri doğuran medeniyetlerde değil medeniyetlerin ortaya çıkardığı dinlerde yatmaktadır. Bkz: Toynbee, 2011: 138. Buna katılmak mümkün değildir. Esasen tarihe baktığımızda bunun aksini görmekteyiz. Zira din ve ahlâk önderleri topluma istikamet vermeye ve sosyal yapıyı değiştirmeye başladıktan sonra medeniyetler doğmuştur.

Medeniyyətin ömrü, bir milletin ömrüylə kıyaslanamayacaq kadar uzun ola bilər. Toynbee'ye görə atalarımızın tarix görüşü daha köklüdür. Bizlər tarixi sadəcə kendi millətimizin tarixi ilə başlatırıq; halbuki ortaçağdakı insanlar tarixi dünyanın yaradıldığı tarix ilə başlatmaqdadır (Toynbee, 2011: 131). İşte bu durum bir yerdə medeniyyətin təzahür alanıyla sınırlandıraraq düşünməyib onun aşkınlığını idrək etməklə ilgilidir.

Medeniyyətin Dinamikləri:

Zamana və məkana görə dəyişən, dinamik bir xarakter arz edən yönü, medeniyyətin dinamiklərini təşkil edir (Frankfort, 1989: 17). Burada həm medeniyyətin özü olan metafizikî unsurlar birbirləri ilə dinamik bir etkileşim içindədir; həm medeniyyətin təzahür alanına aid olan sənət, bilim, siyaset, hüquq vs. kısımları birbirləriylə ilişkişel bir xarakter sergilər həm də hər iki yapı – öz və mütezahir (təzahür edən)- arasında özün digərinə yönəlir bir etkisindən bəhsedilə bilər.

Evvelə şunu bildirmək gərək ki, medeniyyət kendisini oluşturan unsurların toplamı değildir. Başka bir deyişlə medeniyyət, təzahür alanı (yatay boyut) ilə öze (dikey boyut) ilişkin kısımların və ya hər iki boyutu oluşturan unsurların aritmetik bir toplamı olaraq görülməməlidir. Gerçekte medeniyyət, bunların karşılıklı və diyaletik ilişkisindən teşekkül etməkdədir. Bir mənada medeniyyət ilişkişel bir müessesədir.

Yine medeniyyət, bir dünya görüşünün zaman və məkân boyutunda təzahür etməsidir (Kalin, 2010: 2). Bu anlamda hər medeniyyət tarixseldir, yeni bir durumdur və hər yeni durum zamansal və məkânsaldır. Hər ne kadar özü itibariylə dəyişməz olsa da təzahür alanında yaratımda bulunan insan olduğu için aynı zamanda dəyişəbilirliyi də təzammun edir. Elbette dəyişim, bir insanın gözlemleyebileceği dənli hızlı değildir. Zaten asıl olan medeniyyətin köklü bir maziye və gələneğe sahip olmasıdır. Şu hâlde medeniyyətin sürekliliyi, həm dəyişməzliyi həm də dəyişəbilir olmayı təzammun etməsinə bağlıdır.

Medeniyyətin dinamik bir xarakterə sahip olmasının esâs səbəbi, daha evvelce də bəhs etdiyimiz gibi onun beşəri bir müessəse oluşudur. Medeniyyətin ruhu, aid olduğu toplumun xarakteristikləriylə vücut bulur. Medeniyyətə

vücut veren kendi zihninin başlı başına bir imkân kaynağı olduğunu insanın fark etmesidir. Medeniyet tabiatla mücadele etmek değil, insanın, kendi zihnin gerçeğinin bilincine vararak, kendi varlığını, kendi zihnini, tabiatı, kendisinin tabiatla olan ilişkisini ve hayatının gayesinin belirlemesi ve fiillerini bilinçli olarak üretme konumuna gelmesidir. Şu halde medeniyet, rasyonel bir rûhî yükselişin bilincidir. O yükselişin içerdiği inançtır. Bu inanç belli bir istikamette fiilleri üretmesi bakımından bir ahlâk nizamıdır. Biyolojik ihtiyaçların doğrudan güdümüne bağlı kalmadan, reaksiyonu aşarak bilinçli bir tasarımlar yapmak ve biyolojik ihtiyaçların dışında yeni fiil alanları meydana getirmek, medeniyetin psikolojik kaynağıdır. Medeniyetin rûhî temeli bir inanç, toplumsal temeli o inanca bağlı ahlâk nizamıdır. Bu temeller üzerinde birleşmenin bilincini ve duyan insanlar o inancı ve ahlâk nizamını yaşatacak devlet teşkilatı ve iktisadi yapıyı kurarak büyük kültür eserleri meydana getirirler (Özakpınar, 1997: 54-5).

Medeniyetin hayat ile ilişkilidir, yaşantısaldır. Bu manada medeniyet, kendi dışındaki topluluklarca *büsbütün* yaşanamayacağı gibi anlaşılamaz da. Kısmen aktarılabilir, anlaşılabilir, yaşanabilir. Burada Spengler'in fikrilerine katılmadığımızı da ifâde edelim. Ona göre her medeniyet adeta kapalı bir kutu gibidir; başka topluluklarca anlaşılması mümkün değildir. Medeniyet ancak kendisini üreten kitlelerce anlaşılabilir. Halbuki medeniyet, bütünüyle olmasa da kısmen aktarılabilir ve anlaşılabilir. Bu nedenle başka topluluklar tarafından kısmen yaşanabilir.

Herhangi bir medeniyetin mütezahiri başka bir medeniyete aktarılıyorsa, kaynaklık eden medeniyetin unsurları ikinci medeniyetin metafizik paradigmaları bağlamında dönüştürülecektir. Burada körü körüne bir aktarım söz konusu olmaz. Ancak, herhangi bir medeniyete mensup olmayan topluluklarca alınıyorsa, mutlaka o topluluk pasif bir konumda olacaktır; medeniyetin ruhunu idrâk etmeksizin sadece biçimi alacaktır; bu durumda kendisine göre bir dönüştürme yapma kabiliyetinden de yoksun olduğu için kendi dinamiklerinden kopma tehlikesiyle karşılaşacaktır. İşte bu toplumsal yabancılaşma ve zihniyet köleliğidir. Metafizik derinlik olmadan alınan ödüncüler ancak taklit derekesinde kalır.

İnsan, hem kendisi olarak kalarak hem de kendisinin ötesinde yaratım-

larda bulunabilen bir varlıktır. Hayvanlarda bulunmayan bu husûsiyeti ile niyetini hayata geçirmek üzere hareket eder. Zaten onun özneliliğinin içinde nesnellik de bulunmaktadır (Tillich, 2014:99-100). Buradan hareketle medeniyetin kaçınılmaz bir şekilde tezahür etmek durumunda olduğu söylenebilir. Yani medeniyet, sevki tabii ile bilkuvve konumundan bilfiil duruma gelmeye çalışır.

Aşağıda medeniyetin dinamiklerinden başlıcaları üzerinde durulacaktır.

İlişkisellik ve Medeniyetler Arası Temas:

Medeniyetin dinamiklerinden birisi toplumların karşılaşması ve medeniyet mensupları arasındaki karşılıklı ilişkiselliklerdir.

Medeniyet mensubu olmak için, her bir ferdin kendi benliğinin üstüne çıkması elzemdir. Şeriatî buna *sosyal benlik* demektedir. Ona göre din, edebiyat, duygular vs. kültür vasıtasıyla idrâk edildiği zaman bu kişinin kendi şahsi benliğini hissetmekten öte bir şey olarak tamamiyle sosyal ve tarihi benliktir. Bunun yanı sıra bir toplumdaki değerlerin müştereken benimsenmesi de önemlidir (Şeriatî, 1995: 22, 52). Zira medeniyetin toplumsal bir zeminde teessüs etmesi fertlerin kendilerini aşmaları ve müşterek bir ülkü etrafında birleşmeleri ile mümkün olabilir.

Medeniyetler arası ilişki ile ilgili olarak da, Barthold, sosyal terakkinin en önemli amilinin toplumlar arası münasebet olduğunu, bu münasebet imkânını ticaret yollarının Doğunun elinden çıkması dolayısıyla medeniyet tesis etme imkânının Batıya geçtiğini vurgular. Yine ona göre, toplumlararası temas olmazsa ırk veya topluluklar vahşi olarak kalmaya mahkum olurlar (Barthold, 1940: 10, 11). Sadece ticaret yolları veya coğrafi yakınlığın değil, medeniyetler arası temasta dinin de önemli bir fonksiyon icra ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Nitekim, pek dinin müsaade etmediği farklı dinden biriyle evlilik konusunda, İslamiyet'in cevaz vermesi dikkate şayandır (Pickthall, 2011: 33).

Genel itibarıyla gezegenimizde pek çok medeniyet yaşamıştır; hali hazırda ise tem medeniyetli veya çok medeniyetli bir dünyamız olduğu konusunda pek çok tartışma bulunmaktadır. Söz konusu tartışma, bu araştırmanın

çərçəvesində dışında kaldığı için şu kadarını belirtmekle iktifa edelim ki; medeniyetler arası temas, medeniyetlerin sürekliliğini sağlamada önemli bir işleve sahiptir. Şentürk, günümüzde teknoloji ve getirdikleri sayesinde, medeniyetler arası temasın kaçınılmazlığını vurgulamaktadır. O, ayrıca “Açık medeniyet” ve “Kapalı medeniyet” kavramları bağlamında, ilkinin medeniyetler arası temasa açık olduğunu, diğerinin ise kendisini başka medeniyetlere veya medeniyet mensuplarına dikte ettirmek suretiyle onları ortadan kaldırdığını ifade etmektedir (Şentürk, 2013: 13-37). Zaten medeniyet tarihi aslında, kendi özgünlüklerini ve özerkliklerini yitirmeksizin birbirleriyle sürekli bir şekilde yapageldikleri alış verişlerinin tarihi değil midir? Fakat ne yazık ki endüstriyel uygarlığın (Braudel, 1996: 32) da bütün uygarlıkları tektipleştirici bir karakter taşıdığı ve diğer medeniyetlerin özgün vasıflarını ortadan kaldırmaya çalıştığı da inkâr edilemez bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır.

Bazan medeniyetler arası karşılaşma, etkilenmenin yanı sıra çatışma sonucunu da doğurabilir. Nitekim İkbāl, İslam medeniyetinin ortaya çıkmasının sebeplerinden biri olarak, Yunan felsefesi ile vahiy arasındaki tenakuz ve çatışmayı gösterir. Ona göre, Yunan felsefesine karşı meydana gelen zihni ve ilmi isyan ve bu felsefe ile vahiy arasındaki uzlaştırma çabalarının uğradığı kaçınılmaz başarısızlık, İslam kültür ve medeniyetin gerçek ruhunu ve canlılığını ortaya çıkarmıştır (İkbāl, 2014: 156). Toynbee de, medeniyetler arası temasın yaratıcı bir mahiyet taşıdığını ve bir tarafın, söz gelimi Yunan-Roma medeniyetinin, bir bölgeyi ele geçirirken, karşı saldırıda bulunan kuvvetin –ki genellikle bunlar din ulularıdır- akılları ve yürekleri fethedecek bir atağa geçtiklerini belirtir (Toynbee, 2011: 184).

Coşkulu Ruh

“Bazıları bir uygarlığı yaratmak, bazıları da sürdürmek için doğarlar.”

Toffler ve Toffler

Medeniyetin dinamiklerinden biri de coşkulu ruhtur. Buradaki coşku iki türdür. *Yaratıcı coşku* olan ilki, pek az insanda söz konusudur. Onlar, inanç ve değerlerini sadece kendi bireysel hayatlarında yaşamak yerine dünyaya nizam verme gayesiyle başkalarına da duyurmak için derin bir heyecan

hisseder. İkinci coşku da *birleştirici coşku*dur. Seçkin azınlığın sahip olduğu yaratıcı coşkunun harekete geçirdiği fertler, hem bir arada hareket etme hususunda hem de müştereken benimsedikleri inanç ve değerler uğruna mücadele etmek için derin bir iştiağ içindedirler.

Coşkulu ruha sahip olan insanlar arasında peygamberlerin ahlâk önderlerinin farklı bir yeri olduğunu söylemek gerekmektedir. Nitekim İktbal, peygamberlerin velilerden farklı olduğunu, velilerin tevhide ulaşmayı ve mânevî huzuru nihai gaye gördüklerini, buna mukabil peygamberlerin tevhide yeryüzüne yaymayı hedeflediklerini (İktbal, 2014: 151) ifade eder. Toynbee'ye göre de, medeniyetlerin önemi tarih sahnesinde yer almaları değil, insanlığı kurtuluşa çağıran asil ruhların bu medeniyetlerde kendini göstermiş olmasıdır. Konfüçyüs, Buddha, İsrail peygamberleri, Muhammed Peygamber, Sokrates.. Bu isimler şimdi ölü bulunan belli medeniyetlerin çocuklarıdır (Toynbee, 2011: 135). İşte, medeniyetlere ilk hareketi veren ve içtimai uyanışa iç dinamizm veren müessir kudret peygamberler, Budha, Konfüçyüs, Pavlus, Sokrates, gibi yürekli insanlardır.

Medeniyet, bir yerde coşkuya dayanır. Bu coşku ile pek çok insan diri bir birlik içinde çalışır. Ancak bu sayede medeniyet yapısal bir karakter kazanır. Sosyal organizasyon üzerinde ve kurumların geliştirilmesinde de coşkunun baskın bir tesiri ve belirleyiciliği söz konusudur. İşte bu coşkuyu da besleyen din ve gelenektir. Karşıtlık ve rekabetin güçlü olması durumunda (Denison, 1928: vii-viii, 3-4) ise medeniyet çöküş sürecine girmiş demektir.

Her medeniyet mevcudiyetini belli coşkuların muntazam bir istikamet vermesine borçludur. Coşku, kabileyi millete, milletleri de medeniyete dönüştürür. Tıpkı miknatis parçalarının doğal bir şekilde bir araya gelmesi gibi, toplumun fertleri de suni değil tabii bir şekilde birleşmelidir. Bu birlik ne silah zoruyla ne de korku ile tesis edilebilir. Zaten bu şekilde sağlanan bir birliktelik en küçük bir krizde dağılmaya mahkum olacaktır. Sağlam bir birlik nihai bir önemi haizdir. Bugün Avrupa'da halihazırda sosyal ya da ulusal birlikler, gerçek ve tabii birlik olmayıp yapaydır. Zira insanlar tek bir vücut olmuş halk fikriyle bir araya gelmemektedir. Bu duyguya sahip insanların çaba ve mücadeleleri kendiler için değil mensup oldukları topluluk içindir. Birlik duygusunun gelişimi için mânevî bir dayanak lazımdır.

(Denison, 1928: 3-6).

İbn Haldun'un hadariler ile birlikte bedevileri de umranın parçası sayması bir yerde bedevilerde bulunan coşku ile ilgili görünmektedir. Çünkü bedeviler, gittikleri yerlere yeni bir coşku ile yerleşmektedirler. İşte bu coşku onların toplumsal varlıkları için son derece elzemdır ve sosyal bütünlüğü sağlamaktadır. Coşkunun yanı sıra, öğrenme kanalları açılmakta ve uyum sağlama süreci de başlamaktadır. Kısaca, coşku, hayatta kalmak için yeni bir düzen tasarlama, yeni ortamla başa çıkma, bu ortama uyum sağlama becerisi geliştirme ve toplumsal canlılığı süregelen kılma bağlamında umranı beslemektedir.

Medeniyeti yaratacak insanın fikir ve duygu dünyası öylesine mühimdir ki Bell'in ifâdesiyle *“Bir uygarlık isteği Seylan'ın Veddhâ'ları ve Altın Sahil'in Megé'leri arasında birgün uyanabilir, ama Borsa'da ve Ticaret Birliği Kongresinde bunun esintisine bile rastlanmaz”* (Bell, 1995: 182).

Toplumsal yapının yaratıcılığa elverişli olması da medeniyetin varoluşu için gereklidir (Şeriati, 1995: 49). Çünkü bu, coşkulu ruhun varlığı ve devamı için son derece önemlidir. Medeniyete giden yolda zihniyet inşası için kâinata, dünyaya, hayata ve insana bütünlüklü bir mânâ vererek bakan ve adeta yatağına sığmayan bir nehir gibi çağlayarak bunlara bütünlüklü bir tanzim verme gayretiyle yanıp tutuşan ruhlara ihtiyaç vardır. Ne var ki, medeniyetin inşasında böylesine önemli rol oynayan coşku zamanla tesirini kaybetmesi ve yerini alışkanlık ve miskinliğe bırakması kaçınılmazdır.

Ahlâk:

Medeniyetin dinamikleri arasında ahlâkın bulunup bulunmadığına dair iki temel görüş söz konusudur. Medeniyetin ahlâka dayanmadığını ileri sürenlerden C. Bell'e göre, söz gelimi mülkiyet hakkına saygı, nezaket, dürüstlük, çalışkanlık, iffet gibi erdemler medeniyetin ortaya çıkışında herhangi bir rol oynamaz. Zira bunlar, medeniyet meydana getirmiş olan Avrupa'da pek pek itibar görmez; buna mukabil, bir medeniyete mensup olmayan topluluklarca son derece önemli addedilir. Şu halde, erdem medeniyetin temeli olmaz. Bell, bir bakıma, akılcılık ve değer duygusunu, ahlâkın yerine geçirmiş gibidir; Atinalılardan hareketle medeniyetin teşekkülünde etkin

olan amilleri şöyle sıralar: rasyonellik ve değer/beğeni duygusu. Bell'e göre, değer duygusuna sahip kişi bayağı olamaz; çünkü sanatı sanat, düşünceyi düşünce ve bilgiyi bilgi açısından değerlendirme kabiliyetine sahiptir. Medeni kişi kendi yakınındaki birinin kabalılığına tahammül edemezken, yabancı da olsa medeni kişilere karşı da sevgi besler. Medeniyetle ahlâk arasında bir ilişkinin bulunmadığını gösteren durumlardan biri de, Bell'e göre, medeni insanlar arasında ahlâkî şüphecilerin de bulunabilmesidir; bunlar şüpheci olmakla medenilik vasfını yitirmemektedirler. Çünkü şüpheci olsalar da, kendilerine ait birtakım akli kuralları vardır ki, bunları ihlal etmezler (Bell, 1995: 19-24, 51-95). Her ne kadar Bell, medeniyetin temeli olarak ahlâkın rolün inkar etmekte ise de, onun fikirlerine baktığımız vakit, ahlâk yerine rasyonaliteye uygun davranmayı ve değer duygusunu yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu durum, bir yerde üstü örtük bir şekilde de olsa ahlâklılığın kabulü anlamına gelir.

Medeniyetin dinamiklerinden birinin ve hatta en mühiminin ahlâk olduğunu dile getiren Schweitzer'e göre ise, medeniyetin gerek bireyler gerekse kitleler açısından, maddî ve manevî tekâmül ya da olgunlaşma (Schweitzer, 2011: 95) olduğu dikkate alınır, ahlâkın medeniyetin vazgeçilmez unsurlarından biri olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Bir mânâda medeniyetin mütemmim cüzü olan sanatsal, entelektüel ve maddi kazanımlar, ahlâktan besleniyorsa şayet, medeniyetten bahsetmek mümkün olabilir. Kaldı ki, ahlâkî bir temelin bulunmaması durumunda medeniyetin çöküşü kaçınılmazdır. Öte taraftan medeniyet, ilişkisel bir gerçeklik olması dolayısıyla da ahlâkî bir temelin mevcudiyeti şarttır. Çünkü insanlar arası iletişimin, toplum içi ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi ancak ahlâk sayesinde mümkündür. Sosyal ilişkilerin yanı sıra, insanın tabiatla olan ilişkisi konusunda da akla kılavuzluk edecek ve insanın tabiat üzerinde zorbaca tahakküm kurmasının önüne geçecek birtakım ahlâk ilkelerine ihtiyaç bulunmaktadır. Şu halde ahlâkî tekâmül maddi inkişâftan önce gelmektedir. Maddi ilerleme daha az önemlidir ve medeniyetin gelişimi üzerinde müspet de menfi de etki gösterebilir (Schweitzer, 2011: 39, 97).

Bu açılardan bakıldığında, 'ahlâk eksenli medeniyet' ile 'ahlâk eksenli olmayan medeniyet' arasındaki fark önemlidir. Nitekim çağımızda uygarlık

ve barbarlık iç içe geçmiş durumdadır (Schweitzer, 2011 38-9, 95-8). Bu nedenle, ahlâkî temelden yoksun olduğu varsayımından hareketle, Batı medeniyetinin içinde bulunduğu durum *dolaylı barbarlık* (vicarious barbarism) olarak adlandırılmaktadır (Mestrovic 2004: 57). Çünkü Batı kendi içinde meydana gelen vahşete seyirci kalmaktadır. Bilindiği üzere Bosna örneğinde Batı bu tavrını net bir şekilde göstermiştir.

Kültürün temelinde inanca ilişkin olsun ahlâka ilişkin olsun değerler manzumesi bulunmaktadır. Sadece bilimsel ve teknolojik ilerleme, zevklerin incelenmesi, nezaket kurallarındaki hassasiyet, medeniyetin yeşermesi için kâfi değildir. Mimari, teknoloji, edebiyat, şehirleşme vs. alanında inkişâf etmiş ve medenilik vasfını haiz olmuş bir cemiyet; bu kazanım ve ürünlerini ahlâk ile beslemediği zaman uzun soluklu ve kendi coğrafyası ile çağını aşan bir medeniyet düzeyine erişemez.

Ahlâkî bir çöküşe rağmen medeniyetin inşası muhaldir. Nasıl ki, insanın en önemli vasıflarından biri etik bir varlık olabilmesi ise; bir toplumun maddî-mânevî varlıklarının ve birikimlerinin medeniyet sayılabilmesi için de esaslı bir ahlâk sistemine dayanması gerekir. Kısaca gerek medeniyetin mevcudiyetinde gerekse medeniyetin sürekliliğini sağlamada ahlâkın rolü inkar edilemez.

Günümüze, bilimsel ve teknolojik ilerlemelere dayanan bir medeniyet tasavvuru söz konusudur. Bunun belki de en önemli sebebi, hali hazırda mevcudiyetinden kuşku duyulmayan Batı medeniyetinin teknoloji ve bilim alanında sahip olduğu gelişmişlik düzeyidir. Aslında biz, medeniyet ile ilerlemenin aynı şey olduğu vehmiyle, bir medeniyet tasavvuru benimsemeye ister istemez sürükleniyoruz. Gerçekte ise, bilim ve teknoloji sahasındaki gelişme ve ilerlemeler, başlı başına medeniyeti temsil etme husûsunda kafi değildir. İşte bu nedenle, ahlâkî bir çöküşe rağmen bir medeniyetin ilerlemesinden bahsedemeyiz. Maddi gelişmişlik medeniyetin temel dinamiklerinden olmayıp sadece tezahür alanındaki görünümünden ibarettir.

Sonuç:

Medeniyetin çift boyutlu bir karaktere sahip olduğu ortaya konmaya çalışıldı. İnsan salt fizikî çevrede yaşayan biyolojik bir varlık değildir; o ay-

nı zamanda bir inanç, ahlak ve kültür varlığıdır. Dolayısıyla meydana getirdiği ürünler de yalnızca fiziki çevreyi hesaba katmasının ve biyolojik ihtiyaçları karşılamasının ötesinde inanç, değer, ahlak, estetik gibi mânevî/rûhî yaratımlar da ortaya koymuştur. Bu nedenle, medeniyeti sırf teknolojik ve bilimsel ilerleme veya insanın tabiata hükmetmesi ile açıklamak, medeniyeti tam mânâsıyla idrâk edememek demektir. medeniyeti maddî alana inhîsâr eden yorumlar bir yerde seküler bir medeniyet telakkisini de içerir. Oysa medeniyet aşkın olanla ilişkili bir yapıdır. Bu bağlamda medeniyeti dikey boyutu olan özü ve ruhu vahiy ile beslenirse medeniyetin sürekliliği sağlanmış olur.

Medeniyetin dikey boyutunun yanı sıra bir de yatay boyutu bulunmaktadır. Burada, medeniyetin özünü, ruhunu, metafizik temelini teşkil eden inanç, değer ve ideallerin uygulama alanına aktarılması; insanlar arası ilişkilerde olsun, insanın tabiat ile olan ilişkisinde olsun esâs kabûl edilmesidir. Burada da birtakım dinamikler vardır ki bunlar, medeniyetin uzun soluklu olmasına katkıda bulunur. Bu dinamiklerden ilki medeniyet yolunda ilk hamleyi yapan insanların hissettikleri yaratıcı coşku ile, bundan etkilenecek müşterek idealler için biraradalık şuuru ve heyecanı ile hareket eden bir grubun birleştirici coşkusudur.

Bunun yanı sıra, medeniyetler arası temas da, medeniyetin canlılığını sağlayan başka bir unsurdur. Ayrıca ahlak da, medeniyetin metafizikî yönünün tezahür alanına aktarılmasında âdeta kılavuz niteliğindedir. Ahlak olmaksızın bir medeniyetin var olması veya varlığını devam ettirmesi beklenemez.

Kaynakça:

1. Barthold, Wilhelm (1940). *İslam Medeniyeti Tarihi*, Kanaat Kitabevi, İstanbul.
2. Bell, Clive (1995). *Uygarlık*. (çev. V. Günyol ve öte). Toplumsal Dönüşüm Yayınları. İstanbul.
3. Braudel, Fernand (1996). *Uygarlıkların Grameri*. (çev. M. A. Kılıçbay) İmge Kitabevi. İstanbul.
4. Denison, John Hopkins (1928). *Emotion as the Basis of Civilization*. Charles Scribner's Sons. NY, London.

5. Frankfort, Henri, (1989). *Uygarlığın Yakındoğu'da Doğuşu*. (çev. A. Şenel). İmge Kitabevi. Ankara.
6. İbn Haldun (2007). *Mukaddime* (1.cilt). (çev. S. Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul.
7. İkbāl, Muhammed (2014). *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. (çev. B. Yılmazoğlu). Araf Yayınları. İstanbul.
8. Kalın, İbrahim (2010/2). Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş. *Dîvân Dergisi*. Cilt 15, sayı 29, ss. 1-61.
9. Karakoç, Sezai (1989). *Günlük Yazılar II - Sütun*. Diriliş Yayınları. İstanbul.
10. Meriç, Cemil (1986). *Kültürden İrfana*. İnsan Yayınları. İstanbul.
11. Mestrovic, Stjepan G. (2004). *Uygar Barbarlık*. (çev. M. Özey). Açılım Kitap. İstanbul.
12. Özakpınar, Yılmaz (1997). *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*. Kubbealtı Neşriyat. İstanbul.
13. Pickthall, Muhammad Marmaduke (2011). *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri*. (çev. Y. Kaplan). Külliyyat Yayınları. İstanbul.
14. Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin (2011). *İslam Medeniyeti Tarihi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara.
15. Schweitzer, Albert (2011). *Medeniyet Felsefesi*. (çev. Y. Kaplan). Kubbealtı Yayınları. İstanbul.
16. Spengler, Oswald (1997). *Batının Çöküşü*. (çev. G. Scognamillo ve N. Sengelli). Dergâh Yayınları. İstanbul.
17. Şeriati, Ali (1995). *Medeniyet ve Modernizm*, (çev. A. Yüksek) Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
18. Şentürk, Recep (2013). "Medeniyet ve Değerler Açık Medeniyet—İstanbul Yaklaşımı". *Medeniyet ve Değerler*. (ed. R. Şentürk). İTO Yayınları. İstanbul. ss. 13-37.
19. Tillich, Paul(2014). *Olmak Cesareti*. (çev. C. Dansuk). Okuyan Us Yayınları, İstanbul.
20. Toffler, Alvin ve Heidi Toffler (1994). *Yeni Bir Uygarlık Yaratmak: Üçüncü Dalga'nın Politikası*. (çev. Z. Dicleli). İnkılap Kitabevi. İstanbul.
21. Toynbee, Arnold (2011). *Uygarlık Yargılanıyor*. (çev. K. Yargıcı ve M.A. Yalman). Örgün Yayınevi. İstanbul.
22. Wallerstein, Immanuel (1993). *Jeopolitik ve Jeokültür*, (Mustafa Özel) İz Yayıncılık, İstanbul.

Rabia Soyucak

The Foundations and Dynamics of Civilization

(summary)

This article is concerned with the foundations and dynamics of civilization. Foundation of Civilization basically has two areas. In this sense it has vertical and horizontal areas. Vertical area of civilization is the spirit and its essence, in other words its metaphysical foundation. This essence actually is objective and unvarying character of civilization. It is certain that all civilizations have metaphysical foundation as beliefs and worldview. The implementation of civilization's spirit is considered in the horizontal area. This sphere is essentially subjective and varying, because a man as a cultural entity wants to transfer his own beliefs and values to his creations. This article also touches some issues related with the duration of civilization. No civilization is eternal forever.

Keyword: Civilization, Metaphysics, Contact between Civilizations, Relatedness, Ethics.

Rabia Soyucak

Основы и динамики цивилизации

(резюме)

В статье рассматриваются основы и динамичность цивилизации. Как основы цивилизации представляется характер с двух аспектов: горизонтальный и вертикальный. Вертикальная сторона охватывает саму цивилизацию, ее дух, иначе говоря, ее метафизическую основу. Это суть стойкая и объективная часть цивилизации. У каждой цивилизации есть метафизическая основа в смысле веры и мировоззрения. Осуществление духа цивилизации рассматривается в горизонтальном аспекте. Это субъективная и изменчивая сфера. Потому что человек как культурное существо желает отразить присвоенные им верования и ценности по своей природе в своих творениях. Другая деталь, которую рассматривает статья, это продолжительность цивилизации. Никакая цивилизация не вечна. Наряду с этим, некоторые динамики играют важную роль в рождении и продолжительности цивилизации. Самые значительные из них это духовный энтузиазм, связанность, общение между цивилизациями и мораль.

Ключевые слова: цивилизация, духовный энтузиазм, связанность, общение между цивилизациями, мораль.

KİV və vətəndaş cəmiyyəti: dialektik vəhdət

Rəhimzadə Vüqar *

Demokratik dövlətlərdə vətəndaşların informasiyaya nail olma ehtiyacı KİV-in cəmiyyətin həyatında təkcə informasiya siyasətinin obyektı kimi deyil, həm də subyektı kimi mühüm rol oynamasına səbəb olur. Vətəndaş cəmiyyəti geniş və hərtərəfli informasiyanı əldə etmək baxımından açıq bir cəmiyyətdir. Burada münasibətlər vətəndaşların bilavasitə bir-biri ilə əlaqə saxlaması ilə yanaşı, həmçinin qeyri-çap KİV – televeriliş, İnternet və radio vasitəsilə də inkişaf edə bilər. KİV vətəndaşların hüquqi düşüncəsinin formalaşmasına da əhəmiyyətli təsir göstərir.

Müasir dövrdə KİV-lərin bu qədər inkişaf etdiyi dünyada vətəndaş cəmiyyətləri çox zaman dövlətin müdaxiləsi olmadan daha tez xaosluq vəziyyətlərlə üzləşir. Hələ Nikkolo Makiavelli öz dövründən çıxış edərək dövləti insan iradəsinin ən ali təzahürü, ona qulluq etməyi isə həyatın mənası və xoşbəxtliyi hesab edirdi. Eyni zamanda o, belə güman edirdi ki, qorxu və zorakılığın köməyi ilə öz təbəələrini idarə etmək imkanına və hüququna malik hökmdar onları qıcıqlandırmamaq üçün bundan sui-istifadə etməyəcək, onların mülkiyyət və şəxsi hüquqlarını pozmayacaq. [1]

Platon, Aristotel, Makiavelli dövlət baxımından mütəşəkkil cəmiyyətdə iqtisadi, siyasi, sosial və mədəni münasibətlərin mürəkkəb qovuşuğunda

* ***Rəhimzadə Vüqar*** - siyasi elmlər üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Naxçıvan Bölməsinin doktorantı, vuqarrehimzade@mail.ru

vətəndaş cəmiyyətinin mövcudluğunu sanki sezə biliblər. [2; 3] Onlar heç də həmişə dərk edilmiş şəkildə olmasa da, dövlətlə vətəndaş cəmiyyətini bir-birindən kifayət qədər uğurla “ayırmağa” cəhd göstərmiş, öz müasirlərinə dövlətdən başqa nəşə müstəqil, öz qanunları ilə yaşayan və heç də hər şeydə dövlətdən asılı olmayan bir məfhumun, yəni vətəndaş cəmiyyətinin mövcud olduğunu çatdırmışlar.

Vətəndaş cəmiyyəti, əvvəlcə, əmək vasitəsilə öz fərdlərinin tələbatlarını təmin edən və müəyyən inkişaf mərhələsində olan insan birliyi formasıdır. İkincisi, vətəndaş cəmiyyəti individlərin könüllü formalaşmış ilkin birlikləri (dövlət və siyasi strukturlardan başqa ailə, kooperasiyalar, peşə, yaradıcılıq, idman, etnik, konfessional, dini və s. birlikləri) kompleksidir. Üçüncüsü, o, cəmiyyətdə qeyri-dövlət münasibətlərinin məcmusudur (iqtisadi, sosial, ailə, milli, mənəvi, əxlaqi dini və s.). Nəhayət, vətəndaş cəmiyyəti, dövlət hakimiyyəti tərəfindən fəaliyyətlərinə birbaşa müdaxiləyə və bu fəaliyyətlərin özbaşına reqlamentləşdirilməsinə qanunla yol verilməyən azad individlərin və onların birliklərinin özünüdəyərli sahəsidir. Vətəndaş cəmiyyətinin bütün bu elementləri bir-birinə sıx inteqrasiya olunub, bir-birindən asılı vəziyyətdədir və bir-biri ilə şərtlənmişdir.

Vətəndaş cəmiyyəti dövlətlə dialektik vəhdətdə mövcuddur və dialektik vəhdətdə fəaliyyət göstərir. Demokratik informasiya cəmiyyətlərində o, dövlətə çox yaxındır və onunla qarşılıqlı fəaliyyətdədir. [4]

Dövlətçilik vətəndaş cəmiyyətinə daxilən xas olsa da, onunla eyni deyil. Monteskyö vətəndaş və dövlət qanunlarını, siyasi qanunları bir-birindən fərqləndirir. [5] Vətəndaş qanunları vətəndaş cəmiyyətinə xas münasibətləri – mülkiyyət, vətəndaşların könüllü birlikləri və s. münasibətləri reqlamentləşdirir. Dövlət qanunları isə başlıca olaraq siyasi hüquqları və elə həmin vətəndaşların azadlıqlarını nizamlayır. Monteskyö vətəndaş cəmiyyəti və dövlət qanunlarının dialektik vəhdətdə və ziddiyyətdə olduğunu göstərir və belə güman edir ki, bu vəhdətin bir tərəfinin yoxa çıxması hökmən böyük ictimai sarsıntılara gətirib çıxaracaq və bu baxımdan vətəndaş cəmiyyəti cəmiyyətin özbaşınalıqlardan və diktaturadan qorunmasının ən mühüm qarantıdır.

Vətəndaş cəmiyyəti özü təşkil olunan və öz-özünə inkişaf edən bir sistemdir. Bununla yanaşı, yüksək inkişaf etmiş ölkələrin təcrübəsi göstərir ki, vətəndaş cəmiyyəti yalnız onun üçün müəyyən əlverişli şərait yaradıldığı təqdirdə daha uğurlu və səmərəli şəkildə fəaliyyət göstərir və inkişaf edir. Vətəndaş cəmiyyətinin həyatı fəaliyyətinin başlıca şərti onun hər bir üzvünün konkret mülkiyyətə və ya belə bir mülkiyyətə yiyələnməkdə iştirak imkanına, ondan öz istədiyi kimi istifadə edə bilmək və onun barəsində sərəncam vermək hüququna malik olmasıdır. Mülkiyyət sahibi olmaq vətəndaş cəmiyyətində şəxsiyyət azadlığının əsas, təməl şərtidir.

Vətəndaş cəmiyyətinin uğurlu fəaliyyətinin daha bir mühüm şərti cəmiyyətdə müxtəlif qrupların və təbəqələrin mənafələrini, bütün zənginliyini və çox cəhətliliyini əks etdirən inkişaf etmiş sosial strukturun mövcud olmasıdır. Sosial strukturun dağınıqlığı şəraitində individ dövlətdən birbaşa asılı olur ki, bu da onun öz şəxsi hüquq və azadlıqlarını reallaşdırmaq imkanını xeyli məhdudlaşdırır.

Vətəndaş cəmiyyətinin fəaliyyətinin növbəti əhəmiyyətli hadisəsi şəxsiyyətin sosial, intellektual və psixoloji inkişafının, daxili azadlığının və bu və ya digər vətəndaş cəmiyyəti institutuna qoşularkən tam özfəaliyyət qabiliyyətinin yüksək səviyyədə olmasıdır. Bu şərt cəmiyyətin uzunmüddətli tədrici və inqilabi inkişafı nəticəsində ödənilir və reallaşır. Yaxşı inkişaf etmiş cəmiyyət strukturunu qısa müddət ərzində yaratmaq olmaz, bu obyektiv bir prosesdir.

Aydın olur ki, vətəndaş cəmiyyəti – insana vətəndaş hüquqlarını reallaşdırmaq imkanı yaradan, cəmiyyət üzvlərinin müxtəlif maraqlarını, ehtiyaclarını və dəyərlərini ifadə edən qeyri-dövlət, ictimai əlaqələr və institutlar sistemidir. Vətəndaş cəmiyyəti dövlətdən təcrid edilmiş və istənilən formada onunla müxalif olan hansısa sosial məkan deyil. Əksinə, vətəndaş cəmiyyəti və dövlət bir-biri ilə sıx əlaqədədir. Çünki dövlət ictimai həyatda idarəetmə və vasitəçi funksiyalarını həyata keçirərkən, vətəndaş dəyərləri və institutları ilə əlaqədə olmağa məhkumdur.

Dövlətlə vətəndaş cəmiyyəti bir-biri ilə ayrılmaz vəhdət və vahid ictimai orqanizmin iki hissəsini təşkil edir. Normal inkişaf etmiş vətəndaş cəmiyyəti azad və demokratik fərdlərarası münasibətlər, ictimai fərdlərin müx-

təlif maraqlarının və tələbatlarının ödənilməsi üçün şərait yaradır. Vətəndaş cəmiyyətini təşkil edən institutların dövlətlə müqayisədə müstəqil olma dərəcəsi cəmiyyətdə hakimiyyət bölgüsünə və hakimiyyətin xarakterinə həlledici təsir göstərir. Ümumilikdə, vətəndaş cəmiyyəti özündə müxtəlif sosial və siyasi subyektlərin maraqlarını cəmləşdirir. Bu isə kifayət qədər tez-tez münaqişələrə və onlar arasında qarşıdurmalara gətirib çıxarır. Belə vəziyyətləri aradan qaldırmaq, müəyyən mənada sosial harmoniyanı yaratmaq vəzifəsi isə yalnız vətəndaşların borcu deyil.

Əlbəttə, vətəndaş cəmiyyətinin sosial-siyasi konturlarının müəyyənləşdirilməsində mədəni plüralizm əsas rollardan birini oynayır. O, mənəvi həyatın bütün elementlərini özündə cəmləyərək, bu sahədə bütün fərdlərin bərabər hüquqlu iştirakını təmin edir. Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin multikulturalizmlə bağlı fikirləri ölkəmizdə müasir vətəndaş cəmiyyəti quruculuğunda prinsipial əhəmiyyət daşıyır. “Düzdür, multikulturalizm termini nisbətən yenidir. Ancaq əsrlər boyu Azərbaycanda multimədəniyyətli cəmiyyətlər mövcud idi və xalqlar arasındakı dostluq və həmrəylik bunun bəriz nümunəsidir. Biz bu gün də çalışırıq ki, öz təşəbbüsümüzlə regionda və dünyada gedən proseslərə öz müsbət təsirimizi göstərək”. [6]

Hegel vətəndaş cəmiyyəti problemini nəzərdən keçirərkən bu nəticəyə gəlib ki, vətəndaş cəmiyyəti öz-özlüyündə Orta əsrlərdən Yeni dövrə uzunmüddətli və mürəkkəb tarixi keçid prosesində ailədən dövlətə doğru dialektik irəliləyişin xüsusi bir mərhələsini əks etdirir. Onun fikrincə, vətəndaş cəmiyyəti öz tələbatlarını əmək vəsaitilə başqalarının tələbatlarına uyğunlaşdıran individuumlar sistemi kimi çıxış edir. Vətəndaş cəmiyyətinin təməlini şəxsi mülkiyyət, maraqların birliyi və vətəndaşların qanunla təsbit olunmuş formal ümumi bərabərliyi, insanın təsadüflərdən qorunması təşkil edir. [7]

Bu mənada, KİV vətəndaş cəmiyyətinin mükəmməl komponenti kimi çıxış etməklə fərdi şüur ilə cəmiyyət arasında əlaqə yaradır və bu əlaqə vasitəli xarakter daşıyır. Azərbaycanda da çap və elektron KİV artıq cəmiyyətin mənəvi həyatının ayrılmaz hissəsi olub. Onlar insanın bütün şüurlu həyatı boyunca sınaqdan keçirdiyi amillərə aiddirlər.

KİV insan üçün informasiya mənbəyi olaraq vətəndaş cəmiyyətinin inkişafında böyük rol oynayır. KİV informasiyanın cəmiyyətdə yayılması-

nın əsas alətinə çevrilməkdədir. KİV dedikdə dövrü çap buraxılışları, radio-televideo, kinoxronikal proqramlar, kütləvi informasiyaların dövrü yayılmasının digər formaları başa düşülür. KİV təyinat, yayılma və dövrilik xüsusiyyətlərinə malikdir. KİV-in fəaliyyət istiqamətləri insan hüquq və azadlıqlarına hörmət, demokratiklik, kütləvi informasiyanın azadlığı, dəqiqlik, müstəqillik, obyektivlik, sosial əməkdaşlıq prinsiplərinə əsaslanmalıdır. Bu gün informasiyanın keyfiyyət prinsipi insan və cəmiyyət üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir. İnformasiya insana hər şeydən əvvəl düşünmək və öz rolunu və yerini müəyyənləşdirmək üçün lazımdır. KİV-in vətəndaş cəmiyyətinin sosial və siyasi inkişafı ilə bağlı proseslərdəki rolunu müəyyənləşdirmək üçün onun informasiya, analitik və əyləncə kimi funksiyalarına baxmaq lazımdır.

Dövlətin müəyyən inkişaf mərhələlərində digər funksiyalar da meydana çıxır. Fərz olunur ki, bu gün KİV-in ideoloji funksiyasının xüsusilə vətəndaşlığın formalaşdırılmasına ehtiyac var. KİV vasitəsilə şəxsiyyətdə vətəndaşlıq hissinin formalaşdırılması vacibdir. E.P.Proxorovun fikrincə, KİV-in ideoloji funksiyası ümumbəşəri dəyərlər haqqındakı təsəvvürləri yaymağa, onları müasir cəmiyyətin həyatında ilkin rol malik olmalarına inandırmağa, vətəndaşlığın məzmun və xarakterini müəyyənləşdirməyə xidmət edir. [8]

Aydın olur ki, KİV informasiyanın məqsədyönlü şəkildə ötürülməsi ilə vətəndaş cəmiyyətinin və şəxsiyyətin formalaşmasında ən vacib vasitədir. KİV vasitəsilə insan dövlətdən və cəmiyyətdən o informasiyanı mənimsəyir ki, həmin informasiya onun şəxsiyyət kimi formalaşmasında və vətəndaş cəmiyyətinin inkişafında mühüm rol oynayır. Bir çox alimlər KİV-in vətəndaş cəmiyyətinə daxil olmasının ənənəvi olduğunu hesab edir. N.İ.Matuzov qeyd edir ki, onun ən vacib elementi müxtəlif növ deyil, yalnız azad KİV-dir. [9] Lakin V.S.Mokrıv hesab edir ki, onun üçün ən vacibi dövlət KİV-idir. [10]

Etiraf etmək lazımdır ki, KİV vətəndaş cəmiyyəti strukturunda öz rolunu yerinə yetirməklə vətəndaş cəmiyyətinin digər institutlarının formalaşması vəzifəsini həyata keçirir. KİV cəmiyyətdə təkcə informasiyanın yayılma aləti kimi deyil, həm də hakimiyyət orqanı və vətəndaş cəmiyyəti orqanı rolunda çıxış edir. Buradan da KİV-in fəaliyyətinin qiymətləndirilməsində

iki vəzifəni yerinə yetirir. Bir tərəfdən onlar hakimiyyət strukturlarının fəaliyyət prosesinə informasiya xidməti göstərirlər, digər tərəfdən ayrı-ayrı şəxslərin, sosial qrupların və bütövlükdə vətəndaş cəmiyyətinin müxtəlif tələbat və maraqlarının reallaşma prosesini informasiya ilə təmin edirlər. Sağlam ictimai orqanizmdə göstərilən əksliklər cəmiyyətdə qarşılıqlı konstruktiv dialoq əsasında həll edilir.

KİV sosial tipindən asılı olmayaraq vətəndaş cəmiyyətinin institutudur, fəaliyyəti informasiya azadlığının konstitusion-hüquqi prinsipinə əsaslanır, öz hüquq və vəzifələrinə uyğun kənar təsir olmadan fəaliyyət göstərir. KİV öz fəaliyyətində sivilizasiyanın müxtəlifliyini nəzərə almalıdır. [11]

Media qanunvericiliyinin təkmilləşməsi həm də fikir və söz azadlığından sui istifadə hallarının azalmasına müsbət təsir göstərir. Fikir, söz azadlığı və informasiya hüququ bir-biri ilə sıx bağlıdır. Belə ki, informasiya mənbəyinə giriş imkanı olmayan vətəndaş sosial-siyasi hüquqlarından tam həcmdə istifadə edə bilməz. Fikir azadlığına Konstitusiya tərəfindən zəmanət verilməsi o deməkdir ki, dövlət insanın şəxsi rəyinin formalaşmasına qarışmır, onu kənar müdaxilələrdən qoruyur, şəxsiyyət üzərində hər hansı güc tətbiq etmə və ya nəzarətə yol vermir.

Digər tərəfdən, bir sıra alimlər düşünürlər ki, KİV vətəndaş cəmiyyətinin institutu kimi hökumət üzərindən idarə etmək üçün effektiv vasitə hesab edilir. Princeton universitetinin tədqiqatçıları qeyd edirlər ki, “əgər vətəndaş informasiya bazasından məhrumdursa, o zaman demokratiya formalaşa bilməz”. [12]

Bir sözlə, vətəndaş cəmiyyəti problemi fundamental elmi problemlər sırasında özünəməxsus yer tutur və əsrlər boyu bəşəriyyətin ən dahi insanların diqqət mərkəzində olub. Bu problem dövlətin yaranması və cəmiyyətdəki insan fəaliyyətinin dövlət və qeyri-dövlət sahəsinə bölünməsi ilə meydana gəlib. Məhz o zamandan hakimiyyətlə cəmiyyətin münasibətləri ən ümdə məsələlərdən birinə çevrilib, dəfələrlə çoxsaylı sosial münaqişələrə səbəb olub. Müasir zamanımızda da sözügedən problem dünyanın bir çox ölkələrində cərəyan edən global ictimai dəyişikliklərin təməlini təşkil edir və dünya birliyinin inkişaf perspektivlərini müəyyənləşdirir. Əlbəttə ki, bu prosesdə xüsusilə də müasir dövrdə KİV-in mühüm rolu ortaya çıxır.

Azərbaycanda da vətəndaş cəmiyyəti quruculuğu işi bu gün davam etdirilməkdədir və bu istiqamətdə dövlət səviyyəsində atılan mühüm addımlar ölkədə üçüncü sektorun daha da inkişaf etdirilməsinə və güclənməsinə xidmət edir. Demokratiya yolu ilə addımlayan bütün sivil dövlətlərdə olduğu kimi, Azərbaycanda da vətəndaş cəmiyyəti quruculuğunun ictimai-siyasi zərurətə çevrilməsi müəyyən zaman kəsiyində mümkün olmuşdur. İctimai sektorla bağlı məsələlərin bütün aspektləri illər ərzində aparılmış geniş müzakirələr nəticəsində daha da zənginləşdirilmiş, bu sahədə beynəlxalq təcrübə diqqətlə öyrənilmişdir. Eyni zamanda, mətbuat üzərindən senzuranın götürülməsi, müvafiq qanunvericilik bazasının formalaşdırılması və müvafiq ictimai və KİV orqanlarının yaradılması vətəndaş cəmiyyətinin inkişafına əlavə stimül vermişdir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Machiavelli Niccolo. The Prince. Trans. by Marriott W.K., JC: Political science, Political theory, 2006
2. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. /Пер.с древнегреч.; Общ.ред. А.Ф.Лосева – М.:Мысль, 1972, 654 с.
3. Аристотель. Большая этика. Соч. в 4-х тт, т. 4, М.: Мысль, 1983, 830 с.
4. Гавриленко В.И. Гражданское общество и правовое государство: проблема обеспечения синхронного развития // Конституционное развитие России: Межвуз. сб. науч. ст. Саратов, 2006. Вып. 7. С. 37.
5. Монтескье Ш. Избранные произведения, М.: 1998, с.290
6. “Azərbaycan” qəzeti, 03 oktyabr 2014-cü il, №142 (2587)
7. Гегель Г. Сочинения в 14 т. М.: Соцэкиз, 1934, т. 7, с.384
8. Прохоров Е.П. Журналистика и демократия. Учебник пособие. 2-е изд., Москва, 2004. стр. 96
9. Матузов Н.И. Актуальные проблемы теории права. Саратов, 2003. С. 395.
10. Мокрый В.С. Местное самоуправление в Российской Федерации как институт публичной власти в гражданском обществе. Самара, 2003. С. 28.
11. Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. Москва, 1991, стр. 281
12. Никитушкина В. Средства массовой информации – институт формирующегося гражданского общества в России // Право и жизнь. Независимый правовой журнал. М.: Манускрипт, 2000. N 31. С. 102

Rahimzade Vugar Ganjali

The media and civil society: activity in dialectic harmony

(summary)

Civil society is an open society in terms of getting broad and comprehensive information. Relations in this society can be built through direct contacts between citizens and can be developed through non-print media, television, internet and radio.

Acting as a perfect component of civil society, the media creates relations between individual consciousness and society. The print and electronic media have become an integral part of society's moral life in Azerbaijan too. They belong to the factors tested by people throughout their conscious life. Purposefully transmitting information, the media is the most important mean in the formation of society and individual. Through the media a human being gets information from the state and society, which plays a crucial role in its formation as a person and in the development of civil society.

Successful work is being carried out in the field of civil society building in Azerbaijan. The government's important steps on this front contribute to the development and strengthening of the third sector. The abolishment of censorship, establishment of appropriate legislation and relevant bodies have given an additional stimulus to the development of civil society.

Keywords: media, democracy, information, state, civil society, information policy, consciousness.

Рагимзаде Вюгар Гянджали оглу

**СМИ и гражданское общество: деятельность в
диалектическом единстве**

(резюме)

С точки зрения получения обширной и всесторонней информации гражданское общество является открытым обществом. Здесь отношения, помимо непосредственных связей граждан друг с другом, также могут развиваться посредством непечатных СМИ, телепередач, интернета и радио.

Выступая в качестве совершенного компонента гражданского общества, СМИ налаживают связь между индивидуальным сознанием и обществом, и эта связь носит опосредованный характер. В Азербайджане также печатные и электронные СМИ уже стали неотъемлемой частью духовной жизни об-

щества. Они относятся к тем факторам, которые человек подвергает испытаниям на протяжении всей своей сознательной жизни. Благодаря целенаправленной передаче информации СМИ являются наиболее важным средством в формировании гражданского общества и личности. Посредством СМИ человек усваивает от государства и общества ту информацию, которая играет важную роль в формировании его как личности и развитии гражданского общества.

В Азербайджане работа по строительству гражданского общества сегодня успешно продолжается, и предпринимаемые на государственном уровне важные шаги в этом направлении служат дальнейшему развитию и усилению третьего сектора в стране. Отмена цензуры печати, формирование соответствующей законодательной базы и учреждение соответствующих органов придали дополнительный стимул развитию гражданского общества.

Ключевые слова: СМИ, демократия, информация, государство, гражданское общество, сознание, информационная политика

К философии современных международных отношений

*Абасов Мир-Фарадж**

Суть, предмет и объект международных отношений раскрываются в научной литературе самым различным образом. Если попытаться обобщить различные интерпретации, то, можно сформулировать, что международные отношения исследуют исторические и актуально существующие формы, типы и виды мирового порядка, формирующие многоуровневую систему отношений, обусловленную горизонтальными и вертикальными взаимосвязями различных государств и их институтов, характеризующихся собственной идентичностью, восприятием социальных границ, стратегией и тактикой международного взаимодействия.

Важно отметить, что в основе международных отношений лежат противоречащие друг другу интересы государств, а потому в своей совокупности эти отношения носят анархический характер, несмотря на правовые нормы, призванные привести их к определенному, общепринятому порядку. Трудности такого приведения к общему знаменателю связаны с многообразием реальных оснований международных отношений, среди которых можно отметить такие, как отношения господ-

* *Abasov Mir-Fərəc Əli oğlu* – AR Prezidenti yanında İdarəetmə Akademiyasının beynəlxalq münasibətlər kafedrasının doktorantı.

ства и подчинения, сотрудничества и взаимопомощи, отношения, основанные на балансе сил, интересов, разнящихся в условиях мира и войны.

В классической теории сложилось несколько теоретических направлений исследования международных отношений. Основные положения политического реализма, к примеру, заключены в признании им главным субъектом международных отношений – государства, обладающие легитимным правом действовать на международной арене, особенно те из них (так называемые «великие»), которые в силу своего могущества определяют «правила игры», которым вынуждены подчиняться более слабые государства. Именно в рамках политического реализма сложилась доктрина анархизма международных отношений, который связывает это направление с господством в мире национальных интересов, перманентно формирующих конфликтные ситуации. С одной стороны, эти конфликты приводят к многочисленным войнам, с другой – они являются непосредственными причинами развития мировой политической системы, человеческого мира в целом. Поскольку мировая политика – непрерывное столкновение различных сил – важнейшим принципом политического реализма считается баланс этих сил, позволяющий избегать войн.

Другое направление – либерально-идеалистическая теория исторически связывала снижение анархии в международных отношениях путем их правового урегулирования общепринятыми конвенциями, упорядочения за счет создания общемировых международных организаций, основанных на принципе всеобщего разоружения.

Наконец, марксистская концепция международных отношений исходит из классовой интерпретации их сущности, а потому считает государство – прямым порождением классовых отношений. Марксизм (и его современная форма – неомарксизм) исходит из положения, согласно которому, исторически некогда зародившись в прошлом, государства некогда в будущем отомрут, что станет новым этапом развития человечества, при котором международные отношения лишатся своей современной основы – столкновения интересов и проявления силы.

В результате своеобразной конкуренции существующих классических направлений определились общие положения международного права: «во-первых, это положение о том, что, хотя анархия международных отношений и продолжает существовать и возрастает, возможности для ее регулирования существуют; во-вторых, это тезис, согласно которому число участников международных отношений расширяется, включая в себя не только государства и межправительственные организации, но и новых, нетрадиционных акторов – международные правительственные и неправительственные организации, транснациональные корпорации, фирмы и предприятия, многочисленные производственные, финансовые, профессиональные и иные ассоциации и объединения, а также рядовых индивидов; в-третьих, это признание всемирного характера проблем, с которыми сталкиваются сегодня участники международных отношений; в-четвертых, это указание на переходный характер современного состояния этих отношений» (10).

Представленные направления исследований международных отношений, как мы отмечали, преимущественно укладываются в так называемый классический этап познания, который в последнее время активно пересматривается и дополняется в связи с развитием в социальных и гуманитарных науках неклассических и постнеклассических представлений. В этой связи отметим, что мы являемся современниками масштабной ревизии теории международных отношений, начавшейся еще в последней четверти XX в., когда в социальные исследования стали активно проникать культурологический, синергетический и постмодернистский подходы.

Т. Алексеева, обращаясь к «культурному повороту» в теории международных отношений, связанному с постмодернизмом, пишет: «Причины такого поворота довольно сложны и не всегда очевидны. В научной литературе его обычно связывают с кризисом «модерна», фундаментальные основы которого (автономный субъект, суверенное государство, «большая» теория – метанарратив), а также важнейшие оппозиции (субъект/объект, «Я»/«Другой», внешний/внутренний) подверглись глубокому пересмотру» (1, с.11).

Постмодернизм, критически относится к так называемым «научным истинам», считая их порождением субъективной воли, поэтому его положения значительно трансформировали концепции международного права. «Постмодернисты верят в то, что существующее устройство создается людьми, а то, что почитается за истину, – не более, чем «выбор», сделанный предшественниками. Соответственно, и реальность – это тоже социальная конструкция. Люди творят и формируют реальность с помощью своих убеждений и поведения, а также языка, концепций и парадигм» (1, с.12).

Ссылаясь на мнение Р. Деветака, Т. Алексеева отмечает, что вклад постмодернизма в исследование международных отношений включает три компонента. *Во-первых*, для него характерна проблематизация государственного суверенитета. *Во-вторых*, пересмотр оппозиции суверенитет/анархия, и, *в-третьих*, – теоретизация истории конструирования суверенных государств» (1, с.13).

Касаясь новизны, внесенной постмодернизмом в теорию международных отношений, Т. Алексеева обращает внимание на новую интерпретацию властных отношений, позволившую обратиться к ранее остававшимся в тени проблемам: «Не удивительно, что постмодернистские теории международных отношений особый интерес проявляют к проблемам второго ряда, вопросам «низкой политики»: беспорядку, неуправляемости, несостоявшимся государствам, терроризму, мультикультурализму, этническому разнообразию, деятельности диаспор, разрушению окружающей среды, миграциям, эксплуатации женщин. Соответственно, интерес исследователя, работающего в постмодернистской традиции, концентрируется прежде всего на таких проблемах как класс, гендер, этничность, раса и, разумеется, власть, воплощенная в этих компонентах и ставшая чуть ли не главной темой исследований (не без мощного влияния М. Фуко) – «культура насыщена властью и власть формируется благодаря культуре». (1, с.13).

Основанный на идеях постмодернизма, генеалогический подход «...не доверяет теориям, содержащим моральные утверждения, традиционные институты или глубинные интерпретации статуса раз и на-

всегда зафиксированных сущностей, конечные истины, лежащие в основе развития законны», и в этой связи «международное сообщество отнюдь не означает ограничения насилия с помощью кодов, правил, прецедентов и процедур – оно объект политики силы и модальности, с помощью которой свершается насилие, а господство укрепляется (1, с.14-15).

Постмодернистский подход создал новое поле осмысления международного сообщества и связанных с ним теоретических и практических концептов, сложный, комплексный и неустойчивый характер которых позволил прибегнуть к теории самоорганизации и синергетическим моделям. Как отмечает Д.Темников «Теория самоорганизации обладает методологическими новациями, которые могут придать новый импульс развитию различных гуманитарных наук, в том числе теории международных отношений. Синтез естественнонаучной и гуманитарной культуры позволяет выделить фундаментальные законы образования и распада систем различной природы. Выявление таких общенаучных законов дает возможность более точно определять, а значит, и прогнозировать ход и эволюцию человеческого социума и развитие таких важных характеристик мира, как мирорегулирование и глобальное лидерство» (12).

Как известно, одним из центральных понятий синергетики является бифуркация – критическая точка, детерминирующая развитие неравновесных систем, находящихся в переходном состоянии. В этой связи предлагается следующее применение концепции бифуркации в международных отношениях: «Для определения содержания бифуркации целесообразно выделить ряд признаков, таких, как:

- направление траектории развития системы взаимоотношений государств,
- содержание приоритетов основных субъектов мировой политики,
- способы реализации национальных интересов,
- направление развития международного сотрудничества.

Распад СССР может рассматриваться как бифуркация: измени-

лось направление развития системы международных отношений от биполярности к однополярности, изменилось содержание приоритетов США и России, способы реализации их национальных интересов, изменился характер сотрудничества как между двумя государствами, так и между другими странами» (12).

С учетом специфики нашего исследования, затрагивающего взаимодействие политических систем, основанных в определенных направлениях на разных цивилизационных ценностях, для нас представляет интерес проблема соотношения западных и восточных оснований построения государства и развития международных отношений. В этой связи, как отмечает А. Виноградов: «Выявление поворотных точек европейской цивилизации и строгое объяснение ее нынешних преимуществ уместно через осмысление естественного стечения природных и исторических обстоятельств развития Западной Европы, в которых происходило не только формирование конкретных европейских институтов, менявшихся с течением времени, но складывались сами фундаментальные принципы их организации. С этих же позиций следует подходить и к исследованию истории стран Незапада, *освободив ее от объяснительных аксиом европейской науки, но использовав созданную той фактологическую основу*. Единый аналитический подход и общая система координат, в которой расположатся восточная и западная цивилизации, позволят в исследовательском смысле «уравнять их в правах», создав объективные основания для корректных сопоставлений» (4).

Вводя понятие государственно-политических и общественно-политических «кодов», автор приходит к мысли, что они способствовали становлению западных и восточных типов управления, отличающихся друг от друга. Если на Западе происходило перманентное и «радикальное обновление» форм организации, то на Востоке «в появлении искусственного инструмента регулирования общественной жизни потребности не возникало... В нерасчлененном социальном пространстве нравственные и правовые регуляторы оставались едиными. Из этого, в частности, нередко делают вывод об эклектичности современного китайского общественного сознания, государственных институтов и

политических установок. На самом деле, они большей частью органичны, так как никогда не выделялись в самостоятельных агентов социального управления и в таком виде дошли до современности» (4).

Поэтому, по мысли А. Виноградова, на Востоке «созданные механизмы управления, получив общее название «государство», серьезно отличались.

Государство на Западе стало высокофункциональным инструментом регулирования динамичного социального организма. В построенных на других началах незападных обществах эти механизмы не действовали, но были другие, часто не менее эффективно поддерживавшие воспроизводство существовавшей социальной системы» (4). Конечно, если в целом оценить систему управления государственно-политическими и социальными процессами, характер международных отношений, в которые вступает Азербайджан, можно отметить, что они носят преимущественно европейский, западный характер. Однако с учетом цивилизационного начала представляется целесообразным дополнить политическую систему Азербайджана передовыми технологиями успешных восточных государств, таких как Япония, Китай, страны юго-восточного региона.

Итак, международные отношения, как и любая другая общественная дисциплина, характеризуется рядом мировоззренческих подходов, методологических концепций, философских принципов, составляющих основу теоретических и практических исследований в этой области. Исторически можно наблюдать самые различные воззрения, связанные с определением предмета международных отношений и объекта их исследования.

На современном этапе с учетом качественного изменения самого процесса познания в области социальных и гуманитарных наук, связанного с постнеклассической парадигмой, можно отметить трансформацию всех трех составляющих теории международных отношений – мировоззрения, философии, методологии. В этой связи отмечается, что: «Рассмотрение гуманитарного знания в меняющемся мире ведется через характеристику новых черт современного научного знания, в ко-

тором сильна тенденция перехода в область гуманитарных технологий и новых трактовок человеческого потенциала, а значит самих основ гуманизма. Из этого, в частности, следуют и новые процессы в различных гуманитарных науках, которые меняют и свою основную тематику, и исследовательские подходы, и критерии оценки достигнутого» (5).

Так, в мировоззренческом плане на смену представлениям мировой политической системы как совокупности отношений между ее различными субъектами приходит интеграционная картина мира, детерминируемая процессами глобализации.

Протекающие процессы обосновывают вывод о том, что глобализация – это революционный этап развития мирового сообщества, а потому базовые принципы культуры и цивилизации должны претерпеть радикальные изменения. Следовательно, для оперирования проблемами глобализации и их обсуждения необходимы новые философские идеи, способные продвинуть развитие социально-гуманитарных наук. Не в последнюю очередь данная проблема касается мировоззрения, составляющего ядро философии, и ряда других, не менее важных вопросов, например, методологии, логики познания, гносеологии и онтологии. Таким образом, данная проблема должна рассматриваться как наиболее принципиальная задача, решение которой затрагивает весь контекст современного гуманитарного познания. Касательно природы или же характера осуществляемой трансформации следует признать, что ее процессы выходят за рамки привычной для классического познания линейности и однонаправленности, что снижает вероятность точных прогнозов будущих событий, увеличивая роль нелинейных, скачкообразных и даже хаотических явлений.

В этих условиях масштабно меняется и методология анализа международных отношений, которая все больше опирается на методы междисциплинарных исследований, системного подхода, трактующих эти отношения как комплексный процесс. Если раньше исследователи в основном применяли общенаучные (исторический, логический, дедуктивный методы, классификацию и типологизацию и т.д.) и специ-

ально-исторические (системно-исторический, историко-сравнительный) методы, то сейчас к ним добавляются синергетические методы, мир-системные подходы, нелинейные интерпретации мировых процессов, концепции сценарного описания, отрицающие классический причинно-следственный подход к предмету исследования, и многие другие методы.

В плане рассмотрения международных отношений конкретных государств, в нашем случае азербайджано-германских, отметим плодотворность следующих методологических подходов:

а) метод сравнительного анализа, также называемый компаративистским, позволяет проводить сравнительное исследование развития двух стран в политическом, государственном, экономическом и культурном контекстах;

б) метод контент-анализа открывает возможность исследовать текущую политику одной или сразу двух стран по избранному направлению, например, экономическому;

в) методы институционального и функционального анализа играют наиболее важную роль при рассмотрении основных направлений деятельности различных структур и институтов Азербайджанской Республики (АР) и Федеративной Республики Германии (ФРГ);

г) метод прогнозирования и моделирования исключительно полезен при анализе ближайших перспектив и оценки развития событий, касающихся в совокупности или же отдельно АР и ФРГ;

д) метод количественного анализа, связанный с математическим аппаратом, позволяет обрабатывать статистические данные, и формулировать на их основе определенные выводы;

е) комплексный анализ предназначен для выявления всей специфики азербайджано-германских связей вплоть до сегодняшнего дня с учетом особенностей двусторонних связей и современных тенденций международных отношений.

ж) системно-функциональный подход позволяет целостно охарактеризовать объект исследования, то есть азербайджано-германские международные отношения.

Конечно же, мы рассмотрели лишь часть современных и исторически обусловленных методов, которые могут найти свое применение в сегодняшней теории и практике международных отношений. Но сами по себе эти методы становятся необходимыми в зависимости от избранного фрагмента исследования этих отношений. К примеру, метод количественного анализа очевидно весьма продуктивен в области экономических взаимоотношений стран. Он особо продуктивен в случае Азербайджана, поскольку среди государств Южного Кавказа наша страна связана отдельным соглашением – Энергетической Хартией – свидетельствующей о высокой степени интеграционных процессов между экономиками Азербайджана и Европейского Союза (ЕС), в частности, Германии. Последнее обстоятельство требует исследования актуальных задач, относящихся к внешнеэкономической деятельности АР, а также теоретического обоснования основных направлений совершенствования отношений в области энергетики и экономики двух стран в условиях глобализирующегося мира.

Надо отметить, что двусторонние международные связи и отношения стран Южного Кавказа в целом определяются так называемым стратегическим политическим выбором этих государств, определяющим их место в мире глобализации, создающем крупные интеграционные образования. В этой связи: «Процесс интеграции в Европу, а также формирование европейской внешней политики стран – бывших советских республик, без сомнения, являются одним из значительных явлений в международных отношениях последних лет. Выбор европейского направления странами Закавказья – Азербайджаном, Арменией и Грузией – в основном, был обусловлен опытом и традициями дипломатии этих стран, их географической и духовной близостью с европейским континентом» (9). Надо отметить, что путь этот достаточно сложный и не всегда последовательный. Так, в ходе реализации программы ассоциации шести постсоветских стран с ЕС выявились многие препятствия, в том числе и со стороны Российской Федерации (РФ), предлагающей постсоветским странам сформировать новый Евразийский Союз. Современные события, связанные с позицией Грузии, Армении и

Украины в отношении ассоциации с ЕС, и болезненная реакция на них РФ, показывают, что в системе международных отношений складываются новые тенденции, определяемые борьбой против однополярного мира.

Многими исследователями подчеркивается возрастающее значение культурных связей в международных отношениях. «Проблемы глобализации, культурной интеграции и, как следствие, сохранения национальной самобытности придают вопросам культурного сотрудничества актуальность. Культурные связи являются составной частью внешней политики любого государства. Место и авторитет государств на мировой арене определяется не только их политическим, экономическим весом, военной мощью, но и тем культурным, духовным, интеллектуальным потенциалом, который характеризует страну в мировом сообществе» (7).

Важнейшим аспектом любого гуманитарного исследования является соотношение в нем элементов прошлого, настоящего и будущего, особенно значимых в международных отношениях. Между тем в последнее время усилиями постмодернизма в социально-гуманитарных исследованиях приоритет отдается только фактору настоящего, а прошлое и будущее объявляются лишенными ценности или смысла эпифеноменами. «Некоторые современные мыслители отказываются от представления о прогрессе в истории, но делают это таким образом, что вместе с ним отказываются и от самой истории, поскольку перестают мыслить историю как процесс. Это делают постмодернисты, но не только они. В результате история «освобождается» от прошлого и будущего и тем самым увековечивается настоящее» (8).

В обсуждаемой проблеме осмысления современности есть и позитивный момент, влияющий на характер международных отношений в эпоху глобализации. Так, известный российский философ В. М. Межуев пишет: «...поскольку современность перестает быть в настоящее время чьей-то особой привилегией, становится проблемой для всех, постольку переход в современность (модернизация) оказывается общей судьбой, общим делом всех стран и народов. Но тогда такой пе-

реход лучше называть уже не модернизацией, а глобальным развитием. Последнее есть реальная альтернатива догоняющей модернизации. Политике, заставляющей одних жить под диктовку других, все больше противостоит политика, сочетающая собственный национальный интерес с интересами других, а в пределе – мира в целом. Жить в согласии с другими и есть, пожалуй, главная ценность такой политики» (2).

Если еще в середине XX в. существовали различные школы с собственной философией понимания природы международных отношений, то сегодня, мы можем отметить расширяющийся процесс синтеза различных политологических подходов, которые вовлечены в своеобразную конвергенцию, позволяющую выработать новые методологии исследований. В основе этих школ были заложены различные идеологические установки, которые можно свести к четырем основным – либерализм, консерватизм, социализм (коммунизм), национализм (национал-социализм).

С конца XIX в. либерализм начал вырабатывать свое теоретическое отношение к проблемам международных отношений. Классический либерализм – последовательный противник военных интервенций, сторонник принципов нейтралитета, достаточно вспомнить с каким трудом были преодолена политика нейтралитета и изоляционизма США во времена Вильсона и Рузвельта. Сегодняшние либералы также являются противниками войны (за исключением ситуации самозащиты), что не мешает им поддерживать военные операции, проводимые под эгидой борьбы с терроризмом. В этой связи весьма популярным стало понятие «воинственного либерализма» (см. 6), отражающее реалии политического климата конца XX – начала XXI вв. Так, Э. Вильямс отмечает, что либеральные режимы нередко использовали войны и послевоенное устройство как средство распространения своей идеологии и сфер влияния, а война против Ирака в 2003 г. может рассматриваться или как высшая точка развития этой тенденции, или как низшая точка падения престижа либерализма.

Некоторые либеральные государства фактически навязывают другим странам свое понимание справедливости, что противоречит од-

ному из базовых принципов либерализма о свободе, которая не может быть принудительной, а является результатом свободного выбора и развития как отдельного человека, так и целых наций (6).

Российский исследователь Репинецкий, в этой связи, пишет о двойственном отношении современного либерализма к войне: «Война, с позиций либеральной теории, крайне нежелательна из-за своей дороговизны и пагубного воздействия на экономику в целом и накопления в частности – по крайней мере, крупная конвенциональная фронтальная война. Мелкие и неопасные (для либерального государства) военные конфликты могут использоваться в качестве стимулов экономического развития, в частности притока инвестиций в военно-промышленный комплекс. На практике либеральные страны, как правило, ограничиваются экономическими и информационными («холодными») войнами или участием в локальных конфликтах вдали от своей территории» (11, с. 13).

Идеи либерального идеализма нашли отражение в таких документах, как программа Вудро Вильсона о создании Лиги Наций (1917), пакт Бриана-Келлога (1928) об отказе от войны в качестве орудия национальной политики и доктрина Стимсона (1932) о непризнании любых изменений, достигнутых при помощи силы. Надо отметить, что идеи либерализма были явно не в моде вплоть до исчезновения идеологического противника Запада – коммунизма. Новый подъём либерально-идеалистических идей приходится на окончание холодной войны, либеральное течение с учётом новых реалий преобразовалось в неолиберализм.

Весь вопрос заключен в том, что на постсоветском пространстве либерализм (неолиберализм) очень плохо прививается, даже в препарированном виде. Между тем, стратегические международные отношения постсоветские страны, в частности Азербайджан, выстраивают с государствами и организациями, для которых либерализм ли его трансформированные формы являются основополагающим ценностным положением.

В этих непростых условиях государства, входящие в мировое со-

общество, должны тщательно проанализировать и четко сформулировать основы своих международных отношений, выявив их приоритеты и стратегию развития. Между тем, «обретя статус независимости, Азербайджан, Армения и Грузия впервые за свою новейшую историю оказались лицом к лицу с мировым сообществом. Несмотря на богатый исторический опыт, для них это был незнакомый мир со сложной структурой, многообразными противоречиями и интересами, другими духовно-культурными ценностями. Странам Закавказья еще предстоит освоить этот мир, найти в нем свое место, создать условия для свободного развития и возрождения» (9). Вот почему освоение теории и применение на практике мировоззрения, философии и методологии современных международных отношений является насущной задачей государств, вставших на путь суверенного развития. Понимание важности такого подхода все больше осознается среди специалистов, занимающихся теорией международных отношений. Так, известный российский ученый Э. Баталов пишет: «А нужен **новый предметный подход** к объекту, а говоря конкретнее, **философский подход**, дополняющий и обогащающий традиционные подходы и открывающий новые измерения такого сложного и вместе с тем интересного феномена, как международные отношения. Более того, похоже, пробил час **новой научной дисциплины – философии международных отношений**, которая, сформировавшись, могла бы с течением времени стать полноправным членом семьи философских дисциплин, помогающих человеку глубже проникнуть в суть мира, в котором он живет. Объективные возможности для складывания такой новой дисциплины налицо, и задача членов научного сообщества, заинтересованных в ее появлении на свет, заняться майевтикой, как говорил Платон, то есть интеллектуальным родовспоможением» (3).

Современная теория международных отношений переживает эпоху глобальных трансформаций своих оснований, что позволяет ей еще больше приблизиться и адекватнее описывать политическую реальность сегодняшнего дня. Возникающие при этом мировоззренческие,

методологические и философские проблемы показывают, что современная теория международных отношений настоятельно требует внедрения постнеклассических принципов познания, привлекающих к исследованию синергетические, культурологические, постмодернистские и некоторые другие парадигмы.

Литература:

1. Алексеева Татьяна. Химеры страны Оз: "Культурный поворот в теории международных отношений. //жур. Международные процессы, т. 10, № 3(30-31), сентябрь–декабрь 2012, с.11.
2. Алфёров А. А. Современность: два среза понятия. - http://zpu-journal.ru/e-zpu/2011/3/Alferov_Modernity/.
3. Баталов Эдуард. Предмет философии международных отношений. //жур. Международные процессы, т. 2. №1 (4), январь-апрель 2004 - <http://www.intertrends.ru/four/001.htm>
4. Виноградов Андрей. Государственно-политические «коды» Востока и Запада. //жур. Международные процессы, т. 4, №1(10), январь-апрель, 2006 - <http://intertrends.ru/tenth/001.htm>.
5. Гуманитарное знание в XXI веке - http://otherreferats.allbest.ru/sociology/00032611_0.html.
6. Дериглазова Лариса. «Усомнившийся либерализм» в конфликтной теории. Рецензия на книгу: Andrew Williams. Liberalism and war: the victors and vanquished (The new international relations). New York, London: Taylor and Francis Group, Routledge, 2006. 263 p. - <http://intertrends.ru/eleventh/013.htm>.
7. Лисицкая Вероника Сергеевна. Политическая составляющая российско-германских культурных отношений на рубеже XX - XXI веков: диссертация ... кандидата политических наук: 23.00.04. - Санкт-Петербург, 2010. - dslib.net/glob-razvitie/politichesk..
8. Межуев В.М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации. - <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/>.
9. Накашидзе Дж. М. Европейское направление внешнеполитической деятельности государств Закавказья: Азербайджан, Армения, Грузия в конце XX- начале XXI вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук по специальности 23.00.04 – политические проблемы международных отношений и глобального развития М., 2003, 24 с. - <http://www.dissercat.com/content/evropeiskoe-napravlenie-vneshnepoliticheskoi-deyatelnosti-gosudarstv-zakavkazya-azerbaidzhan#ixzz2vMtLbisw>.
10. Проценко Леонид. Современные теории международных отношений как условие формирования у населения новой картины мира - <http://rl-online.ru/articles/1-02/51.html>.

11. Репинецкий. С. А. Либерализм как идеология европейского индивидуализма на русской почве/ С. А. Репинецкий. Самара – Тольятти: СГОО «Сообщество молодых ученых», 2009. – 40 с.

12. Темников Денис. Синергетический подход к анализу международной политики. Опыт адаптации понятий. //жур. Международные процессы, т. 7, №2(20), май–август 2009 - <http://www.intertrends.ru/twenty/008.htm>.

Abasov Mir-Faraj

The Philosophy of the modern international relations

(summary)

Philosophical, world outlook and methodological problems of the modern theory of the international relations are considered in the article. The role of culturological, post-modernist, synergetic paradigms in research of problems of the international relations of an era of post-neoclassical knowledge is revealed.

The Philosophy of the Contemporary International Relations is a permanently updated component of this discipline.

The problems mentioned in the article were studied in the context of Azerbaijani-German international Relations.

Keywords: theory of international relations, philosophy, world outlook, methodology, post-neoclassical knowledge.

Abasov Mir-Fərəc

Müasir beynəlxalq münasibətlərin fəlsəfəsi

(xülasə)

Məqalədə müasir beynəlxalq münasibətləri nəzəriyyəsinin fəlsəfi, dünyagörüşü, metodoloji problemləri nəzərdən keçirilir. Post-qeyriklassik dövrü beynəlxalq münasibətləri problemlərinin təhlilində kulturoloji, postmodernizm və sinergetik paradigmlərinin rolu acılır.

Müasir beynəlxalq münasibətlərinin fəlsəfəsi bu fənnin davamlı inkişaf edən tərkib hissəsidir. Bu problemin təhlili tədqiqatçıların daimi diqqətini tələb edir.

Məqalədə qeyd olunan problem Azərbaycan-Almaniya beynəlxalq münasibətlər çərçivəsində təhlil olunur.

Açar sözlər: beynəlxalq münasibətlər nəzəriyyəsi, fəlsəfə, dünyagörüşü, metodologiya, post-qeyriklassik idraki.

**Poeziya və dövrün düşüncə tərz
Orta əsrlərdən Yeni dövrə**

Salahəddin Xəlilov

Orta əsrlərin ənənəvi poeziyası ilə Yeni Dövrün poeziyası arasında bir sıra mühüm fərqlər var.

İntibahın təməlinə insana, məhz konkret insana – fərdə qayıdış durur. Fərd isə hamının biri, hansı isə ümumi bir iradənin müti, kortəbii icraçısı olmayıb, müəyyən azadlığa malikdir. “Söz sahibi” olmaq, “yaradıcı” olmaq missiyası da daha təkcə Allaha deyil, insanlara da şamil olunur. Yeni Dövr isə bu düşüncə tərzinin artıq fəaliyyət kredosuna çevrilməsi ilə səciyyələnir.

Şərqdə də belə olmuşdur. Orta əsrlərdə təsviri sənətdə nəyə görə məhz miniatür janrı hakim idi? Əlbəttə, bunu ilk növbədə şəriətin tələbləri ilə izah edirlər. Amma məsələyə daha geniş baxış bucağında nəzər saldıqda, aydın olur ki, bu həm də bütövlükdə düşüncə tərzilə bağlı idi. Belə ki, burada da konkret adamların deyil, ancaq simvolik adamın obrazı verilirdi. Ədəbiyyatda da ən yaxşı halda ümumiləşmiş müsbət adam və ümumiləşmiş mənfi adam obrazları yaradılırdı. Bir sözlə, o vaxtlar sənətin bütün sahələrində bir şəxssizləşmə ənənəsi var idi.

XIX əsrdə Qərb ədəbiyyatının təsiri iləmi, yoxsa dünyagörüşünün, düşüncə tərzinin dəyişməsi iləmi – Azərbaycan ədəbiyyatına da dünyəvilik və konkretlik daxil oldu. M.F.Axundzadə ədəbiyyatda sadəcə yeni janrın təməlini qoymadı. O, ədəbiyyata yeni düşüncə tərzilə və yeni üslub gətirdi. Neçə əsrlər ərzində poeziyanı sabit rəmlər və ənənələr çərçivəsində saxlayan tə-

səvvüfün təsirinin nisbətən zəifləməsi və elmin, o cümlədən, empirik, eksperimental elmin cəmiyyətdə yayılması və düşüncə tərzinə təsiri sayəsində dəqiq, konkret, predmetli düşüncənin ədəbiyyata da sirayəti qanunauyğun hal idi.

Jan Pol Sartr yazır: “Orta çağda ruhi-mənəvi olanla nisbətdə dünyəvilik ikinci plandadır. XIX əsrdə isə vəziyyət tərsinədir: önəmli olan dünyəvidir, ruhi-mənəvi isə onu gəmirən və yıxmağa çalışan önəmsiz bir parazitdir”.¹ Əlbəttə, biz ruhi-mənəvi amilə belə aqressiv münasibətlə razılaşa bilmərik; amma Sartrın bu fikrini ona görə yada salırıq ki, burada ruhi-mənəvi ilı dünyəvi amillərin rolunun zaman oxu boyunca necə dəyişilməsi ifadə olunur və ilk növbədə metodoloji baxımdan önəm daşıyır. Dünyəviləyin hegemon mövqeyə keçməsi, bir ifratdan başqa ifrata, bir qütbədən başqa qütbə atdanmaq müqayisədə daha yaxşı bir şey olmasa da, dövrün tendensiyası, ədəbi-bədii prosesin ideya istiqaməti düzgün göstərilir. Bir şərtlə ki, yeni ədəbiyyatda göylərdən yerə enməyin deyil, yerlərdəki “göyü”n, təbiətin özündəki, insan-təbiət və insan-insan münasibətlərindəki ruhi-mənəvi komponentin tərənnümündən söhbət getməlidir. Ədəbiyyatda da insan öz bədii tərənnümünü daha ancaq bir ruh daşıyıcısı kimi deyil, ruhi-mənəvi, hissi-bioloji və sosial amillərin dramatik sintezi kimi, mürəkkəb daxili quruluşa malik çoxölçülü sistem kimi tapmalıdır. M.F. Axundovun ənənəvi Şərq poeziyasına tənqidi münasibəti də həmin bu yeni metodologiyanın ifadəsidir. Onun mövqeyini düzgün dəyərləndirə bilmək üçün məsələyə daha geniş arealda, yeni dəyərlər sistemi və dünya ədəbiyyatı kontekstində nəzər salmaq lazımdır.

M.F. Axundovun mövqeyi hələ indi də çox vaxt narazılıqla qarşılanır. Və səbəblərdən biri də budur ki, müasir Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında poeziya yenə də məhz söz sənəti kimi dəyərləndirilir. XIX əsrdə türk ədəbiyyatının inkişaf yolunu tədqiq edən Əhməd Həmdi Tanpınar yazır: “Şeir sözə aid bir xüsusiyyət olmaqdan çıxır, insana aid bir hal alır. Bu yeni anlayışın yanında gözəllik məfhumu da dəyişir. Gözəl – dağınıq və toplu halları ilə bütün təbiət və insandır. Namiq Kamal yeni şeir adına “sadə fikir” istər-

¹ Jean-Paul Sartre. Edebiyyat nedir? Çev.: Bertan Onaran. İstanbul.ş Payel yayınevi, 1995, s.103

kən”, əski məzmunun yerinə belə duyulan və yaşanan şeylərin keçməsinə təsəvvür edirdi... Xülasə, şeirlə hissi həyat bir-birinə qarışırdı... Həqiqətdə əsl qaynaq və mükəmməllik unudulurdu. Bütün diqqət insanın zənginləşməsinə yönəldilmişdi”.¹

Əhməd Həmdî Tanpınar yazır ki, 1859-cu ildə Ziya Paşanın “Tərciyi-bənd” əsəri ilə “o zamana qədər şeirimizdə görmədiyimiz geniş bir kainat və insan görüşü” özünə yer edir.²

Biz “kainat və insan” probleminin poeziyaya gəlişini ona görə xüsusi vurğulayıırıq ki, bu gəliş təsəvvüf ənənələri və simvolikasından kənara çıxmaqla bərabər, həm də yeni, fərqli bir düşüncə tərzini üçün meydan açırdı. Tanpınar yazır: “Təbiət qarşısında bu seyrçi vəziyyət, bu heyranlıq bir az sonra mahiyyəti dəyişdirir və yeni bir panteizmə yol açır. Beləliklə, dini şeir yeniləşir. Doğrudan-doğruya təsəvvüfə bağlı əsərlər istisna olmaqla, şeirimiz heç vaxt özünü dini ilhama bu qədər geniş şəkildə açmamışdır. Burada Hamidi, Rezaizadəyi görürük. Bu yeni panteizm dünyanı Allahda inkar edəcəyi yerdə, onun ətrafında və onun dəyişən cümlələri şəklində toparlayırdı. Qısaca desək, bu, “ənəlhəqq”in yerini “hər yerdə Allah” ideyasının tutması idi. Beləliklə, şeir və insan yeni bir mütləqə qovuşurdu”.³

Əlbəttə, biz “hər yerdə Allah” ideyasının panteizm kimi dəyərləndirilməsini və “ənəlhəqq”lə “hər yerdə Allah”ın qarşılaşdırılmasını məqbul saymırıq. “Ənəlhəqq” kimi, “hər yerdə Allah” ideyası da təsəvvüfün əsas ideyalarından biridir. Daha doğrusu, bu ikinci kəlam, nəinki tək-cə təsəvvüfdə, həm də ümumən islam fəlsəfəsində əksəriyyət tərəfindən qəbul olunmuş bir qənaəti ifadə edir. Digər tərəfdən, Təbiətin bir obraz kimi dini inama xidmət etməsi və “hər yerdə Allah” ideyası fərqli şeylərdir.

Əhəmiyyətli olan budur ki, təbiət elmlərinin yüksək dərəcədə inkişaf etdiyi, elmi dünyagörüşünün dini dünyagörüşünə qarşı qoyulduğu bir şəraitdə ruha müraciətin bir mistika kimi dəyərləndirilməsi və idrakın obyektinin, həm də nicat yolunun təbiətdə axtarılmasına güclü meyl yaranmışdı. Ruhu tərənnüm edən ənənəvi poeziya ilə təbiəti öyrənən və onu az qala fətişləşdi-

¹ Ahmet Hamdi Tanpınar. XIX. asr Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul, YKY, 2006, s. 254

² Yenə orada, s. 250.

³ Yenə orada, s. 253.

rən elmi düşüncə bir-birinə zidd olmaqla qarşı-qarşıya dururdu. Belə bir şəraitdə “təbiət” mövzusunun poeziyaya başqa bir amplitudada daxil olması çox önəmli bir hadisə idi.

Biz “təbiət” mövzusunun poeziyaya gəlişini diqqətin Allahdan və insandan ayrılaraq başqa bir mövzuya yönləndirilməsi, yaxud dindən və fəlsəfədən uzaqlaşmaq kimi deyil, onun fərqli şəkildə dəyərləndirilməsi və tərənnümünə yol açan yeni qapı kimi izah etməyin tərəfdarıyıq.

Bu baxımdan, Cavid poeziyası da əlamətdardır:

*Günəş qürub eləyir; göy, mühitimiz göm-göy...
Göz işlədikcə, könül uçmaq üzrə çırpınıyor.
Günəş qürub eləyir; göy, mühitimiz göm-göy...
Uzaqda, yalnız üfüqlərdə var bir aləmi-nur.¹*

Bu misralar sadəcə təbiət mənzərəsinin təsviri olmayıb, mövcudluğun daha böyük miqyasda tərənnümü, bütövlükdə Allah–Təbiət–İnsan münasibətini ehtiva etmək cəhdidir.

Konkret bir təbiət təsvirindən sonra Cavid bu varlığı, bu gözəlliyi Allahın iradəsi kimi təqdim edir:

*Bütün gözəlliyi həp sanki toplamış Yaradan,
Dənizdə xəlpə nişan vermək istəyir əl'an.²*

Yəni təbiətin gözəlliyi əslində üfüqlərdəki aləmi-nurun təcəllisidir.

Fikrin, bədii təxəyyülün belə böyük miqyasda cövlanına, ruhun təbiətlə eyni bir müstəviyə gətirilməsinə Bayronda da rast gəlmək mümkündür:

*Yox-yox, tənha ola bilməz heç zaman,
Ruhu təbiətlə dil tapan insan.³*

Ruhun təbiətlə həmahəng olması ideyası hələ Heraklitdə də var idi. Amma məsələ də elə bundadır ki, o vaxt kilsə ruhlara hakim kəsilməmişdi

¹ H. Cavid. Dəniz tamaşası // H. Cavid. Əsərləri dörd cildə, 1-ci cild, B., Yazıçı, 1982, s.74.

² Yəni orada.

³ Дж.Г.Байрон. Паломничество Чайльд-Гарольда // Собрание сочинений в 4-х томах, т.2, М., «Правда», 1981, стр. 184.

və azad ruh özünü təbiətdə tapa bilirdi. Fərdi ruhun min illik kilsə buxovlarından azad olaraq yenidən özünü təbiətdə axtarması məhz Renessans və Yeni Dövr düşüncəsinin sayəsində mümkün olmuşdu.

Ruhun Təbiətə səyahətinə Cübran Xəlil Cübranda da rast gəlirik: “Bir çoxları dəniz kimi bəlağətli olsalar da, onların həyatı bataqlığı xatırladır. Bir çoxları başlarını dağların zirvəsindən də yuxarı qaldırsalar da, onların ruhu zülmət mağaralarda uyuyur.”¹ Cübran yaradıcılığının tədqiqatçısı Aida İmanquliyeva da diqqəti onun “Tufan” əsərində əksini tapmış Ruh–Təbiət mükəlliməsinə yönəltdir: “Cübranın romantik qəhrəmanı təbiətin ağuşuna hər şeydən əvvəl ona görə gedir ki, məhz burda «ruh və qəlbin, fikir və bədənənin həyatını» tapır, burda qəlb, qəlbin dərinliklərindəki gizli qatlar oyanır, nəticə etibarilə dünyanın dərki başlanır. Çünki dünyanı dərk özünüdərkə bərabərdir”.² Ruh ilə təbiət arasında eyniyyət məqamlarının poeziyaya gətirilməsi Şərq üçün ənənəvi deyildi. Ruhla təbiəti qarşılaşdırmaq deyil, təbiətin özünə də ruhun təcəllisi kimi baxmaq və bu zaman insan ruhu ilə aləmin ruhunu ayıraraq onların təması və ülfətini tərənnüm etmək – bu, poeziyada yeni söz idi. Hətta formaca da bizim ədəbiyyat üçün yeni olan “Çəkinmə, gül!..” sonetində Cavid yazır:

*Günəş gülər, bulud ağlarsa, ey mələkxəndə,
Səmadə qövsi-qüzeylər saçar təbəssümlər.*³

Burada ənənəvi Şərq poeziyasına uyğun olaraq insan sifətini təsvir etmək üçün təbiət metaforalarından istifadə olunmur, əksinə, təbiətin özü insan kimi canlanır, duyğulanır və biz onun təbəssümünün şahidi oluruq.

Yeri gəlmişkən, Avropada bu cür yaxınlaşmanın parlaq nümunələri az deyil. Yenə də Bayrona müraciət edək:

*Mən dağlara qalxdım, dağda yaşadım.
Mənim üçün həyat yalnız ordadır...*⁴

Və sonrakı sətirərdən məlum olur ki, “dağ” əslində rəmzi mənə daşıyır. Bayronun romantizm yolu cismani dünyanın reallıqlarından, təbiətin öz

¹ C.X.Cübran. Sükutun poeziyası, Bakı. “Şərq-Qərb”, 2009, s. 172.

² A.İmanquliyeva. Yeni ərəb ədəbiyyatı korifeyləri. Bakı. Elm, 2003, s. 114.

³ H. Cavid. Çəkinmə, gül!.. // H. Cavid. Əsərləri dörd cildə, 1-ci cild, s. 81

⁴ Дж.Г.Байрон, там же, стр. 220.

gözəlliklərindən bəhrələnsə də, bu heç də məqsəd olmayıb, yalnız vasitədir. Yüksəklik təsəvvürü – dağların zirvəsindən keçir, lakin şair təxəyyülünün hədəfi əslində könül yüksəlişidir:

*Məgər dağlar, dalğalar, səmalar
Könlümün bir parçası deyilmi?*¹

Maraqlıdır ki, A.Şopenhauer Bayronun bu misralarından öz fəlsəfi konsepsiyasının açılışında istifadə edir.² Görünür, Qərbdə belə poetik nümunələr məhz yenilik kimi, fikrin dərin qatlara sirayətinə bir nümunə kimi dəyərləndirilirdi. Lakin Şopenhauer bu ideyanı Qərb təfəkkürünün məhsulu saymır və onun mənbəyini qədim Şərqdə axtarır. O, Vedalardan gətirdiyi bir misalı xatırladır: “*Mən bütün bu yaradılışların toplusuyam və məndən başqa heç nə mövcud deyil*”.³ Göründüyü kimi, Tanpınarın türk poeziyasında yenilik kimi gördüyü və Qərbdən qaynaqlandığını zənn etdiyi bir cəhəti qərblilər özü qədim Şərqin təsiri kimi izah edirlər. Lakin poeziyadakı bu yeni cığıra sadəcə unudulmuş keçmişin davamı və ya təkrarı kimi baxmaq düzgün olmazdı. Daha düzü budur ki, bu yeni pöhrələr *inkarı inkar* məqamı kimi dəyərləndirilsin. Çünki nə Upanişad, nə təsəvvüf məsələni məhz bu yeni poeziyanın amplitudasında qoymurdu. Biz təsəvvüfdə bu modeli görmürük. Amma əvəzində tamamilə fərqli və daha fundamental bir modelə qarşılaşırıq. İnsan dünyaya öz ruhani aləmindən açılan pəncərədən baxır. Yəni insan özü ruh və Allahla eyni bir cəbhədedir. Və o təbiətin bir hissəsi olmayıb, təbiətlə qarşı tərəfdir.

Bəli, təsəvvüfdə damla ilə dəryanın münasibətindən bəhs olunur. Lakin burada dərya heç də təbiəti deyil, Allahı simvolizə edir, yəni “damla” və “dərya” ancaq simvol kimi istifadə olunur. Yeni poeziyada isə gerçək dərya-dan, təbiətin özündən söhbət açılır. “Afət”də Ərtoğrulun dili ilə deyilir: “*Dünyada yalnız bir şeir, bir musiqi, bir din mənbəyi var ki, o da təbiətdir*”.⁴

¹ Yenə orada.

² A. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Минск, Литература, 1998, с. 348.

³ Yenə orada.

⁴ H.Cavid. Afət // H.Cavid. Əsərləri beş cildə, 3-cü cild, Bakı, Elm, 2007, s.154.

Bu, artıq orta əsr Şərq poeziyasından köklü surətdə fərqli bir düşüncə tərzidir. Belə bir sinkretizm, yəni təbiət ilə ruhun bir müstəviyə gətirilməsi qədim türk təfəkkür tarixində şamanizm nümunəsində yada düşür. Antik mifologiyada da təbiət qüvvələrinin allahlarla eyniləşdirilməsi normativləşmişdi. Amma sonrakı dövrlərdə, xüsusilə xristianlığın təsiri ilə bu yanaşma tarixdə qalmışdır. Qərbdə təbiətin yenidən “fetişləşdirilməsi” və təbiət kultunun yaranması bir də Yeni Dövrə – təbiət elmlərinin inkişafı və deist dünyagörüşünün üstünlüyü şəraitində müşahidə olunur. Daha doğrusu, İnsan–Təbiət–Allah münasibətlərində Allaha passiv ilk yaradıcı funksiyası şamil edilməklə onun bütün sonrakı proseslərdən təcrid edilməsi və dünyagörüşünün İnsan–Təbiət münasibətləri üzərində formalaşması təbiətə yeni status verir ki, bu poeziyada da öz əksini tapmış olur.

Biz yuxarıda nümunə üçün Bayron poeziyasına müraciət etmişdik. Belə düşünmək olardı ki, şair Şərq düşüncə tərzində olduğu kimi təbiətdən daha yüksək könül dünyasına, oradan da Allah ideyasına gedib çatacaqdır. Lakin Qərb şairinin buna nəfəsi çatmır və o, könülü kainatın bir hissəsi kimi görür.¹

Şeirlərindən birində Bayron yenə də tarixi səhnələrin təsvirindən, cismani dünyanın nasiranəliyindən ayrılaraq poetik ilhamın qanadlarında Şərq idealını fəth edir, – kimi görünür.

Gözəlliyin bütün idealı qarşımızdadır,

...

*Biz Tanrını görürük, səsinə eşidirik.*²

Bəli, şair, nəhayət, Tanrı idealına yaxınlaşır. Və burada təsəvvüf poeziyası ilə bir uyğunluq görünür. Lakin elə sonrakı bənddə aydın olur ki, Bayron qədim yunanların mərmərdən düzəltdiyi Tanrı heykəlinin gözəlliyindən bəhs edirmiş.

Bu mərmər adi insan əlində dirilmişdir.

*Olimpdən poeziya ilə endirilmişdir.*³

¹ Дж.Г.Байрон. Паломничество Чайльд-Гарольда, стр. 220.

² Yenə orada, səh. 283.

³ Yenə orada.

Bayron “*ənəlhəqq*” deməyə də, insanın yaradıcı qüdrətini, onun qurduqlarının gözəlliyini tərənnüm edir və Tanrını da bu yaradıcılıqda görür. Bu cür yanaşma Qərbin tək cə poeziyasında yox, estetik fikrində də öz əksini tapmışdır.

Məsələn, Qərb fəlsəfəsinin zirvəsində duran Hegel özünün «Estetika-ya dair mühazirələr»ində estetikanın predmeti kimi təbiətdəki gözəlliyi deyil, «incəsənət sahəsini, yaxud, daha dəqiq desək, bədii yaradıcılığı»¹ götürür. Əlbəttə, estetikanın hələ bir müstəqil fənn kimi formalaşmadığı dövrlərdə, onun predmetinin necə seçilməsi məsələsi nisbi ola bilər. Bunu belə başa düşmək olardı ki, təbiət gözəlliyi estetikanın yox, ontologiyasının predmetinə aid edilir. Zətən Gözəllik və Həqiqətin eyniyyəti prinsipi də bunu tələb edir. Lakin təəccüblü olan Hegelin verdiyi izahatdır. O, təbiətdəki gözəlliyi öz tədqiqat predmetindən ona görə çıxarır ki, sən demə, incəsənətdəki gözəllik təbiət gözəlliyindən daha yüksək imiş.² Bax, bununla razılaşmaq heç cür mümkün deyil. Üstəlik Hegelin argumenti, yəni sənətdəki gözəlliyin yüksəkliyini insan yaradıcılığı və deməli, ruhla əlaqəliliyi ilə izah etməsi yolverilməzdir. Bəli, burada söhbət fərdi ruhun yüksəlişindən, canlanmasından gedir. Və Hegel də bir idealist kimi ruhun təbiətə nisbətən üstünlüyünü vurğulamağa çalışır. Lakin təəssüf ki, bu məqamda təbiətdəki gözəlliyin daha yüksək bir ruh hadisəsi ilə əlaqəsini, mütləq ruhun təzahürü olmasını nəzərdən qaçırmır. Həmin o mütləq ruh tərənnümçüsü Hegel bu məqamda bir qərbli olduğunu bürüzə verir; necə deyərlər, “*əslində olan, dırnağında bildirir*”.

Cavid isə belə yazır:

*Əvət, əngin fəzada ruh uçaraq,
Kəşf edər sanki bir yığın mənə.
Kəhkəşan südlü nəhri andıraraq,
Əzəli bir kitab oxurdu mənə.*³

Söhbət *Təbiət kitabından* gedir. Göy cisimlərinin ruha malik olması ideyası isə əl-Fərabidən gəlir. Amma bu artıq təsəvvüf simvolikası deyil. Bu, klassik fəlsəfənin və müasir Qərb fəlsəfi fikrinin təməlində duran əsas

¹ Г.В.Ф. Гегель. Лекции по эстетике. Т.1, СПб, Наука, 2001, с. 79.

² Yəni orada, səh. 80.

³ H. Cavid. Dəniz tamaşası // H. Cavid. Əsərləri dörd cildə, 1-ci cild, s.75.

ideyaların dini kontekstə salınması və dinlə uzlaşdırılmasının parlaq nümunəsidir.

H.Cavid Qərb ədəbi-fəlsəfi fikrində gedən bu yeni proseslərdənmi, yoxsa Osmanlıda onun əks-sədası kimi ortaya çıxan yeni ədəbiyyatdanmı bəhrələnirdi, yaxud özü müstəqil surətdə bu yeni ədəbiyyatın yaradılmasında iştirak edirdi, – bunu müəyyənləşdirmək tarixi yönlü ayrıca bir tədqiqatın mövzusuudur. Biz isə gerçək bir ədəbi faktdan – Cavid sənətindən, həmin bu ədəbi-fəlsəfi prosesin varlığından və onun spesifik cəhətlərindən çıxış edirik. Fakt isə bundan ibarətdir ki, Cavid üçün təsəvvüfdə olduğu kimi, insanı ilahi ruha, Allaha qovuşduran birbaşa yoldan başqa, dolayı görünə də, daha məqbul olan və təbiətdən keçən yol da var idi. Təbiəti də fani dünyaya aid edərək əbədiyyət axtarışını ancaq müqəddəslik duyğusunda və dini dəyərlərdə axtaranlardan fərqli olaraq, Cavid üzünü fani olmayan, yəni sadəcə cismani varlıq olmayıb, həm də ruhani siması olan təbiətə tuturdu.

Lakin təbiətə münasibətdən iki yol ayrılır.

Birincisi, təbiətin universal ahəngi, gözəlliyi də ilahi qüdrətin təcəllisi kimi dərk olunur.

İkincisi, təbiətə realistik münasibət bəslənir və insanın onu öyrənmək və ram etmək, öz maraqlarına tabe etmək istiqamətində çalışmaları önə çəkilir. Bu ikinci yol bilikdən, elmdən və əməli fəaliyyətdən keçərək yenə də insana, insani mahiyyətə qayıdış yoludur. Bu yol çox uzun olduğundan və bir insan ömründə qət edilə bilmədiyindən qarşıya ictimailəşmək, birgə fəaliyyət və nəsillərin əlaqələnməsi kimi yeni vəzifələr çıxır.

Bütün bunları təşkil etmək üçün fərdi mən və fərdi iradə yetərli olmadığından, bu funksiyaları cəmiyyət miqyasında icra edən dövlətin missiyasına ehtiyac yaranır. İnsandan başlayıb insana gedən yol artıq dövlətin funksiyaları olan iqtisadiyyatdan və siyasətdən keçir. Bu zaman fərdi “mən” üçün gün kimi aydın olan fəzilətin, mənəvi dəyərlərin cəmiyyət və dövlət miqyasında hansı libasda, hansı simvolikada və ya hansı sosial statusda üzə çıxacağı elə də aydın olmur. Və onda fərdi “mən”ə asanlıqla daxil ola bilməyən İblis üçün də yeni imkanlar: yeni “libaslar”, yeni funksiyalar və fəaliyyət formaları açılır. Qapıdan və hətta bacadan da girə bilməyən İblis indi efir küləyinə qatılıb hamının evində olan TV və internet qutularında rahat məs-

kən salır. Cəmiyyət, dövlət və ideologiya da “oyuna qatılanda” insanın bir fərd olaraq özünümüdafiə imkanları zəifləyir və ya əksinə, İblisin yeni, daha güclü təsir imkanları yaranır. Belə olduqda ənənəvi İnsan-İblis konfliktini hakim ideologiyaya transfer olunur və onun İnsan üçün çalışması, yoxsa İblis üçün alət olması məsələsi millətin aqibətini müəyyən edən mühüm bir göstəriciyə çevrilir.

Nə ortodoks islamçılar, nə də təsəvvüfçülər məsələnin bu ikinci səviyyəsini araşdırmaq yolu seçməyiblər. Bu yol sanki ancaq qərblilər üçün imiş. Amma XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda yaranmış ideya-siyasi ovqat həmin bu yolun da açılmasını tələb edirdi. Cavidin ən böyük xidmətlərindən biri də bu yolun işıqlandırılmasında üzə çıxır.

Bunu zaman özü tələb edirdi. Və Cavid hansı isə ənənəvi fəlsəfi cərəyanların və ideyaların tərənnümündənsə, yaşadığı ictimai gerçəkliyin və dövrün öz daxili məntiqini və məntiqsizliklərini üzə çıxarmaqla sanki yeni bir fəlsəfə arayışında idi. Şərq üçün ənənəvi “kamil insan” axtarışından Qərb üçün ənənəvi kamil cəmiyyət axtarışına və oradan da global və geosiyasi problemlərə yeni baxış bucağı açan Cavid yaradıcılığı nəinki öz dövrü üçün, hətta bizim dövrümüz üçün də dünya ədəbiyyatının yüksəlmiş olduğu zirvələrdən biridir.

Bəli, dövr də, məkan da çox mürəkkəb və təbəddülatlı idi. Azərbaycan Şərq və Qərbin, Şimal və Cənubun sadəcə coğrafi baxımdan kəsişmə sahəsində deyildi, burada həm də Şimaldan gələn bolşevizm dalğası ilə Cənubdan gələn islami dünyagörüşünün, habelə Şərq mistikası ilə Qərb rəşadizminin mücadiləsindən doğan bir ideya burulğanı hökm sürməkdə idi.

Hüseyn Cavidin formalaşdığı ədəbi mühitdə Mirzə Fətəlidən Mirzə Cəlilə qədər təkamül yolu keçən böyük bir maarifçi və realist ədəbiyyat ənənəsi var idi. Daha sonra İstanbul ədəbi mühiti və Qərbə açılan pəncərə onun dünyagörüşünün daha da zənginləşməsinə təsir göstərmişdi.

Bu sırada İ.Götenin bütün dünya ədəbiyyatının sonrakı gedişatına təsir edən yaradıcılığını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Çünki Göte poeziyası Şərq və Qərb düşüncə tərzlərinin, mistika ilə rəşadizmin görüş səhnələri ilə zəngindir. Məsələn, daha çox sufi poeziyası üçün səciyyəvi olan insanın ilahi məqamından bəhs etməklə Göte öz yaşadığı məkanda və zamanda geniş

yayılmış olan pragmatizm əhval-ruhiyyəsindən və utilitar insan məhdudluğundan kənara çıxır və real insanın öz idealına doğru yüksəliş yolunu izləməyə çalışır. O, Ruha müraciətlə “Mən canlı surəti ikən Allahın, sənə də bənzəyə bilmərəm demək?”, – deyir. Lakin insanın öz ruhani siqlətini göstərməsi üçün tək ağıl kifayət deyil. Ona görə də Faust deyir:

*Əlbəttə, deyilən o söz duyğudan,
Hissdən məhrumdursa və o doğrudan –
Ürəkdən gəlmirsə, güclü ilhamla,
Ürək də fəth edə bilməz inamla.*

Bu məqamda Göte sanki Nizami üslubuna və düşüncəsinə varid olur:

*Söz qəlbdən gəlmirsə, buna əmin ol,
Heç vaxt tapmayacaq ürəklərə yol.*

Bu arada Faustla Vaqnerin söhbəti də ancaq ağıla tapınan insanların yüksək həqiqətə çatma bilməyəcəyinə işarə kimi səslənir. Bütün bunlar bizə Şərq poeziyasından çox gözəl məlumdur. Bəsit ağılla ülvəi duyğuların qarşılaşdırılması səhnələri Cavid poeziyası üçün də səciyyəvidir.

Bəsit ağılla ülvəi duyğuların qarşılaşdırılması səhnələri Cavid poeziyası üçün də səciyyəvidir. Bununla yanaşı, Cavidə aparıcı ideya kimi hisslə ağılın sintezi daha çox tərənnüm olunur. Cavid yaradıcılığında romantizmlə yanaşı, özünəməxsus bir realizmin mövcudluğu da ilk növbədə məhz ağılın önəmsənilməsi ilə bağlıdır.

Cavidin cəmiyyətə realist münasibəti ancaq onun bədii əsərlərində ideya müxtəlifliyinin nəzərə alınması ilə məhdudlaşmır. O, həmin ziddiyyətləri və müxtəlifliyi gerçək ictimai həyatın sosioloji təhlilindən intixab edir. Hələ 1910-cu ildə yazdığı məqalədə Cavid bir növ milli sosiologiyanın təməlini qoyur. Belə bir fikri nəzərdən keçirək: “Şəhər əksəriyyətlə ikiyə bölünür: bir qismi qul təbiətində yaşar, miskinliyi sevər, bir payı da təkəbbür və xubkamlıqdan xoşlanar, daima öz nüfuzunu işlətmək istər”.¹ Belə ki, Cavid bədii əsərlərində hadisələrin baş verdiyi məkan çox vaxt qeyri-müəyyən seçsə də, obrazların və ideyaların tipajı əslində yerli ictimai mühitin daxili

¹ H. Cavid. Naxçıvanda nə gördüm?// H. Cavid. Əsərləri dörd cildə, 4-cü cild, s. 185.

ziddiyyətini də ifadə edirdi. Yəni Cavidin obrazları ümumbəşəri və kosmik səciyyə daşımaqla bərabər, həm də milli və bölgəsəl konkretliyə malik idi. Ən azından, ideyaların mücadiləsi kosmik miqyasla yanaşı, konkret ictimai münasibətlər miqyasında da öz həqiqiliyini qoruyub saxlayırdı.

Cavidin bəzi obrazları məhz orta əsrlərin dini və mistik düşüncəsinin daşıyıcısı olduğuna görə, o həmin obrazların mövqeyini ifadə etmək üçün onların dünyagörüşünü öz “dilləri” və arqumentləri ilə tərənnüm edir.

Ağılla hissi qarşılaşdırarkən də şair bunların hər hansı birini önə çəkmək deyil, hər birinin öz yerini və dəyərini olduğu kimi ifadə etmək mövqeyini seçir. Bir çox cavidşünasların təqdimatında “hiss və xəyal şairi” sayılan Cavid yazır: *“Nümayiş üçün qabaran hissiyyat dəniz köpüyündən çox da fərqli olamaz. Qabarması ilə sönüb getməsi bir olar. Hər işdə səbat və istiqamət ən birinci şərt sayılır. Mətin və paydar bir iş üçün kəskin bir düşüncə, dərin bir mühakimə lazımdır. Yoxsa halva-halva deməklə ağz şirin olmaz”*.¹

Bu fikirlər Cavidin yalnız publisistikasında deyil, bədii yaradıcılığında da tərənnüm olunmuşdur. Həm də şair müxtəlif dövrlər arasında sərhəddi götürərək tarixi mövzuda yazdığı əsərlərdə də diqqəti öz dövrü üçün çox aktual olan məsələlərə yönəldir. Məsələn, “Topal Teymur”da baş qəhrəmanın dili ilə deyir: *“Avropalıların dilləri başqa, ürəkləri daha başqadır. Hər halda məmləkətimiz arslanlar yurdu, qartallar yuvası olaraq qalmamalı. Bəlkə dünyada ən parlaq maarif və mədəniyyət ocağı, ən zəngin sənaye və ticarət mərkəzi olmalıdır. Əvət, qoy düşmənlərimiz görsünlər ki, türk övladı yalnız basıb-kəsməkdən deyil, yaşamaq və yaşatmaqdan da zövq alır”*.²

Cavidin böyüklüyü onda deyildi ki, o, Şərqi və ya Qərbi hansı isə məlum təlimlərini və ya təriqətlərini ədəbiyyata gətirirdi; Cavidin böyüklüyü onda idi ki, həmin ənənəvi ideyaların mücadiləsi kontekstində öz yaşadığı dövrün və məmləkətin real problemlərindən doğulan və işıqlı gələcəyə yol açan ideyaları da bu ənənəvi təlimlərin xəritəsinə daxil edir və diqqəti məhz bizə aid olan problemlərə yönəldirdi. Cavidin əsərlərində o dövrdə yayılmış və ictimai şüurda qərarlaşmış mənəvi prioritetləri və milli mədəniyyətin yaşamaq əzmində olan sağlam pöhrələrini mürtəce ehkamlardan və

¹ H. Cavid. Naxçıvana nə lazım?// Yenə orada, s. 185-186.

² H.Cavid. Topal Teymur // H.Cavid. Əsərləri beş cildə, 3-cü cild, s. 317.

yıpranmış ənənələrdən ayıraraq yeni inkişaf təməllərinə transfer etmək səyləri hiss edilməkdədir. XX əsrin əvvəllərində milli ideoloqlarımız tərəfindən irəli sürülən “türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək” şüarının ədəbiyyat müstəvisində tətbiqi ən çox Cavid yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Xüsusən, “müasirləşmək” ideyasının açılışı çox önəmli idi. Burada Qərbi sadəcə təqlid etməkdənmi söhbət gedirdi, yoxsa daha universal bir prinsip nəzərdə tutulurdu, – bax bu, zamanın ən böyük suallarından biri idi. Çünki əksəriyyət müasirləşməyi məhz avropalaşmaq kimi şərh edirdi. Bu ideyanın fəlsəfi və sosioloji açılışına isə biz, nə qədər təəccüblü görünsə də, “Topal Teymur”da rast gəlirik. “Təəccüblü” – ona görə ki, əsər 1925-ci ildə, artıq başqa bir şüarın, bolşevizm ideallarının hakim olduğu bir dövrdə yazılmışdır və həm də XIV əsrin qəhrəmanının – Əmir Teymurun dili ilə deyilir. Yuxarıda iqtibas gətirdiyimiz fikir əslində Əmir Teymurun deyil, Cavidin vəsiyyətidir: “Türk dünyası öz gələcək inkişafında hansı dəyərləri rəhbər tutmalıdır?” sualının yığcam və müasir fəlsəfi fikir baxımından ən düzgün cavabıdır. Yəni Qərbdən, Avropadan götürməli olduğumuz – onların mənəvi həyatı deyil, elmi-texnoloji nailiyyətləri, təhsil və sənaye sahələrindəki uğurları olmalıdır. Məlsəf, bu fikir bu gün də tamamilə mənimsənilməmiş və öz aktuallığını saxlamaqdadır. Şərq qılıncı vaxtında qələmlə əvəz edilə bilmədiyindən, geri qalmışdı və bu səhvi düzəltmək lazım idi. Bunun üçün isə bir möhlət, müharibələrsiz, inqilablarsız, qovğalarsız, qan-qadasız bir zaman fasiləsi, quruculuq, yaradıcılıq əhvalı tələb olunurdu. Qovğa olanda, siyasət zehinlərə hakim kəsiləndə, maarif, mədəniyyət, ədəbiyyat arxa plana keçir və millət yeni müstəvidə yarışaraq öz geriliyini aradan qaldırmaq, irəli çıxmaq şansı qazana bilmir. Cavid deyir: “*Siyasət rol oynarkən ədəbiyyat susar*”.

Düzdür, siyasət və ədəbiyyatın münasibəti məsələsini analogi səpkidə öncə Nitsşe qoymuşdur, amma ancaq alman gerçəkliyinə müraciətlə: “*Xaricdə məndən soruşurlar ki, alman filosofları varmı? Alman şairləri varmı? Bəs yaxşı alman kitabları necə? Mən cavab verirəm: Bismark var...*”.¹ Cavid isə məsələni daha universal şəkildə qoyurdu. Və bu cür vəziyyətlə razılaşmayaraq, sanki öz dövründən daha çox, gələcək üçün, modern cəmiyyət-

¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни... с. 169-170.

lər üçün prioritetlərin dəyişməsi zərurətini vurğulayırdı: “*Bugünkü müharibədə toplar, tüfənglər deyil, hər məmləkətin ədəbiyyat və fəlsəfəsi ilə bəslənən beyinlər də ayrıca haizi-əhəmiyyətdir*”.¹

Maləsəf böyük klassikimizin bu fikirləri sanki bizim üçün deyilməyibmiş kimi, indi müharibə şəraitində olan ölkəmizdə *ədəbiyyat və fəlsəfənin* məhz bu aspektdəki önəmi yaddan çıxarılmışdır.

Halbuki bu gün qələbənin də, elə Cavidə qayıtmağın da yolu fəlsəfədən keçir. Hər dövrün aparıcı ideyaları gec-tez onun simasını müəyyən edir. İdeyasızlıq isə simasızlığa gətirir.

Салахаддин Халилов

Поэзия и образ мысли эпохи

(резюме)

В статье рассматриваются философские аспекты эволюции художественного воплощения взаимоотношений человека с природой и конкретные примеры обожествления природы в литературе.

Связь литературы со временем проявляется в двух ракурсах: во-первых, это время, в котором происходят события, составляющие содержательную основу художественного произведения. Во-вторых, это время самого автора, время – которое характеризует и определяет его образ мышления и ценностные приоритеты.

Ключевые слова: литература, время, природа, обожествление природы

¹ *Н. Cavid. Müharibə və ədəbiyyat // Н. Cavid. Əsərləri dörd cilddə, 4-cü cild, s. 237*

Elmi, bədii və fəlsəfi düşüncədə ezoterizm

Əliyeva Sədaqət *

Ezoterik məkan bütövlükdə kosmik məkanın korrelyatıdır və o, lokal mühitdə ezoterizm üçün kosmik məkanın varlığının əsaslandırıcı əsas amilə çevrilir. Işıq şüalarının sınma dərəcəsi işığın mövcudluğunu əsaslandırıdığı kimi ezoterik məkan da, ümumi məkanın varlığını sübut edir, ümumi məkan anlayışının dərk olunmasını asanlaşdırır. Yəni istənilən mövcudluğun konstitutiv ifadəsi onun varlığının göstəricisidir, necə ki, şüurun konstitutiv intensionallığı onun varlığını reallaşdırmağa kömək edir. Ən qısa və ən sadə şəkildə xronotopluğun ezoterik mahiyyəti bundan ibarətdir ki, ezoterizmin bütün ideal prosesləri əvvəlcə mental sahədə baş verir. Ezoterik təfəkkürdə arasıkəsilmədən ideal modelləşmə gedir, lokal ezoterik düşüncədə ideal karkas, kosmik şəbəkə formalaşır. Və bəlkə də ezoterizmin mikroiqliminin daxilində bu prosesi izləmək mümkün deyildir, çünki sürət həddindən artıq böyük olduğu üçün hadisələrin real mənasını ifadə edən titrlər sanki gözdən qaçır. Buna görə də ezoterizmdə xronotopluğun yalnız xüsusi mahiyyəti hiss olunur. Lokal ezoterik mühitdə yaranan fikrin modelləri, əslində kosmik modellərdir və burada mikrokosm makrokosmun davamıdır və fərdi şüur kosmik nizamın tabeliyinə keçir. Eyni zamanda şüurun, təfəkkürün daxili prosesləri kimi xarici əlaqələri də, ezoterizmin stixiyası ilə yüklənir, zamanın və məkanın real nəticələri isə ezoterik mühitdən kənarda qalır. Daima harada isə kosmik şəbəkə formalaşır, toxunur və başqa bir yerdən isə kos-

* *Əliyeva Sədaqət* – tarix üzrə fəlsəfə doktoru

mik şəbəkə sökülüb dağılır və tamamilə başqa bir məzmununda qurulur. Ezoterizm həmişə və bütün hallarda, bütün coğrafi bölgələrdə bu mürəkkəb şəbəkənin mental məzmununu araşdırır. Ezoterik məkanda hökm sürən punto filo mahiyyətcə bundan ibarətdir. Nizam və xaosun bu daxili ideal əlaqəsi özündə kosmik düşüncəni əks etdirir. Anna Tereza bu kosmik düşüncəni daxili potensiya kimi izah edir. Hər hansı bir toxumun cücərməsi işıq, istilik, mühitlə yanaşı, həmin toxumun daxili cücərmə imkanını tələb edir. Məhz daxili cücərmə imkanı özü kosmik məkan əldə etməyə yönəlir.

Orta əsrlərdə Şərq ezoterizmi yeni yüksəliş dövrünü yaşadı. Bu dövrdə zamana və məkana münasibət orta əsr fəlsəfəsində xüsusi yer tuturdu. Xronotopluğun fərqli bir mənası aşkara çıxdı. Məsələn, Ən-Nəzzamın (811–845) atomistikasında məkanın diskretliyi məsələsi qaldırılmışdı. Ən-Nəzzam özünün “təfrat” adlandırdığı ideyasında sonsuz sayda bölünməkdə və birləşməkdə olan materiyanın maddi məzmununu onun diskretliyi ilə izah etdi. Ən-Nəzzama görə məkanın dəf edilməsi, yalnız “hoppanma” ilə mümkündür, çünki məkan diskretdirsə, kəsilməz hərəkətin alınması üçün boşluqların üzərindən birbaşa keçmək lazım gəlir. Yəni varlıq qədər yoxluq da, xronotop mövcudluq üçün əsas şərt kimi çıxış edir, necə ki, zamanın bütövlüyünü qavramaq, zaman kəsiklərinin davamlı düzülüşünü təsəvvür etməkdən ibarətdir. Başqa bir tərəfdən, necə ki, görmə aparatında apertura işığı əks etdirmək üçün kosmik fəza rolunu oynayır, eləcə də məkanın və zamanın hissəcikləri arasındakı boşluq, zaman və məkanın reallaşmaq üçün xüsusi mikromühit – kosmos yaradır. Beləliklə, məkana və zamana münasibətin ən sadə izahını ezoterizmin xronotopluğunun mahiyyətində göstərmək olar. Lakin xronotopluğun fəlsəfi mənada təhlilini ezoterizmlə məhdudlaşdırmaq mümkün deyildir. Zamana və məkana fenomenoloji yanaşma xronotopluğu təkcə ideal deyil, həm də real şəkildə izah etməyə imkan yaradır. Bu zaman xronotopluğun ontoloji mahiyyəti araşdırılır, yəni zamanın və məkanın mühitə deyil, varlığa münasibəti əsas götürülür. Həm də burada ümumi mövcudluq aktı deyil, idrak səviyyəsində dərk olunma birinci yerdə durur. Xronotopluğa koqnitiv yanaşmada Anna Terezanın məkana ezoterik cazibə ilə bağlı düşüncələri məkanı xüsusi bir fenomen kimi anlamağa kömək edir. Burada məkan, həm də insan şüurunun özünü reallaşmağa can atan xüsusi

bir stixiyası kimi verilir. Bu stixiya ədəbiyyatın, incəsənətin, estetikanın yaradıcı dəyərlərində müəyyən bir çərçivəyə düşür və insan varlığının əsil mahiyyətini ona göstərir. Anna Tereza Ziqmund Freyddən fərqli olaraq, individual şüuraltı meylləri fərdi şüurun əsarətindən çıxarır. O, Ziqmund Freyd kimi varlığı şüurun əsarətinə vermir, əksinə, Anna Tereza şüurun özü-nü də kosmik şüurun bir hissəsi olaraq izah edir. Onun üçün şüur həmişə xüsusi ezoterik cazibənin təsiri altındadır. Bəlkə də, Delez və Qvattarinin istinad etdiyi xaosmosun təsiri altındadır. Hüsserlin intersubektivizmi Delez və Qvattarinin dediyi xaosmosu, Anna Terezanın məkana ezoterik cazibəsi isə kosmosu ifadə edirdi, – əsas və köklü fərq bundan ibarətdir. Buna görə də Anna Terezada kosmik məkan poetik məkandır. Lakin bütün hallarda bu ezoterik cazibə ezoterik mühitdə mövcud olan lokal cazibədən ibarət deyil. Məkana ezoterik cazibə varlığın harmoniyaya can atan kosmik gücüdür. Və insan bu ezoterik cazibə ilə öz daxili yaradıcılıq enerjisini müxtəlif istiqamətlərə transfer edə bilər. Əgər ezoterizm lokal mühit üçün yaradılan sferik, mistik imkandırsa, ezoterik cazibə onto poetik məzmunu malik olan kosmik imkandır. Bu kosmik imkan varlığın maddi və mənəvi həddlərindən kənara çıxarır. Anna Tereza ədəbi fikri, gözəlliyə münasibəti, estetikanı, məhz bu kosmik imkanla bağlayır. Məkana ezoterik cazibə, həmçinin varlığı sosial - ictimai mühitə bağlayan, ona ictimai – sosial mahiyyət verən mühüm bir faktor kimi diqqətə çatdırılır. Lakin Anna Terezada bu daxili yönəlişlik, Kantın daxili yönəlişliyindən fərqli olaraq analitik tənqidlə, yalnız ictimai – sosial əlaqələrlə deyil, birbaşa kosmik nizamla tənzimlənir. Bu zaman daxili ehtiras, daxili yüksəliş əzmi – pristrastiya bir ruhi yönəlişlik kimi qlobal mahiyyət kəsb edir. İnsan kosmosla eyniləşir. Buna görə də Anna Tereza bu kosmik məkanda əlaqə otlarına da, meyvə ağaclarına da, insana da, eyni dərəcədə yer ayıra bilər. Əgər kosmik məkan daim genişlənsə, demək, qabaqcadan kainatda bütün yaşayış formaları üçün məkan əldə etmək imkanı qoyulmuşdur. Yəni mövcudluq potensial mövcudluq aktı kimi yaradılmışdır. Buna görə də Anna Tereza instinktiv yaşayış cəhdini təbii hesab edirdi və bu cəhdi bədii yaradıcılıqda həyatın onto poetik məzmunu kimi görürdü. Məsələn, günəbaxanın daim Günəşə tərəf dönməsi və həmişə günə baxması nə qədər bədii, estetik görünsə də, bu onun kosmik başlanğıcla bağlı olan

daxili genetik mahiyyətindən irəli gəlir. Ədəbiyyat bunu metaforik şəkildə hansı isə gözəl bir əfsanə ilə bağlayır. Və həmin əfsanə öz bədii məzmunu ilə insanın qəlbini oxşayır, lakin məkana can atmaq, işığa doğru getmək, günəşin altında yer tutmaq təbii yaşayış instinktidir.

Qaston Başlyar özünün su illüziyalarında suyu orqanik kosmik məkan kimi təhlil edirdi və stixiyaları bütün bəşəriyyət üçün ilkin protoməkan kimi göstərirdi. Su protoməkan olaraq hər cür həyatı varlıq üçün ilkin başlanğıc versə də, Anna Terezanın “yuva instinkti”nin tələblərinə cavab vermir. Çünki “yuva instinkti” torpaq stixiyası ilə deyil, ruhi stixiya ilə bağlıdır və bu zaman məkan idarə oluna bilən bir nəsnəyə çevirir. Qaston Başlyarda suyun gücü onun stixiyasına, onun kvintaessensiya kimi birləşdiricilik qabiliyyətinə istinad edir: «Su və torpağın ittifaqı xəmir yaradır... Sonra xəmir üzərində iş başlanır».¹

Anna Tereza isə insan şüurunun stixiyasına və onun kainatı əhatə edən məkan cazibəsinə istinad edir. Şüurun stixiyası da, digər stixiyalar kimi idarə oluna bilmir, yalnız yaradıcılıq aktı şüur üçün orqanik məkan rolunu oynayır. Şüurun stixiyası yaradıcılıqda bu orqanik məkanı poetik məkana çevirir. Beləliklə, kainatda hər şey, həmişə və bütün versiyalarda həyatı ifadə etməyə çalışan məkan uğrunda mübarizədə öz əksini tapır. Bu mübarizəyə ontopoetik məzmun vermək yaradıcılığın ən önəmli cəhətidir. O, yaradıcılığın instinktiv deyil, kosmik nizamla tənzimlənən harmonik məzmununu ifadə edir. Anna Tereza həyat fenomenologiyası dedikdə, bu harmonik məzmun üzərində dayanır. Fəlsəfi təfəkkürün ontopoetik məzmunu bədii şəkildə ifadə olunan poetik məzmundur.

Xronotopluğun ontopoetik məzmununda bədii modelləşdirmə imkanından istifadə olunur. Bədiilik fəlsəfi təfəkkürün daxili imkanlarını genişləndirir və ona semantik məzmun gətirir. Anna Terezanın həyat fenomenologiyasının bədii – poetik məzmunu, estetik yanaşma və kainatın mövcudluğunu təmin edən daimi genişlənmə ideyası bundan ibarətdir. “...Mənim “ezoterik ehtiras” adlandır-dığım bu güclü cazibə öz proyeksiyasını kosmosun bu qeyri-adi xəyali yerdə tapır. Bax, bu “ yerə (məkana) ezoterik

¹ Бауляра Г. Вода и грезы. Опыт о воображении материи. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1988, с.150.

ehtirasdır ».¹

Kainatın daim genişlənməsi Bibliyada xəmiri dəfələrlə artıran mayanın gücü, yaxud xardal toxumunu böyüdən və sonra onu, hətta quşlar üçün məkana çevrən ilkin potensial imkan, protogüc kimi verilmişdir. Daxili yönəlişlik, ilkin genişlənmə imkanı daima yeni məkan əldə etməyə, zamanda reallaşmağa can atan protofenomenoloji xüsusiyyətləri nəzərdə tutur. Kainatın genişlənməsi, pulsasiya prosesi, yaşamağa canatma, eyni zamanda xronotopluğun fiziki məzmununu anlamağa kömək edir. Bəzən Anna Terezanın məkana ezoterik cazibə ilə bağlı fikirləri və Edmund Hüsserlin intersubyektivliklə bağlı fenomenoloji düşüncələri daxildən xaricə ekstropolyasiya kimi görünür. Yalnız fərq ondan ibarətdir ki, Anna Terezanın fenomenoloji düşüncələrində kosmik məkan daha çox xarici məkandır, transsendent məkandır, Edmund Hüsserldə isə kosmik məkan daxili, immanent məkan təsiri bağışlayır. Hər ikisi kosmik məkandan bəhs edir, amma daxili və xarici məkanlar arasındakı fərq məsafəyə aid deyildir, bu fərq ontoloji məzmunun necə qavranılmasından meydana çıxır. Daxili məkan hüdudsuzdur, subyektivdir, xarici məkan obyektivdir, şüur səviyyəsində sonludur. Buna görə də transsendent məkan fenomenoloji məkan olduğu qədər, həm də psixoloji məkandır, lakin immanent məkan eyni zamanda koqnitiv məkandır və buradakı varlıq abstrakt varlıqdır. İnsanın özündən – özünə doğru məsafə nə qədərdirsə, Edmund Hüsserlin məkan təsəvvürü o qədərdir. “Qeyri – mən” ideyasında Edmund Hüsserl insanı onun daxilindəki mikrokosmun yerləşdiyi mental şəbəkədə görür. Edmund Hüsserlin “Qeyri–mən” ideyasının əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, burada kosmik əlaqə daxili kosmik əlaqədir. Bu əlaqənin fenomenoloji cəhətdən əsaslandırılan xüsusiyyət odur ki, o vasi-təsiz şəkildə mövcuddur. Yəni bu əlaqə bizim onu dərk edib - etməməyimizdən asılı olmayaraq vardır, üstəlik o, bizi və sosial mühiti idarə edən xüsusi bir sistem formalaşdırır. Edmund Hüsserlin fenomenologiyasında daxili kosmik əlaqə hələ zaman və məkanla çirklənməyən, real məxsusluq əldə etməyən ideal əlaqədir, yalnız təsəvvürdə yaradılan, şüurdakı “təmiz” mövcudluqdur. Onun “təmiz”liyini qəbul etmək olar, lakin bu “təmiz”lik, xeyli

¹ Тыменецка А.-Т. Эзотерическое пристрастие к «месту»// Философия и социально-политические науки. 2008, № 1, С.74

dərəcədə, A.Uaythedin dediyi kimi bizim öz “gözlərimizin nə dərəcədə təmiz olmasından” asılıdır. Edmund Hüsserlin fenomenologiyasında intersubektivlik özünü – özü üçün subyektə çevrilmək, ideal əlaqəyə fenomenal mahiyyət verib insanı sosiuma çevirir, onun instinktiv azadlığını boğur.

Edmund Hüsserldə şüurun ilkin ontopoetik məzmununa canatma vardır, amma bu məkan intersubektivliyin çərçivəsi ilə məhdudlaşır. Və buna görə də Edmund Hüsserl, Anna Tereza kimi ontopoetik məkanı hamı ilə paylaşa bilmir. Edmund Hüsserl “qeyri-Mən” ideyasını elə qoyur ki, özündən-özünə doğru məsafədə insan varlığı çox mürəkkəb və eyni zamanda çox möhtəşəm görünür, lakin burada əlaqə otlarına yer yoxdur. Edmund Hüsserlin daxili kosmik məkanı insanın daxili – qlobal məzmununa yerləşdirilmişdir və varlığın fəlsəfi mahiyyətinin xüsusi çərçivəsindədir. Burada sosium ictimai-sosial insanın başlanğıcı ola bilməz, sosium ictimai şüurun yekunudur, onun fəlsəfi nəticəsidir: “...özgəsi” fenomenoloji mənada mənim öz-ümün modifikasiyasıdır”¹ Halbuki elə bu xüsusiyyətinə görə Anna Terezanın məkana ezoterik cazibəsinin gücü, Edmund Hüsserlin intersubektivizmini ontopoetik şəkildə əsaslandırırdı, çünki özünü tapa bilməyən insan kainatı görmür.

Edmund Hüsserlin fenomenoloji yanaşmalarını analiz edən Şpigelberq deyirdi ki, “nə qədər fenomenoloq varsa, o qədər də fenomenologiya” vardır. Yəni bəzən fenomenoloji düşüncə konsept yaradıcılığı ilə eyniləşdirilir, sadələşdirilir və elmi metoda çevrilir. Halbuki Edmund Hüsserlin fenomenologiyası, daxili-ruhi polemikada immanent xronotopluğu ifadə edir. Bəlkə də buna görə onun “qeyri-Mən” ideyası, intersubektivizmi harada isə Sartrın Rokantendəki mənəvi-ruhi axtarışlarının kateqorial versiyasıdır. Amma buna baxmayaraq, solipsizmə əsas vermir, çünki özü - özü üçün subyektə çevrilən insan özünü cəmiyyətdən ayırdığı qədər də, özünü bir sosium olaraq tapır. Edmund Hüsserllə Şpetin fenomenologiyası arasındakı əsas fərq də, elə buradan qaynaqlanır. Edmund Hüsserldə sosium nəticədir,

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии// Философия как строгая наука. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000, с. 467.

Şpetdə solum tarixi fəaliyyətdir. Edmund Hüsserlin intersubektivizmi cəmiyyəti tələb etmir, Şpetdə subyekt subyekt olmaqdan daha çox obyektir.

Xronotop yanaşmada “fikrin modelləri” anlayışı da ezoterizmin mahiyyətini açmağa kömək edir. “Fikir fəzası” anlayışını irəli sürən S.Xəlilov “fikrin fəzası”nı dilin suqgestivliyi ilə bağlı olan xüsusi kosmik məkan kimi analiz edir. Və göstərir ki, “fikir fəzası” zamanın sürəkliyi hesabına formalaşır. S.Xəlilovun “fikir fəzası” məntiqi ardıcılığa malik deyil, çünki o, özünün sıxılmış, loqarifmik strukturunda potensial xaos gizlədir. “Fikir fəzası”nda cümlə “atomar fakt” deyil, sonsuz sayda hadisələr çoxluğunun mürəkkəb modelinin bir elementidir. S.Xəlilovun kosmik məkan kimi analiz etdiyi “fikir fəzası”nda təfəkkürün formaları ayırd edilir və belə nəticə çıxarılır ki, “məntiqi təfəkkür fəzası izotropdur, yəni bütün fikir istiqamətləri ekvivalentdir” (66, s.172). Martin Haydegger zamandan bəhs edərkən deyirdi ki, “zaman hadisəlidir, hadisə zamanlıdır”. Zamanın hadisə ilə əlaqəsi temporal zamanı nəzərdə tutur. Sürəkli zaman isə kosmik zamandır, buna görə də o, “fikir fəzası”nın kosmik məzmununu ehtiva edir. Bütün istiqamətləri ekvivalent olan düşüncə struktural çərçivəyə salınmış abstrakt düşüncədir. Və onun “izotropluğu bir istiqamətli koordinat sistemləri üçün doğrudur”. Belə təfəkkür modellərinin keçid nöqtələri olmadığı üçün onların, yalnız izotoplarını yaratmaq mümkündür. Yəni məntiqi təfəkkürdə izomorfizm yarana bilər, amma bir məntiqi təfəkkür digəri ilə kəsişmədiyi üçün onun fikir fəzası məhduddur. S.Xəlilov xronotopluğun mahiyyətini izah edən zaman “fikir fəzası” modelində fikrin izotropluğunu deyil, onun anizotropluğunu əsas götürür. Müəllif göstərir ki, məntiqi modellər izotropdur, və idrakı aktların məntiqi əsasları bir istiqamətli fəza hadisəsi kimi tədricən inkişaf edir və müəyyən bir strukturdan kənara çıxmır. Birölçülü “fikir fəzası”nda konkret sərhədlər mövcuddur. İkiölçülü fəzada, üçölçülü fəzada isə keçid nöqtələri üçün məsafə yaranır və fikir fəzası poetik məkan kimi genişlənir və hədsiz olur. S.Xəlilovun “fikir fəzası” modelində fəzanın əyilməsi faktı məkanda işığın sınması və əyilməsi faktı ilə analogi məzmununda əsaslandırılır. S.Xəlilovun “fikir fəzası” modeli fərqli təfəkkür modellərini anlamağa imkan verdiyi kimi, həm də onları sinergetik məzmununda birləşdirir. Müəllif “fikir fəzasının əyilməsi” ideyasında fəlsəfi təfəkkür modellərini şüur aktın-

dan deyil, kənardan alınan informasiya ilə, yaxud kosmik şüurla eyniləşdirir. Bu kosmik şüur fəlsəfi təfəkkürün mahiyyətinə bədiilik fenomenini əlavə edir və onun mahiyyətini daha da mürəkkəbləşdirir. S.Xəlilovun yaradıcılığında məntiqi təfəkkürlə fəlsəfi düşüncə qarşılaşdırılır və bədiilik ikincisinə aid edilir. Bu, eyni zamanda müəllifin özünün fəlsəfi təfəkkür modelinin bədii məzmununun təkrarsızlığını göstərir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Тыменецка А.Т. Эзотерическое пристрастие к «месту»// Философия и социально - политические науки. 2008, №1, 192 с.
2. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990, 720 с.
3. Xəlilov S.S. Əbu Turxanın “fikir fəzası” təlimi // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. Elmi- nəzəri jurnal / 2008, № 4, s. 159 – 185.
4. Сапрт Ж.П. Тошнота СПб.: Азбука, 2007, 256 с.
5. Закуев А.К. Из истории арабоязычной логики средних веков. Баку: Элм, 1971, 63 с.
6. Закуев А.К. Философия Ан-Наззема. Баку: АН АССР, 1961, 119 с.
7. Шпет Г.Г. Избранные сочинения // М.: Правда, 1989, 602 с.
8. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002, 680 с.

Sadagat Aliyeva

Esoterism in the Scientific, Literary and Philosophical Thought
(summary)

The form and content of the thought models in the scientific and literary creativity are considered in the article. When the “atomic” content of the thought comes across with its literary content, a philosopheme or a philosophical concept can be understood as a model of thought. Consequently, the structural content of the ideal construction of the phenomenological thought doesn’t deny its literary essence. In the article the literary content of the phenomenological thought is considered as its second phenomenological feature. For example, if the phenomenon “death” gives chance to interpret the life as common “destiny”, the human being is able to include the essences of the “death” and “destiny” in one thought

and one model of thought. In the philosophical thought is occurred re-modeling as an act of the reconstruction. The esoteric essence is considered by the comparison of the two models of thought. The concept of “space of think” by Salahaddin Khalilov gives an opportunity to understand the philosophical space as a phenomenological space. And the “passion of the Earth” by Anna-Teresa Tymieniechka relates the primary idea with the cosmic harmony. Anna-Teresa Tymieniechka shows not only the logic perception of the place, but also the abilities of literary imagination. On this basis is created the instinct of place or “nest” and the model of the “passion of the Earth and the primary and divine homesickness turns to esoteric place.

Keywords: chronotopic, cosmos, models of thought, esoterism

Садакат Алиева

Эзотеризм в научном, художественном и философском мышлениях
(резюме)

В статье рассматриваются форма и содержание моделей мышления в научном и художественном творчествах. Когда «атомарное» содержание мышления пересекается с художественным содержанием, философом или философский концепт может быть принят как модель мышления. Следовательно, структурное содержание идеальной конструкции феноменологического мышления не отрицает его художественную суть. В статье художественное содержание феноменологического мышления рассматривается его вторая особенность. Например, если феномен «смерть» дает возможность интерпретировать жизнь как вообще «судьба», человек может включить сути «смерть» и «судьба» в одну мысль и единую модель мышления.

В философском мышлении производится ремоделирование как акт реконструкции. Эзотерическая суть рассматривается в сравнении двух моделей мышления. Концепция «сфера мышления» Салахаддина Халилова дает возможность понять философскую сферу как феноменологическую. А «страсть Земли» Анны-Терезы Тименецки связывает главную идею с космической гармонией. Анны-Терезы Тименецки показывает не только логическое восприятие места, но и способности художественного воображения. На этой основе создается инстинкт места или «гнезда» и модель «страсть Земли» и первично-божественная ностальгия по дому превращается в эзотерическое место.

Ключевые слова: хромотопность, космос, модели мышления, эзотеризм

***Azərbaycanın filosof qadınları
UNESCO-nun layihəsində***

Parisdə UNESCO xətti ilə “Le Dictionnaire Universel des Femmes Créatrices” – “Yaradıcı qadınlar ensiklopediyası” çap olunmuş və bu nəşrin təqdimat mərasimi keçirilmişdir.

Üç cilddən ibarət olan kitabda dünyanın tanınmış yaradıcı qadınları – yazıçı, jurnalist, bəstəkar, rəssam, filosof və s. haqqında məlumatlar dərc edilmişdir.

Kitabın “Ön söz”ündə layihənin rəhbəri, tanınmış fransız ictimai xadimi və psixanalitiki Antuanetta Fukonun yazdığı kimi, “bu, bütün dünyada sivilizasiyaya öz bəhrəsini vermiş qadınlara hörmət əlaməti və öz həyat eşqini dünyadan əsirgənməmək arzusudur”.

UNESCO-nun baş direktoru İrina Bokovanın “Əsrin əlamətdar işi” adlandırdığı bu kitab keçmişdə və bu gün qadınların adlarının tarixdən silinməsinin qarşısını alan bir addım kimi dəyərləndirilmişdir.

Ensiklopediyaya Könül Bünyadzadənin filosof qadınlarımız barədə yazdığı “Azerbaidjan – Valeurs religieuses et pensee laique” – “Azərbaycanda dini dəyərlər və fəlsəfi düşüncə” başlıqlı geniş məqalə daxil edilmişdir.

Məqalədə Azərbaycanın fəlsəfi fikir tarixində qadınların rolu təhlil edilmişdir. Burada istər orta əsr və yeni dövrdə fəlsəfi düşüncənin poeziyada



əks olunması, istər sovet dövründə, istərsə də müstəqilik illərində yazıb yaratmış qadın mütəfəkkir və tədqiqatçıların (Şükufə Mirzəyeva, Aida İmanquliyeva, Zümrüd Quluzadə, Elmira Zamanova, Solmaz Rzaquluzadə və s.) görüşləri təhlil edilmişdir.

Ensiklopediyada Azərbaycanın məşhur qadın şairləri Məhsəti Gəncəvi və Xurşidbanu Natəvan haqqında ayrıca məqalələr verilmişdir. Əlamətdar haldır ki, ensiklopediyada UNESCO nəzdində fəaliyyət göstərən Filosof Qadınlar Cəmiyyətinin üzvü, gənc tədqiqatçı, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru Könül Bünyadzadəyə də ayrıca məqalə həsr edilmişdir. Məqalədə gənc azərbaycanlı tədqiqatçının elmi-fəlsəfi yaradıcılığı və beynəlxalq miqyasda təsəvvüf fəlsəfəsinin yayılması, onun müasir Qərb fəlsəfi fikir kontekstində yenidən araşdırılması sahəsində xidmətləri işıqlandırılmışdır.

“Eko-fenomenologiya – Həyat, İnsan Həyatı və Postinsan həyatı Kosmosun Harmoniyasında”

64-cü Beynəlxalq Fenomenologiya Konqresi

(1-3 Oktyabr 2014, Milan, İtaliya)

1-3 Oktyabr tarixində İtaliyanın Milan şəhərində 64-cü Beynəlxalq Fenomenologiya Konqresi keçirilmişdir. Dünya Fenomenologia İnstitutu tərəfindən keçirilən Konqresin bu ilki mövzusu “Eko-fenomenologiya – Həyat, İnsan Həyatı və Postinsan həyatı Kosmosun Harmoniyasında” adlanırdı. Ölkəmizi konqresdə AMEA-nın müxbir üzvü, prof. Səlahəddin Xəlilov, AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun baş elmi işçisi, fəlsəfə elmləri doktoru Könül Bünyadzadə və Azərbaycan Universitetinin baş müəllimi, fəlsəfə doktoru Sədaqət Əliyeva təmsil etmişdirlər. Konqresin Elmi Təşkilat Komitəsinin üzvü Səlahəddin Xəlilov açılış mərasimində çıxış edərək fenomenologiyanın yeni inkişaf perspektivlərindən bəhs etmiş, fenomenologiya ilə islam fəlsəfəsinin müqayisəli təhlilini vermişdir.

Bölmə iclaslarında S.Xəlilov “Həyat situasiyası və holoqrafik yaddaş”, Könül Bünyadzadə “Mən – ilahi nurlanma və sosial reallığın kəsişmə-

sində”, Sədaqət Əliyeva “Ezoterizmin xronotopik tərkibi və düşüncə modelləri” adlı məruzələrlə çıxış etmişlər.

Bünyadzadə Könül Konqresin “*Can, bədən, təcəssüm – Zaman və Məkan*” bölməsinə sədrlik etmişdir. Müxtəlif ölkələrdən olan məruzəçilər aktual elmi-fəlsəfi mövzularda çıxış etmiş, maraqlı və səmərəli elmi disput olmuşdur.

Konqresin yekununda Dünya Fenomenologiya İnstitutunun “Springer” nəşriyyatında çap olunan illik məcmuəsi “*Analecta Husserliana*”-nın yeni rəhbərliyi seçilmişdir. Azərbaycandan iki nəfər: prof. Səlahəddin Xəlilov və Könül Bünyadzadə “Husserliana”-nın Redaksiya Şurasına üzv seçilmişlər.

Növbəti Fenomenologiya Konqresinin Bakıda keçirilməsi qərara alınmışdır.

“Sivilizasiya və mədəniyyət”

S.Xəlilovun 29 Mayıs Universitetində konfransı

(15 Noyabr 2014, İstanbul, Türkiyə)

AMEA-nın müxbir üzvü Səlahəddin Xəlilov İstanbul 29 Mayıs Universitetində “Sivilizasiya və mədəniyyət” mövzusunda konfrans vermişdir.

Tədbirdə sivilizasiya və mədəniyyət məsələlərində klassik fikirləri təhlil edən S.Xəlilov mövcud vəziyyətdə problemə yeni fəlsəfi yanaşmanın işlənilib hazırlanması zərurətindən danışib. Azərbaycanlı alim bu sahədə araşdırmalarının nəticəsi olaraq yeni kulturoloji konsepsiya irəli sürüb. Onun təqdim etdiyi konsepsiya böyük maraqla qarşılanıb və müzakirələrə səbəb olub.

Konfransda sivilizasiya və mədəniyyət probleminə dair yeni konsepsiyanın Türkiyədə nəşr olunmasının zəruriliyini vurğulanıb.



***Allah rəhmət eləsin –
ANNA-TERESA TYMIENIECKA (1923-2014)***

6-7 iyun 2014-ci il tarixində çağdaş dünyanın ən məşhur filosoflarından biri, Azərbaycanın və bütün İslam dünyasının böyük dostu Anna-Teresa Tymieniecka haqq dünyasına qovuşmuşdur.

Prof.Dr. Anna-Teresa Tymieniecka müasir dövrdə fenomenologiyanın canlı klassiki, həyat fenomenologiyasının yaradıcısı, Qərb-Şərq Fəlsəfə dialogunun təşəbbüskarlarından biri, Ümumdünya Fenomenologiya İnstitutunun təsisçisi və prezidenti, “Husserliana” məcmuəsinin baş redaktoru idi.



Prof.Dr. Anna-Teresa Tymieniecka 2004-cü ildə Azərbaycanda olmuş, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin 850 illik yubiley mərasimində iştirak etmişdir.

Azərbaycanda fenomenoloji tədqiqatların aparılmasına dəstək vermiş, Azərbaycan fəlsəfəsinin dünya miqyasında təmsil olunmasına şərait yaratmışdır.

AFSEA adından dünya fəlsəfə ictimaiyyətinə bu ağır itki münasibəti ilə dərin hüznə başsağlığı veririk.

Anna-Teresa Tymieniecka və İslam fəlsəfəsi

Biz dəfələrlə Anna-Terezanın təklifi əsasında beynəlxalq fenomenologiya konqreslərində “xatirə” (memory və remember) mövzusunı müzakirə etmək üçün toplaşmışıq. İndi isə onun özü haqqında xatirələrimizi bölüşürük.

Bu xatirələr isə həm insani münasibət müstəvisində, həm də elmi-fəlsəfi yaradıcılıq müstəvisində kifayət qədər zəngin və hərtərəflidir.

Dünyanın ən məşhur filosoflarından biri, Azərbaycanın və bütün İslam dünyasının böyük dostu Anna-Teresa Tymieniecka...

Prof.Dr. Anna-Teresa Tymieniecka müasir dövrdə fenomenologiyanın canlı klassiki, həyat fenomenologiyasının yaradıcısı, Qərb-Şərq Fəlsəfə dialoqunun təşəbbüskarlarından biri idi.

O, 2004-cü ildə Azərbaycanda olmuş, Azərbaycan filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin 850 illik yubiley mərasimində iştirak etmişdir. Maraqlı bir detallı da nəzərə çatdırmaq istəyirəm. Həmin ərəfədə – 1 il əvvəl Roma Papası da Bakıda qonaq olmuşdu və onun qaldığı otağın qapısına xüsusi lövhə vurulmuşdu. Anna-Teresa Tymieniecka da həmin otaqda qalmalı oldu və bundan çox məmnun qaldı. Doğrudan da bu dünyada heç nə təsadüfi olmur. Yada salmaq istərdim ki, Anna-Teresanın təliminə görə, məkan özü də müqəddəsləşir və onun ezoterik cazibəsi yaranır.

Bəli, biz onun varlığını bu gün də hiss edirik. Bu gün bu salonda söylənən ideyalar, çıxışlar, fikirlərin canlı nümayişi retrospektivdə eyni bir təməldən başlanır. Milan konqresi onun fikir müstəvisindəki həyatının indi də davam etdiyinə parlaq nümunədir. Biz müxtəlif ölkələrin nümayəndələri bir-birimizi məhz onun sayəsində tanımışıq və indi də onun ideyalarının işığına toplaşmışıq.

İşıq demişkən, İslam dünyasında yaranmış əsas təlimlərindən biri İşraqilik təlimi sanki fenomenologiyanın işıqlanma kontekstində daha bir açılışı kimi Qərb fəlsəfi ictimaiyyətinə məhz Anna-Teresa Tymienieckanın sayə-

sində təqdim edilmişdi. Əsası XII əsrdə yaşamış İslam filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdir tərəfindən qoyulmuş və XVII əsrdə Molla Sədra tərəfindən inkişaf etdirilmiş bu təlim yeni fəlsəfə terminologiya ilə ifadə edildikdə doğrudan da fenomenologiyaya çox yaxındır. Anna-Teresa Tymienieckanı səciyyələndirən cəhətlərdən biri bu idi ki, o belə ümumi cəhətləri tez görür və bununla da fəlsəfi tədqiqatın coğrafi məkanını daha da genişləndirirdi. Aristotel deyirdi ki, “nadanlar daha çox fərqi, müdriklər isə ümumiliyi görürlər”. Bəli, Anna-Teresa Tymienieckanın müdrikliyi müxtəlif təlimlərdəki ümumi cəhəti görmək, fərqli fəlsəfələri ortaq məxrəcə gətirmək istedadında özünü göstərirdi.

Bu, çox önəmli bir məsələdir. Belə ki, fəlsəfənin bir çox cərəyanlara ayrılması və hər bir fəlsəfi cərəyanın sanki başqalarından fərqli, yeganə düzgün təlim kimi təqdim olunması pərakəndəlik yaradır. Eləcə də dövrlərə görə bölünmə, coğrafi və mədəni-mənəvi məkanlara görə bölünmələr bu pərakəndəliyi artırır. Bu, müxtəlif dillərdə danışan və bir-birini anlamayan adamların vəziyyətini xatırladır.

Ən çətin məsələ bütün bu müxtəlifliklərə baxmayaraq, insan fikrinin əslində həmişə eyni mövzular və eyni hədəflər ətrafında dolaşdığını görə bilmək və fəlsəfi poliqlot olaraq bu müxtəlif “dillər” arasında tərcüməçilik etmək, ortaq dəyərləri və ideyaları üzə çıxartmaqdan ibarətdir. Fəlsəfə tarixində bu böyük missiyanı öz üzərinə götürən çox az adam bəllidir. Belə böyük şəxsiyyətlərdən biri məhz Anna-Teresa Tymieniecka idi. O, Şərqi Qərblə birləşdirir, dinlər və mədəniyyətlər arasında körpü salırdı. İslam fəlsəfəsində də məhz mütərəqqi və müasir fəlsəfi fikir üçün önəmli olan ideyaların üzə çıxarılması işinə dəstək verirdi.

Anna-Teresa Tymieniecka Husserl təlimini də onun lokal sərhədlərindən çıxararaq daha geniş fəlsəfi fikir arealında nəzərdən keçirirdi. Məhz bunun sayəsində fenomenologiyanın da müxtəlif qütblərini təmsil edən adamlar eyni tavan altında birləşə bilirlər. Burada Husserl üçün də, İngarden, Haydegger, Sartr, Levinas üçün də yer tapılır. Çünki əsas prinsip qarşılaşdırma deyil, qarşılıqlı tamamlamadır.

Əksər fəlsəfi cərəyanlar fəlsəfəni bir idrak təlimi kimi qurmağa çalışırlar. Sanki insanın həyatı və yeganə məqsədi dünyanı anlamaqdan, dərk et-

məkdən ibarət imiş. Bu fəlsəfənin elmi təfəkkür çərçivəsinə salınması və hətta elmlərdən biri kimi nəzərdən keçirilməsinin tərəfdarları üçün səciyyəvidir. Başqa qism təlimlər fəlsəfənin predmetini daha da məhdudlaşdıraraq onu dilin təhlili, lingvistik analiz həddlərinə salırlar. Üçüncü bir imkan dünyaya duyğuların, ürəyin gözü ilə baxmaqdan ibarətdir. Qərb fəlsəfəsi ən çox ağıl, idrak üzərində qurulduğu halda, Şərq fəlsəfəsi inam və eşq üzərində qurulur. Dekartın “cogito, ergo sum” tezisindən fərqli olaraq, Şərqdə “sevirəmsə, deməli varam” tezisi üstünlük təşkil edir. Var olmaq da sadəcə ontoloji kontekstdə, anlamda deyil, məhz yaşamaq kimi başa düşülür. Fenomenologiya da Husserlin yaradıcılığının birinci mərhələsində məhz idrak çərçivəsində bir təlim kimi, dünyanı anlamağın bir modeli kimi yaranmışdı. Və pozitivizmin əsas prinsipinə uyğun olaraq fəlsəfənin də ciddi bir elm kimi formalaşdırılması nəzərdə tutulurdu. Bu ciddi elm ciddi məntiq sayəsində mümkün ola bilərdi. Bu baxımdan, Husserlin axtarırları Rassel və Vitqenşteynin axtarırlarından bir o qədər də fərqlənmirdi. Lakin rəşionalizm elm üçün nə qədər önəmli olsa da, fəlsəfə üçün yetərli deyil. Çünki “anlamaq” tezisindən “yaşamaq” tezisinə keçidin mexanizmi aşkarlanmalı idi. Məhz buna görədir ki, Husserl özü də yaradıcılığının son dövründə məhz “həyat” kontekstinə üstünlük verməyə başlamışdı.

Anna-Teresa Tymieniecka Husserli təkrar eləmir, onu davam etdirirdi. Ona görə də məhz bu ikinci mərhələdən başlayaraq yola çıxmışdı. O özü bu barədə belə yazır: “İntensionallıq həyat qabiliyyəti olaraq – istər insane olsun, istərsə də heyvan, bədən və təbiətin fiziki fəaliyyəti ehtiva etmir. Bir daha təkrar edək ki. Husserlin intensionallıq konsepsiyası şüurun koqnitiv xətti kimi həyat funksiyasının əsas ekzistensial səviyyəsinə çatma bilmir və beləliklə də fenomenin son mərhələdə kəşf xəttinə nə apara bilir, nə də onun intuisiyaları konseptual tematikləşməni tələb edən zəruri ipucları verə bilir. Biz bununla koqnitiv intensionallığın mövzularında insanın təsəvvürlərinin həddləri ilə rastlaşırıq”.¹

¹ Tymieniecka A.-T. The Unveiling and the Unveiled // The Passion of the Soul in the Metamorphosis of Becoming. Edited by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht-Boston, 2003. s. XXXVII

Anna-Teresa təliminin bir mühüm fərqi də bundan ibarətdir ki, Husserl “Bizim həyat dünyamızı” xalis subyektiv götürür. Anna isə həyat dünyasında da logosdan gələn universal və zəruri məqamların varlığından çıxış edir. Ona görə də fenomeninbirdən birə aydınlaşması deyil, onun tədrici proses kimi dəyərləndirilməsini zəruri hesab edir.

Anna-Teresa Tymienieckanın adı ilə bağlı olan “həyat fenomenologiyası” heç də ilk baxışda göründüyü kimi fenomenologiya ilə həyat fəlsəfəsinin sadəcə birləşməsi deyildi. O, ekzistensial fenomenologiya ilə də məhdudlaşmır. Baxmayaraq ki, o, ekzistensializmin nailiyyətlərindən də istifadə edir, amma fəlsəfi fikri bir qədər də irəli apararaq ekzistensial muxtariyyəti də nəzərə almaqla daha geniş və mükəmməl bir sistem yaratmışdır. Bu təlim daha sinkretik və əslində daha sintetik olub bir çox başqa fəlsəfi təlimləri də ehtiva etmək əzmindədir.

İstər-istəməz sual ortaya çıxır ki, Anna-Teresa Tymienieckanın fəlsəfəyə gətirdiyi yenilik, onun qurmaq istədiyi və əslində əsasən qurduğu yeni sistem yetərinə mənimsənilmişdirmi?

Əlbəttə, biz cəsarətlə deyə bilərik ki, o, sadəcə yeni təlim yaratmamış, həm də bütöv bir məktəb yaratmışdır. Lakin bu məktəbə aid olan insanlar, biz hamımız onun təliminin gətirdiyi yenilikləri və bu yeniliklərin fəlsəfə üçün əhəmiyyətini yetərinə mənimsəyə bilmişikmi və ona layiqli dəyər verə bilmişikmi?

Mən məsələnin *dəyər vermək* tərəfini önə çəkmək istəmirəm. Çünki biz hətta onu yetərinə anlamayanda da intuitiv olaraq onun böyüklüyünü, yaratdıqlarının əhəmiyyətini dərk edirdik. Biz onu sevirdik. Çünki onu sevməmək mümkün deyildi.

Lakin sadəcə sevmək və ümumi şəkildə dəyərləndirmək yetərli deyil. Biz onun gətirdiyi yeniliyin mahiyyətini ortaya çıxarmaq və başladığı böyük işi davam etdirə bilmək üçün daha çox səy göstərməliyik. Çünki hətta bu gün də, bizim öz aramızda Anna-Teresa Tymieniecka fəlsəfəsinə ancaq Husserl fenomenologiyası çərçivəsində qiymət vermək istəyənlər vardır. Və onlar açıq-aşkar uyğunsuzluq, kənaraçıxma görəndə bunu az qala bu təlimin nöqsanları kimi qələmə verirlər. Halbuki, həyat fenomenologiyası Husserl fenomenologiyasının hansı isə bir qolu deyil. O, Husserl fenomenologiyası-

nı da, ekzistensializmi də, həyat fəlsəfəsini və İslam fəlsəfəsindən gələn bir çox dəyərli yanaşmaları, o cümlədən işraqizmi də ehtiva edən daha mükəmməl bir təlimdir.

Bizim qarşımızda duran vəzifə onun ideyalarının sistemləşdirilməsi istiqamətində işi davam etdirməkdən ibarətdir. Ancaq bu zaman onun həqiqi dəyəri üzə çıxa bilər.

Bu təlimin ən böyük üstünlüklərindən biri odur ki, o fəlsəfəni elm çərçivəsinə salmağa çalışmır, əksinə onun həqiqi böyük imkanlarını ortaya çıxarır. Bu təlimdə ən yeni, ən fantastik ideyalar, elm sahələri də öz metodoloji əsaslarını tapa bilər.

Bu konfransda mənim çıxışım həyat fenomenologiyası və onun aspektlərindən biri olan eko-fenomenologiyanın holoqrafik yaddaşa əlaqəsinə həsr olunub. Burada mən göstərməyə çalışmışam ki, həyat fenomenologiyası və Anna-Teresa Tymieniecka'nın yaddaş konsepsiyası holoqrafiya üçün metodoloji əsas ola bilər.

Bu fəlsəfə canlı və cansız aləmlər üçün elmi nəzəriyyələrin ortaq məxrəcə gətirilməsi, canlı aləmin yaranışının elmi izahı üçün də ən müvafiq metodoloji bazadır. Məsələn, sinergetikanın prinsipləri ənənəvi elm metodologiyası ilə izah oluna bilmir. Amma Anna-Teresa Tymieniecka'nın həyat fenomenologiyası bu təlim üçün də dünyagörüşü əsası və metodoloji təməl olmaqdan əlavə, burada ortaya çıxan bir çox problemləri də izah edir. Hətta həyatın yaranışı ilə bağlı daha mükəmməl elmi nəzəriyyələrin formalaşması üçün yeni ideyalar verir, yeni imkanlar açır. Sadəcə biz bu fəlsəfənin miqyası və imkanlarını təsəvvür etmək üçün ənənəvi yanaşmalardan kənara çıxmalıyıq. Belə ki, Anna-Teresa Tymieniecka'nın təlimi fəlsəfənin özündə yeni bir mərhələ olmaqla mövcud paradigmanın dəyişməsinə, yeni terminologiya və meyarlar sisteminin formalaşmasına ehtiyac yaratmışdır ki, bu məsələnin həlli də onun davamçılarının məqsədyönlü fəaliyyətindən asılıdır.

S.X.

Yuxu – çəkisizlik şəraiti kimi

Yerin cazibəsi yoxa çıxır və sən uçursan; yaxud tərsinə, qalxmaq istəyirsən, ayaqların sanki yerə yapışır, – qopa bilmirsən. Bütün dünya istəklərinə qarşı gəlir, yaxud, təki istə – hər şey olur.

İmkanlar dünyasından birbaşa “reallığa” – yuxu reallığına...

Əql deyil, hisslər hökm sürür. İradə və istək ağıl baryerini keçməyə məhkum deyil və birbaşa hisslərin davamıdır. Müəyyən mənada “qısa qapanma” baş verir. Hiss bir anda öz kulminasiyasına çatır. İnsan hiss-həyəcanını cilovlaya bilmədiyindən, adi cismani həyatda heç vaxt yaşamadığı qərib(ə) hallar keçirir. Sonra nəfs bədənə qayıdır... və insan sanki cəhənnəmdən dönürmüş kimi böyük bir rahatlıq hissi keçirir, ya da cənnətdən heç cür ayrılmaq istəmir. Amma qayıtdığı dünya nə cənnət, nə də cəhənnəmdir. Bir növ onların qarışığına oxşasa da, hisslər ordakı kimi şıdırğı deyil.

Bizim dünya alatorandır. Nə işıq zirvədədir, nə qaranlıq: sadəcə bunların müxtəlif nisbətlərdə qatışığı var. İnsan dünyasında işıq sevgidən yaranırsa da, ağılla ram edilir. Qaranlıq isə qəzəbdən doğulur və ağıl onu da avazıdır. Ağıl olan yerdə nə şıdırğı işıq var, nə şıdırğı qaranlıq. Ağıl hər şeyi tarazlayır.

Yuxuda isə məntiq işləmir. Daha doğrusu, cıncırı çıxsada, səsi çıxmır.

İnsan yuxuda yetərinə “əsas olmadan”, müəyyən bir duyğunun təsiri altına düşür. Hansı isə bir duyğu; ya qorxu, ya qəzəb, ya sevinc... insana hakim kəsilir. “Ağılına” (ya ürəyinə) qorxmaq gəlir və qorxursan, – heç nədən, elə-belə...

Amma oyaq olanda, ağıl başda olanda (ağıl bir növ elektrik dövrəsindəki “müqavimət” rolunu oynayır; o olmayanda elektrik elə şiddətlənir ki, hər şey yanıb kül olur) bu hissləri cilovlayır, sanki üzərinə su çiləyir, sərnidir, səngidir – yoxsa “qısa qapanma” baş verər.

Yuxu – qısa qapanmalar dünyasıdır. Burada hiss var, istək var, ağıl yoxdur, hadisələrə müqavimət yoxdur. Müqavimət göstərmək istəyəndə ruhun bədənə qayıtması tələb olunur və insan oyanır. Ruh qayıtmaq isə elə də asan məsələ deyil.

Eşq də ağılın yoxluq halıdır, nəşə də, sərxoşluq da, yuxu da. Amma eşqdə istəyin istiqaməti bəllidir, yuxuda yox. Əslində, çox vaxt istəmədiklərimizi “yaşayırıq”, görürük. Amma *ağıla gələn başa gələr*. Deməli, harada isə ilkin bir istək və ya maraq olmuşdur, o isə sonrakı istəmədiyimiz hadisələri çəkib gətirmişdir. Sərxoşluq halında ağıl başdan çıxdıqdan sonra insan qeyri-şüuri vəziyyətdə, şüuraltı istəklərin ixtiyarında olur. İnsanın kortəbii halı, instinktləri və “sıxılmış hisslər” onu idarə edir. Yay açılır, müqavimət qüvvəsi itir və nə vaxtsa yığılmış, sıxılmış hisslər azadlıq əldə edir.

Yuxu isə insan ruhunun imkanlar dünyasına səyahətidir.

Bilmədiyin bir aləmə, şəhərə, mühitə, kluba daxil olanda ilk addımı maraq və istək ucbatından atırsan, sonra isə daxil olduğun yeni dünyanın yeni qaydalarına tabe olmaq məcburiyyətindəsən. Burada sən daha subyekt deyilsən, passiv iştirakçı və ya obyektсэн. Yuxu da belədir. Səni maraqlandıran, narahat edən nədənsə başlayır, sonra sənin gözləmədiyən, heç vaxt ağlına gətirmədiyən istiqamətlərdə davam edir.

Zərdüştün tövsiyələri **(3-cü yuxu)**

Üstündən neçə illər keçəndən sonra bir müqəddəs gecədə onu yenə yuxuda gördüm. Bu dəfə elə də qəzəbli deyildi. Deyəsən, ikinci yuxudan sonrakı dövrdə gördüyüm işlərdən, tapşırığını yerinə yetirməyimdən qismən də olsa, razı qalmışdı.

[Əvvəlki yuxulardan xəbərsiz olanlara bildirmək istəyirəm ki, mən bu yuxuların təsiri ilə siyasətdən və rəyasətdən ayrılaraq son on ildə ancaq fəlsəfə ilə məşğul olmuş və ulu babalarımızdan miras qalmış hikmət və həqiqətləri xalqa çatdırmaq üçün az-çox iş görə bilmişəm. Həm də ötən yuxuda deyilənlərin, “Avesta”nın taleyi ilə bağlı həqiqətlərin mətbuat vasitəsilə xalqa çatdırılmasına çalışmışam.]

Bu dəfə narazı danışan mən idim. Dedim: “Axı, niyə mənim kimi əməlisaleh adamın yuxusuna öz dinimizin müqəddəsləri əvəzinə, sən girir-sən?”

Cavabından belə çıxdı ki, sən demə, o da müsəlman imiş.

Dedim, axı, sən islamdan əvvəl yaşayıbsan.

Dedi ki, o da tək tanrıya – Hörmüzə sitayiş edib və ancaq Ona təslim olub. Şər qüvvələrə – əhrimənçilərə isə əyilməyib, onlarla həmişə mübarizə aparıb. Bəs islam da elə tək Tanrıya beyət etmək deyilmi? Bir də dedi ki, insanlar dinlərə görə bölməkdənsə, ümumiyyətlə dindarlara və dinsizlərə, Haqqa inananlara və haqsızlara bölmək daha vacibdir. Bütün inananlar, qəlbində Tanrı duyğusu, Haqq-ədalət hissi olanlar dinsizlərə, haqsızlara qarşı birləşməlidirlər. Haqqın yolu isə ilk növbədə Müqəddəs kitablarda – Avestada, Tövratda, İncildə və Quranda göstərilib. Amma bununla bitmir. Allah təala vaxtaşırı öz istəkli bəndələri vasitəsi ilə sezgi məqamlarında Haqqa açılan yolu işıqlandırır və onların yolunu hikmət dünyasından salır.

Dedim, bəs Avesta niyə? Axı, o müqəddəs kitablar sırasında deyil? Bir də, axı, orada həqiqətə uyğun olmayan qərəzli fikirlər, sözlər var?

Dedi ki, sizə Avesta adı altında çatan kitab əslində əsl Avestadan çox fərqlidir. Onu IX əsrdə qələmə alanlar ilk mənbəni təhrif ediblər və öz dövrlərində olan milli ədavətləri ora salıblar. Mən isə həqiqi Avestadan danışiram. Axı, ötən dəfə demişdim ki, İskəndər onun bir nüsxəsini yandıraraq, o biri nüsxəsini də İsgəndəriyyəyə göndərmişdi. Həmin nüsxədəki həqiqətlərin bir qismi sonralar öz əksini hermesizm adı altında və yeni platonçuların fəlsəfəsində tapdı. Amma xalqın yaddaşında olanlar hələ İsgəndərdən də əvvəl Volqaboyu və Altaydan keçərək Hindistana yayılmışdı. O vaxt bu diyara köçən tayfalar özləri ilə apardıqları o müqəddəs kəlamı Vedalarda yaşatdılar və onun həqiqətləri üzərində neçə-neçə dinlər yarandı. Məgər sən mü-

qayisə edəndə Şərqdən (induizm, buddizm və s.) gələn həqiqətlərlə Qərbdən (Platon, Plotin, hermetizm və s.) gələn həqiqətlər arasında uyğunluqları görmürsənmi? Məgər əvvəlki yuxularında sənə Şərqdən və Qərbdən gələn həqiqətləri müqayisə edib, onların eyni mənşədən gələn ideyaların müxtəlif məkanlarda müxtəlif formalarda təzahürləri olduğunu deməmişdimmi? Və bu zahirən fərqli təlimlər arasındakı uyğunluqları üzə çıxarmağı sənə tövsiyə etməmişdimmi? Sağ ol ki, sən bu tövsiyələri qismən də olsa, “Əbu Turxanın hikmət dünyası”nda nəzərə aldın. Bu yaxşıdır, amma bəs fəlsəfə? Axı, tək hikmətlə iş bitmir. Bəs “Əbu Turxan fəlsəfəsi” niyə hələ də işıq üzü görməyib?

Dedim ki, əvvəla, mənə bəyan olanları qələmə almaq elə də asan deyil. Onsuz da, on ilə yaxındır ki, gecəm-gündüzüm yoxdur. O biri tərəfdən də, Əbu Turxan hikmətləri üzə çıxdıqca, bizim adamlar bu hikmətləri mənimsəmək əvəzinə, elə hey onun müəllifini soruşurlar; onlar deyir ki, bəs Əbu Turxan kimdir, nə vaxt yaşayıb, harada yaşayıb? Mən isə cavab verə bilmirəm...

Dedi ki, bəs sən onlara yuxuda dediklərimi çatdırmayıbsanmı? Bəs deməyibsənmi ki, sən ancaq itirilmişləri qaytarırsan? Axı, neçə min il ərzində yarananları hansı isə bir əsrin adına yazmaq olmaz. Mənə bəyan olub ki, bu neçə min illərdə mənim də dövrümü və millətimi axtarır, səhv ünvanlara yozurlar. Bilirsən ki, mən də sənə kimi (əslində, görünür, “sən də mənim kimi” demək istəyirmiş) azərbaycanlı olmuşam. Amma mən bunu büruzə verməyə çalışmıram, sən də büruzə vermə. Bütün bəşəriyyətin birliyi naminə yaz-yarat. Neçə yüz il bundan öncə İbn Ərəbiyə yuxusunda “Fusus əl-hikmət” bəyan olmuşdu. Onun yazdıqları da bütün xalqlar üçün idi. Yoxsa ...

O yavaş-yavaş görünməz olurdu. Arxasınca qaçıb, “yoxsa nə?” – dedim. Cavab vermədi, çəkilib getdi.

Oyanıb xeyli düşündüm. Düşünüb-daşındıqca yuxudakı ayrı-ayrı detallar yenidən yadıma düşürdü. Çünki mən ona Parisə getməyimdən, orada Ümumdünya Fenomenologiya Konqresindəki məruzəmdən və müzakirə vaxtı ortaya çıxan bir mübahisəli məsələdən danışmış, məsləhət istəmişdim. O da demişdi ki, Qərb dünyası getdikcə həqiqətdən uzaqlaşır. Onlara da həqiqəti yenidən açmağın vaxtıdır. Bir zamanlar Nitsşe mənim ideyalarımı

təhrif etmişdi. Axı, mən fəvqəlinsan olub insanları, cəmiyyəti aşağılamağı deyil, insanlarla birlikdə yüksəlməyi, daha doğrusu, insanların yüksəlişi naminə yüksəlməyi təlqin etmişəm. İndi əsl həqiqəti çatdırmağın vaxtıdır. Ona görə də, tez bir zamanda Əbu Turxan fəlsəfəsini bitirib ilk növbədə Avropada açıqlamalısən. Şərq üçün Əbu Turxan hikmətləri hələlik bəs edər. Amma fəlsəfəni çatdırmaq daha vacibdir.

Dedim, axı, ingilis dilini yaxşı bilmirəm.

Dedi, zəhmət çək, öyrən.

Yadıma Seyid Əzimin “Bilməsək dil, əlacımız yoxdur”, – misrası düşdü.

Əsr dəyişir, ünvan dəyişir, amma “*önə keçə bilmək üçün öncə öndəkiləri mənimsəməlisən*” düsturu dəyişmir.

Fəlsəfi etüdlər

Lirika və epos

Lirika və epos iki fərqli qütbdür. Hər ikisi bədii ədəbiyyata aid edilsə də, əslində ədəbiyyatdan daha böyük bir arealda mövqe tutur. Və insanın bədii düşüncəsinin bütün zəngin spektri bu iki qütb arasında paylanır.

Liriklik və epiklik tək bədii düşüncəyə deyil, ümumiyyətlə, insan düşüncəsinə məxsus qütblərdir.

Liriklik insanın ətraf mühitdən, cəmiyyətdən, bütün həyat hadisələrindən təcrid olunaraq, öz iç dünyasına, mənəvi-ruhani aləminə ötəri nəzərdən doğan qığılıcım, cismani dünyanın fəvqünə qalxaraq, təbiətin özündə, bətinə gəzdirdiyi ilkin ideya, doğulmuş ahəng, fitri gözəllik, yerdən ayağını üzərək, səmanın və zamanın ənginliyinə doğru quş kimi süzməkdir.

Ədəbiyyat nədir? (Elm və fəlsəfə prizmalarından görünüş)

Fəlsəfə adətən ideal olanla maddi olanın, mənəviyyatla maddiyyatın münasibəti kontekstində təqdim edilir. Yəni dünya məhz canlanarkən, ruhlanarkən, insaniləşərkən fəlsəfənin predmetinə çevrilir.

Sənət və ədəbiyyat da cansız obyektiv dünyanı deyil, məhz ruhla pərvazlanmış dünyanı, insanın mənəvi aləmini, hiss-həyəcanlarını, yaşantılarını özünəməxsus üsulla ifadə etməyə çalışır.

Ədəbiyyatın missiyası insana dünyanı bir sistem halında olmasa da, ayrı-ayrı həyat lövhələri timsalında təsvir, təqdim və ya ifadə etməkdən ibarətdir. Lakin kimin üçün və nə üçün? Bu lövhələrin sadəcə təsvirindənmi, ya yaşantısındanmi söhbət gedir? Yazıçı sadəcə öz duyğularını ifadə et-

mək istəyir, yoxsa oxucularda hansı isə duyğuları yaratmağa çalışır? Bütün bu suallara Jan Pol Sartr “Ədəbiyyat nədir” əsərində cavab verməyə çalışmışdır. O, əsəri üç sual üzərində qurur: 1) Yazmaq nədir? 2) Nə üçün yazırıq? 3) Kimin üçün yazırıq? Əlbəttə, bunlar məsələnin çox önəmli cəhətləridir və Sartr bu məsələni xeyli dərəcədə incələmişdir. Biz isə indi ədəbiyyatın elmin gözündə və fəlsəfənin gözündə nədən ibarət olduğuna aydınlıq gətirməyə çalışacağıq.

Ədəbiyyat özünü dərk edə bilərmə, yoxsa bu məsələdə onun başqa bir sahənin köməkliyinə ehtiyacı vardır?

Ümumiyyətlə, hər hansı bir sahə: siyasət də, tarix də, iqtisadiyyat da, təhsil də, mədəniyyət də, sənət də və hətta elm də təkbaşına özünü dərk edə bilməz və əgər belə bir iddiaya düşübsə, bununla əslində ya elmə, ya da fəlsəfəyə müraciət etmiş olur. Daha doğrusu, burada fəlsəfənin aşağı yarusları, konkret idrak və fəaliyyət sahələrinin özünüdərk axtarışlarındakı yardımçı missiyası üzə çıxır.

Biz indi ədəbiyyatdan danışırıq. Heç şübhəsiz, ədəbiyyat da, əgər özünü dərk etmək istəyirsə, özünə ya elm, ya da fəlsəfə aynasında baxmalıdır. Lakin təəssüf ki, ədəbiyyatçılarımız elm aynasına üstünlük verdiklərindən, ədəbiyyatın üstqurumu kimi “ədəbiyyatşünaslıq” deyilən elm sahəsi yaranmışdır ki, bu da ədəbiyyatın tam özünüdərk üçün yetərli deyil. Yəni bunun üçün bir “ədəbiyyat fəlsəfəsinə” də ehtiyac vardır.

Ədəbiyyatçılar ədəbiyyatı ən sadə şəkildə – «həyatı bədii obrazlarla əks etdirən söz sənəti» kimi izah edirlər. İlk baxışda sanki hər şey aydındır. Lakin burada diqqəti çəkən bir neçə incə məqam var. Elmin tərifində söhbət *obyektiv gerçəkliyin* inikasından, ədəbiyyatda isə *həyatın* əks olunmasından gedir. Fiziklər «obyektiv gerçəklik», «fiziki reallıq» anlayışları üzərində hələ də «baş sındırırlar». Lakin nə üçün isə ədəbiyyatçılar «həyat» anlayışını özlüyündə məlum bir şey kimi qəbul edir və onun mahiyyətinin açılması istiqamətində məqsədyönlü tədqiqat aparmırlar. Əlbəttə, düşünmək olar ki, bu artıq ədəbiyyatın predmetinə aid deyil. Və ya onlar həyat anlayışına dolayısı ilə, bədii ədəbiyyatın məhz nələrdən bəhs etdiyini göstərməklə, onun bütün

mövzu spektrini təsvir etməklə aydınlıq gətirə bilərlər ki, bu da fəlsəfi kontekstdə aydınlıq hesab oluna bilməz.

Elə isə bəs *həyat* nədir?

Görünür, bu sualın mürəkkəbliyindəndir ki, fəlsəfədə bütöv bir cərəyan – «*həyat fəlsəfəsi*» bəs eləmirmiş kimi, ekzistensializm, *həyat fenomenologiyası* ... kimi digər fəlsəfi təlimlər də bu problemə dönə-dönə qayıdır, lakin hələ də birqıymətli izah tapmaqda çətinlik çəkirlər.

Lakin ədəbiyyatın predmetinin müəyyənləşdirilməsində çətinlik törədən təkəcə *həyat* anlayışının mürəkkəbliyi deyil. «*Bədii*», «*obraz*», «*söz*», «*sənət*», «*inikas* (əks etdirmək)» anlayışları da bir o qədər sadə və aydın deyil. Bütün bunlara aydınlıq gətirilməsi yenə də ədəbiyyatşünaslıqdan və ya sənətşünaslıqdan daha əvvəl fəlsəfənin vəzifəsidir.

«*Əks etdirir*» ifadəsindən başlayaq.

Elmin vəzifəsi öyrənmək, dərk etməkdir. İdrak isə çox vaxt nəyi isə *kənar olanı*, obyektiv olanı əks etdirmək (*inikas*), mənimsəmək kimi başa düşülür. Lakin mənimsəmək və sadəcə əks etdirmək fərqli anlamlardır. Əks etdirilən – surəti alınan, şəkli çəkilən, haqqında müəyyən təsəvvür, hətta bilik yaranan şey bizim üçün yad olaraq qala da bilər. Mənimsəmək isə həm də «*mən*»ə daxil etməkdir. Yəni əvvəl *kənar olan*, xarici dünyaya aid olan bir şey idrak sayəsində bizim daxili dünyamıza qatılır, mənimsənilir, «*mən*»ləşir.

Beləliklə, idrak prosesi iki fərqli anlamda başa düşülür. Elmi idrakın nəticələri – biliklər bizim intellektual dünyamıza, dünyanın elmi mənzərəsinə daxil olsa da, «*mən*»ə daxil olmur. Bədii idrak isə elmi idrakdan fərqli olaraq, heç də sadəcə *inikas* yox, məhz mənimsəmə, «*mən*»ləşmədir. Lakin indi hətta elmi idrakın da sadəcə *inikas* kimi izahı yetərli sayılmır. Əslində elmi yaradıcılıq prosesində bir nəticə kimi hasil olan yeni biliklər «*mən*»ə daxil edilməsə də, bu prosesin özü «*mən*»ləşir, insanın iç dünyasından, könül aləminin qaranlıqlarından keçir. Beləliklə, istənilən yaradıcılıq aktı subyektivlikdən xali ola bilməz, o ki qaldı ədəbiyyat. Çünki burada məhsul – bədii ideya özü də və onun oxucu tərəfindən mənimsənilməsi də yaradıcılığın məqamlarıdır.

Başqa sözlə desək, elmi yaradıcılığın tərəfləri kimi alim və onun tədqiqat predmeti, yəni təbiət götürüldüyü halda, bədii yaradıcılıqda üç komponent iştirak edir: yazıçı, mövzu (təhkiyə) və oxucu. Yəni bu prosesdə bir yox, iki subyekt vardır. Və birinci subyekt (yazıçı) ikinci subyekti (oxucu) nəzərə almadan da yaza bilər. Amma ədəbi tənqid üç komponenti bir yerdə nəzərdən keçirməlidir. Çünki elmdə yaradıcılığın məhsulu (yeni elmi bilik, mülahizə) elə qəliblərə salınır ki, oxucu ona ancaq birmənalı başa düşə bilsin. Əgər fərqli anlamlar üçün yer qalırsa, deməli, elmlilik tələbi ödənməmişdir. Sənətdə isə oxucu üçün də meydan saxlanılır və o sənətkarın keçdiyi yolu yenidən keçir və sanki onun həmmüəllifinə çevrilir. Əlbəttə, sənətkardan sənətkara, yazıçıdan yazıçıya fərq vardır və kimisə oxucu üçün daha az, kim isə daha çox sərbəstlik dərəcəsi saxlayır. Elə əsər var ki, onun oxucusu daha çox iştirakçıya və elə əsər də var ki, daha çox həmmüəllifə çevrilir. Amma o halda ki, oxucu üçün yozum imkanı saxlanılmır, onda o ancaq müəllifin yedəyində getməyə məhkumdur. Bu başqa məsələ ki, deyilən variantın sənətkarın böyüklüyünə, dəqiqliyinə, yoxsa sənətin elmiləşdirilməsinə dəlalət etdiyi birqiymətli hökm edilə bilməz və bu məsələ ilk öncə konkret nümunələr əsasında araşdırılmalıdır.

Ədəbiyyatın missiyası insana dünyanı bir sistem halında olmasa da, ayrı-ayrı həyat lövhələri timsalında təsvir, təqdim və ya ifadə etməkdən ibarətdir.

Dünya mənim üçün nədir və mən onu necə təsəvvür edirəm? Mən həmin bu məqamda özümün dünya təsəvvürümü hansı hadisənin, hansı həyat lövhəsinin, hansı konkret hissi yaşantının timsalında təqdim edirəm, – bu suallar əslində fəlsəfi suallardır. Amma maləsəf fəlsəfə konkretlikdən, hansı isə canlı bir həyat parçasından çıxış etmir. Fəlsəfə dünyaya bütöv halda baxır və bu məqsədlə ən ümumi kateqoriyalardan istifadə edir. Filosofluq edə bilmək üçün ruhun enerjisi bütöv dünyanı işıqlandıрмаğa yetərli olmalıdır. Ədəbiyyatda və digər sənətlərdə isə insan ümumisi deyil, mücərrəd insan deyil, bəlli bir insan – sənətkar öz fərdi yaşantıları ilə, həyatın hələ solmamış, mücərrədləşməmiş konkret və canlı bir parçasından çıxış edərək öz dünya idealını məhz həmin həyat parçasının incə quruluşunda, tükənməzliyində ifadə etməyə çalışır.

Bədii zaman

İnsanın keçmişi – reallaşmış dünya birölcülü, gələcəyi – imkanlar dünyası isə çoxölçülüdür.

Ədəbiyyatda zaman müəyyənliyi varmı və əgər varsa o (bədi zaman) gerçək (fiziki) zamanla necə və nə dərəcədə uzlaşır?

Reallığı əks etdirmək artıq *olmuş*, baş tutmuş bir hadisənin qələmə alınması deməkdir.

Real həyatda mümkün variantlardan yalnız biri həyata keçə bilər və keçmişə çevrilir. Ədəbiyyatda isə digər mümkün variantlar da həyata (virtual- bədii) vəsiqə ala bilər; sükan arxasında isə tale deyil, yazıçı dayanır. Və yazıçı seçimi öncədən etməlidir, çünki bu və ya digər bir yolu seçibsə, istədiyi vaxt qayıdıb, indi də o biri yolla gedə bilməz. Yolları qarışdırsa, daxili rabitə, bütövlük pozular və yazıçının “kələfin ucunu itirdiyi”, “nalamıxa vurduğu” bəlli olar. Real həyatda geriye qayıdış olmadığı kimi, bədii təhkiyədə də hadisələrin daxili məntiqindən çıxan və obyektivləşən bir yol, məcrə, axar vardır ki, ondan kənara çıxmaq, yumşaq desək, caiz deyil.

Yazıçı real zamanın fəvqünə qalxa bilsə də, bədii zamanla hesablaşmaq məcburiyyətindədir.

Beləliklə, realist ədəbiyyat təxəyyülə yer qoymayan, seçim azadlığı olmayan bir ədəbiyyat kimi başa düşülsə, bu, mahiyyət etibarilə ədəbiyyata yox, tarixə uyğun gəlir.

Lakin, əlbəttə, artıq baş vermiş, keçmişə çevrilmiş hər hadisə tarix deyil; sıradan biri olan bütün əhvalat və ya məişət tarixçələri tarixə aid olmadığı kimi, ədəbiyyat üçün də maraqsız ola bilər. Ancaq o hadisələr ədəbiyyatın predmetinə çevrilir və poetikləşir ki, onlar müəyyən bir ideyanın açılışına xidmət etsin, hissi, mənəvi-estetik yaşantılarla müşayiət olunsun. Yəni yazıçının missiyası hadisəni, əhvalatı bədii obrazlar və ya hansı isə başqa vasitələrlə təsvir etmək, “əks etdirmək” yox, bu əhvalatın məğzini, onu bürüyən ruhi-estetik auranı, bu əhvalatda yaşanmış duyğuları, hiss-həyəcanları, ümid dolu, arzu dolu anları qələmə almaqdır. Söhbət həyatın görünmə zolağında olmayan, qavrayış səviyyəsində üzə çıxmayan tərəfini işıqlandırmaqdan və

tərənnüm etməkdən gedir. Bu mənada reallığın, Kant terminologiyası ilə desək, “bizim üçün şey” hissəsi elmin, “özlüyündə şey” hissəsi isə daha çox sənətin, ədəbiyyatın predmetinə aiddir. Haydegger yazır: “Yaradıcılıqda açılan həqiqət heç vaxt keçmişdən intixab edilə bilməz. Keçmişdə olanlar müstəsna reallıq iddiasına görə yaradıcılıq tərəfindən inkar olunur.”¹

Ədəbiyyatda hadisələr guya keçmişdə cərəyan edir, amma əslində əsl ədəbiyyat keçmişin hər bir məqamını yenidən canlandırır, ona bir yolayrıcı kimi baxır və əsərin qəhrəmanına gələcək yolu seçmək şansı verilir. O öz gələcək hərəkətlərini yazıçı ilə birlikdə götür-qoy edir. Ya hadisələrin indiyə, ya da oxucunun keçmişə transferi *indi* effektini yaradır. Dramatizm də təkcə artıq reallığa çevrilmiş müxtəlif tərəflər arasında deyil, həm də eyni nöqtədən gələcəyə açılan alternativ yollar arasında rəqabət və mübarizədən doğur.

Ədəbiyyatda zaman özünü fərqli şəkildə göstərir. Həm də janrdan asılı olaraq onun müəyyən xüsusiyyətləri olur. Belə ki, zaman poeziyada, nəsrə və dramaturgiyada özünəməxsus şəkildə cərəyan edir. Poeziyada zaman müəyyənliyi olmur və ya söhbətin indiki zamandan getdiyi güman edilir. Dramaturgiyada da hadisələr oxucu və ya tamaşaçı ilə eyni zaman müstəvisində cərəyan edir. Tarixi əsərlərdə hadisələri bu günə daşımaq mümkün olmasa da, oxucunun müvafiq dövrün ab-havasına köklənməsi təsvir olunur. Nəsrə isə ümumiyyətlə, nəqli-tarixi üslubdan istifadə olunur və hətta gələcək haqqında yazılarkən də yəni təxəyyülün məhsulu, fantastik sücətlər də artıq baş vermiş hadisələr kimi, keçmişin reallığı kimi qələmə alınır. Bu baxımdan, zamanca keçmişdə baş vermiş, indi baş verməkdə olan və gələcəyə aid olan hadisələrin oxucu ilə eyni *zaman* müstəvisinə gətirilməsi ənənəvi zaman anlayışını dəyişir. Əslində bütün ədəbi-bədii janrlar üçün vahid bir *bədii zaman* anlayışından istifadə etmək zərurəti yaranır.

Bəs bədii zaman nədir?

Bədii zaman təsvir olunan hadisələrin nə vaxt baş verməsindən asılı olmayaraq, hisslərin, yaşantıların aktuallaşması, yəni indiki zamana transformasiyasıdır.

¹ *М.Хайдеггер. Исток художественного творения. М.: 2008. с. 211.*

Bədii zaman əslində gerçək (fiziki) zamanın itdiyi sinkretik bir zamandır. Epik əsərlərdə təsvir olunan bütün hadisələrin reallıqda, yəni keçmişdə baş verdiyi, bu keçmişin yazıçı və oxucunun iştirakı ilə indiyə, bugünün gerçəkliyinə transfer edildiyi, və nəhayət, hadisələrin gələcək gedişatının obraz, yazıçı və oxucunun birgə iştirakı ilə proqnozlaşdırıldığı nəzərdə tutulur. Başqa sözlə desək, bədii gerçəklikdə zamanın dönməzliyi prinsipi aradan qalxır və yazıçı sanki hadisələrin bir zaman oxu üzərindəki gedişatından təsirlənən oxucunun hissi yaşantılarını, “ürəyindən keçənləri” nəzərə alaraq yenidən keçmişə qayıdaraq hadisələrin ikinci zaman oxunda, alternativ gedişatını təqdim edir. Bununla da, bədii əsərdə bir tərəfdən, zaman formalarının qatışması, digər tərəfdən də polixronluq müşahidə edilmiş olur. Lirik əsərlərdə isə zaman ümumiyyətlə mötərizə xaricinə çıxarılır, yəni bədii zamanın sinkretikliyi burada zamanın bölünməzliyi formasında özünü göstərir. Əbədiyyət bir ana sığışa bilirsə, deməli, zaman bölünməzdir.

Necə ki, elmdə həqiqətin hissi təcrübədən və empirik bilikdən hasil edilməsi mümkün sayılmır, eləcə də bədii yaradıcılıqda ancaq keçmişin təsviri ilə bədii həqiqət əldə oluna bilməz. Haydeggerin yazdığına görə, sənət artıq baş vermişlərin həddü daxilində mümkün deyil, o, reallığın daşması, onu aşib-keçmək sayəsində mümkün olur.¹ Başqa sözlə desək, sənət sadəcə keçmişin reallığından, tarixdən hasil ola bilməz. Bədii həqiqət ancaq aşkar və ya qeyri-aşkar şəkildə özünü göstərən gələcəyin işığında təzahür edir.

Keçmiş zaman birölçülü, gələcək – çoxölçülüdür

Hər şey maddiləşəndə keçmişə çevrilir. İdeya halında, təxəyyül mərhələsində zaman və məkan lokallaşması olmadığından keçmiş və gələcək bərabərdir.

(Çox yayılmış bir hekayət və ya deyim: “Nə qədər ki, söz ağzından çıxmayıb, o sənin qulundur. Elə ki, çıxdı, sən onun qulusan”. Başqa cür desək, ideya hələ maddiləşməyib, onu nə vaxt və necə demək hələ sənin ixtiyarındadır. Maddiləşəndən sonra (sözlə ifadə olunmaqda maddiləşmənin bir

¹ *M.Хайдеггер. Исток художественного творения, с. 211.*

formasındır) o, keçmişə çevrilir və dönməz proses olur.)

Fizikada zamanın birölçülü olduğu düşünülür. Amma əslində bu prinsip ancaq keçmişə aiddir. Gələcək isə çoxölçülü zaman fəzasından ibarətdir. Prosesin nə vaxt başlanacağı, nə qədər sürəcəyi, hansı nöqtədə hansı istiqamətə dönəcəyi əvvəlcədən bəlli olmadığına görə, onu birölçülü təsvir etmək mümkün deyil.

Başqa sözlə keçmiş üçün zaman skalyar kəmiyyətdir. Gələcək üçün zaman vektorialdır və zaman fəzası anizotropdur.

Reallığı əks etdirmək artıq *olmuş*, baş tutmuş bir hadisənin qələmə alınması deməkdir. İnsanın keçmişi – reallaşmış dünya birölçülü, gələcəyi – imkanlar dünyası isə çoxölçülüdür. Mümkün variantlardan yalnız biri həyata keçə bilər və keçmişə çevrilir. Fiziki zaman da tarixi zaman kimi birölçülüdür. Belə ki, fizika reallığı öyrəndiyindən, əslində reallaşmış dünyanı öyrənir və gələcəyi də ancaq keçmiş kimi birölçülü zaman oxunda təsəvvür edir. Halbuki gələcək bir yox, çoxlu sayda zaman oxlarının vektorial fəzasıdır. Bu mümkün variantlardan hansının reallığa çevriləcəyi və hadisələrin məhz hansı zaman oxu boyunca davam edəcəyi hər bir düşüncə nöqtəsindəki təbii seçimdən asılıdır. Və ya insan həyatı ilə bağlı işlənən tale, qismət anlayışlarından istifadə etsək, təbiətin, kainatın, dünyanın taleyi də məhz belə düşüncə nöqtələrində müəyyən olunur. Yəni bizim bilmədiyimiz sonsuz sayda hadisələrin kəsişməsindən elə gözlənilməz nəticələr hasil ola bilər ki, hadisələrin sonrakı gedişatı başqa istiqamətdə, başqa zaman oxu boyunca davam edə bilər.

Məqadünyada hadisələrin miqyası böyük olduğundan bir insan ömrünə və qoyulan eksperimentlərin müddətinə nəzərən çox böyük zaman müddətində həyata keçən prosesləri, zaman vektorlarının dəyişməsinə izləmək bizim üçün çətinidir. Makrodünyada – bizim ömrümüzə səsleşən zaman müddətlərində düşüncə nöqtələrinin dəyişilməsini müşahidə etmək mümkündür. Bir insan müəyyən bir həyat yolunu seçir və xeyli müddət həmin yolla gedir. Sonra hadisələrin gözlənilməz kəsişməsindən və ya açılan yeni şans sayəsində insan başqa bir həyat trayektoriyasını seçir və ya tale özü onu başqa səmtə yönəldir.

Mikrodünyada isə düyün nöqtələri o qədər yaxın olur ki, bu nöqtələr arasındakı düzxətli hərəkəti izləmək çətinləşir; sanki proseslər bir haldan başqa hala sıçramalar şəklində baş verir. Feynman diaqramları da məhz bu proseslərin izahına xidmət edir.

S.X.

Rəylər və mülahizələr

İtirilmiş maarif, yoxsa türk sivilizasiyası?!

(Prof.Dr. S.Frederik Starrın “İtirilmiş maarif” əsəri haqqında)

Tarixin möhtəşəm bir dövrü haqqında monumental əsər!

Söhbət Prof.Dr. S.Frederik Starrın “*Lost Enlightenment*” (İtirilmiş maarif. Mərkəzi Asiyanın qızıl dövrü: ərəb istilasından Tamerlana qədər) adlı monoqrafiyasından gedir.

Bir neçə ay əvvəl hörmətli həmkarlarımdan biri söhbət əsnasında tanınmış amerikan siyasətçisi və kulturoloqu Frederik Starrın yeni kitabına münasibətimi soruşdu. Mənim kitabdan xəbərim yox idi və həmkarım mənə bu kitabı mütləq oxumağı tövsiyə etdi. Müəllifin də çox nüfuzlu adam olduğunu dedi. Prof.Dr. Frederik Starr üç ABŞ prezidentinin Rusiya və Avrasiya məsələləri üzrə müşaviri olmuş, dünyada tanınmış mütəxəssisdir. Onun bu kitabı isə keçən il “Prinston” nəşriyyatında nəşr olunub və məşhur siyasətçilər F.Fukuyama, H.Kissincer və s. kitab haqqında yüksək fikir söyləyiblər.

Əsəri Azərbaycan Diplomatıya Akademiyasının Kitab Mərkəzində tapmaq mümkün oldu. Sivilizasiya tarixi ilə az-çox məşğul olan mütəxəssis kimi əsəri böyük maraqla oxudum. Kitab bir tərəfdən, keçmişimizlə bağlı iftixar hissi yaratsa da, digər tərəfdən, itirilmiş xəzinəyə bənzər ağırlı hisslər doğurur... Bu hissləri mən əvvəllər də – 2000-ci ildə “İpək Yolu” jurnalında türk sivilizasiyasının aqibəti haqqında məqalə (“Türk ruhu III minilliyin



astanasında”) yazarkən keçirmişdim. Bir daha əmin oldum ki, vaxtaşırı keçmişimizə ümumiləşdirici bir nəzər salınmağımıza böyük ehtiyac var. Tarixi təfərrüatlardan daha çox, qanunauyğunluqların, ümumi meyllərin üzə çıxarılması vacibdir.

Biz özümüzü çox vaxt başqalarının təqdimatında öyrənirik. Rus mənbələrini hələ də etibarlı elmi məxəzlər kimi qəbul edirik. Rusiyada isə türk tarixinə aid əsərlərin çoxu ermənilərin aşkar və gizli iştirakı ilə yazılmışdır. Elə başqa ölkələrdə də türkün tarixini təhrif etmək ənənəvi ideoloji prinsipə çevrilmişdir. Axı, “yüksək mədəniyyət” “varvar” obrazı ilə bir araya sığmır. Lakin əsl həqiqət xeyli dərəcədə fərqlidir. Elm və sivilizasiya tarixini öyrənərkən, daha etibarlı ilk mənbələrlə tanışlıq belə bir qənaətə gətirdi ki, gec də olsa, biz öz tariximizi özümüz yazmalıyıq. Daha doğrusu, ingilis qələmi ilə, rus qələmi ilə yazılmış dünya tarixinin indi də türk qələmi ilə yazılmasına böyük ehtiyac vardır. Prof.Dr.Cavad Heyətin “Türklərin tarix və mədəniyyətinə bir baxış” kitabı bu istiqamətdə atılmış ən uğurlu addımlardan biridir. Bu yaxınlarda gənc tədqiqatçı Ərəstü Həbibbəylinin “Sivilizasiyaların kəsişməsində türk dünyası” adlı əsəri də diqqətimi çəkdi; gənclərimizin bu mövzuya biganə qalmaması sevindirici haldır.

Baxdığımız mənbə isə böyük bir xəzinənin əsl ünvanını göstərir. Görünür, *başqalarının* içərisində də elmi vicdanını itirməyən müəlliflər var ki, biz də ideologiləşmiş mənbələrə deyil, məhz elmi obyektivlik mövqeyindən yazılanlara istinad etməliyik.

“Dünyanın mərkəzi”

Prof.Dr. Frederik Starr orta əsrlərdə – 500 il ərzində Mərkəzi Asiyanın bütövlükdə dünyada elm və mədəniyyətin mərkəzi olduğunu iddia edir. “Dünyanın mərkəzi” adlandırdığı birinci fəsildə o, müasir Özbəkistan və Türkmənistan ərazilərində baş tutan bir məktublaşmadan bəhs edir. X əsrin əvvəllərinə aid bu məşhur yazışma dövrün iki nəhəng alimi İbn Sina və Bîruni arasında olmuşdur. Və məhz bu yazışmada dünyanın yaranışı, quruluşu və mahiyyəti haqqında çox önəmli elmi ideyalar irəli sürülmüş, dünyaya yeni elmi baxışın əsası qoyulmuşdur. Fred Starr göstərir ki, XVI əsrdə Cor-dano Bruno tərəfindən irəli sürülən “müxtəlif dünyalar” təlimi də daxil ol-

maqla Yeni Dövr Avropa elminin İntibahını şərtləndirən bir çox unikal ideyalar altı əsr əvvəl məhz bu yazışmada irəli sürülmüşdü. Əslində, orta əsrlərdə Mərkəzi Asiyada böyük bir sivilizasiyanın varlığı danılmaz bir həqiqətdir və bu barədə çox yazılmışdır. Lakin bu qəbildən olan əsərlər əsasən, “Orta əsr İslam sivilizasiyası”, “Orta əsr Ərəb mədəniyyəti”, “Ərəblərdə elm və fəlsəfə” və s. bu kimi adlar altında təqdim olunur. Bu sivilizasiyanın ancaq ərəblərə mənsub olmadığını deyənlər isə bir qayda olaraq fars və ya İran ünvanını göstərirlər. Türklərin bu sivilizasiyanın yaradılmasında rolu isə ya “unudulur”, ya da onlar bu möhtəşəm sivilizasiyanın qurucusu deyil, dağıdıcısı rolunda təqdim olunurlar. Məşhur fransız elm tarixçisi A.Koyrenin bu barədə yazdıqlarına öz tənqidi münasibətimi əvvəllər də bildirmişəm. Həmin mövqeyi bir də xatırlatmaq istəyirəm.

A.Koyre Fərabinin, Biruninin misilsiz elmi nailiyyətlərini sadalayır və “bəs necə oldu ki, XIII əsrdən sonra bu bölgədə elm və mədəniyyətin inkişafı dayandı?” sualına belə cavab verir ki, ərəblərin yaratdığı bu böyük mədəniyyəti türk varvarları dağıtdılar. Əvvəlcə, Fərabî və Biruni kimi böyük türk mütəfəkkirləri rahatca ərəb mədəniyyətinə aid edilir, sonra isə dağıdıcı monqol yürüşləri türk varvarlarının işi kimi dəyərləndirilir. Fəlsəfənin dini-ehkamçı qolunu deyil, elmi-metodoloji qolunu və riyaziyyatı, təbiətşünaslığı, təbabəti inkişaf etdirənlərin və bununla da sivilizasiyanın elmi təməlini yaradanların məhz türk olduqlarını bilsə idi, A.Koyre, əlbəttə, belə yazmazdı. Zira həmin Koyre başqa bir yerdə Fərabini ən az öyrənilmiş ən böyük islam filosofu adlandırır. Məşhur fransız ideoloqu Ernest Renan isə bu mədəniyyətin orijinallığını inkar edir. O, Avropa Renessansında orta əsrlər islam mədəniyyətinin və elminin rolunu heçə endirməyə çalışır: “Ərəb elmi və fəlsəfəsi yunan elm və fəlsəfəsinin səriştəsiz tərcüməsindən başqa bir şey deyildi. Yunanıstanın özü canlandıqdan sonra, bu solğun tərcümələr öz əhəmiyyətini itirdilər”. Daha sonra Renan söhbəti etnik-irqi müstəviyə keçirir. Lakin o, *ərəb və islamın* fərqlərini nəzərə alsa da, bu fərqin ağırlıq mərkəzində dayanan *türkləri* nə üçünsə “yaddan çıxarır”: “Təhlil göstərir ki, əslində bu ərəb elmində ərəblik heç nə yox imiş. Onun mahiyyəti xalis yunan mənşəlidir. Onu yaradanların ara-sında bir nəfər də olsun xalis semit olmamışdır: onlar ərəbcə yazmış ispanlar və farslar idi”. Burada irqçilik meyli ilə yanaşı,

elm tarixinə nabelədlik də özünü açıq-aşkar göstərir. Amma F.Starrın kitabından da göründüyü kimi, o dövrdə islam elminin ən böyük nümayəndələri ispan və ya fars yox, türk mənşəli idilər. Belə ki, astronomiya, təbabət, riyaziyyat və təbiətşünaslığın yenidən dirçəldilməsi və yeni keyfiyyətli mərhələyə qaldırılması Fərabî, Biruni, İbn Sina, Ömər Xəyyam, Uluqbəy, Nəsirəddin Tusi kimi böyük türk mütəfəkkirlərinin adı ilə bağlı deyilmi? Digər tərəfdən, elm tarixçilərinin artıq çoxdan isbat etdiyi bir faktı: Rocer Bekonun (1214-1294) “Opus majus” əsərinin İbn Heysəmin (965-1039) “Optika”sından köçürmə olduğu faktını nəzərə alsaq, E.Renanın aşağıdakı fikrinin nə dərəcədə gülünc göründüyü üzə çıxar: “Rocer Bekonun bircə səhifəsi bütün bu ikinci əldən gələn elmə nisbətən daha həqiqi elmi ruha malikdir”.

Cəbr elminin əsasını qoyan əl-Xarəzmini demək olar ki, bütün mənbələrdə ya ərəb, ya da İran alimi kimi göstərilir. Halbuki, bu bölgəni tanıyanlar Xarəzmin də məhz Orta Asiyada – Özbəkistan ərazisində yerləşdiyini yaxşı bilirlər. Təhsilini Xorasanda alsa da, onun türk kökənli olduğu daha etibarlıdır.

F.Starrın əsərində Türkmənistanın Mərv şəhərindən olan Battaninin ixtiraları da xüsusi qeyd edilir. Öz dövrünün və bütün dövrlərin ən böyük həkimlərindən biri sayılan Zəkəriyyə əl-Razi də əslən Reydən (İran) olmasına baxmayaraq, bir alim kimi Mərv mühitində formalaşmışdır. F.Starrın sözləri ilə desək, əl-Razi bütün ömrü boyu Mərkəzi Asiyanın intellektual orbitində olmuşdur (Bax: F.Starr, səh. 167).

“Səyyar dahilər”

Kitabda vurğulanır ki, orta əsrlərdə Mərkəzi Asiyada türk mütəfəkkirlərinin nümayiş etdirdiyi “ensiklopedik zəka” fenomeni Aristotel istisna olmaqla, dünya elm tarixində misli görünməmiş bir hadisədir. Fərabî, Biruni və İbn Sinanın öz dövrlərində demək olar ki, bütün elm sahələrində qeyri-adi nailiyyətlər əldə etməsi bir yana dursun, onların əsərləri kəmiyyət baxımından da ağılasıqmaz göstəricilərə malikdir. İbn Sina 400-dən artıq kitab və traktat yazmışdır ki, bunların böyük bir qismi itmiş və bizə gəlib çatmamışdır. Amma bizə çatanlar özü də heyrtəmiz dərəcədə böyük bir irsdir. F.Starr qeyd edir ki, Biruninin yazdığı əsərlərin ancaq 7%-i üzə çıxmışdır.

Lakin, elə bu da onun bütün elm sahələrində əldə etdiyi nailiyyətlərin zənginliyini görmək üçün kifayətdir. Məsələn, Biruninin öz astronomik tədqiqatları ilə planetlərin orbitlərinin çevrə deyil, ellips üzrə olduğunu isbata yetirməsi onun Avropa elmini 500 il qabaqladığına dəlalət edir (*səh. 8*).

Ən mühüm amillərdən biri də budur ki, türk mütəfəkkirləri ancaq riyazi və nəzəri araşdırmalarla kifayətlənməyərək, təbiət elmlərinin eksperimental bazasını yaratmış, bir çox ölçü alətləri, astronomik cihazlar ixtira etmişlər. F.Starr yazır ki, Uluqbəy Günəş ilini Kopernikdən daha dəqiq hesablamışdır və onun metodu indi də istifadə olunmaqdadır. (*səh.9*) Başqa bir fakt: Xristofor Kolumb öz səfərini əsaslandırarkən Fərqaninin hesablamalarına istinad etmişdir (*səh. 9*). Yeri gəlmişkən, o vaxt N.Tusinin də hesablamaları Qərb elmi dairələrində yaxşı bəlli idi.

F.Starr o dövrün böyük riyaziyyatçısı və astronomu Ömər Xəyyamın da xidmətlərini yüksək qiymətləndirir. Kub tənliklərin həndəsi nəzəriyyəsi, irrasional ədədlərin əsaslandırılması Lobaçevski və Rimandan 700 il əvvəl qeyri-Evklid həndəsəsinin nəzəriyyəsinin işlənilib-hazırlanması Ömər Xəyyamın əsas nailiyyətləri kimi göstərilir (*səh.10*).

Belə maraqlı faktlar kitabda çoxdur. Bu faktların əksəriyyəti elm tarixində məlum olsa da, onların ərəb, fars və ya islam hadisəsi kimi deyil, məhz Orta Asiya fenomeni kimi təqdimatı baxımından yeni yanaşma hesab oluna bilər. Həm də Avropa elmi və fəlsəfəsi ilə müqayisələr daha obyektiv, daha “ürəkli” aparılır. Məsələn, F.Starrın fikrincə, orta əsrlərdə Mərkəzi Asiyadakı maarifçilik hərəkatı öz miqyasına və nailiyyətlərinə görə XVIII əsr fransız maarifçiliyindən daha üstündür (*səh.7*). Müəllif bu bölgədə təkcə ayrı-ayrı alimlərin uğurlarından bəhs etməklə kifayətlənməyərək, bütövlükdə ab-havanın, maarifçilik mühitinin təsvirini verir. Eramızın I minilliyi ərəfəsində Mərvdə, Bəlxə, Qurgəncdə, Səmərqənddə və s. böyük kitabxanaların olduğu xüsusi qeyd edilir. Bunların arasında həm dövlət kitabxanaları, həm də xüsusi kitabxanalar olmuşdur. Mərkəzi Asiyanın böyük və kiçik şəhərlərində çoxlu sayda bukinist dükənləri, kitab və əlyazma hərracları olmuşdur. Həm də bu kitablar kifayət qədər baha qiymətə satılmışdır. Bu da həmin dövrdə elmə böyük maraq olduğuna dəlalət edir.

F.Starr dini və fəlsəfi fikir sahəsində də Mərkəzi Asiyanın aparıcı rol

oynadığını qeyd edir. Müəllifin yazdığına görə, Əbu Nəsr əl-Fərabi bütün elmlər sahəsində birinci olmuş və onun fəlsəfi ideyaları Müqəddəs Foma Akvinskiyə, Danteyə, hətta Kanta təsir göstərmişdir (*səh.184*). F.Starr Fərabinin yaradıcılığında musiqi nəzəriyyəsini xüsusilə qeyd edir və belə hesab edir ki, Qərb musiqişünaslığının təməlinə məhz onun təlimi dayanır.

Kitabda həmçinin Məhəmməd peyğəmbərin hədislərinin toplanıb qələmə alınması sahəsində Buxarinin müstəsna xidməti vurğulanır. Sufizmin böyük nümayəndələri Nəcməddin Kubra, Əhməd Yəsəvi, Bahəddin Nəqşibəndi Buxari və s.-in əhalinin dünyagörüşünün yönləndirilməsində böyük rolu qeyd olunur. Bu mütəfəkkirlərin təlimləri təkcə Mərkəzi Asiyada deyil, bütün İslam dünyasında yayılmışdır. F.Starr böyük türk mütəfəkkiri Yusif Balasaquninin yaradıcılığına da geniş yer verir. Türk dilində yazıb-yaradan Əhməd Yəsəvi və Yusif Balasaquni ilə yanaşı, Mahmud Kaşğarini də yüksək qiymətləndirir və onun türk sivilizasiyasının özünüdərk prosesində rolunu xüsusi qeyd edir.

Kitabın müəllifi təkcə Mərkəzi Asiyanın özündə deyil, bütün İslam bölgəsində harada elmi mühit varsa, orada türk alimlərinin üstünlük təşkil etdiyini göstərmək üçün alman alimi Henrix Suterin araşdırmalarına istinad edir: 515 nəfər riyaziyyatçı və astronomun siyahısını tutan H.Suterin hesablamasına görə, bu alimlərin böyük əksəriyyəti mənşəcə Orta Asiyadandır. F.Starr özbək alimi Bəhram Əbdüxalimovun “Hikmət evi” kitabında da Bağdaddakı əksər böyük alimlərin Orta Asiyadan gəlməsi faktına istinad edir (*səh.158*).

Kitabda o dövrün ən böyük elm və mədəniyyət mərkəzi olan Bağdadın etnik-intellektual mənzərəsi canlandırılır. Ayrıca bir fəsil (*4-cü fəsil*) belə bir ideyanın əsaslandırılmasına həsr olunub ki, əgər ərəblər öz siyasi və dini-ideoloji hakimiyyətini Bağdaddan Mərkəzi Asiyaya qədər genişləndirməklə həmin bölgəni bir növ işğal edə bilmişdilər, Mərkəzi Asiyanın elm adamları isə Bağdadın elmi-intellektual ərazisini işğal etmişdilər.

“Vəhşi türklər”, yoxsa intellektual möcüzə ?!

Frederik Starr orta əsrlərdə İslam və ya ərəb sivilizasiyası kimi bəlli olan hadisənin əslində Mərkəzi Asiya ilə bağlılığını vurğulamaqla bəşər tari-

xinin çox önəmli bir səhifəsinə fərqli bucaq altında baxır. Əvvəla, Starr bu sivilizasiyanın formalaşmasında İslamın rolundan daha çox, məhz bölgənin və hətta türk xalqlarının xidmətini önə çəkir ki, bu da ənənəvi baxışlardan köklü surətdə fərqlənir. İkincisi, dünya tarixində az qala qərarlaşmış olan türklərin bəşər tarixində dağıdıcı rolu haqqında təsəvvürləri alt-üst edir və neçə yüz illər ərzində məhz türklərin üstünlük təşkil etdiyi Mərkəzi Asiya-nın dünyanın intellektual mərkəzi olduğunu əsaslandırmaqla türkün yeni obrazını yaratmış olur. Bir tərəfdən köçəri həyat sürən, daim at belində olan, ölkələr işğal edən türklər, sən demə, həm də bəşər sivilizasiyanın ən parlaq səhifələrini yaradıblarmış.

Əlbəttə, istər-istəməz sual ortaya çıxır ki, bu böyük intellektual enerjinin mənbəyini nədə axtarmaq lazımdır? Əgər dinin aparıcı rolu inkar edilirsə, onda bəlkə bölgənin iqtisadi və mədəni inkişaf səviyyəsi buna yol açmışdır? Lakin türklərin köçəri həyatı və bölgədə oturuşmuş təsərrüfat sisteminin olmaması bu versiyayı mümkünəşür edir. Digər tərəfdən, türk alimləri və mütəfəkkirlərinin üstünlüyü təkcə öz bölgələrində deyil, o dövrün inkişaf etmiş başqa bölgələrində, o cümlədən, elmi və mədəni mərkəz sayılan Bağdad şəhərində də özünü göstərirdi. F.Starr qeyd edir ki, Bağdada toplaşmış mütəfəkkirlərin böyük əksəriyyəti də məhz Orta Asiya mənşəli idi. Bu paradoksu hər halda necə izah etmək mümkündür? Əlbəttə, müəllif bunu türklərin hansı isə genetik üstünlüyü ilə izah etmir. Çünki türklər üçün səciyyəvi olan daha çox döyüş ruhu, hərbi şücaət idi. Lakin bu, məsələnin dünya tarixçiləri tərəfindən yekdilliklə qəbul olunan tərəfidir. Onların intellektual gücü və elmi xidmətləri isə məsələnin bir qayda olaraq, “unudulan”, qəbul edilməyən tərəfidir.

Frederik Starr sanki belə təhriflərə cavab olaraq, VII-XIV əsrlərdə həmin bölgədəki sivilizasiyanı ayrılıqda təhlil edir. Onu məhz türk sivilizasiyası kimi təqdim etməsi də bunun üçün zəmin hazırlayır: bu ideya aşkar şəkildə deyilməsə də, əsərin məzmunundan hasil olur. Belə ki, müəllifin fikrinə görə, sivilizasiya Orta Asiyaya ərəblər tərəfindən və ya islamla birlikdə gəlmir; onun qaynaqları bu bölgənin özündə formalaşmış daha ilkin təməllərdə axtarılmalıdır. Bunun üçün müəllif VII əsrdə Orta Asiya və Qazaxıstan bölgəsində iqtisadi və mədəni-mənəvi həyatın özəlliklərini araşdırmağa çalışır.

şır.

Avropada elmin inkişafını çox vaxt sivilizasiyanın başqa aspektləri ilə: təsərrüfat sisteminin, oturaq həyatın və s. funksiyası kimi izah edirlər. Lakin baxdığımız fakt köçəri həyatın da öz üstünlüklərini ortaya qoyur. Təsədüfi deyil ki, hələ XIV əsrdə İbn Xəldun “köçəri sivilizasiyasını” araşdırmış və onun özünəməxsus üstünlüklərini qeyd etmişdi.

Problemin izahını çətinləşdirən yazılı mənbələrin qıtlığıdır. Türklər özü tarix yazmadıqlarından türk tarixi əsasən başqa xalqların onlar haqqında yazdıqlarına əsaslanır. Lakin başqa xalqlar türk dövlətləri və türklər haqqında ilk növbədə nəyi yazırdılar? Şübhəsiz ki, gördüklərini. Gördükləri isə ilk növbədə türk tayfalarında nizami hərbi dəstələri, onların qonşu məskənlərə hərbi yürüşləri idi. İçəridən baxış isə şübhəsiz ki, başqa cür olardı. Bu hərbi yürüşləri, nizami qoşun dəstələrini saxlamaq, yetişdirmək üçün kimlərsə əkib-becərməli, təsərrüfatla məşğul olmalı idi. Onların həyatının məhz bu tərəfi işıqlandırılmamışdır. Əgər süvari dəstələri var idisə, deməli atçılıq təsərrüfatı da var idi. Əgər ox, yay, qılınç var idisə, deməli, onların geniş miqyaslı istehsalı, müvafiq texnoloji səviyyə də var idi. Yüksək nizam-intizam var idisə, deməli, bu qədər əsgərin yetişməsi üçün müvafiq təlim-tərbiyə sistemi də var idi. Əgər orduda döyüş əzmi və ruh yüksəkliyi var idisə, deməli, müvafiq emosional-mənəvi aura da var idi, bunları təmin edən mədəni-estetik səviyyə də. Əgər insanlar bu qədər güclü və sağlam yetişə bilirdisə, deməli, müvafiq qida, ərzaq mədəniyyəti ilə yanaşı, yüksək tibbi mədəniyyət də var idi. Zira bütün bunlar bir-birini tamamlayan zəruri şərtlərdir.

Yəni problemin açılışını məhz “türk sivilizasiyası” yönündə aparmaq üçün kifayət qədər argument istifadə olunmamış qalır. Təəssüf ki, F.Starr da açdığı yolda sona qədər getmir; təqdim etdiyi unikal sivilizasiyanı həm islam, həm də türk amilinin xaricində izah etməyə çalışır. Frederik Starrın versiyası ənənəvi yanaşmalardan fərqlidir, lakin onun özündə də məsələyə birtərəfli, tendensiyalı münasibət hiss olunur. Əvvəla, müəllif bu əsərində o dövrdəki sivilizasiyanın islamla hər hansı əlaqəsini inkar etməyə çalışır və ya özünü görməzliyə vurur. Digər tərəfdən, ayrı-ayrı məqamlarda qeyri-ərəb, türk və fars ünvanlarını göstərsə də, bölgənin əsas etnik ağırlığının türk xalqlarına aid olduğunu vurğulamır. Daha doğrusu, etnik və dini müəy-

yənlikdən uzaq duraraq, bir növ coğrafi ərazinin səciyyəsinə verməklə kifayətlənir.

Düzdür, F.Starrın kitabında əslində, hansı isə etnosun deyil, coğrafi bölgənin maarifindən və sivilizasiyasından bəhs edilir, hətta bəzi böyük alimlərin türk kimliyi şübhə altına alınır, bununla belə, həmin dövrdə göstərilən bölgənin türk məskəni olması və burada bir-birinin ardınca məşhur türk dövlətlərinin yaranması belə düşünməyə əsas verir ki, bütövlükdə mühit, intellektual ab-hava türk kimliyi ilə bilavasitə bağlıdır. İstənilən halda, F.Starrın məsələyə fərqli yanaşması orta əsr sivilizasiyasının qaynaqlarını və ünvanını daha dəqiq müəyyənləşdirmək işinə xidmət edir.

Müəllifin tərəddüdü bir səbəbi də, görünür budur ki, türk dili X əsrə qədər hələ də məişət səviyyəsindən yuxarı qalxmır, elmi və ədəbi dil kimi işlənmirdi. Bütün bölgədə hakimiyyətdə türklərin olmasına və əhəlinin əksəriyyətinin bu və ya digər türk tayfasına mənsub olmasına baxmayaraq, türk dilinin ədəbi-bədii və elmi-fəlsəfi dil kimi formalaşması, əsasən X əsrdən sonra başlamışdır. Və F.Starrın da göstərdiyi kimi, bu böyük dönüş və ya yeni başlanğıc ilk növbədə Mahmud Kaşğarının adı ilə bağlıdır. Onun tərəfindən türk dilinin potensial imkanları açılıb göstərildikdən sonra türk sivilizasiyasının da yeni mərhələsi başlanır. Ona qədər hətta açıq-aşkar türk məskənlərindən olan Fərabî, Xarəzmi, Biruni və s. haqqında “türkdür” hökmünü verməyə tərəddüd göstərirdilərsə, sonrakı dövrdə türk mənşəli mütəfəkkirlər öz dillərində də yazmaq imkanından istifadə etmişlər. Baxdığımız kitabda türk dilində yazan mütəfəkkirlər sırasında Yəsəvi və Balasaquniyə geniş yer verilir. Amma bu prosesdə ən böyük xidmət, heç şübhəsiz, Mahmud Kaşğariyə məxsus idi. F.Starr yazır: “Kaşğarının planına hətta xəlifəni və bütün ərəb və farsları “artıq türk dilini öyrənməyin və türk mədəniyyətini mənimsəməyin vaxtıdır”, deyə xəbərdar etmək missiyası da daxil idi. Həm də Kaşğari sadəcə olaraq, bunu bəyan etməklə kifayətlənmir, türk dilini öyrənməyin və türk mədəniyyəti ilə tanışlığın əməli vasitələrini təqdim edirdi... Kaşğari müxtəlif türk tayfalarının üslublarını, adət-ənənələrini və hətta oxucunun təsəvvürü olsun deyə hər qrupun hansı bölgədə yaşaması barədə xəritələri təqdim edirdi.” (səh.305).

Bəli, XI əsrdə türkün sözünün: fikrinin, hikmətinin, bəşər sivilizasiya-

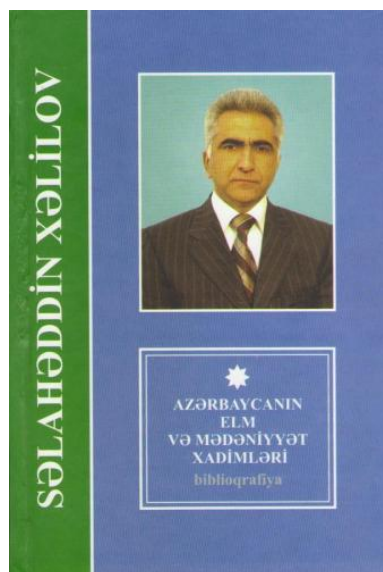
sında rolunun öz ana dilində səslənməsinə Mahmud Kaşğari yol açdı, XXI əsrdə isə bunları Frederik Starr ingilis dilində dünyaya bəyan edir. Bizə qalan isə min ilin təbəddülatlarını, uğur və tənəzzül məqamlarını araşdırmaq, enerji potensialımızın gerçək mənbəyini dərk etmək, gələcəyə məhz öz üstün cəhətlərimizə əsaslanaraq üz tutmaqdır.

Səlahəddin Xəlilov

Məbədə aparan yolun bələdçisi

Müxtəlif elmlərə, müxtəlif təlimlərə bələd olduqca insan, xüsusilə elm adamı belə bir həqiqətə gəlib çıxır ki, bütün elmlərin, bütün təlimlərin əsasında fəlsəfi düşüncə, bir az da dəqiq desək, fəlsəfənin özü dayanır. Mahiyyətində “müdrikliyə sevgi” anlamını daşıyan fəlsəfəyə, onun elmi dərinliyinə baş vurmaq üçün bizdən sovet məktəbində ayrıca götürülmüş “fəlsəfənin” öyrədilməsi metodologiyasından uzaqlaşib problemə elmlərin vəhdəti kontekstində yanaşmaq tələb olunur. Amma deyəsən bunun üçün insanın, bir az da dəqiq desək, fəlsəfəyə –

“müdrikliyə sevgisi” olan kəsin təkcə elmlərə talibliyi bəs eləmir. Filosofun taleyində “müdrikliyə sevgi”nin “Tanrı vergisi” deyilən bir payı da olmalıdır. “Tanrı vergisi” deyilən bu pay elmlərə talib olan insanı filosof səviyyəsinə yüksəldir. Bu yüksəlişdə qeyd etdiyimiz komponentlərin heç birindən yan keçmək olmur. Onlardan birinə yiyələnmədiyi halda elm adamının tanış olduğumuz bəsit dərslərlərdəki başqalarının təlimlərini izah etməkdən savayı heç nəyə gücü çatmır. Komponentlərin ikisinin də möhkəm birləşdiyi elm



adamı başqalarının təlimlərini konstataşiyadan uzaq olub, bu təlimlərin fəvqünə qalxır və öz təlimini ortaya qoyur. Bu anda “müdrikliyə sevgi” öz işini görür və filosof – alim ictimai şüurun formasını, varlığın və təfəkkürün ümumi prinsiplərini, insanın dünyaya münasibətini ifadə edən fəlsəfənin – təbiətin, cəmiyyətin, təfəkkürün ən ümumi qanunauyğunluqlarını təqdim edən böyük FƏLSƏFƏNİN daşıyıcısı olur. “Fəlsəfə dünyaya ümumiləşmiş baxışlar sistemini, insanın dünyadakı yerini araşdırır; fəlsəfə insanın dünyaya idraki, dəyəri, sosial-siyasi, əxlaqi və estetik münasibətini tədqiq edir”. Fəlsəfənin mahiyyətinə dair klassik və müasir təhlillərin, demək olar ki, hamısında rast gəldiyim bu elmi formulaları bir kitabı diqqətlə oxuyandan sonra xatırlamalı oldum. Bu, elmi yaradıcılığına xeyli bələd olduğum, müasir Azərbaycanın böyük filosofu Səlahəddin Xəlilovun əsərlərini, yaradıcılıq dünyasını özündə əks etdirən biblioqrafiyasıdır. “Azərbaycanın elm və mədəniyyət xadimləri” seriyasından nəşr olunmuş bu biblioqrafiya Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyətinin qərarı ilə ərsəyə gəlmişdir. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, professor Səlahəddin Xəlilovun polifonik yaradıcılıq dünyasına az-çox bələd olan, yaxud, bu yaradıcılığın hardan başlayıb hara istiqamətləndiyini, bu böyük filosofun dünya fəlsəfi düşüncəsinə gətirdiyi təlimlərini öyrənmək istəyən hər kəs Akademiyanın bu təşəbbüsünü ürəkdən alqışlayır.

Əlbəttə, son vaxtlar dəbdə olan biblioqrafiyamaniyalılıq kitab sisteminin ümumi tipoloji ansamblında biblioqrafiyanı xeyli dərəcədə adıləşdirmişdir. Əslində isə, biblioqrafiyaya ictimai ehtiyac olmalıdır. Digər tərəfdən, biblioqrafiyaya yaradıcı şəxsiyyətin haqqı olmalıdır. Bu haqq isə alim ömrünün, alim yaradıcılığının elmə gətirdiyi çoxsaylı faydalı əsərlərlə, təlim və konsepsiyalarla, səmərəli elmi məhsuldarlıqla qazanılır. S.Xəlilovun 22 çap vərəqi həcmində biblioqrafiyasının nəşrinə qərar verən Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası məhz bu iki faktoru – filosofun yaradıcılığına ictimai marağı və alimin buna haqqı olduğunu nəzərə almışdır. Əlbəttə, əslində, elmi yaradıcılığa elmi ictimaiyyətin daha çox marağı olur. Biz bu kontekstdə S.Xəlilov yaradıcılığına “ictimai maraq” sözlərinin qarşısına “elmi” epitetini bilərəkdən qoşuruq. Çünki S.Xəlilov yaradıcılığı o qədər geniş diapazonlu və o qədər rəngarəngdir ki, bu yaradıcılıq təkə “elmi ictimaiyyətin” deyil,

bütövlükdə ictimai marağın obyektidir. Təsadüfi deyil ki, filosofun əsərlərinə rəy yazmış 110-dan çox məqalə müəllifləri sırasında Azərbaycanın və dünyanın bir çox humanitar, fundamental elm nümayəndələrinin imzaları var. Bu sırada müasir təlimləri ilə beynəlxalq elm sahəsində milli elmimizi təmsil edən akademiklər R.Mehdiyev, F.Maqsudov, K.Talibzadə, A.Mehdiyev, M.Kərimov, B.Budaqov, B.Nəbiyev, A.Nadirov, F.Qasımzadə, T.Bün-yadov, N.Cəfərov, moskvalı alimlər – S.Belozertsev, A.Çumakov və digər onlarca xarici elm adamlarının adlarını çəkmək olar. Səriştəli oxucu onlarca müəllifdən adı çəkilən cəmi bir neçəsinin timsalında S.Xəlilovun əsərlərinə xüsusi qiymət verən alimlərin çox müxtəlif elm sahələrinə mənsub olduğunu görməkdədir.

Kitabda izlədiyimiz bir neçə statistik fakta diqqət çəkmək istərdik. Alimin biblioqrafiyasından məlum olur ki, bu böyük filosofun indiyə qədər 48 kitabı, 800-ə yaxın elmi, publisistik məqaləsi dərc olunub. Bu kitablar və məqalələr dünyanın bir çox ölkələrində və bir çox dillərində – o cümlədən Azərbaycan, rus, ingilis, türk və digər dillərdə işıq üzü görmüşdür. Bu kitabların və məqalələrin məhsuldarlığı məni onların bütövlükdə səhifəsini və çap vərəqini hesablamağa sövq etdi. Mənim təxmini hesablamalarıma görə (bu təxminlərin hamısı müəllifin “ziyanınadır”) S.Xəlilovun biblioqrafiyasına daxil edilən əsərlərin (kitabları və məqalələri birlikdə) ümumi həcmi 1000 (min) çap vərəqindən çoxdur. Nəbələd oxucu üçün deyim ki, mətbəə standartlarına görə bir çap vərəqi 16 səhifədir. Deməli, əgər səhifə ilə hesablasaq, S.Xəlilovun indiyə qədərki əsərlərinin ümumi həcmi 16 min səhifədən çox olacaq. Bu statistikaya diqqətlə nəzər salsaq professor S.Xəlilovun məhsuldarlıq koefisiyenti barədə xeyli təsəvvür yaranır.

Onu da qeyd edirəm ki, mənim bu hesablamama filosofun müştərək əsərləri, tərtib etdiyi kitablar, bədii yaradıcılığının materialları daxil edilməmişdir.

Özündə alimin yaradıcılığını əks etdirən biblioqrafiyada daha bir çox informasiya yer almışdır. Biblioqrafiyadan görünür ki, alimin əsərlərinə, yaradıcılığına müxtəlif ölkələrdə və çox müxtəlif dillərdə 230-a yaxın rəy dərc edilmişdir. Bu statistik faktların özü alimin yaradıcılığına ictimai marağın təkcə ölkəmizdə deyil, dünya elm arenasında mövcudluğundan xəbər verir.

S.Xəlilovun kitabda göstərilən elmi fəaliyyət coğrafiyası istər əks etdirdiyi sahələrlə, istərsə də təmsil olunduğu konfransların, elmi yığıncaqların, simpoziumların keçirildiyi ölkələr mənasında çox genişdir. Bu böyük filosof indiyədək Azərbaycan elmini 70-dən çox xarici ölkədə təmsil etmişdir. Alimin çox geniş coğrafiyalı fəaliyyətindən gətirdiyimiz bu misallar Azərbaycan Prezidentinin 21 fevral 2012-ci ildə imzaladığı sərəncamda aşağıdakı kimi ümumiləşdirilmişdir: “Azərbaycan Respublikasının ictimai həyatında fəal iştirakına görə Səlahəddin Sədrəddin oğlu Xəlilov “Şöhrət” ordeni ilə təltif edilsin”. Bu ədalətli ümumiləşdirmə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyətinin qərarında da öz əksini tapmışdır. Bu qərarla S.Xəlilovun elmi fəaliyyətinin çoxsahəli parametrləri, əsərləri, Azərbaycanı təmsil etdiyi beynəlxalq elmi təşkilatlar, müasir elmşünaslığa verdiyi töhfələr və s. barədə maraqla qarşılanan məlumatlar yer alıb.

Səlahəddin Xəlilovun yaradıcılıq dünyasının statistik göstəricisi olan bu bibliografiyanın qiymətli cəhətlərindən biri də görkəmli elm və ictimai xadimlərin bir neçəsinin bu böyük filosofun yaradıcılığı barədə məqalələrinin kitabda yer almasıdır. Akademik Arif Mehdiyevin “Fizikadan fəlsəfəyə gedən yol” adlı giriş məqaləsində S.Xəlilov “görkəmli alim, filosof, ziyalı olmaqla yanaşı, həm də təcrübəli təhsil qurucusu və elm təşkilatçısı” kimi təqdim olunur. Məqalə müəllifi göstərir ki, S.Xəlilovun “yaradıcılığı çox geniş və hərtərəflidir, obrazlı şəkildə desək, elmi – fəlsəfi fikrin fizika qütbündən lirika qütbünədək bütün spektri əhatə edir”. Bu cümlədəki “elmi-fəlsəfi fikrin fizika qütbündən lirika qütbünədək” sözləri filosofun geniş diapazonlu yaradıcılığını dəqiq əks etdirir. Bizcə, burada obrazlılıqdan daha çox fikrin dəqiq ifadəsi vardır. Zira təhsil bazası məhz fizikadan başlayan S.Xəlilov fəlsəfi mahiyyət kəsb edən poeziya nümunələrində də böyük bir yaradıcılıq yolu keçmişdir. Bu məqamda akademik Arif Mehdiyevin məqaləsindən daha bir misal yerinə düşür: “S.Xəlilov müasir elmin, təbiətşünaslığın fəlsəfi problemlərinin incəliklərinə necə nüfuz edirsə, ədəbi-bədii fikrin də fəlsəfi baxış bucağında Biruninin, Nyutonun, Enşteynin elmə gətirdiyi yeniliklər epistemoloji kontekstə necə keçirsə, Nizaminin, Şekspirin, Cavidin, Vurğunun poeziyası da dünya fəlsəfi fikrinin prizmasından eləcə keçirilərək müasir estetikanın və ontoloji – metafizik problematikanın kontekstinə daxil edi-

lir. Bir tərəfdən elmin, digər tərəfdən ədəbiyyatın, sənətin tədqiqi fəlsəfi təfəkkür səviyyəsində birləşir və S.Xəlilov elm fəlsəfəsindən, mədəniyyət, mənəviyyət və ya ədəbiyyat fəlsəfəsindən bəhs etməklə yanaşı, həm də metafəlsəfi problemlərə müraciət edir və nəzəri fəlsəfədən əməli fəlsəfəyə, həyat fəlsəfəsinə, hikmət və müdriklik məqamının tədqiqinə keçir...”. A.Mehdiyevin bu dəqiq qənaəti bir daha onu sübut edir ki, S.Xəlilov yaradıcılığı elmlərin vəhdətindən və Tanrı vergisindən doğan fenomenal bir fakt kimi qiymətləndirilə bilər.

S.Xəlilov haqqında yazıların əksəriyyətində bu alimin Azərbaycan elmsünaslığına gətirdiyi yeniliklər birmənalı şəkildə yüksək qiymətləndirilir. Akademik Ramiz Mehdiyev S.Xəlilovun hələ 2011-ci ildə nəşr etdirdiyi “Elm haqqında elm” kitabına yazdığı “Ön söz”də göstərirdi ki, alimin həmin kitabı “təkcə Azərbaycanda deyil, bütövlükdə İslam Şərqində bu problemi hərtərəfli əhatə edən ilk elmsünaslıq əsəridir”. Elə haqqında bəhs etdiyimiz bibliografiyaya daxil edilmiş məqaləsində də hörmətli akademik Ramiz Mehdiyev S.Xəlilovun elmsünaslıqla bağlı konsepsiyalarını ümumiləşdirir və onu elmsünas alim kimi xarakterizə edir.

Fəaliyyətinə Azərbaycan ictimaiyyətinin çox böyük dəyər verdiyi doktor Cavad Heyət də onu “dəyərli bir elm təşkilatçısı” kimi qiymətləndirir. Amerikanın görkəmli filosofu, professor Anna-Tereza Tymienieckanın qənaətinə görə “Professor Xəlilov Bertran Rasselə bənzər nadir filosoflardandır və fəaliyyət göstərdiyi tədqiqat sahəsində malik olduğu dərin bilikləri zamanəsinin aktual problemləri, mədəni iqlimindən doğan geniş maraq dairəsinə tətbiq etməyi ustalıqla bacarır. Fəlsəfənin bəşəriyyəti maarifləndirə biləcəyinə və onu doğru yola yönəldəcəyinə böyük inam onun düşüncə tərzinin əsasını təşkil edir”. S.Xəlilovun təkcə fəlsəfi publisistikasını izləmək kifayətdir ki, böyük ABŞ filosofunun qənaətinin nə qədər doğru olduğunu hiss edəsən. Bu fəlsəfi publisistika həqiqətən “geniş maraq dairəsinə tətbiq olunur” və insanın maariflənməsi missiyasına, insanı doğru yola yönəltmə məqsədinə xidmət edir. Alim-filosofun çoxşaxəli publisistikası insanın dünyaya baxışından tutmuş musiqi, ədəbiyyat, teatr, televiziya, müasir media problemlərinə qədər sayagəlməz sahələri əhatə edir. Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətlərinin – məsələn, ümummilli

liderimiz Heydər Əliyevin dünyagörüşü filosofun bəşəri ideyalara münasibətinin ifadəsinə bir açar, bir kod rolu oynayır. Hələ 2001-ci ildə çap etdirdiyi “Lider. Dövlət. Cəmiyyət” kimi fundamental əsərində elmi-fəlsəfi publisistikanın populyarlıq, aydınlıq gücünə söykənərək Heydər Əliyev fenomeni ətrafında liderin, dövlətin və cəmiyyətin vəhdətindən doğan mahiyyəti təhlil etmiş, bununla bağlı özünün fəlsəfə təlimini yaratmışdır. Azərbaycan dövlət quruculuğu prosesinin başladığı qızğın bir dövrdə çap olunan bu kitab tarix və şəxsiyyət, vətəndaş cəmiyyəti, elm, təhsil və mədəniyyət, milli dil, mədəniyyət, dövlətçilik, müstəqillik fenomeni və s. kimi ciddi məsələlərə konseptual yanaşmaları ilə nəinki elmi ictimaiyyət üçün, nəinki geniş oxucu üçün, hətta H.Əliyevin 90 illik yubileyi ilə bağlı inşa müsabiqəsində iştirak edən və ilk üçlükdə qalib yeri tutan IX sinif şagirdinin də bəhrələnmə mənbəyi olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, professor Əli Həsənov bu kitabı yazdığı “Ön söz”də göstərir: “Heydər Əliyev irsi təkcə bu gün üçün yox, həm də gələcək üçün lazımdır. Müasir Azərbaycan dövlətçiliyimizin təməl daşını qoymuş və möhkəm özülünü yaratmış bu böyük şəxsiyyətin ideya dünyası onun davamçılarının yoluna gələcəkdə də işıq salmalıdır. Ona görə də Azərbaycanda əliyevşünaslığın yaradılmasına böyük ehtiyac vardır... Oxuculara təqdim olunan bu monoqrafiya Heydər Əliyevin nəzəri irsi əsasında belə bir təlimin yaradılması istiqamətində atılan mühüm addımdır”. Mən də ayrıca qeyd etmək istərdim ki, bu monoqrafiya məhz özünün publisistik üslubu ilə də geniş şöhrət tapmışdır. Görkəmli rus filosofu, Rusiya Ekologiya Akademiyasının həqiqi üzvü A.N.Çumakov yazır: “...S.Xəlilovun əsərlərinin bir qisminə müraciət etmək kifayətdir ki, onlarda təbii – elmi bazanın, dünyaya fəlsəfi münasibətin və zəngin həyat təcrübəsinin bir araya gəldiyinin, bir vəhdət kəsb etdiyinin şahidi olasan”. Akademik A.Çumakovun bu müşahidəsi S.Xəlilovun dünyaya fəlsəfi münasibətini əks etdirən əsərlərinə onun yaxından bələd olmasından doğur.

Bibliografiyaya diqqətlə nəzər yetirdikdə belə bir qənaətə gəlmək mümkündür ki, S.Xəlilovun elmlə bağlı yaradıcılıq məhsuldarlığını dövrlərə ayırmaq olmur. Bu alim lap elə gənc vaxtlarından həm məhsuldar olmuş, həm də bu məhsuldarlıqda öz təlimlərini, öz konsepsiyalarını ortaya qoya bilmişdir. Məhz buna görədir ki, S.Xəlilov fəlsəfə aləmində çox tez görün-

müş və xarici mütəxəssislər tərəfindən vaxtında qiymətini almışdır. Akademik Fuad Qasımzadə bu barədə vaxtı ilə yazdığı məqalələrinin birində belə bir həqiqəti xüsusi vurğulayırdı ki, “prof. S.Xəlilovun elmi-fəlsəfi tədqiqatları Azərbaycanda hələ kifayət qədər qiymətləndirilməsə də, Rusiya, Türkiyə və Qərb alimləri onun fəlsəfi yaradıcılığına fəlsəfədə bir yenilik kimi qiymət verirlər”.

Əlbəttə, bibliografiyanın statistikasından da göründüyü kimi, S.Xəlilovun elmi-fəlsəfi tədqiqatları ətrafında Azərbaycan alimləri çox ciddi fikirlər söyləmiş, onun əsərləri bir sıra akademiklərin və ictimai rəydə görünən digər elm xadimlərinin məqalələrində təhlilə cəlb edilmişdir. Lakin burada söhbət S.Xəlilov kimi alimlərin əsərlərinin və hətta şəxsiyyətlərinin geniş ictimaiyyətdə populyarlaşmasına ehtiyac olduğundan gedir. Belə bir faktla bağlı ehtiyacın ödənilməməsinin bir günahı da medianın üzərində qalır. Elmdə öz təlimləri, öz konsepsiyaları olan və bu təlimin, bu konsepsiyaların müxtəlif xarici mənbələrdə qiymətləndirilməsi faktı S.Xəlilovun təkcə elmi dairələrdə deyil, həm də geniş ictimai mühitdə qiymətləndirilməsinə haqq verir.

Əgər müasir fəlsəfi düşüncənin aparıcı nəzəriyyəçilərindən biri olan akademik Ramiz Mehdiyev məqalələrində S.Xəlilovun “ictimai və humanitar elmlərə dərinlən bələd olması və təbii-elmi düşüncə ilə humanitar düşüncəni ortaq məxrəcə gətirmək cəhdlərini” yüksək qiymətləndirirsə, əgər ədəbiyyatşünas akademik Bəkir Nəbiyev S.Xəlilovun “milli ədəbi-bədii fikir tariximizdə fəlsəfi ideyaların önə çəkilməsi istiqamətində indiyədək apardığı tədqiqatların əhəmiyyətindən bəhs” edirsə, əgər iqtisad elmimizin tanınmış alimlərindən olan akademik Asəf Nadirov onun “iqtisadiyyatın fəlsəfəsi, qloballaşma şəraitində iqtisadiyyatın yeni statusu haqqında araşdırmalarını iqtisad elmi üçün mühüm metodoloji əhəmiyyətə malik olduğunu” xüsusi vurğulayırsa, əgər coğrafiyaşünas akademik Budaq Budaqov onun “yaradıcılığını izlədikcə dünyaya, elmə, fəlsəfəyə tamamilə yeni bir baxışın şahidi olduğunu, ... dünyaya fəlsəfi yanaşmanın bir çox sahələrində nəinki Azərbaycanda, habelə beynəlxalq fəlsəfi dairələrdə önəmli mövqe tutan orijinal təfəkkür sahibi” olduğunu qürurla qeyd edirsə, əgər Türkiyənin fəlsəfə dünyasında çox populyar olan və dünyanın görkəmli alimlərini, onların

elmi yaradıcılığını təbliğ edən “Özne” dərgisi özünün bütöv bir nömrəsini, həm də “özel sayı”nı (2012) bu Azərbaycan aliminin həyat və yaradıcılığına həsr edirsə, əgər bu alim dünyanın ABŞ, İngiltərə, İtaliya, Türkiyə, Yunanıstan, Rusiya... kimi azman ölkələrinin fəlsəfə qurumlarında, təşkilat, konfrans və simpoziumlarında Azərbaycanı on dəfələrlə təmsil edirsə... onda belə bir alimin çoxspektrli sahələrə təsirindən, çoxcəhətli elmi təlimlərindən bol-bol danışmağa haqqımız vardır. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Rəyasət Heyətinin qərarı ilə nəşr olunan “Səlahəddin Xəlilov” bibliografiyası filosof-alimin bu çoxspektrli və çoxcəhətli yaradıcılığını izləmək üçün mühüm bir vasitə rolunu oynayır. Bibliografiya bir yol göstəricisi, bir bələdçidir. Bu etibarlı bələdçinin göstərdiyi yol mütləq məbədə aparır. Məbədə müqəddəs bir məkandır. Məbədə yol almaqsa hər kəsin özünün daxili dünyasına bağlıdır. Müqəddəs məkana can atmaqsa hər kəsə yeni bir dünya bəxş edir.

***Cahangir Məmmədli,
professor***

Yeni nəşrlər



Azərbaycan Fəlsəfə Tarixi (II Cild)

Bakı, Elm, 2014, 684 s.

Baş redaktor: AMEA-nın həqiqi üzvü **F.Köçərli**

Məsul redaktor: **Z.Ə.Quluzadə**

Azərbaycan dilinə tərcümənin redaktorları

Fə.l.e.d. Z.Ə.Quluzadə,

Fə.l.e.d. K.Y.Bünyadzadə

Kitab XIII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfə tarixinin inkişafının ümumi qanunauyğunluqları və səciyyəvi xüsusiyyətləri izlənilir. Bir sıra mübahisəli konseptual məsələləri şərh edən toplu girişdən, nəticədən, XIII-XVI – XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsinin inkişafını ölkənin etno-siyasi, sosial-iqtisadi və mənəvi mədəniyyət tarixi kontekstində ümumiləşdirilmiş şəkildə təqdim edən iki bölmədən ibarətdir.

Xüsusi paraqraflarda Şəms Təbrizi, Nəsirəddin Tusi, Əsirəddin Əbhəri, Əvhədi Marağayi, Mahmud Şəbüstəri, Fəzlullah Nəimi, İmadəddin Nəsimi, Şəms Məğribi, Qasimi Ənvar, Seyid Yəhya Bakuvi, Yusif Miskuri, Məhəmməd Füzuli, Yusif Qarabağı, Saib Təbrizi, Zeynəlabidin Şirvaninin fəlsəfi irsinin təhlili verilir.

Kitab mütəxəssislər, həmçinin Azərbaycan fəlsəfəsi və bütövlükdə mədəniyyəti tarixinin problemləri ilə maraqlanan geniş oxucu dairəsi üçün nəzərdə tutulmuşdur.



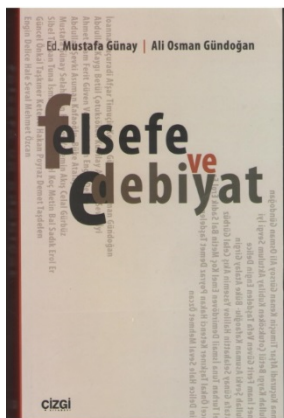
Səlahəddin XƏLİLOV

Həyatın özü və görünən özü.

Fəlsəfi və ədəbi-bədii publisistika

*Bakı, «Nurlar» Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi,
2013, 448 səh.*

Kitabda ictimai həyatın müxtəlif sahələri, konkret hadisələr insan həyatının mənası ilə, daxili yaşantılarla qarşılıqlı əlaqədə nəzərdən keçirilir. Müəllifin sovet dövründə və müstəqillik illərində kütləvi mətbuatda çap olunmuş məqalələri, oçerk, xatirə və esseləri iki kitabda toplanmışdır. Birinci kitaba fəlsəfi və ədəbi-bədii yönü publisistik məqalələr daxil edilmişdir. İkinci kitaba isə ölkəmizdə elm və təhsilin vəziyyəti, aktual problemləri, həmçinin, dil, din, millət, fəlsəfənin milli özünüdərkdə rolu, ziyalı məsuliyyəti haqqında məqalələr daxil edilmişdir. Kitab İntellektual mühitimiz və onun hədəfləri ilə maraqlananlar, yaşadığı həyatı dərk etməyə çalışanlar üçün nəzərdə tutulmuşdur.



Fəlsəfə və ədəbiyyat

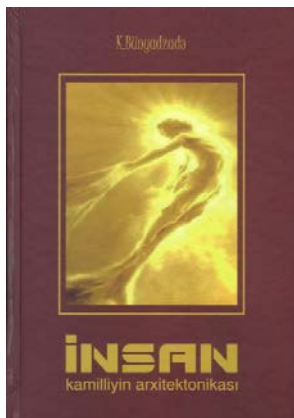
Konya, Cizgi kitabevi, 2014

Red.: Mustafa Günay

Ali Osman Gündoğan

Fəlsəfə və ədəbiyyatın əlaqələri yalnız Türkiyədə deyil, həm də ümumiyyətlə müasir dünya ədəbi fikrində çox aktualdır. Fəlsəfə və ədəbiyyat arasındakı əlaqələr barədə bir çox araşdırma olsa da, problemin bir kitabda hərtərəfli surətdə işıqlandırılmasına olan ehtiyac məhz belə bir kollektiv monoqrafiyanın nəşrinə səbəb olmuşdur. Türkiyənin tanınmış fəlsəfə professorları İoanna Kuçuradi, Kənan Gürsoy, Əhməd İnam və b.-nin mövzu ilə bağlı əsərləri ilə yanaşı, Azərbaycandan Səlahəddin Xəlilovun ("Şərqdə və Qərbdə fəlsəfi fikrin bədii tərənnümü") və Könül Bünyadzadənin ("Şeirdə gənclik fəlsəfəsi")

məqalələri də topla daxil edilmişdir. Kitab həm ədəbiyyatçı, həm də fəlsəfə tədqiqatçıları üçün nəzərdə tutulmuşdur.



Könül BÜNYADZADƏ

İnsan: kamilliyin arxitektonikası

Bakı, Zərdabi LTD, 2014, 496 səh.

Elmi redaktor və ön sözün müəllifi:

AMEA-nın müxbir üzvü, professor

Səlahəddin Xəlilov

Kitabda kamillik problemi əvvəlcə bir ideya və ruh hadisəsi kimi fəlsəfə tarixi kontekstində, daha sonra isə ictimai bir hadisəsi kimi sosial fəlsəfə kontekstində araşdırılır. Kamillik prinsipinin keçdiyi inkişaf yolu orta əsrlər, Yeni dövr və müasir dövrün meyarları və prinsipləri işığında ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirilir və problemin ümumi elmi mənzərəsi yaradılır.

Kitab kamillik haqqında anlayışa malik olmaq və kamilləşmək istəyən şəxslər üçün nəzərdə tutulmuşdur.

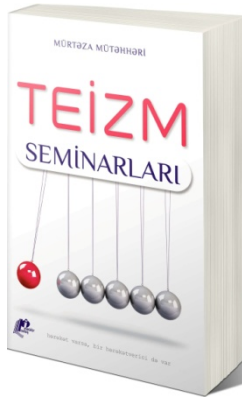


Mətanət Əli qızı ABDULLAYEVA

«ÖZ»ünə qayıdışın fəlsəfəsi

Bakı, «Vətən» nəşriyyatı, 2014, 185 s.

Kitabda verilən fəlsəfi esselər, hekayələr və məqalələr insan psixikasının dərin qatlarında baş verən özünüdərk probleminə – insanın «özü ilə tanışlığı»-na həsr edilib. Problemə fəlsəfi ekzistensiya və təsəvvüf fəlsəfəsi kontekstində yanaşılır. Təsəvvüffin mahiyyətinin dərkinə kömək edə biləcək bəzi problemlərə də (təsəvvüf və kvant, təsəvvüf və suprematizm və s.) baxış yaradılıb. Kitab geniş oxucu auditoriyası və mütəxəssislər üçün nəzərdə tutulub.



Mürtəza MÜTƏHHƏRİ

Teizm seminarları

Bakı, "Parlaq imzalar" nəşriyyatı, 2014, 416 s.

Kitab Mürtəza Mütəhhərinin "teizm" mövzusunda etdiyi on altı çıxışının və həmin seminarlarda iştirak edən alimlərlə elmi diskussiyalarının məhsuludur. Kitab kifayət qədər maraqlı, dövrü üçün yeni olan mövzularla zəngindir. Kitabın birinci hissəsində Allahın varlığının isbatı üçün konkret olaraq üç yol göstərilir və bu yollar ətrafında ayrı-ayrılıqda geniş elmi, fəlsəfi müzakirələr aparılır, güclü dəlillər irəli sürülür.

İkinci hissədə isə diqqət çəkən mühüm mövzu "teizm və təkamül nəzəriyyəsi" haqqındakı müzakirələrdir. Bu mövzuda Mütəhhəri bir çox İslam alimlərindən fərqli olaraq yeni, maraqlı yanaşma ortaya qoyur; o sübut edir ki, əslində, Allahın varlığı mövzusu ilə Darvinin təkamül nəzəriyyəsi heç bir halda toqquşmur.

Kitab geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulmuşdur.

TABLE OF CONTENTS

FROM EDITORIAL BOARD

Instead of preface: The Potential of the Nation's Philosophical Thought.....5

HISTORY OF PHILOSOPHY

*Harvey KRAFT (USA) – The World Between Worlds Unearthing the Middle
Path Philosophy of Siddhartha Gautama*7
Konul BUNYADZADE – Two level manifestation of the Idea29

SOCIOLOGY

*Syed Farid ALATAS (Singapore) – A Critical Perspective for Alternative
Human Sciences: Applicability, Demystification and
Advocacy*41

SOCIAL PHILOSOPHY

Salahaddin KHALILOV – Unity Civilization and Incomplete Civilizations73
Rabia SOYUCAK (Turkey) – The Foundations and Dynamics of Civilization..95

POLITICAL SCIENCES

*Vugar RAHIMZADE – The media and civil society: activity in dialectic
harmony*112
*Mir-Faraj ABASOV – The Philosophy of the Modern International
Relations*121

PHILOSOPHY AND LITERATURE

Salahaddin KHALILOV – Poetry and Thinking137
*Sadaqat ALIYEVA – Esoterism in the Scientific, Literary and Philosophical
Thought*151

SCIENTIFIC- PHILOSOPHICAL LIFE

Azerbaijani Women in the Project of UNESCO160
*“Eco-Phenomenology – Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony
of the Cosmos”*161

<i>“Civilization and Culture”</i>	162
<i>ANNA-TERESA TYMIENIECKA and the Philosophy of Islam</i>	164
 <i>PHILOSOPHY ESSAYS</i>	 169
 <i>PHILOSOPHY SKETCH</i>	 174
 <i>REVIEWS</i>	
 <i>"Lost Enlightenment" or Turkic Civilization?! (S.Khalilov)</i>	 183
<i>The Guide of the Way to the Temple (J.Mammədli)</i>	192
 <i>NEW PUBLICATIONS</i>	 200