

**Mübariz Süleymanlı**

**KULTUROLOJİ İRSİN TƏDQIQI  
PROBLEMLƏRİ  
(XX əsrin əvvəllərinin mənbələri əsasında)**

*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası  
Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun Elmi  
Şurasının 17 aprel 2009-cu il tarixli  
(protokol № 3) qərarı ilə çap olunur*

**Bakı – 2011**

Elmi məsləhətçi:

**Kamal Talıbzadə**

*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının  
həqiqi üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor*

Redaktor:

**Vaqif Sultanlı**

*filologiya elmləri doktoru, professor*

Rəyçilər:

**Nizaməddin Şəmsizadə**

*filologiya elmləri doktoru, professor*

**Niyazi Mehdi**

*fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

**Rəfail Həsənov**

*sosiologiya elmləri doktoru, professor*

**Sakit Hüseynov**

*fəlsəfə elmləri doktoru*

**Mübariz Süleymanlı.** Kulturoloji irsin tədqiqi problemləri (XX əsrin əvvəllərinin mənbələri əsasında). Bakı, “Nafta-Press”, 2011, 208 səh.

Kitabda kulturoloji irsin tədqiqinin nəzəri və təcrübi məsələlərindən bəhs edilir. XX əsrin əvvəllərində müsəlman dünyasının mədəni tərəqqisinə yönəlmiş dini-islahatçılıq təşəbbüslərinin Azərbaycandakı təzahürləri araşdırılır. Azərbaycan cəmiyyətinin mədəni inkişafında gender münasibətləri amili bu sahədə aparılan ilk tədqiqatlar kontekstində tədqiq edilir. Şərq-Qərb mədəniyyətləri kontekstində müasirləşmə probleminin müqayisəli təhlili verilir. Tarixi-kulturoloji təcrübənin müasir mədəniyyət quruculuğu prosesinə tətbiqinin elmi-tənqidi aspektləri öyrənilir.

S  $\frac{4901000000 - 2}{071 - 2011}$  Qrifli nəşr.

© ”Nafta-Press” nəşriyyatı, 2011

## Ön söz

Bəşəriyyətin kulturoloji irsinin öyrənilməsi, mühafizəsi və təbliği məsələləri mədəni dünyanı getdikcə daha çox düşündürməkdədir. Son illərdə bu sahədə bir sıra ciddi layihələr həyata keçirilmiş, konvensiyalar qəbul edilmişdir. Məsələn, Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Təhsil, Elm və Mədəniyyət Təşkilatının Baş Konfransı 3-21 oktyabr 2005-ci il tarixində Paris şəhərində keçirilən 33-cü sessiyasında mədəni müxtəlifliyin bəşəriyyətin fərqləndirici xüsusiyyəti olduğunu təsdiqləyərək, “Mədəni özünüifadə müxtəlifliyinin qorunması və təşviqi haqqında” konvensiya qəbul etmişdir (149). 2004-cü il noyabrın 17-19-da Avropanın siyasi, iqtisadi, mədəni həyatının, vətəndaş cəmiyyətinin nümayəndələri, dövlət rəsmiləri “Avropa üçün ruh” adlı üç günlük konfransda ciddi qərarlar qəbul etmişlər. 2006-cı ildə keçirilən II Berlin konfransında “Mədəniyyətin Avropada birlik və rifah üçün intensiv istifadəsi” təşəbbüsü irəli sürülmüşdür. Avropa Komissiyasının prezidenti X.M.Barrozu Berlində 2006-cı ildə keçirilən konfransın memorandumunda vurğulamışdır ki, “Avropa Birliyi öz inkişafında elə mərhələni qət etmişdir ki, artıq mədəniyyət faktoruna biganə qala bilməz. Birliyimizin gələcəyi üçün mədəniyyəti hərəkətverici qüvvə kimi inkişaf etdirməliyik. Avropanı birləşdirən inteqrasiya proseslərinə yalnız zahiri, maddi irəliləyiş deyil, həm də mədəni, mənəvi tərəqqini, keyfiyyət yüksəlişini təmin etmək üçün ruh, qəlb gərəkdir. Gələcək üçün Avropanın mədəni enerjisi səfərbər edilməlidir. Bunsuz sabitliyə nail olmaq qeyri-mümkündür”. Həmçinin, Avropa Komissiyasının prezidenti bu konfransda 2008-ci ilin “Mədəniyyətlərarası dialoq ili” olacağını bəyan etmişdi (7, s. 22-24) ki, bu çərçivədə Azərbaycan da mədəniyyətə dair bir sıra mühüm beynəlxalq tədbirlər keçirilmiş və 2008-ci ildən Bakı Prosesi başlamış-

dır. 2008-ci il dekabr ayının 2-3-də Avropa Şurasına üzv ölkələrin mədəniyyət nazirlərinin “Mədəniyyətlərəarası dialoq Avropa və onun qonşu regionlarında davamlı inkişafın və sülhün əsasıdır” mövzusunda Bakıda keçirilmiş konfransının, 2009-cu ildə Bakının İslam mədəniyyətinin paytaxtı seçilməsi münasibətilə təşkil edilmiş tədbirlərin, 2010-cu ildə Bakıda Dünya Dinləri Liderlərinin Zirvə Görüşünün, 2011-ci il aprelin 7-9-da Bakıda keçirilmiş Beynəlxalq Forumun və 10 oktyabr 2011-ci ildə Bakıda “XXI əsr: ümidlər və çağırışar” devizi keçirilmiş Beynəlxalq Humanitar Forumun nəticələri də mədəniyyət fenomeninin bəşəriyyətin gələcəyi üçün nə qədər bir əhəmiyyətli faktor olduğunu təsdiqlədi. Habelə “Muğam”, “Aşıq sənəti” və “Novruz bayramı” kimi milli dəyərlərin YUNESKO tərəfindən dünyanın qeyri-maddi mədəni irsi siyahısına daxil edilməsi, Mədəniyyət və Turizm Nazirliyinin ənənəvi olaraq Milli Kulturoloqların Forumunu keçirməsi, eləcə də digər layihə və tədbirlər, elmi konfrans və simpoziumlar milli-mədəni irsin tədqiqinə və kulturoloji istiqamətli elmi araşdırmalara stimül verməkdədir.

Dünyanın tanınmış ictimai-siyasi, mədəniyyət və incəsənət xadimlərinin, nüfuzlu beynəlxalq təşkilatların, kütləvi informasiya vasitələrinin rəhbərlərinin bu forumlarda iştirakı və Azərbaycan Respublikası Prezidentinin çıxışları bəşəriyyətin təminatlı gələcəyində mədəniyyət fenomeninin nə qədər mühüm bir amil olduğunu bir daha dünya ictimaiyyətinin diqqətinə çatdırdı. Mədəni dünyanın kulturoloji problemlərə dair çoxaspektli baxışlarına Azərbaycan alimlərinin də orijinal yanaşmaları vardır: “Mədəniyyətlərə yanaşmada plüralizm təkcə elm və mədəniyyət deyil, həm də müəyyən sosiomədəni norma və dəyərlərin təzahürü, özlüyündə mədəniyyət fenomeni olan siyasət və ideologiyada da yeni dövrün başlanmasının əlamətidir. Ona görə də keçid dövrünün

cəmiyyət və dövlətlərinin müasir siyasi və sosial transformasiyası yeni mədəni rolun hazırlanmasına cəhd kimi qiymətləndirilməlidir. Bu yeni mədəni rola, intellektual konsepsiyaları həyata investisiyalandırmğa qadir siyasi elita da hazır olmalıdır” (1, s. 18).

Müasir kulturoloji proseslərin ümumi gedişatı belə bir zərurəti bir daha təsdiqləyir ki, Azərbaycan Respublikasının müstəqilliyinin bərpasından iyirmi il keçməsinə baxmayaraq bu gün də yaxın milli tariximizə dair yeni-yeni tədqiqat işlərinin yazılmasına ehtiyac vardır. Bu mənada XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan kulturoloji fikrinin tədqiqi həm tarixi təcrübənin öyrənilməsi və mənimsənilməsi, həm də müasir Azərbaycanda mədəniyyət quruculuğu və dünyaya inteqrasiya prosesinin uğurla həyata keçirilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. Ona görə də XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan kulturoloji fikrinin və Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə mədəniyyət quruculuğunun bütün qaranlıq məqamlarının öyrənilməsi zəruriliyi həm tədqiqatçı alimlər, həm də dövlət rəsmiləri tərəfindən təqdir edilmişdir. Heç də təsadüfi deyildir ki, “Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 80 illiyinin keçirilməsi haqqında” Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 1998-ci il 30 yanvar tarixli Sərəncamında da bu məsələnin aktuallığı vurğulanmışdır (10, s. 3). Təqdim edilən monoqrafiyanın tədqiqat obyektini də tarixi-mədəni irsin tədqiqinin aktual problemləri və mədəni inkişafın müasir durumu və perspektivləri təşkil edir.

## Kulturoloji terminologiya probleminə dair

Kültür, mədəniyyət, sivilizasiya, hars, uyqarlıq, irfan, umran, tәмәddün, fәrhәng, və s. kimi terminoloji anlayışlardan hansılar bizә lazımdır, bunlardan neçәsi düşüncәlәrimizi ifadə etmək üçün yetәrli ola bilәr? Mәdәniyyәtin “maddi” və “mәnәvi”, “milli” və “bәşәri” şərti bölgülәrinin hәр birinә ayrıca ad qoymaq lazımdırımı? Milli kültürü, bәşәr mәdәniyyәtini, sivilizasiyalar tarixini öyrәнән elmin adı necәdir, və ya necә olması daha mәntiqidir? “Kulturologiya” və “mәdәniyyәtşünaslıq” eyni şeydir, yoxsa fәrqli? Ayrı-ayrı mahiyyәt kәsb edirsә bu terminlәrin çәрçivәsi hansı meyarlarla (sәrhәdlәrlә) müәyyәnlәşdirilir? Bu sualları cavablandırarkән dünya tәcrübәsi bizә nәlәri diqtә edir? Bizim dә tәtbiq etmәli olduğumuz vahid beynәlxalq kulturoloji standartlar varmı? Problemlә bağı müzakirәlәр elmi və ictimai fikrә nә verә bilәr?

Tәbii ki, bu suallara cavablar müxtәlif ola bilәr. Ona görә dә elmi müzakirәlәrdә vahid mәxrәcә gәlmәk istәyi və mәрәmını әsas şərt hesab edirik. Bizә görә, mәsәlәni qәlizlәşdirmәk әvәzinә, sadәlәşdirmәk yolunun tutulması daha mәntiqidir. Әslindә mahiyyәt etibarilә eyni mәna kәsb edән terminlәrin ortaq şəkindә, standart bir kәlmә ilә ifadə edilmәsi bir çox fikir ayrılıqlarına son qoymuş olar. Tәbii ki, dünya miqyasında bunun çәtinliklәrinә dair bir çox aspektlәrdән dәlillәр gәtirmәk, izahlar vermәk mümkündür. Bu reallığı qәbul ediriksә, o zaman hazırkı şərtlәр daxilindә çıxış yolunu, ortaq mәxrәci harada axtarmalı? Әgәр iddialarımızı (әslindә terminoloji standartlarla bağı istәklәrimizi) Türkiyә və Azәрbaycan miqyası (Türk Dünyası!?) ilә mәhdudlaşdırsaқ, fikrimizcә, o zaman problemin öhdәmizә düşән tərəflәrini hәll etmiş olarıq (lakin ayrı-ayrılıqda bu ölkәlәrin elmi fikrindә dә sabit terminologiya ilә bağı problem vardır, yәni

anlayışlarda hər kəs tərəfindən birmənalı qəbul edilmiş sabitlik yoxdur). Başqa sözlə, terminoloji anlayışların işlədilməsində vahid prinsiplərdən çıxış etmək elmi bir zərurətdir.

Lakin burada tarixdən gələn bəzi yanlış meyllərdən yaxa qurtarmağımıza da ehtiyac var. Bunun üçün yaxın tariximizə müraciət etməyimizdə fayda vardır. Belə ki, Azərbaycanın istiqlalı uğrunda mücadiləni türk dil və kültür birliyi ideyasından ayırmayan aydınlarımız mühacirət mətbuatında yazırdılar ki, sovet idarəçilik sisteminin təməl amaçları içərisində, Rusiya hökmranlığındakı müsəlman və türklərin ortaq dilinin ortadan qaldırılması, yalnız türklər üçün yetmişdən çox “ədəbi” dil icadı, hər bir “ədəbi” dilə xas, başqalarına bənzəməyən ayrıca əlifbaların yaradılması səbəbindən ortaq istilahlara lazımı dəyər verilmirdi. Türk və müsəlman xalqlarının dillərindəki kəlmə alış-verişinin yasaq edilməsi, elmi, siyasi, sosial, kültürel istilahların ruscadan alınması, latın əlifbasını qaldıraraq, yerinə kiril əlifbasının gətirilməsi və Avropa istilahlarının ruscada tələffüz edildiyi kimi yazılması və “Sovet sosializm terminologiyasını” rus hərfləri ilə yazmaq qərarları ruslaşdırma siyasətinin bir parçası idi (114, s. 18). Kommunist partiyasının XVI konqresində şəxsən Stalinin təklifi ilə start götürən bu ruslaşdırma və məhv etmə siyasətinin hədəfi, Stalinin təbirincə – bütün milli kultürləri bir dil və bir kültür ətrafında birləşdirməkdən ibarət idi. Və bu ortaq dilin də rus dilindən ibarət olduğunu artıq gizləyən belə yox idi.

Hələ 1936-cı ildə, “Sovet Azərbaycanında türk dilinin ruslaşdırma və imha siyasəti haqqında” adlı yazısında M.B.Məhəmməd zadə bəyan edirdi ki, ərəb və fars sözlərinə qarşı sovetlərdə də səfər davam edir, fəqət bunların yerinə türk istilahları və yaxud yerinə görə, beynəlmiləl elmi-fənni qiyməti olan Avropa sözləri deyil, rus sözləri qoyurlar. Sovet dilçiləri açıq söyləyirlər ki: “Türk dilində olan ərəb və fars

sözləri ərəb-islam mədəniyyətinin hakimiyyəti nəticəsində meydana gəlmişdir. İndi isə sosializm mədəniyyətinin dövrüdür. Sosializm mədəniyyətinin dili isə Oktyabr inqilabının dili olan Lenin-Stalin dilidir”, yəni ruscadır (115, s. 19). O, “Sovet terminolojisindən” başqa bir də beynəlmiləl elmi istilahlər məsələsi vardır – deyər, terminoloji problemə xüsusilə diqqət yetirirdi: “Moskvanın Azərbaycanda çalışan “elmi rəhbərləri” bu istilahların da ruscada olduğu kimi qəbulunu əmr edirlər. Bundan başqa elmi qiyməti olmayan adı rus sözləri belə “beynəlmiləl elmi istilah” deyər türkcəyə soxdurulmaqdadır. Məsələn, Bakıda türkcə 2.000 kəlmədən ibarət fəlsəfə istilahları nəşr edilmişdir. Professor Vasilyevin müdirliyi altında tənzim edilmiş olan bu istilahlər arasında bu kimi rus sözlərinə də bol-bol rastlayırıq: Boq, vina, vozmezdiye, vıvod, jadnost, jadnı, lyubov, lyubopıtnı və ilh...” (115, s. 20).

Ümumiyyətlə, türk dil birliyini (vahid elmi terminologiyası!) müdafiə və təbliğ etmiş ziyalılarımız bu əqidəyə sadıq qalmışlar ki, “Azərbaycan dilinin tarixinin yalnız türk dilinin tarixi ilə birgə dərk və tədqiq edilməsi elmi sayıla bilər” (Əhməd Cəfəroğlu). Deməli, reallaşmasına yüzillik bir zaman sərf etdiyimiz “Türk kultür birliyi” ideyasının gerçəkləşməsi baxımından da türkcə terminologiyasının vahid standartlara tabe etdirilməsi bu yolda diqqət yetirəcəyimiz ilk işdir.

Fikrimizcə, eyni anlamlı, eyni mahiyyətli bir beynəlxalq termin işlətmək mümkündürsə, biz də buna ikiəlli razıyıq, bunu birmənalı şəkildə qəbul və tətbiq etməliyik. Yox, əgər heç olmasa Türkiyə ilə (öncə özümüzdə!) vahid olan terminoloji standartlar tərəfdarıyıqsa, o zaman daha rusların işlətdikləri “kultura”nı yox, “kültür” kəlməsini işlətməliyik. Və yenə də, əgər “mədəniyyətşünaslıq” əvəzinə “kulturologiya”ya üstünlük versək, yuxarıdakı məntiqdən çıxış edərək



“kültüroloji” deməliyik. Hələ bu azmış kimi, yəni terminlərin çoxluğundan (qarışıqlığından!) şikayətləndiyimiz halda, mütəxəssislərimizin bir qismi bir elm sahəsi olaraq “mədəniyyətşünaslıq”la “kulturologiyani” fərqləndirmək təşəbbüsündədirlər. Əgər doğrudan da həqiqət bu yanaşmada axtarılmalıdırsa, deməli o zaman dünya təcrübəsinə istinadən bunun ən sadə və anlaşıqlı izahını verməliyik.

## **Mədəniyyət məsələlərinə elmi-nəzəri yanaşmalar**

Kulturoloji irsin tədqiqi, bu sahədə dünya təcrübəsinin mənimsənilməsi, elmi metodların milli tariximizin öyrənilməsinə tətbiqi və mövcud mədəniyyət nəzəriyyələrinin müqayisəli təhlili kulturologiyanın elm sahəsi kimi formalaşmasının şərtlərindəndir. Mədəniyyət tarixi və nəzəriyyəsi ilə bağlı dünya elminin qənaətləri bizim üçün də keçərli və faydalıdır. Öyrənilməsi bütün xalqlar üçün zəruri olan bu elmi irsi biz də mənimsəməliyik. Bəlkə də, elə bu zərurətdən irəli gəlir ki, müxtəlif ölkələrin alimləri tərəfindən yazılmış tədqiqatlarda və ali məktəblər üçün hazırlanmış dərsliklərdə, az-çox fərqlilikləri nəzərə almasaq, mədəniyyət nəzəriyyəsi ilə bağlı mövzu və problemlər prinsip etibarilə, demək olar ki, oxşar məsələləri əhatə edir. Lakin mədəniyyət tarixinə aid dərsliklərdə, araşdırmalarda və kulturoloji müntəxəbatlarda dünya mədəniyyət tarixi ilə yanaşı müvafiq ölkənin mədəni irsinə, xalqın kulturoloji fikrinə əhəmiyyətli yer ayrılmaqdadır. Məhz bu mənada, biz hələ ki, öhdəməizə düşən vəzifələrin icrasında ciddi və sistemli bir iş görə bilməmişik. İndiyə qədər nəşr edilmiş kulturoloji ədəbiyyatda milli-mənəvi tariximizin əksi qənaətbəxş deyildir.

Azərbaycan elmi-nəzəri fikrində “Kulturologiya” istilahının işlədilməsi, onun elm sahəsi kimi araşdırılması, bir fənn kimi tədrisi yalnız son illərdə intişar tapsa da, bu, heç də kulturoloji fikir tariximizin həmin dövrlə məhdudlaşdırılmasına əsas vermir. Doğrudur, rəsmi və formal olaraq kulturoloq kadrlarının hazırlanması prosesinə son illərdə diqqət yetirilməyə başlanmışdır. Sırf kulturoloji aspektdə tədqiqatlara marağın artması indi-indi müşahidə edilməkdədir. Lakin Azərbaycan alimləri tərəfindən bu vaxta qədər də kulturoloji fikrin ayrı-ayrı istiqamətləri ilə bağlı müxtəlif mövzulu əsərlər yazılmışdır. Azərbaycan kulturoloji fikrinə dəyərli

töhfələr vermiş tarixçi, filosof, ədəbiyyatşünas, etnoqraf, dilçi, sənətşünas və s. alimlər özlərini kulturoloq kimi təqdim etməsələr də, bu sahədə əhəmiyyətli işlər görmüşlər (müəyyən istisnalarla onlar, əsasən, ictimai və humanitar elmlərinin təmsilçiləridir).

Şübhəsiz ki, mahiyyət etibarilə özündə daha geniş məsələləri ehtiva edən, müxtəlif elmlərin inteqrasiyasını tələb edən “Kulturologiya”nın Azərbaycanda möhkəm bünövrə üzərində yüksəlməsi və mənəvi meyarlara, milli-bəşəri dəyərlərə cavab verməsi üçün həmin alimlərin kulturoloji irsini mənimsəməli, onların yaradıcılıqlarından bəhrələnməliyik (78, s. 28). Çünki, milli-mədəni birliyin və istiqlal ideyalarının carçısı olan mütəfəkkirlərin milli tariximizdəki yerlərinin müəyyənləşdirilməsi, onların irsinin tədqiqi və təbliği, iddia etdiyimiz varisliyin fikirdə, sözdə və əməldə təsdiqi dövlətçiliyimizin ən zəruri şərtlərindəndir. Qadağa və məhrumiyətlər dövrü ilə müqayisədə, bu gün mədəniyyət tariximizin araşdırılması və demokratik cəmiyyət quruculuğunda bu irsdən bəhrələnmə dərəcəsi malik olduğumuz imkanlar müqabilində yetərli sayıla bilməz. Ona görə də kulturoloji irsimizin layiqincə təbliği üçün bəşəriyyətin mədəni irsində, türk düşüncə tarixində, o cümlədən Azərbaycan kulturoloji fikrində həyat və yaradıcılıqları yeni nəslə örnək olan şəxsiyyətlərin yaradıcılığı daha dərindən araşdırılmalı, onların kültür və mədəniyyət anlayışlarına münasibətləri öyrənilməlidir.

Təəssüf ki, kulturoloji irsimizin qaynaqlarının araşdırılması və təbliği ilə bağlı ictimai fikirdəki boşluğun doldurulması yönündə müəyyən canlanma yalnız elmi fikirdə (tədqiqatçılar arasında) müşahidə edilməkdədir. Bu sahədə aparılan araşdırmalar bir qisim elmi nəşrlərdə öz əksini tapsa da, kütləvi nəşrlərdə və dərsliklərdə bu mənada ürəkaçan bir mənzərə gözə dəymir. Nə qədər ki, bu kəsiri aradan qaldır-

mamışıq, kulturoloji irsin təbliğinin effektivliyindən və bunun cəmiyyət həyatına faydası baxımından arzu edilən nəticələrindən danışmaq çox çətinidir.

Mədəniyyət haqqında dünya elmi-nəzəri düşüncəsində rəngarəng bir (hətta qarışıq və ziddiyyətli) mənzərə müşahidə edilməkdədir. Mədəniyyətə münasibətdə meyarlar müxtəlifliyi nəzərə çarpmaqdadır, ciddi söz sahiblərinin hər birinin öz ölçü etalonu vardır desək, bəlkə də, yanılmarıq. Dünyanın ayrı-ayrı ölkələrində mədəniyyətin çərçivəsi fərqli konturlarla cızıldığı kimi, alimlərin terminoloji anlayışlara münasibətlərinin də çeşidli mənə tutumları vardır. Amma əksəriyyət, “insanın – mədəniyyətin məhsulu” və “mədəniyyətin – bəşəriyyətin xilas yolu” olması fikrində həmrəydir. Deməli, xoşməramlı mövqedən yanaşdıqda, məqsəd və mahiyyət eynidir. Mədəniyyəti öyrənən elmin adının da necə adlandırılmasından asılı olmayaraq mədəni dünya üçün bu fenomenin məzmun, funksiya və prioritetləri birdir. Sadəcə, söhbət yalnız kəlmələrin mənşəyindən, terminlərin etimoloji mənasından gedə bilər ki, zaman keçdikcə bunların mənə tutumu və hüdudları da dəyişikliyə uğrayır. Dünyanın getdikcə “kiçildiyi” və xalqların daha çox mədəni yaxınlığa can atdığı bir vaxtda terminoloji standartlara, məfhumların hər kəs tərəfindən anlaşılıqlı və stabil bir hala gətirilməsinə ehtiyac artmaqdadır. Bu vaxta qədər istər mədəniyyətin maliyyələşdirilməsi və idarə edilməsi, istərsə də anlayışların fərqli miqyası baxımından dünyada müxtəliflik və özünəməxsusluq izlənməkdədir. Mədəniyyət bir sıra elmlərin tədqiqat obyektidir, bu fenomen müxtəlif fənlər vasitəsilə az və ya çox dərəcədə tədris edilir. Şübhəsiz ki, mədəniyyəti öyrənən elmlərin və tədris edən fənlərin çoxluğu onun mahiyyətini dəyişmişdir. Xüsusilə də, dünya ali məktəblərində mədəniyyətin tədrisi məsələsində qarışıq bir mənzərə vardır. Mədəniyyətin konkret bir ad altında bütöv və sistemli şəkildə

tədrisinə çox az ölkələrdə rast gəlinir. Nümunə üçün deyək ki, gen, qan, tarix, ənənə, milli dəyərlər baxımından bağlı olduğumuz Türkiyə ali məktəblərində sırf mədəniyyətin tədrisinə yönəldilmiş fənlər bloku, eləcə də, ayrıca olaraq elmi indeks baxımından mədəniyyətşünaslıq və ya kulturologiya istiqamətində ixtisaslaşmalar yoxdur. Mədəniyyət fərqli bölüm və elm sahələrində öyrənilir, tarix, sosioloji, fəlsəfə və s. kimi elmlər vasitəsilə tədris edilir. Bu mənada mütəxəssislərimizin əksəriyyəti, uzun illər ortaq təhsil sistemində malik olduğumuz Rusiya modelinə üstünlük verirlər. Bu modeli özləri üçün etalon hesab edən bəzən Rusiya ali məktəbləri üçün yazılmış dərsliklərin eynilə Azərbaycanda da tədrisini məqbul sayırlar. Bunun fərqli səbəblərini vurğulamaqla yanaşı, deməli ki, burada plagiatlıq hallarına da rast gəlinir. Ona görə də milli tariximizin mədəni hadisələrinin elmi-tənqidi qiymətini vermək, kulturoloji irsimizi araşdıraraq tarixi təcrübənin qənaətlərini demokratik vətəndaş cəmiyyəti quruculuğuna tətbiq etmək kimi mühüm vəzifələrin həyata keçirilməsində məsuliyyətimizi dərk etməliyik. Bu mənada əksər tədqiqatçılar tərəfindən Azərbaycan üçün milli-mədəni intibah dövrü adlandırılan XX əsrin əvvəllərində kulturoloji fikrin öyrənilməsinin elmi əhəmiyyəti olduqca böyükdür.

Ziyalılarımızın mədəniyyətə dair terminoloji anlayışlarla bağlı fikirlərinə aydınlıq gətirilməsi üçün diqqətdən yayınmamalıdır ki, mədəniyyətin mənşəyinə dair nəzəri konsepsiyaların müxtəlifliyi (Evolution (təkamül) nəzəriyyəsi; Diffusion (yayılma, intişar) nəzəriyyəsi; Mədəniyyət çevrələri nəzəriyyəsi; Yüksək mədəniyyət nəzəriyyəsi; Ana mədəniyyət qəlibi nəzəriyyəsi (107; 139) və s.) və bu sahədə nəzəri fikir birliyinin olmaması səbəblərindən biri, mürəkkəb və çoxcəhətli təhlil və şərhərlə izah edilən mədəniyyət fenomeninin elmi tədqiqinin obyektiv çətinliyidir. Mədəniyyət

yətə aid əsərlərdə rast gəlinən bəzi terminoloji anlayışların fərqli şərhləri ilə bağlı isə deyək ki, bütövlükdə, ictimai elmin heç bir anlayışı “mədəniyyət” anlayışı qədər müxtəlif mühakimələrə, mülahizələrə, təriflərə səbəb olmamışdır. Xüsusilə də, konkret elmlər çərçivəsində mədəniyyət haqqında bir-birindən fərqli, çox müxtəlif təsəvvürlər mövcuddur (49, s. 14). Və deyək ki, hətta bu gün mədəniyyətə verilən heç bir müfəssəl tərif belə onun məzmununu tam açabilmir. Kulturologiya, fəlsəfə, sosiologiya, tarix, etnoqrafiya, psixologiya və digər ictimai elmlərdə mədəniyyətin çox zaman bir-birindən olduqca fərqli təriflərinə təsadüf edilir. Düzdür, həmin təriflərdə çox vaxt mədəniyyətin ayrı-ayrı, bəzən də olduqca mühüm tərəfləri əhatə edilir, lakin bununla belə heç də az əhəmiyyətli olmayan digər tərəfləri nəzərdən qaçırılır.

Bəzən bu fikir müxtəlifliyi təkcə elmi səbəblərlə deyil, eyni zamanda sosial-tarixi səbəblərlə izah edilir. Çünki mədəniyyət nəinki nəzəri izah tələb edən anlayışdır, həmçinin ictimai inkişafın real, praktik problemidir. “Mədəniyyət problemi dünyanın tarixi prosesinin bilavasitə törəməsi və nəticəsidir” (49, s. 5). Mədəniyyət elə bir fenomendir ki, onu ictimai həyatın digər sahələrindən ayırmaq, təcrid olunmuş şəkildə düşünmək mümkün deyildir. Mədəniyyət, ən geniş mənada, insanın həyat fəaliyyətinin bütün əsas sferalarını – maddi istehsalı, sosial-siyasi münasibətləri, mənəvi inkişaf sahəsini, məişəti, insanlar arasındakı qarşılıqlı əlaqələri səciyyələndirir. Ona görə də alimlər bu faktorunu daha çox qabardırlar ki, mədəniyyət ictimai hadisədir, o yalnız ictimai həyatın bütün tərəflərinin (iqtisadi, sosial, siyasi, mənəvi) kontekstində dərk edilə bilər.

Mədəniyyətin vahid struktura, daha doğrusu, üzvi vəhdətə malik olub-olmaması problemi ilə bağlı tədqiqatlar kifayət qədərdir. Məsələn, “Vinculum Substantiale” yanaşma-

sına görə, kultürün ayrı-ayrı elementləri (din, fəlsəfə, sənət, dil, həyat tərzi, ailə quruluşu, təhsil ənənələri və s.) arasında üzvi (substansional) vahid əlaqə vardır. “Vinculum Functionale” yanaşmasına görə isə, əksinə, kültürel elementlər arasında sadəcə əməkdaşlıq (funksional) əlaqəsi vardır. Birinci baxış dinidir və tarixdə, insanda, o cümlədən kultürdə vəhdət axtarır; ikinci baxış isə plürallıq və paradoksalığa icazə verən profan (elmi) baxışdır. Birinci nəzəriyyəyə görə, bütün bəşər kultürü vahid ilahi başlanğıcın nemətidir və ona görə də, o, ortağ nüvəyə malikdir. İkinci nəzəriyyə isə kultürlərin hər birinə spesifik yaşayır, onların vəhdət təşkil etməsini gözləmir (50, s. 123). Mədəniyyət anlayışı əvəzinə kultura terminindən istifadəyə üstünlük verən A.Məmmədova görə Nitsşenin “insan in-dividiuum (bölünməz, vahid) yox, dividiuumdur (parçalıdır, təzadlıdır)” fikri ikinci baxışın ifadəsidir. Bu, eyni zamanda Qərb elmində Homo Dei (məxluq, yaradılmış) kimi insan paradiqmasından Homo faber (xəliq, yaradıcı) kimi insan paradiqmasına keçidin nəticəsidir (50, s. 123).

Elmi baxışların müqayisəli nisbətində baxdıqda isə bütün mədəniyyətlərin əmələ gəlməsində bir inancın var olduğunu irəli sürən görüşün get-gedə güclənməkdə olduğunu müşahidə etməkdəyik. Məsələn, Y.Özəkərin fikrincə, şumerlərdən günümüze qədər hər bir mədəniyyətin bir inanc çevrəsində şəkilləndiyi görüşü günümüzdə yayğındır. Nə zaman da o inanc çökmüşsə, ona bağlı olan mədəniyyət də tarixdən silinmişdir. Çünki bu görüşə görə mədəniyyətin orta dirəyi inanc və bu inanca bağlı əxlaq nizamıdır, yan dirəkləri isə, siyasi və ekonomik örgütlənmələrdir. Yan dirəklər zədələ-nərsə, o mədəniyyət yara alır, ancaq çökməz, özünü onara, bərpa edə bilər. Mədəniyyətin orta dirəyi olan inanc çökdüyündə artıq yan dirəklər də onunla bir yerdə çökər. Bu nə-dənlə, özəlliklə postmodernitədə, mədəniyyəti, ruhi yüksəli-

şin şüuruna varmaq və bu yüksəlişin içərdiyi rasionel inanc sistemi kimi dərkətmələr bəhs mövzudur (25).

Mədəniyyətlə bağlı yüzlərlə tərifi özündə ehtiva edən müasir kulturoloji ədəbiyyatda “mədəniyyət” anlayışı adətən iki mənada – “geniş” və “məhdud” mənada işlədilir. Geniş mənada mədəniyyət, cəmiyyətdə qəbul edilən və təsdiqini tapan bütün həyat formalarını – adətləri, normaları, institutları, o cümlədən dövləti və iqtisadiyyatı, bir sözlə, hər şeyi ifadə edir. Məhdud mənada isə mədəniyyətin hüdudları mənəvi yaradıcılıq sahələrinin hüdudları ilə, incəsənət, mənəviyyat, intellektual fəaliyyətlə çərçivələnir (73, s. 18).

Azərbaycan mütəfəkkirlərinin əsərlərində çox vaxt mədəniyyət anlayışı ən geniş mənada işlədilərək, bəşəri və xüsusilə də, milli xarakterli hadisə kimi dəyərləndirilir. Bir tərəfdən mədəniyyətə milliyyət dərəcəsinə əhəmiyyət verilsə, yalnız bu kultürel dəyərlər sayəsində milli dövlət quruluşunun mümkünlüyü qəbul edilsə, digər tərəfdən də belə bir tezis irəli sürülür ki, “milli istiqlala malik olmayan bir millət hürriyyət və harsını hifz edəməz”. M.B.Məmmədşadə mühacir aydınların bu haqdakı qənaətlərini belə bir tərzdə ümumiləşdirir ki, bəşər mədəniyyəti milli mədəniyyətlərin məcmusundan ibarətdir. Millətlər müstəqil olmadığıca milli mədəniyyətlərini mühafizə edə bilməzlər, buna görə də bəşər mədəniyyəti qüsurlu olar (54, s. 61).

Dünya kulturoloji fikrinin yüzlərlə tərifləri ilə müqayisəli təhlil aparanda, bu mütəfəkkirlərin mədəniyyətə dair milli-ideoloji mövqeyi daha qabarıq görünür. Milli diriliyi bütünlüklə mədəniyyətə bağlayan M.Ə.Rəsulşadə yazırdı: “Məncə, mədəniyyəti-bəşəriyyə millətlərin zəhmətlərindən hasil olan bir yekundur. Hər millət öz iqtidar və öz istiqlalı sayəsində, yəni öz diriliyi ilə özünə xüsusi, xüsusi olduğu qədər də qiymətli bəzi şeylər əlavə edir ki, bir millətin ölməsi və yaxud ölgün fikirlərlə yaşaması yalnız özünün



bədbəxtliyini deyil, bəşəriyyətin də böyük bir nöqsanını təşkil edir” (63, s. 462).

Azərbaycan kulturoloji fikrini çoxsaylı əsərləri ilə zənginləşdirən Əhməd Ağaoğlu yaradıcılığında da mədəniyyət ən geniş aspektlərdən şərh edilir. Belə ki, o, mədəniyyəti daha geniş, bütün tərifləri içinə alan və bu kəlməyə ən geniş mənəni verən “həyat tərzii” kimi qəbul edərək “Üç mədəniyyət” əsərində yazır: “Mədəniyyət demək – həyat tərzii deməkdir”. Bir şərtlə ki, burada həyat qavramının özü ən geniş və hərtərəfli bir mənə daşımalı, həyatın bütün sahə və tərəflərini, maddi və mənəvi hadisələrini özündə ehtiva etməlidir. Belə olan halda mədəniyyət düşüncə və axtarış tərzindən başlayaraq, geyiniş şəklinə qədər həyatın bütün təzahürlərini, hadisələrini əhatə etmiş olur (83, s. 3).

Bəzən məhz terminoloji qarışıqlıq üzündən kultür və mədəniyyət anlayışları fərqli məqamlarda dəyişik çərçivələrdə işlədilir. Bu dəyişiklik həmin anlayışların hansının daha geniş mənə tutumuna malik olması düşüncəsində özünü göstərir. Məsələn, M.Ə.Rəsulzadə çox vaxt mədəniyyəti daha geniş anlamda işlətdiyi halda, “Azərbaycan kultür gələnləri” əsərində bunun tərsini görürük: “Bütün kultürlər üç böyük amilin qarşılıqlı təsirindən doğarlar: coğrafi amil – vətən, etnoqrafik amil – millət və mənəvi amil – mədəniyyət” (122, s. 9). Burada müəllif mədəniyyəti dar anlamda işlətməmiş, mənəvi sahələrlə məhdudlaşdırmış, kultürü isə ən geniş çərçivələrdə təqdim etmişdir. Eyni problemi XX əsrin əvvəllərində yazılmış digər əsərlərdə də müşahidə edirik. Məsələn, Ə.Ağaoğlu tamamilə eyni problemi həm “Üç mədəniyyət” (83) əsərində, həm də “Üç kultür” (86) məqaləsində qaldırmış, mənələr (terminlərin mahiyyət baxımından çərçivəsi) eynilə qalmaq şərtilə bir əsərində mədəniyyət, digərində isə kultür kəlmələrini işlətməmişdir. Doğrusu, bu kimi məqamlar həmin dövrün mədəniyyət proseslərinin

kulturoloji təhlilini verməyə çalışan araşdırıcılara çətinlik yaradır. Belə vəziyyətdə bu anlayışlar ya müasir dövrdə anladığımız şəkildə dilimizə uyğunlaşdırılmalıdır, ya da hər dəfə müəllifin termini hansı mənada işlətdiyi vurğulanmalıdır. Terminoloji qarışıqlığın bir səbəbi də XX əsrin ilk illərindən etibarən Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə kimi bir çox Azərbaycan ziyalılarının Türkiyənin elmi-mədəni mühiti sıx bağlı olmalarından irəli gəlmişdir.

Nəinki Azərbaycanda, habelə Türkiyədə də (müəyyən mənada dünyada) kültür, mədəniyyət və sivilizasiya (irfan, umran, hars, uyğurluq və s.) anlayışlarına fərqli yanaşmaların olduğunu artıq vurğuladıq. Ona görə də “Kulturologiya” elminin milli-tarixi təfəkkürdən məhrum bir boşluqda “çırpındığı” bir vaxtda həmin terminlərə ehtiyat və diqqətlə yanaşmaq əvəzinə, onları baş-ayaq çevirmək, kortəbii surətdə bir-biri ilə əvəzləmək çətinlikdən başqa bir şey ifadə etmir. İllah da ki, istinad, şərh və tərcümələrdə müəllif fikri, orijinal mətn təhrif edilə (70, s. 3-7). Bütün hallarda, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Ziya Göyaltı, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Mirzə Bala Məhəmmədzadə, Mümtaz Turhan, Cəmil Meriç, İbrahim Kafesoğlu və digər fikir sahiblərindən başlamış üzü bəri mədəniyyətə dair əsərlər yazmış elm, siyasət və mədəniyyət xadimlərinin yaradıcılıqlarında bu məfhumlar haqqında formalaşmış qənaətlər vardır ki, problemi onlardan faydalanaraq çözməyimiz daha məntiqlidir.

Təbii ki, kulturoloji terminologiya məsələsinin tarixdən gələn probleminin birmənalı şəkildə həllini gözləmək bir az sadələşmə olardı. Məqsədimiz, tədqiqat mövzusunə uyğun olaraq, XX əsrin əvvəllərində işlədilən terminlərin mahiyyətini təhrif etmədən mədəniyyət problemlərini araşdırmaqdan ibarətdir. Ona görə də tədqiqatda daha çox üç kulturoloji termindən – kültür, mədəniyyət və sivilizasiya kəlmələrinin

dən istifadə edərkən həmin dövr müəlliflərinin yanaşmalarına sadıq qalmağa çalışacağıq. Burada bir məqamı vurğulayaq ki, XX əsrin əvvəllərində ictimai-siyasi fəaliyyətləri ilə bərabər elmi-mədəni yaradıcılıqlarını da regionun üç qaynar mədəniyyət mərkəzi sayılan Bakı, Tehran və İstanbulda davam etdirmiş Azərbaycan ziyalıları mədəniyyət məsələlərinə, demək olar ki, eyni mövqedən münasibət bəsləmişlər. Xüsusilə də, siyasi səbəblər üzündən İstanbula toplaşmış və o zamankı Rusiya türklüyünü təmsil edən ziyalılarla Osmanlı ziyalılarının mədəniyyətin elmi problemlərinin şərhində bir mövqe yaxınlığı vardı. Sonrakı dövrdə mühacirət həyatı yaşamaq məcburiyyətinə qalmış Azərbaycan ziyalılarının əksəriyyətinin kulturə və mədəniyyət bölgüsünə münasibətləri Ziya Göyälpın kulturoloji nəzəriyyəsi ilə üst-üstə düşürdü. Bu mənada öz mədəniyyət konsepsiyasında Ə.B.Hüseynzadənin üçlü düsturundan bəhrələndiyini etiraf edən Ziya Göyälpın kulturoloji baxışları M.Ə.Rəsulzadə və M.B.Məmmədzadənin yaradıcılığında da müşahidə edilməkdədir. Bu mövqe tərəfdarlarına görə, milləti meydana gətirən ünsürlər içərisində mədəniyyət birliyi və bütünlüyü ən önəmli yer tutur. Çünki bir millətin milli mədəniyyəti, onun milli tarixindən qopub gələn uluların mirası və maddi varlığının, inanc və əxlaq ucalığının, dil və sənət zənginliyinin, adət-ənənələrinin yaratdığı ortağ bir dəyərlər toplusudur. Bir millətin var ola bilməsi, dünya millətlərinə varlığını qəbul etdirə bilməsi üçün, həmin millət mədəni dəyərlərini elmi şəkildə incələmək, tanımaq, yaradıcı şəkildə yaşaraq inkişaf etdirmək məcburiyyətindədir.

Azərbaycan-Türkiyə elmi-nəzəri fikrində kulturoloji anlayışları sosioloji aspektdən konseptual şəkildə ilk dəfə Ziya Göyälp təhlil etmişdir. Onun tərifləri, təfərrüata aid bəzi məqamları istisna olunmaqla, bu gün sosial antropologiya və sosiologiyada hakim olan dəyərləndirmələrə çox

bənzəməsi baxımından hələ təzəliyini mühafizə etməkdədir (139, s. 39). Z.Göyalpı özündən öncəki elm adamlarından ayıran önəmli bir tərəfi də, onun məhz sosioloji anlayışların sistemli bir şərhini verməsidir. Kültür (hars) və uyğarlıq (mədəniyyət) anlayışları Z.Göyalpın kulturoloji konsepsiyasının əsas terminləridir. Bu konsepsiyanın demək olar ki, hər məqamında (təhsil, tarix, sənət, siyasət, iqtisadiyyat, kütür və ədəbiyyat) bu anlayış cütlüyünə rast gəlmək mümkündür ki, bu da daha çox onun ictimai təkamül nəzəriyyəsilə yaxından bağlıdır (141, s. 11). Z.Göyalp “Türkçülüynün əsasları”, “Türk uygarlığı tarixi” və s. əsərlərində (26; 100; 101; 102; 103) bu problemin ətraflı təhlilini vermişdir.

Tədqiqatçılar Ziya Göyalpın Birinci Dünya Savaşından öncəki illərdə nə kültür sözünü, nə də buna qarşılıq irfan kəlməsini işlətməməsinin səbəblərini doğru-dürüst ortaya qoya bilməmişlər. O, kultürlə eyni anlama gələn ərəbcə hars kəliməsinə üstünlük vermişdir. Lakin 1915-1930-cu illərdə hars şəklində işlədilən qavramın yerini sonralar kültür tutmuşdur (99, s. 572). Etmoloji baxımdan latınca bir kəlmə olan kültür isə, toprağı əkinə hazır hala gətirmək anlamına gəlir. Lakin “kültür” sözü leksik anlamda “şumlanmış torpaq” anlamında olsa da, onun daha geniş mənası ram edilmiş, əhliləşdirilmiş torpaqdır. Çünki hər əkilən torpaq məhsuldar olmaz. “Kültür verimlilişdirilmiş torpaqdır. İnsan iradəsinin torpağa enişidir” (25).

Ziya Göyalp “mədəniyyət” terminini “sivilizasiya”nın qarşılığı kimi işlətmişdir. Fransızcadakı “kültüg” sözünə qarşılıq olaraq isə “hars” terminini işlədir ki, ərəbcə mənası “şum, şumlama, yer sürmə” anlamını verir. Buna görə də təmiz türkcədə “hars” yerinə bəzən “əkin” də işlədilir. Yada salmaq lazımdır ki, “kültür” sözü əslində latıncadakı “kultura”dan törəyib. Bu “kultura”nın bir anlamı isə “becərmə, becərilmə, torpağın emalı”dır. Ziya Göyalp 1918-ci ildə

“Mükafat və cəza məsələsinə dair daha bir neçə söz” məqaləsində yazırdı ki: “hars” sözünün də fransız dilində tam bir qarşılığı yoxdur. Çünki “kültüğü” sözü bu dildə “irfan” anlamındadır (26, s. 166).

Tədqiqatçıların fikrincə, (92) kültür və mədəniyyət anlayışları Osmanlı dövlətinin qərbliləşmə dövründən türkcəyə girmişdir. Cəmil Meriç də təsdiqləyir ki, kültür kəlməsi türkcəyə iki qaynaqdan gəlmişdir: Fransızcadan və ameri-kancadan. Fransızca kültürün türkcə qarşılığı irfan, ameri-kanca kültürün qarşılığı, mədəniyyətdir (116, s. 15). Bu yanaşmaya görə, fransızca kültür deyiləndə, sosioloqların daha çox mənəvi kültür dedikləri anlayış nəzərdə tutulur. Amerikanca kültür deyiləndə isə, maddi kültür – mədəniyyət başa düşülür. “Türkçülüynün əsasları” (100, s. 25) kitabında öz əksini tapdığı kimi, Ziya Göyalp kültürlə mədəniyyəti ayrı-ayrı qavramlar kimi qəbul edir. Kültürü, hars kimi təq-dim edən Ziya Göyalpə görə hars milli, mədəniyyət isə bey-nəlmiləldir. Deməli, mədəniyyət millətlərarası ortaq dəyərlər səviyyəsinə yüksələn anlayış, davranış və yaşam vasitələ-rinin bütünüdür. Bu ortaq dəyərlərin qaynağı kültürlərdir.

Ziya Göyalpə görə bir cəmiyyətin bütün fərdlərini bir-birinə bağlayan, yəni aralarında həmrəylik hasilə gətirən kültür müəssisələridir. Bunların toplamı o cəmiyyətin kultü-rünü təşkil edir (91, s. 39). Deməli, kültür hər millətə öz özəlliyini verən, ona milli damğasını vuran maddi və bilava-sitə mənəvi dəyərlər məcmusudur. Böyük türk sözlüyündə də kültür bir millətin mənəvi varlığını və düşüncə birliyini meydana gətirən fikir, sənət məhsullarının, ənənələrinin bütünüdür (91, s. 31).

Ziya Göyalp “Türk mədəniyyəti tarixi” əsərində yazır ki, “Bir mədəniyyət, müxtəlif millətlərin malıdır. Çünki bir mədəniyyəti, sahibləri olan çeşidli millətlər, ortaq bir həyat yaşayaraq vücuda gətirmişlər. Bu səbəblə hər mədəniyyət

mütləq beynəlmiləldir. Fəqət bu mədəniyyətin hər millətdə aldığı xüsusi şəkilləri vardır ki, bunlara kultür adı verilir” (102, s. 7; 91, s. 41).

Kultür və mədəniyyət ikiliyinə fərqli münasibətlərə dair mübahisəli məqamlar bu gün də davam etməkdədir. Məsələn, “Almanlar, elm və fikir adamlarının təsiri ilə kultür və mədəniyyəti qarışdırdıqları halda, fransızlar və ingilislərə görə bunlar fərqli şeylərdir” (91, s. 37).

“Mədəniyyət” məfhumuna etimoloji baxımdan münasibətə gəlincə, ərəbcə “Mədinə” kəlməsindən törədilmişdir. Şəhərlilik – həyatdan tam faydalanaraq, yaxşı və rahat yaşama deməkdir. Türkcədə mədəniyyət qarşılığı olaraq uyğarlıq kəlməsi də işlədilməkdədir. “Mədəniyyət” sözü mənşə etibarilə ərəbcə olsa da, ancaq ərəb düşüncə və sosial həyatına bağlı olmamışdır. Ərəblər “mədəniyyət” sözünə “təməddün” deyirlər. “Mədəniyyət” XIX əsrdə Osmanlıda düzəldilmişdir. Ən çox Fransa ilə intellektual münasibətləri olan Osmanlı ziyalıları “sivilizasion” sözünə qarşılıq olaraq “mədəniyyət” sözünü işlətməmişlər. G.Gəncəlpə görə bu kəlmə Osmanlıdan Qacarlara – İrana keçmişdir. “Məşrutənin çox tələffüz etdiyi bir söz idi. Həm Osmanlı məşrutəsinin, həm də Təbriz mərkəzli məşrutə hərəkatının. İranda fars ulusçuluğu mərkəzli dövlət qurulduqdan sonra Türkiyədən gələn bir sürü sözlərə yasaq gətirildi rəsmi ədəbiyyatda. Bu üzədən də İranda “mədəniyyət” sözünün yerini “təməddün” aldı. Bu arada bunu da söyləmək yerində olar ki, İranda Pəhləvi rejimi qurulduqdan sonra Fars Dil Qurumu bir sürü sözlər düzəltdi. O cümlədən “kultür” sözünün yerinə “fərhəng” yayqınlaşdı. Bu gün də İran genəliyində “kultür” sözü qullanılmaz, onun yerinə “fərhəng” sözü qullanılmaqdadır. Epistemoloji açıdan “kultür”lə bağdaşmasa (uyğun gəlmək) da, ancaq artıq alışqanlıq üzündən yerinə oturmuşdur. “Fərhəng” sözü “fərhixtə-seçkin” sözündən düzəldilmişdir” (25).

Terminoloji anlayışlara daha da zənginlik gətirən Cəmil Meriçin düşüncələrində kəltürə belə yer ayrılır: “Qərbin kəltürü var, bizim isə irfanımız. İrfan, insanoğlunun xas bağçası, ayırmaz, birləşdirər. Bu bağçada kinlər susar, divarlar yıxılır, anlaşmazlıqlar sona yetər. İrfan özünü tanımaqla başlar. Özünü tanımaq üçün ön yargıların köləliyindən qurtulmaq gərəkir. İrfan, nəfs tərbiyəsi, kamilliyə açılan qapı, əməllə taclanan elm. Kəltür, irfana görə qatı və fağır. İrfan insanı insan edən keyfiyyətlərin bütünü, yəni həm elm, həm iman və həm də ədəb. Qərb kəltürün vətəni, şərq irfanın. Nə qərbi tanıyırdıq, nə şərq, ən az tanıdığımız isə özümüz. Əsərlərimin kəltür cildi tamamlandı, bundan sonra irfanla uğraşmaq istəyirəm” (116, s. 11).

Azərbaycan ədəbi-mədəni fikrinin müasir nümayəndələrindən Yaşar Qarayev də kulturoloji baxışlarında irfan və kəltür kəlmələrini çox işlətmişdir. Yəsəvilii hər şeydən əvvəl kəltür hadisəsi, türklüyün sivilizasiyaya verdiyi dini-mənəvi dəyər və sərvət kimi xarakterizə edən Y. Qarayevə görə, islamdan sonrakı şəer, musiqi, rəssamlıq və memarlıq ilk bədii kəltür intibahını “təsəvvüf intibahı” şəklində keçirir. Sonralar sufi ideyalar Qərb intibahının da bədii, fəlsəfi təşəkkülündə iştirak edir. O, “Tarix: yaxından və uzaqdan” adlı əsərində (43) yazır ki, “kəltür” sözü XVIII əsrin ikinci yarısından elmi dövriyyəyə daxil olub və ilk dəfə latınca və fransızca “ari” (avropalı) qövmlərin tərəkəmələrdən, ellinlərin köçərilərdən (“türklərdən”) fərqi mənasında işlənilib. Bu – bir paradoksdur və geniş yayılsa da, “kəltür” və “türklük” hadisələri arasında məhrəmlik, doğmalıq tapmaq axtarışlarına mane olmayıb. Hər halda bəşərin kəltürlə təmasının ilk aktı, ilk törəməsi olan “ocaq”ın dünya dillərinə türk ləhcəsindən keçməsi heç də ötəri, keçici, təsadüfi olmayıb, müəyyən qanunauğunluğu ifadə edir və “kəltür” sözünün özünün türk mənşəyi barədə düşüncəyə də əsas

verir (müəllif burada A.R.Ziffeldt Simumyaqiyə istinad edir – M.S.). Y.Qarayev belə düşüncənin tarixi-məntiqi və semantik-fəlsəfi motivlərinin hansı amillərə şərtləndiyinə dair fikirlərini ortaya qoyur (43, s. 128). Filosof Y.Rüstəmov isə yazır ki, orta əsrlərdə “kult” (pərəstiş) sözü “kultura” (mədəniyyət) sözündən daha çox işlədilmişdir; çünki “kult” sözü insanın Allaha məhəbbətində özünün yaradıcı potensialını açmaq üçün onun qabiliyyətini ifadə edirdi (67, s. 490).

Əksər kulturoloji mənbələrin təsdiqlədiyinə görə “sivilizasiya” termini şəhər sakini olan vətəndaşa aid edilən latınca “sivilis” sözündən yaranmışdır ki, mənası tədricən genişlənməmiş, etimologiyası və başlanğıcda işlədilən mənası sonralar başqa məzmun kəsb etmişdir. “Sivilizasiya” anlayışı termin kimi XVIII əsrdə “mədəniyyət” anlayışı ilə sıx əlaqədə meydana gəlmişdir. O zaman Fransız maarifçiləri ağıla və ədalətə əsaslanan cəmiyyəti sivil hesab edirdilər. XIX əsrdə bu söz daha çox Qərbi Avropa xalqlarının yüksək mədəniyyətini ifadə etmək, hətta kapitalizmi xarakterizə etmək üçün işlədilirdi. Mədəniyyət və sivilizasiyanın müxtəlif anlayışları əvvəlcə Almaniyada yaranmışdı. Kant sivilizasiya deyəndə – cəmiyyət və şəxsiyyət həyatının xarici tərəfini, mədəniyyət deyəndə isə – onların mənəvi mahiyyətini və yaxud mənəvi potensialını nəzərdə tuturdu. Alman fəlsəfəsi sonralar da bu fərqi xüsusi göstərirdi. İngiltərədə isə bu iki termin eyni mənada işlədilmişdi. Sonralar da – XIX və XX əsrlərdə ingilis dilli əsərlərdə mədəniyyət və sivilizasiya çox hallarda sinonim kimi verilirdi (67, s. 490). Azərbaycan kulturoloji fikrində də bu anlayışlar həm eyni (sinonim) və həm də fərqli mənalarda işlədilmişdir.

Tarixən mədəniyyət tarixçiləri içərisində sivilizasiyanı maddi mədəniyyətin sinonimi hesab edənlər də olmuşdur, mədəniyyət və sivilizasiyanın bir-birinə zidd olması haqqında fikirlər söyləyənlər də. Belə fikrin ilk təmsilçilərindən biri



alman sosioloqu Ferdinand Tonnis (1855-1936) olmuşdur. Onun fikrinə görə, industrial cəmiyyət ailə-tayfa əlaqələrinə, mənəvi yaxınlığa, qarşılıqlı qayğıya əsaslanan insanların ənənəvi münasibətlərini dağıdır, onları fayda prinsipinə əsaslanan utilitar münasibətlərlə əvəz edir (67, 491). Buna oxşar mövqelərdən biri də O.Şpenqlerin görüşüdür. O, mədəniyyəti üzvü, yaradıcı mənəvi hadisə hesab edərək, onu utilitar, texnoloji, maddi hadisə olan sivilizasiyaya qarşı qoyurdu. “Bu mənada Qərbin çöküşü mədəniyyət məsələsindən başqa bir şeyi ifadə etməz. Qarşımızda tarixin təməl məsələlərindən biri durur. Bir kultürün orqanik-məntiqi sıralanması, tamamlanması və sonu olaraq sayıldığında mədəniyyət nədir? Hər kultür öz mədəniyyətinə sahibdir. Mədəniyyət kultürün qarşısıalınmaz qədərdir. Mədəniyyətlər inkişaf etmiş bir insanlıq türünün vara biləcəyi ən dış və süni durumlardır. Dəyişdirilməz bir nəticədir mədəniyyət” (132, s. 45).

Mədəniyyət problemlərini elmi-fəlsəfi aspektlərdən dəyərləndirən və kulturoloji irsin tədqiqi əhəmiyyətinə xüsusi diqqət yetirən Səlahəddin Xəlilov elm və mədəniyyət arasında münasibətin də bu günədək yetərinə tədqiq olunmamısı məsələsinə toxunur və bunun səbəbini problemə münasibətin çox vaxt qeyri-elmi müddəalarla ifadə olunmasında görür. Onun fikrincə, tədqiqatçıların bir qismi elmi bütövlükdə mədəniyyətə daxil etmək, onun komponentlərindən biri kimi öyrənmək mövqeyindən çıxış edirlər ki, bu da məsələnin mahiyyətini düzgün anlamamaqdan irəli gəlir. Məsələn, kulturologiya üzrə Rusiyada buraxılan ensiklopedik lüğətdə elmin tərifı belə verilir: “Elm – təbiət, cəmiyyət və insan haqqında biliklər sisteminin yaradılması üzrə ixtisaslaşmış fəaliyyətlə bağlı olan mədəniyyət sahəsidir.” Bu tərifdən belə çıxır ki, elm nə biliklər sistemi, nə də onları əldə etmək üçün fəaliyyət sahəsi olmayıb, sadəcə bu

fəaliyyətlə bağlı olan mədəniyyət sahəsidir. Yəni elmi onun elmşünaslıqda qəbul olunmuş anlayışından fərqli olaraq, elmin mahiyyəti ilə bağlı bütün əsas amillər xaricində “izah etmək” təşəbbüsü göstərilir. Halbuki Rusiyanın filosof alimləri bir qədər başqa fikirdədirlər. Yeni fəlsəfə ensiklopediyasında akademik V.S.Styopinin elmə verdiyi tərifdə onun mahiyyəti kimi məhz yeni elmi biliklərin əldə edilməsinə yönəldilmiş idraki fəaliyyətin özü götürülür. Kulturoloqların tərifindəki “bununla bağlı mədəniyyət hadisəsi” ifadəsi isə heç nəyi izah etmir (38, s. 115). S.Xəlilov Novosibirskdə buraxılmış “Elm və onun mədəniyyətdə yeri” adlı kollektiv monoqrafiya müəlliflərinin elmi ancaq mədəniyyət çərçivəsində, onun bir komponenti kimi təqdim etməyə çalışmaları faktına da tənqidi yanaşır. O, A.N.Koçerginin elmi də din və əxlaq kimi mədəniyyət hadisəsi hesab etməsinə, N.N.Semyonovun elmdən bir mədəniyyət hadisəsi kimi bəhs etməsinə və elmi müasir dövrdə mədəniyyətin aparıcı komponenti kimi dəyərləndirməsinə, eləcə də, V.P.Tışenkonun elmi mədəniyyətin mərkəzi elementi hesab etməsinə tənqidi münasibətini açıqlayaraq (38, s. 116) belə qənaətə gəlir ki, bütün bu yanaşmalar elm, mədəniyyət və sivilizasiya anlayışlarının müəlliflər tərəfindən düzgün anlaşılmadığını göstərir. “Yəni elm olsa-olsa sivilisasiyanın mərkəzi ünsürü və aparıcı qüvvəsi sayıla bilər. Mədəniyyət isə insan həyatının və onun bütün əməli fəaliyyət sahələrinin vacib tərəfi olaraq qazanılmış vərdislər, avtomatlaşmış (yəni qeyri-şüuri struktur səviyyəsində yerləşərək simasızlaşmış) və ya ictimai şüur səviyyəsində oturmuş biliklər kompleksini ehtiva edir. Onun elmlə ümumi cəhəti olsa-olsa bu dərəcədədir. Elmi yaradıcılıq prosesi, elmin metodları və formaları, elmin

ön cəbhəsində olan yeni elmi biliklər və s. – bütün bunların mədəniyyətə heç bir aidiyyəti yoxdur. Yaxud məsələyə başqa planda baxsaq, çox böyük bir elm adamı mədəniyyətsiz (yəni, həyatda, məişətdə, sənətə münasibətdə, siyasətdə və s.) və əksinə, elm sferasında çalışmayan, yəni elm sistemində daxil olmayan hansı isə bir şəxs yüksək dərəcədə mədəni ola bilər. Sonuncuya bütövlükdə elm yox, onun sırası adam üçün zəruri olan bir sıra nəticələri, adətən humanitar biliklər kifayət edir” (38, s. 117).

S.Xəlilov problemlə bağlı qənaətini ümumi şəkildə belə ifadə edir ki, “elmin bir mədəniyyət hadisəsi kimi, mədəniyyətlə qarşılıqlı əlaqədə öyrənilməsi həm onun mahiyyətinin daha düzgün anlaşılması üçün, həm də mədəniyyətin özünün bütöv mənzərəsinin yaradılması üçün xüsusi əhəmiyyətə malikdir” (38, s. 107). S.Xəlilova görə mədəniyyətlə qarşılıqlı əlaqə özünü başqa kontekstdə də büruzə verməkdədir. “Belə ki, mədəniyyət özü də elmin predmetinə daxil olur və mədəniyyətşünaslıq bir elm hadisəsi kimi ortaya çıxır” (38, s. 107-108).

Təbii ki, bu gün hər kəsi təmin edən şəkildə “mədəniyyət nədir?” sualına cavab vermək çətindir. Həmçinin mədəniyyətlə bağlı sahələrdə çalışan elm adamlarından, demək olar ki, hamısının onu yenidən tərif etmə təşəbbüsü də bunu göstərməkdədir. Bununla bərabər indiyə qədər ortaya atılan bütün təriflər gözdən keçirildiyi təqdirdə hamısında müştərək olanı və mədəniyyətdən nə qəsd edildiyini anlamaq asandır. Problemin açıqlanması baxımından kulturoloji irsin tədqiqinə mühüm qiymət verən F.Məmmədov kulturologiyanı insanın və bəşəriyyətin yaradıcı həyatı və fəaliyyəti haqqında elm kimi xarakterizə edir. O, yazır ki, kulturologiya insanın həyat fəaliyyətinin mahiyyətini, onun xüsu-

siyyəti, tarixi nailiyyəti, inkişaf qanunlarını, dəyişdirici imkanlarını aşkarlayır. Kulturologiya “idrakin elə bir çoxpilləli piramidasıdır ki, insan onun pillələrini qalxarkən və tədricən xüsusi elmi biliklərə yiyələndikcə, bu gününü pozitiv idarə etmək, dəyişmək, daha yaxşı gələcək qurmaq qabiliyyətlərini dəfələrlə artırıb müdrikliyə yaxınlaşır. O, yaradıcı insanın həyat fəaliyyətinin minilliklərlə davam edən vəhşilik, barbarlıq və sivilləşmə dövrü ərzində topladığı yaradıcı həyat təcrübəsini, təşəkkül, təkamül və inkişafı, onun ideologiya, nailiyyət və vasitələrini əks etdirən həm xüsusi tarixi, həm də nəzəri biliklərin elmi ümumiləşdirilməsidir” (51, s. 33).

Kulturologiya mədəniyyət haqqında elm, onun elmi əsası hesab edən akademik R.Mehdiyev də bu elmin predmetinin ümumbəşəri və milli mədəni proseslərin qanunauyğunluqları, insanların maddi və mənəvi həyatının ən mühüm hadisələri olması fikrini təsdiqləyir: “Kulturologiya mədəni proseslərin və insanların tələbatının yaranmasının və formalaşmasının ilkin şərtlərini və amillərini öyrənir, mənəvi dəyərlərin istehsalını, mənəvi məhsulların bölgüsünü, mübadiləsini, istehlakını, qorunub saxlanmasını və gələcək nəsillərə çatdırılmasını, dəyər oriyentasiyalarının, müəyyən ideyaların, təsəvvürlərin, estetik zövqlərin yaranmasını tədqiq edir. Kulturologiya həm də müxtəlif cəmiyyətlərdə mədəni həyatı öyrənir və beləliklə, müxtəlif konkret mədəniyyətlərin tarixi tiplərinin nailiyyətlərini və xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmağa çalışır. Kulturologiyanın ən mühüm vəzifəsi dünya mədəniyyətinin tarixi və nəzəriyyəsi məsələlərini öyrənmək, müasir dövrün sosiomədəni meyillərini və proseslərini təhlil etməkdir” (48, s. 24).

Mədəniyyət tarixçiləri “mədəniyyət” kəlməsinin elmi yöndən ifadə edildiyi mənaları aşağıdakı şəkildə müəyyənləşdirilməyə çalışılmışdır: E.B.Taylor bu qənaətdədir ki,

“Mədəniyyət, biliyi, imanı, hüququ, sənəti, əxlaqı, adət və ənənələri, fərdin mənsub olduğu cəmiyyətin bir üzvü olması etibarlı ilə qazandığı vərdişlərini və bütün digər məharətlərini ehtiva edən çox mürəkkəb bir bütündür” (146, s. 17); C.Wisslerə görə “Mədəniyyət bir topluluğun, bir xalqın yaşam tərzidir” (139, s. 37-38); “Mədəniyyət babalardan gələn maddi-mənəvi dəyərlərin yekunudur” (E.Sapir); “Mədəniyyət insanın təbiəti və özünü idarəetmə yolu ilə bilavasitə meydana gətirdiyi əsərdir” (A.Young); “Mədəniyyət bir topluluqda adət və ənənələrdən, davranış tərzlərindən, təşkilat və təsisatlardan ibarət ahəngdar bütündür” (R.Thurnwald); “Mədəniyyət ümumi olaraq inanclar, dəyər hökmləri, adət və ənənələr, zövqlər, qısaca insan tərəfindən düzəldilmiş və yaradılmış hər şeydir” (A.K.Kohen); “Mədəniyyət bir millət fərdlərinin iştirak halında olduğu mənəvi həyatdır” (F.A.Wolf); “Mədəniyyət insanın nəsildən-nəslə ötürülə bilən uğurlarından meydana gəlmişdir” (107, s. 15; 139, s. 38).

Tanınmış alman antropoloji alimi Thurnvald isə mədəniyyəti bu şəkildə tərif etməkdədir: “Mədəniyyət tövrlərdən, davranış tərzlərindən, adət və ənənələrdən, düşüncələrdən, ifadə şəkillərindən, dəyər formalarından, təsisatlardan və təşkilatdan ibarət elə bir sistemdir ki, tarixi bir məhsul olmaq üzrə təşəkkül etmiş, ənənəyə bağlı bir cəmiyyət içində onun mədəni təchizatı və vasitələri ilə qarşılıqlı təsirlər nəticəsində meydana çıxmış və bütün ünsürlərinin zamanla bir-birinə qaynaması sayəsində ahəngli bir bütün halına gəlmişdir. Buna müqabil sivilizasiya toplanmış bir bilgiyə və texniki vasitələrə sahib olmağı ifadə edər” (139, s. 39). Bəzi sosioloqlar da Thurnvald kimi mədəniyyətlə kültür arasında əsaslı bir fərq izləməkdə və ona yaxın bir şəkildə tərif etməkdədirlər. Ekzistensialist sosioloq E.Tirikyan belə hesab edir ki, mədəniyyət simvolların çoxlaylı sistemidir, bu simvolların hər biri müəyyən dəyər oriyentasiyasının mahiyyətini ifadə

edir. Həmin simvolların mövcud olduğu mühit intersubyek-  
tiv “sosial-psixoloji” gerçəklikdir. Simvollar bu gerçəkliyin  
müxtəlif səviyyələrində yerləşir. Səviyyə nə qədər dərin  
olsa, şəxsiyyət strukturlarının dərin səviyyələrinə müvafiq  
olan mədəni gerçəklik bir o qədər çox psixi və rəmzi  
xarakter daşıyır. Strukturalizm və neopozitivizm mədəniy-  
yəti sosial ünsiyyət şəbəkəsi vasitəsilə insanın tələbatının  
təmin edilməsi üsullarının və məhsullarının arsenalı kimi  
şərh edilir. Mədəniyyətin kommunikativ və informativ trans-  
lyasiya sistemi kimi də buradan irəli gəlir. Amerikalı filosof  
D.Böll mədəniyyəti ruhi vəziyyət kimi səciyyələndirir. O,  
belə hesab edir ki, cəmiyyət, qrup və ya şəxsiyyət üçün  
mədəniyyət məntiqi cəhətdən davamlı estetik baxışlar,  
mənəvi “Mən” konsepsiyası və bu konsepsiyanın insanı  
bəzəyən əşyalarda, onun yaşayışında, habelə zövqlərində  
ifadə edən həyat tərzində sayəsində mümkün olan bütövlük  
vasitəsilə fərdiyyətin dəstəklənməsindən ibarət daimi proses-  
dir. O, yazır: “Mədəniyyət hissiyyat, emosiyalar, mənəvi  
temperament və bütün bu hissləri nizamlayan zəka sahəsi-  
dir” (48, s. 260-261). R.Mehdiyevə görə mədəniyyətin bütün  
bu tərifləri ilə razılaşımaq olar. Çünki onların hər biri mədə-  
niyyət deyilən çoxlaylı sistemin laylarından biri üzərində  
diqqəti cəmləşdirir. Bu sistemin məzmunu həm maddi, həm  
də mənəvi dəyərləri ehtiva edir. Lakin mənəvi dəyərlər daha  
vacibdir, çünki onlar insanın daxili aləmi ilə bilavasitə bağlı  
və daha davamlıdır (48, s. 261).

İ.Kant, O.Şpenqler, A.Toynbi, M.Veber, F.Koneçnı,  
L.Qumilyov, L.Meçnikaov kimi bir çox mütəfəkkirlər sivilizasiyanın mahiyyətini mədəniyyətdən (və ya kulturu mədə-  
niyyətdən) fərqləndirən əsas cəhətləri göstərmək üçün müx-  
təlif mülahizələr irəli sürmüşlər. Onların əsərlərində yaradıcı  
və qurucu prosesi ifadə edən mədəniyyət anlayışından fərqli  
olaraq, “sivilizasiya” bəşər tarixinin müxtəlif mərhələlərinə

xas olan dağıdıcı və neqativ prosesləri də özündə dialektik şəkildə əks etdirən tarixi sosial-mədəni birlik anlamında işlənir. Bu mənada kulturoloq F.Məmmədov sivilizasiyaların dövrləşdirilməsinə yanaşmada müxtəlif mövqe nümayiş etdirən alimlərdən – Q.B.F.Hegeli, S.Solovyovu, K.Marksı, K.Yaspersi, M.Veberi, P.Çaadayevi, N.Berdyayevi, R.Henonu, M.Petrovu, xüsusilə qeyd edərək yazır ki, “Bunların arasında ən geniş yayılmışı K.Yaspersin “məhvər sivilizasiyaları” konsepsiyasıdır ki, burada, o, arxaik dövrün mifoloji təsəvvürünü əvəz edib, fəlsəfənin üstünlüyünə əsaslanan yüksək ruhi mədəniyyətli “məhvər” sivilizasiyaların yaranma tarixini b.e.ə. I minilliyin ortasından hesablanmasını təklif edir” (51, s. 89).

Bəzi filosofların fikrincə, mədəniyyət hər şeyi: iqtisadiyyat, siyasət, hüquq, məişət, adət-ənənələr və incəsənətin qarşılıqlı təsirdə olduğu sistem hesab edilməlidir. Mədəniyyətə verilən yüzlərlə tərifin içərisində marksizmin də maraqlı şərhə vardır. “Mədəniyyətin marksist konsepsiyası onu bəşəriyyətin varlığın və şüurun bütün sahələrində gerçəkliyin dəyişdirilməsinə, bəşər tarixinin sərvətlərinin şəxsiyyətin daxili sərvətinə çevrilməsinə, insanın gücünün mahiyyətinin hərtərəfli aşkar edilməsinə və inkişaf etdirilməsinə yönəlmiş yaradıcı fəaliyyəti kimi izah edir” (48, s. 260). Marksizmin daha populyar olan tərifinə görə mədəniyyət – bəşəriyyətin ictimai, siyasi, tarixi proseslərdə topladığı maddi və mənəvi dəyərlərin məcmusu, onların yaradılması, çoxaldılması və gələcək nəsillərə çatdırılması üsullarıdır. Lakin bir çox fikir sahibləri kimi türkçülük nəzəriyyəsinin tərəfdarı olan ziyalıların əksəriyyətini belə bir mədəniyyət konsepsiyasında razı salmayan bir cəhət vardır. Bu, marksizmin mədəniyyəti üstqurum hadisəsi saymasıdır ki, Azərbaycan ziyalıları içərisində bu yanaşmaya ən məntiqli cavab verən fikir adamı Ə.Ağaoğlu olmuşdur. O, “İxtilalmı, inqilabımı” əsərində (82)

insanın bəzən öz mənəviyyəti, şərəf və ləyaqəti yolunda ən qiymətli sərvəti olan can sağlığını belə qurban verməsi faktını önə çəkərək, bu məqamda mədəniyyətin üstqurum deyil, bazis olmasını əsaslandırır. Eynilə, maddiyyatın insanın həyati ehtiyacı olması faktını danmayan Mahatma Qandi də əxlaqi dəyərləri gözdən keçirən nəzəriyyələrin və iqtisadi fəaliyyətlərin önəmi olmadığı qənaətinə gəlir (41). Mədəniyyəti ehtiyacların artımı şəklində deyil, ehtiyacların şüurlu şəkildə məhdudlaşdırılması şəklində mənalandıran Mahatma Qandiyə görə, yalnız bu yolla xoşbəxt olmaq və başqalarına xidmət etmək mümkündür (41). Bu tərif bir çox kulturoloqların razılaşdığı “Mədəniyyət qadağalar və yasaqlar çərçivəsindən ibarətdir” baxışı ilə uyğun gəlir.

Müasir dövrün kulturoloji fikri üçün də əsasən bu baxış üstünlük təşkil edir ki, mədəniyyət haqqında iqtisadi bazisin hansısa əlavəsi kimi təsəvvürlər artıq tamamilə köhnəlib. Bu gün mədəniyyət ilk növbədə, lazımı davranıldıqda gələcək inkişafın mümkün ssenarilərinin bərpasına qabil unikal sistem kimi nəzərdən keçirilir. Bu rəkursda, xüsusilə sinergetik prinsiplər üzrə öz inkişafının tənqidi fazasında fəaliyyət göstərən mədəniyyət permanent yaradıcılıq, yeni mənəvi məkana keçmə imkanı, daha çox xəritə və oriyentirlərdən məhrum dünyada fasiləsiz naviqasiya kimi nəzərdən keçirilməlidir. Mədəniyyət – insanın yaradıcı fəaliyyətinin xarakterindən əhəmiyyətli dərəcədə asılı olan insan təbiətinin gələcək inkişafına təsir göstərməyə imkan verən fenomendir (1, s. 13). Ə.Abasovun qənaətinə görə mədəniyyət haqqında köhnə təsəvvürlərin ən zərərliyi, onun hələ də insanın dünyanın dəyişdirilməsinə yönəlik maddi və mənəvi fəaliyyəti ilə məhdudlaşan hadisə kimi tədqiq edilməsidir. Halbuki artıq “...XX əsrin birinci yarısında mədəniyyətin maddi, sosial və mənəvi kimi üçhədli üzvlənməsi qəbul edilmişdir. Maddi mədəniyyət dedikdə insanın öz məskunluq mühiti ilə



qarşılıqlı münasibətinə, tələbatlarının ödənilməsinə, sonrakı mövcudluğunun təminatına, həyatının texnoloji tərəflərinə aid olan hər şey başa düşülür. Sosial mədəniyyət dedikdə, insanların bir-birinə münasibəti, status və sosial institutlar sistemləri anlaşılır. Mənəvi mədəniyyət dedikdə, həyatın subyektiv aspektləri, ideyalar, ustanovkalar, dəyərlər və onlara yönəlik davranış üsulları nəzərdə tutulur” (1, s. 15).

“Mədəniyyət” anlayışını çox vaxt “sivilizasiya” anlayışı ilə eyniləşdirilməsi məsələsinə müasir kulturoloji tədqiqatlarda da diqqət yetirilməkdədir: “Doğrudur, mədəniyyət və sivilizasiya bir çox cəhətdən fərqlənmiş, bir-birinə keçir, qarşılıqlı asılılıqdadır, amma eynilik təşkil etmirlər – sivilizasiya mədəni proses üçün ilkin şərait yaradır, mədəniyyət isə yeniliyin yaradıcısı olmaqla sivilizasiyanın inkişafı üçün şərait yaradır (48, s. 26). S.Xəlilova görə, sivilizasiyanın əsas şərtlərindən biri ayrı-ayrı adamların yaradıcı potensialının toplanaraq bütövlükdə bəşəriyyətin inkişafı üçün təməl ola bilməsidir. Müasir dövrdə bilavasitə sivilizasiyaya aidiyyəti olan ən mühüm sahələrdən biri elm və elmi-texniki fəaliyyətdir (38, s. 101).

Bu vaxta qədər aparılmış araşdırmaları nəzərdən keçirdikdən sonra, belə güman etmək olardı ki, mədəniyyət haqqında hər şey artıq deyilmişdir və onun bu tərifləri ilə razılaşımaq olar. Lakin filosofların çoxu, mədəniyyətə mövcud münasibəti qənaətbəxş saymırlar. Məhz bu səbəbdəndir ki, mədəniyyət mövzusu müasir dövrdə də fəlsəfənin ən aktual mövzularından biri olaraq qalmaqdadır. Filosoflar daha çox mədəniyyətin böhranı mövzusunda diqqət yetirirlər (Bu mövzu hələ XIX əsrdə A.Şopenhauerin və S.Kyerkeqorun əsərlərində qaldırılmış və F.Nitsşenin “həyat fəlsəfəsi” təlimində inkişaf etdirilmişdir). Mədəniyyətin böhranı əsasən mənəvi sahədə böhranla əlaqələndirilir. Müxtəlif kulturoloji konsepsiyaların məzmununun təhlili aşağıdakı məntiqi

izləməyə imkan verir: insanın maddi tərəqqiyə, bütün sosial-mədəni problemlərin elmi-texniki tərəqqi yolu ilə həll edilməsinin mümkünlüyünə qeyd-şərtsiz inamı mövcud dəyərlərin və əxlaq normalarının dəyişməsinə şərait yaratmış, bəşər cəmiyyətinin böhranının əsası kimi mənəviyyatın və mədəniyyətin böhranına səbəb olmuşdur (48, s. 259-260).

Kulturoloji terminologiya probleminə fərqli mövqedən yanaşan və diqqəti daha çox mədəniyyətin mənəvi tərəflərinə yönəldən R.Ulusel yazır ki, tarixən, az qala eyni mənələrdə işlədilən “mədəniyyət” və “sivilizasiya” anlayışlarına son yüzil düşüncülərinin yanaşması alabəzək olub. Sivilizasiyanın yeni layında – Texnosivilizasiya çağında yaşayan bizlərin bu zəngin fenomenlərə bir daha dalmağı gərək. “Sivilizasiyaların tarixi təkamülündə yetişərək onların nüvəsini təşkil edən mədəniyyətlər bəşəriyyətin ruhu, onun əsas ideyalarının bəli, dəyərlər panteonudur. Sivilizasiyanın bütün şəhdi-şirəsi onun Mədəniyyət nüvəsinə süzülür. Sivilizasiyanın Mədəniyyət mayası nə qədər saf və güclü olursa, onun ömrü də uzun və mənalı olur. Mədəniyyət toxumu çürüyən Sivilizasiya erkən öləziyib sönür. İlahi enerji planet üzərində adətən Mədəniyyət nüvələrində toplandığından, o, demək olar ki, sarsılmaz, ardıcıl reaksiyalarla – örnək külçələrlə düha və istedad münbitliyində nəsilbənəsil ötürülür. Azərbaycan mədəniyyətinin Bayatı, Saz və Muğam özəyi sarsılmadığı kimi. Alman mədəniyyətində fəlsəfi ideya monumentallığının cəmiyyət və dövlət quruculuğuna saçıldığı kimi. Çin, ingilis, fransız mədəniyyətlərinin onların hər hansı bir siyasətçisinin maneralarında sezildiği kimi” (80, s. 46).

Bütün bu fərqliliklərə baxmayaraq, mədəniyyət (kültür) tarixçilərinin əksəriyyəti bu belə bir fikirdə həmrəydirlər ki, “Millət dediyimiz topluluqlar atalarından əmanət aldıkları milli kültür irsinə əlavə olunan bioloji varislik sayəsində ayrı “şəxsiyyət”lər qazanmaqdadırlar. Yüz illərdən bəri yan-yana

yaşamaqda olan sərhəd qonşusu millətləri belə bir-birindən ayıran başlıca faktor da bu “şəxsiyyət” fərqliliyidir. O halda, kəltür və mədəniyyət mövzusunda soydan gələn milli səciyyəyə də qüvvətli bir təsir payı tanınması lazım gəlməkdədir” (107, s. 14-15). Digər tərəfdən mədəniyyət həm də insanların dünyanın mənimsəyə yönəlmiş yaradıcı fəaliyyətidir ki, bu prosesdə maddi və mənəvi dəyərlər yaradılır və istehlak olunur, insanın mədəni fəaliyyət subyekti kimi formalaşması kimi baş verir.

Kulturoloji dəyərləndirmələrdən də göründüyü kimi, diqqəti cəlb edən ortaq nöqtələrdən biri “kəltür”ün daha çox hər topluluğun özünəməxsus yaşayış və davranış tərzidir. Kəltürün bu mənası həm Z.Göyalp, həm də Ə.Ağaoğlu tərəfindən verilən təriflərdə daha da açıq olaraq bildirilməkdədir. Z.Göyalpə görə “Kəltür (hars), bir millətin dini, əxlaqi, hüquqi, əqli (intellektual), bədii-estetik, dil, iqtisadi, fənni-texniki həyatlarının ahəngli məcmusudur” (26, s. 30). Ə.Ağaoğlu da burada kəltür əvəzinə mədəniyyət kəlməsini işlətsə də məna etibarını ilə eyni fikri ifadə edir: “Mədəniyyət demək, həyat tərzini deməkdir” (83, s. 3).

Tarixçilərin Azərbaycanın istiqlal mücahidləri adlandırdıqları ziyalıları kəltürə və ya milli mədəniyyət məfhumuna orijinal münasibətləri ilə seçilmişlər. Onların ümumi rəyinə görə indiyə qədər bəşər tarixində gəlib keçmiş olan bütün kəltürlərin milli mahiyyət ərz etdiyi şübhə gətirməz bir həqiqətdir. Hər kəltür doğduğu çevrənin və məmləkətin bariz vəsflərini üzərində daşıyır. Kəltürü yaradan hər millət ona öz damğasını vurur. Millətin özəl yaşayış şərtlərindən, ruhundan və tarixindən sıyrılmış və ayrılmış bir kəltür əsla düşünüləməz. “Bəşər kəltürü” dedikləri nəsnə, milli kəltürlərin toplamaı və müxtəlif kəltür çiçəklərini bir araya gətirən gözəl bir çələngdir. Yoxsa, milli kəltürlərdən mücərrəd və azadə bəşəri kəltür deyə bir şey mövcud olamaz.

“Bəşəri kulturdən” məqsəd, müxtəlif milli kulturlərin, insan övladının ümumi və müştərək dərdlərini, ehtiyaclarını və duyğularını oxşayan seçkin bir qismidir. Çünki hər milli kulturdə, o millətin özəl varlığını əks etdirən qismindən başqa, bir də ümumi insanlıq aləminə təmas edən qismi vardır. Bu qisim də hər millətə və məmləkətə görə dəyişir, fəqət mövzu etibarilə ümumi və bəşəridir (123, s. 1-2).

M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycan xalqının istiqlal mübarizəsini nəzərdə tutaraq “Azərbaycan kultür gələnləri” əsərində böyük bir nikbinlik və uzaqgörənliklə bəyan edirdi ki, “Demək mücadilə davam edir və tariximizdən qüvvət alan kultür gələnləri, bütün zorluqlar və güclüklərə rağmən, hələ canlılıq göstərir. Müzəffər olacaqları şübhəsizdir. Çünki getdikləri yol tabiidir, çünki bu, mədəni dünyanın yürüdüğü kultür və tərəqqi yoludur. Sonucda zafər onun, üç rəngli istiqlal bayrağının, Milli Azərbaycan Türk Demokratik Kultüründür!...” (122, s. 29).

Gətirdiyimiz istinadlardan da göründüyü kimi, bu anlayışlarla əlaqəli uzun zamandan bəri davam edən müzakirə və mübahisələr günümüz üçün də aktuallığını saxlamaqdadır. Lakin tədqiqat mövzusu konkret bir XX əsrin əvvəlləri kimi tarixi bir mərhələnin kulturoloji fikrinə həsr edildiyinə görə həmin dövr ziyalılarının mövqeləri bizim üçün də prioritet təşkil etmişdir. O dövrün mədəniyyət məsələlərini təhlil və ya şərh edən müəlliflər içərisində kultür, irfan və mədəniyyət məfhumları ilə yanaşı Z.Göyalpda olduğu kimi hars kəlməsini işlədənlər də olmuşdur. Məsələn, Azərbaycan mədəniyyət tarixinə əvəzsiz töhfələr vermiş M.B.Məmmədzadə XX əsrin əvvəlləri üçün səciyyəvi olan kulturoloji fikrə belə bir ümumiləşdirmə verir ki, “Həyatı-bəşər təbiətlə mübarizədən ibarətdir. Mədəniyyəti-bəşəriyyə bu mübarizələrdən hasil olma qənimətdir. Məqsədi-bəşər mədəniyyəti-bəşəriyyəni daha ziyadə təmin etmək və onun feyzini daha ziyadə ümu-

miləşdirməkdir. Mədəniyyəi-bəşəriyyə isə milli harsların iştirakından və gözəlliklərinin məcmusundan hasil olma bir yekundur. Mədəniyyətin təmini, insanların cəmaətləklə yaşaması ancaq mədəni hökumət təsisi ilə mümkündür” (113, s. 54; 54, s. 61). M.B.Məmmədzaadə hətta 30-cu illərin sonunda qələmə aldığı “Milli Azərbaycan hərəkəti” adlı dəyərlı əsərində də hars kəlməsini işlətmışdir (54, s. 61; 113, s. 54).

Ümumilikdə mədəniyyət adlandırdığımız milli və bəşəri dəyərlər məcmusu haqqında tarixdən üzü bəri nə qədər fərqli mülahizələr ortaya qoyulsa da, fikrimizcə, mahiyyət dəyişməz qalmaqdadır. Bu mənada mədəniyyət bəşər övladının yarandığı vaxtdan bəri yaratdığı və getdikcə təkmilləşdiriyi maddi, mənəvi, ruhani, ideoloji, bədii-estetik və digər sər-vətləri özündə ehtiva edir. Yəni, insanlığı şərtləndirən yad-daş, dünyagörüşü, elm, davranış, ünsiyyət, incəsənət, məişət və s. bu kimi keyfiyyətlər mədəniyyətin komponentlərindəndir. Bu sahənin problemlərini tədqiq edən elmlər isə müəyyən fərqliliklərlə də olsa ümumilikdə mədəniyyətin inkişaf xüsusiyyətlərini, hər xalqda onun təzahür formalarını, qarşılıqlı faydalanma və təsir vasitələrinin özgünlüklərini öyrənir. Bu öyrənmə yeni nəslin və bəşəriyyətin mədəni və intellektual səviyyəsinin inkişafı üçün zəruridir.

Deməli, “Bütövlükdə mədəniyyət şəxsiyyətin və xalqların fərdi intellektinin, yaradıcılıq potensialının göstəricisidir” (52, s. 3). Mədəniyyətin tərkibini elə mahiyyət elementləri təşkil edir ki, bunlar onun xarakterini, prosesin özünü müəyyənləşdirir, çoxşaxəli bir sistem kimi, yaradıcı insanın humanizmini, eləcə də mədəniyyətin aparıcı funksiyası kimi, qneseoloji köklərini üzə çıxarır.

Bəşəriyyətin nəsil-nəsil topladığı, formalaşdırdığı, nəhayət, qazandığı mədəniyyət incilərini gələcək nəsillərə çatdırma bilmək bizim əsas vəzifələrimizdəndir. “Gələcək yüzilliklərə mədəniyyətdən savayı nəyi yadigar qoyub gedə bilərik?

Bəlkə də, elə buna görə mədəniyyəti bəşəriyyətin sosial yaddaşı kimi qiymətləndirirlər” (27, s. 6). Biz mədəniyyəti müxtəlif mərhələli və müxtəlif səviyyəli bir sistem kimi qəbul edirik, birinci növbədə, onun ümumbəşəri və milli xüsusiyyətlərindən bəhs olunması lazım gəlir. Bəşəri mədəniyyət nədir? Bu, planetimizdə yaşayan bütün xalqların mədəniyyətlərinə məxsus ən yaxşı nailiyyətlərin sintezidir. Onların da müxtəlif rənglərdə və boyalarda bir-birindən seçilməsi, təkrarsızlığı – şübhəsiz, özünəməxsusluğu ilə müəyyən edilir. Deməli, hər xalqın ayrıca mədəniyyəti dünyaya mədəniyyətinin bir hissəsi olmaqla, həm də onu tamamlayan, zənginləşdirən insan mənəviyyatının təzahür formasıdır. “Milli mədəniyyət özü də müxtəlif siniflərin, sosial təbəqələrin və bütünlükdə, millətə aid olan mədəniyyətin sintezidir. Dil, ədəbiyyat, musiqi, təsviri sənət və din kimi mənəvi dəyərlərə malik mədəniyyətlə yanaşı, təsərrüfat, iqtisadiyyat, istehsalat sahələri də maddi dəyərləri olan milli mədəniyyət sayılır, bunlar həmişə əvəzsizdir, təkrarolunmazdır, qiymətlidir” (27, s. 16-17).

Heç şübhəsiz, mədəniyyətin ən vacib funksiyalarından biri sosial təcrübənin bir nəsildən o biri nəsle ötürülməsi prosesi, yəni mənəvi sərvətlərin varisliyi məsələsidir ki, tədqiqatımızın əsas məqsədlərindən birini də məhz bu amil təşkil etməkdədir.

## Sosial-mədəni tərəqqi və dini islahatçılıq təşəbbüsləri

Azərbaycanda yüzillik yeniləşmə prosesinin kulturoloji təhlili göstərdi ki, bu dövr ərzində mütərəqqi fikirli ziyalılar cəmiyyətin ümumi tərəqqisi naminə mədəniyyətin bütün sahələrinin inkişafı qayğısına qalmışlar. Elmi-mədəni, ədəbi-bədii yaradıcılıq mühitinin formalaşması üçün məktəb və mətbuatdan başlayaraq teatr və musiqiyə qədər incəsənətin fərqli sahələrinin inkişafına yönəlmiş həmin fəaliyyətlərin bəhrəsi artıq XX əsrin əvvəllərində göz qabağında idi. Yeniləşmə prosesi ərzində M.F.Axundovdan üzü bəri əksər ziyalılar ictimai-mədəni həyatın inkişafı məsələlərinə, o cümlədən ailə problemlərinə də diqqət ayırmış və cəmiyyətin tərəqqisində qadınların mədəni həyatda iştirakı faktoruna laqeyd qalmamışlar. Lakin bilavasitə islam dini xadimlərinin bu məsələlərin həllinə qatılması və ilahiyyət üzrə də yüksək elmi biliklər sahibi olan ziyalıların bu yöndəki fəaliyyətlərinin dini islahatçılıq istiqaməti alması mədəni həyatın canlanmasına təkan vermiş oldu.

XX əsrin ilk illərindən etibarən Azərbaycan cəmiyyətində dini təmayüllərin fərqli səciyyə daşması ilə yanaşı milli mənsubiyyət axtarışları prosesi də paralel gedirdi. Bu zaman islamçılığa paralel olaraq türkçülüyn də inkişafı azərbaycanlıları öz mənliklərini araşdırmağa yönəlmişdi. Hələ XIX əsr qəzetlərinin ən qabaqcıl örnəklərindən olan “Kəşkül” ilk olaraq yerli dindar camaat və millət anlayışları arasındakı fərqi qəti olaraq müəyyənləşdirmiş, hətta hər ikisi üçün ortaq olaraq işlədilən millət termininin gülünc olduğunu bəyan etmişdi. Bu fakt türklüklə qarışıq Azərbaycan kimliyi şəklində doğmaqda olan milli şüurun yazılı ifadəsinin ilk örnəyi idi. Ancaq ziyalıların yeni nəslinin nümayəndələri (o cümlədən, Ə.Ağaoğlunun “yeni müsəlmanlar” adlandırdığı nəsil) həqiqətən siyasi mahiyyət kəsb edən fəaliyyətlərə

yönəlmişdilər. Lakin bu keçid dövründə təşkilatlanmış qruplardan daha çox fərdi fəaliyyətlərin üstünlük təşkil etdiyini qeyd etmək lazımdır.

Bu dövrdə pantürkizmə paralel olaraq inkişaf edən panislamizm bütün müsəlmanları Avropanın təcavüzlərinə dünya miqyasında cavab vermək uğrunda birliyə çağırırdı ki, bu, daha geniş miqyasda dəstək tapa biləcək bir dəvət idi. Svietoçovski bu haqda yazır ki, əslində bu iki ideologiya birbirini kənarlaşdırmaq durumunda deyildi, demək olar ki, bölgədəki bütün müsəlmanlar türk idi. Həmçinin İ.Qasprinski kimi türkçü ziyalılar da islamın türk ulusunun təməl daşlarından biri olduğunu hər zaman vurğulayırdılar. Bununla belə pantürkizmin qabaqcıl müdafiəçilərindən bir çoxu eyni zamanda panislamist olduklarını da söyləyərkən, əslində bu iki ideologiyanın zidd təməllərə dayandığını bilməmiş deyildilər. Çünki “pantürkizmin kökü müəyyən insan topluluqlarının etnik mənlik şüuruna dayanırkən, panislamizm ümməti, yəni dil, irq və millət fərqi olmadan dünyadakı bütün müsəlmanların əmələ gətirdiyi topluluğu əsas götürən bir kollektiv şüura dayanır” (134, s. 51-53).

XX əsrin əvvəllərindəki hadisələrə islam birliyi prizmasından baxıldıqda (1905-ci ilin müsəlman qurultayları dövrü istisna olunmaqla) Azərbaycan ziyalıları digər Rusiya müsəlmanları ilə əməkdaşlığa qapalı bir mövqe nümayiş etdirmişdilər. Bununla belə onların bir qisminin, məsələn, Ə.Ağaoğlunun panislamist fəaliyyətdə olduğunu tamamilə inkar edən bir mövqe tutulmasında da mübahisəli məqamlar vardır. Çünki bir sıra yazılarında (hansı məqsədlər güdülməsindən asılı olmayaraq) o, özünü panislamizm tərəfdarı kimi təqdim etməkdən çəkinməmişdir. Lakin onun panislamizm haqqındakı düşüncələri, Yusif Rüstəmovun da vurğuladığı kimi, oponentlərinin illərcə yağdırdıqları ittihamlardan tamamilə fərqli idi (66, s. 140). O, Avropanın texnogen mədəniyyəti



qarşısında islam cəmiyyətinin məğlubiyyətini etiraf edən, lakin buna müxtəlif mövqelərdən çarə arayan “ifrat mütərəqqiçilər” və “ifrat mühafizəkarlar”la müqayisədə “yeni panislamistlər”in fəaliyyətlərini təqdir edərək (59, s. 155-156) “Kaspi” qəzetinin 1903-cü il 24 dekabr tarixli 276-cı sayında yazırdı: “İslam nicatının yeganə yolu Avropaya üstünlük verən bütün həyat ünsürlərini, onun universitet və məktəblərini, siyasi və inzibati həyatını ağıla uyğun və ehtiyatlı surətdə müsəlman zəmininə keçirmək, əkməkdir... Ağıllı ünsürlər hər iki ifrat cərəyanı birləşdirəcək və hər iki tərəfi razı sala biləcək elə bir yol – ideya yaratmaq istəyirlər ki, ifrat mütərəqqiçilərin xəyal etdiyi kimi nə mücərrəd – zəminəsiz olsun, nə də ki, köhnəpərəstlik kimi zəmanənin ruhuna və dövrün tələbinə yad olsun... Bu panislamizmdir”.

Ə. Ağaoğlu, “Panislamizm, onun səciyyəsi və istiqamətləri”, “İslamın mənşəyi və onun xristianlığa və yəhudiliyə münasibəti”, “Ricəti-islam” kimi onlarla məqalələrində özündən əvvəlki Azərbaycan maarifçi ziyalılarının islamın müqəddəratı barədə açdıqları mübahisəni təzədən canlandırmışdır. Əksəriyyəti polemik üslubda yazılmış bu əsərlərdə o, Qərbin və Rusiyanın antiislam meyillərinə qarşı çıxır, Məhəmməd dini və şəriətini, islamın əsaslarını müdafiə edərək qətiyyətlə deyirdi ki, müsəlmanların dirçəlməsi və tərəqqisi onlar arasında “yeganə fəal qüvvə olan din vasitəsilə olmalıdır” (56, s. 23; 55, s. 80-95). Ə. Ağaoğluna görə “Asiya xalqlarına həyatı ilk dəfə xatırladan”, onlara “göyləri yuxusundan oyadan”, göylərlə bərabər yeri də göstərən islam dini olmuşdur. Yazılarında dönə-dönə islam tarixindən, onun ədəbi-mədəni keçmişindən bəhs edən Əhməd bəy panislamizmi “mütərəqqi hərəkət” kimi qiymətləndirirdi: “Panislamizm nəinki siyasi-dini, həm də mütərəqqi hərəkətdir” (77, s. 314, 321). Müasirləri kimi o da islam dininə (tərəqqiyə səbəb olan ictimai, mənəvi bir qüvvə kimi) inanır və dini

ehkamların müasirləşdirilməsi yolunda nəzəri və əməli səylərinin nəticələrini sosial-mədəni həyata tətbiq etməyə çalışırdı.

Yusuf Akçuraya görə dünyadakı müsəlmanlardan bir islam birliyi meydana gətirilməsi fikri və fəaliyyəti hesab edilən islamçılıq da osmanlılıq kimi Avropa çıxışlıdır. Osmanlı imperatorluğunda osmanlılıq fikrinin zəifləməsindən sonra, Əbdüləziz dövründə başlamışdır. Avropa siyasət yazarları buna panislamizm də demişlər. Əbdülhəmid, panislamizmi fikir halından fəal bir hərəkət halına gətirmişdir. Sarayda, cəmiyyət həyatında, təhsildə və xarici siyasətdə islamçılığa yer verilmişdir. Bundan başqa müsəlman ölkələrində də geniş bir panislamçı təbliğata başlanılmışdır (89, s. 7). Üç fikir cərəyanından bəhs edən Ziya Göyalp isə yazır ki, islamlaşmaq fikrinin yayıcısı və müdafiəçisi “Sırat-ı Müstakim”, “Sebil-ür-Reşat”, türkləşmək fikrini yayan isə “Türk yurdu” dərgiləridir. Diqqət etsək görə bilərik ki, bu üç cərəyan da eyni ehtiyacdən doğmuşdur (103, s. 7-8). Ə. Ağaoğlu avropalıların uydurduğu “panislamizm” ideyasının müsəlmanlar arasında rus və Avropa qaragüruhçularının təsvir və təsəvvür etdikləri şəkildə mövcudluğunu tamamilə inkar edirdi. Onun fikrincə: “Ümumiyyətlə, belə bir cərəyan müsəlmanlar arasında yoxdur. Panislamizm Avropa siyasətçiləri və qəzetçiləri tərəfindən icad edilən bir uydurmadır” (18, s. 156). H. Baykara isə belə bir məqamı xüsusilə vurğulayır ki, Azərbaycan istiqlal mübarizəsinin “panislamizm” və ya “pantürkizm” ilə heç bir ideoloji əlaqəsi yoxdur. Hər bir demokratik respublikada olduğu kimi vaxtı ilə Azərbaycanda da belə partiyalar olmuşdur (94, s. 12).

Nə qədər fərqli fikirlər olsa belə, istər müsbət, istərsə də mənfi mənalar verilmiş panislamizm hərəkətinin mövcudluğu tarixi faktır. Belə ki, “islamiyyətin keçmiş əzəmətini bərpa etmək” istiqamətindəki fəaliyyətin genişlənməsi nəti-

cəsində, panislamizm yalnız sonralar daha çox siyasi xarakter kəsb etməyə başlamışdır. Bəzi tədqiqatçılar tərəfindən dini-siyasi ideologiya adlandırılan panislamizmin müəssisləri və təbliğçiləri (xüsusilə, şeyx Cəmaləddin əl-Əfqani) Məkkədə ümummüsəlman qurultayı çağırmaq yolunda geniş dairədə fəaliyyət göstərmişlər. Bu müsəlman qurultayının son məqsədi ümumdünya müsəlmanlarının dini-siyasi birliyini nəzərdə tutsa da, ilk məqsəd olaraq bütün müsəlman ərəbləri birləşdirib, “qüdrətli müsəlman Ərəb dövlətini yaratmağ”ı və müstəmləkəçilərə qarşı vahid cəbhədə müsəlmanları birləşdirməyi nəzərdə tuturdu. Müsəlman dünyasının xəlifəsi sayılan Osmanlı sultanı Əbdülhəmid əslində panislamizmin tərəfdarı olsa da, bəzi siyasi səbəblər üzündən (o, bu zaman osmanlıçılıq siyasətini yeridirdi) ərəb xüsusiyyətlərini bariz şəkildə özündə birləşdirən panislamizmin tərəfdarı olmadı və Məkkədə “ittihadi-islamiyyə” qurultayının çağırılmasını pozdu. Lakin Əbdülhəmid bu hərəkata qoşulmağı, onun idarə edilməsini öz əlinə almağı və bu hərəkətdən Osmanlı imperiyasının siyasi məqsədləri üçün istifadə etməyi qərara aldı. Elə bu məqsədlə də o, panislamistlərin ideya rəhbəri Şeyx Cəmaləddini İstanbula dəvət etdi.

Artıq dağılmaqda olan Osmanlı imperiyasının nüfuzunu müsəlman xalqlarının nəzərində artırmaq məqsədi ilə “bütün dünya müsəlmanlarının xəlifəsi” Sultan Əbdülhəmidin dəvətinə cavab olaraq 1892-ci ilin sentyabrında İstanbula gələn Cəmaləddin Əfqanini orada “İttihadi-islam” cəmiyyətini təsis edir. Bu cəmiyyətin məqsədi müsəlmanlar arasında mövcud olan dini ixtilafı, xüsusilə də şiə-sünni ixtilafını aradan götürmək və onları müstəmləkə təzyiqinə qarşı vahid cəbhədə birləşdirmək idi. Əbdülhəmid bunun üçün müxtəlif müsəlman ölkələrinin yüzlərcə üləmasına, ruhanisinə yazılı şəkildə müraciət etmiş, onları ittihadı çağırmışdır (59, s. 133).

Beləliklə, XIX əsrin 90-cı illərindən etibarən panislamizm sultan Türkiyəsinin siyasəti zəminində daha geniş ölçüdə yayılmağa başlayır. Artıq XX əsrin başlanğıcından etibarən Əbdülhəmid panislamizmin ilk ideya istiqamətini Osmanlı imperiyasının siyasi məqsədləri mövqeyindən müəyyən qədər dəyişdirə bilir və panislamizmin bir çox təbliğçilərini özünün siyasi agentlərinə çevirməyə müyəssər olur. Heç şübhəsiz, bu da səbəbsiz deyildi. Belə ki, istər Avropa dövlətləri, istər Rusiyanın rəsmi dairələri, habelə bu ölkələrin mətbuatı müsəlman şərqində baş verən ümumi intibaha, milli-mədəni yüksəlişə, azadlıq hərəkatına düşmən kəsilmiş, hər cür həmrəylik, ittifaq və ittihadı xristian aləminə qarşı çevrilmiş siyasi təhlükə kimi qiymətləndirmiş, onun gələcəkdə nə kimi ictimai-siyasi nəticələr doğura biləcəyi ehtimalına qarşı əvvəlcədən təsirli tədbirlər və vasitələr axtarıb tapmışlar. Avropa imperialistləri, rus çarizmi, habelə onların ideoloqları “müsəlmanlığın hücumu”, “canlanmış müsəlman ruhunun xristian dövlətlərinin həyati mənafeyi üçün təhlükə törətməsi”, “ümumdünya müsəlmanlarının ittihad edib qüvvətli müsəlman dövləti olan Türkiyə ilə yaxınlaşması və bütün dünya müsəlmanlarının Türkiyə padşahına – xəlifəyə sadıqlığı əsasında Sarı dənizdən Aralıq dənizinə qədər olan bir ərazidə ümumi müsəlman dövləti yaratmaq xəyalına düşmələri” və müsəlmanların bütün xristian dövlətləri üçün ciddi təhlükə yaratması” və s. kimi əsassız, böhtançı, riyakar iddialar irəli sürürdülər. Bu iddialardan məqsəd xalqları, millətləri bir-birinə qarşı salışdırmaq, müstəmləkə və asılı ölkə xalqlarının azadlıq hərəkatının qarşısını almaq, müstəmləkə zülmünü əbədiləşdirmək, zəif inkişaf etmiş ölkələr, xalqlar hesabına yeni-yeni torpaqlar əldə etmək idi.

Azərbaycandakı dini islahatçılıq təşəbbüslərinin hansı mənbədən qaynaqlandığını öyrənmək baxımından deyilməli-

dir ki, Şeyx Cəmaləddin yeni dövrün tələblərinə uyğun şəkildə Quranın, hədislərin şərhini verməyə, onları mənalandırmağa, yəni feodal-islam ideologiyasını və islamın ayin və mərasimlərini modern münasibətlər baxımından mənalandırmağa çalışmış, islam dinində bəzi dəyişikliklərin edilməsinə tərəfdar olmuşdur. O, islamın reformasiyaçısı və modernizasiyaçısı kimi çıxış etmişdir. Ş.Cəmaləddin islam dini ilə elmi, siyasəti birləşdirməyə, islama mədəniyyət, sənaye, tərəqqi məzmunu daxil etməyə çalışmış, cəmiyyət içərisində yeni bir cəmiyyət – “islamiyyət” yaratmağa cəhd etmiş və bu “cəmiyyət”in nəzəriyyəsinin – “İttihadi islam”ın əsaslarını vermişdir. Müstəmləkə zülmünə qarşı çevrilmiş azadlıq ideyasına, maarifçiliyə dini mənə qazandırmış Ş.Cəmaləddinin təsis etdiyi “İttihadi-islam” ideologiyası müsəlman cəmiyyətinin tərəqqisini nəzərdə tuturdu. O, islamiyyəti müsəlmanların mənəvi həyatının çıxış nöqtəsi kimi qəbul etməklə, müsəlman xalqları arasında mövhumat və cəhalətin aradan qaldırılması, elm və maarifin, sənaye və mütərəqqi mədəniyyətin yayılması, intişarı uğrunda çalışmışdır.

Doğrudur, C.Əfqani bütün müsəlman ölkələrində “məşrutə”nin və respublika dövlət quruluşunun bərqərar olması yolunda çalışmış, millətlərin müstəqil həyat tərzinə, onların müstəqil milli mədəniyyət ideyasına hörmətlə yanaşmış və açıq şəkildə bildirmişdir ki, “ümur dünyəviyyədə (dünyəvi işlərdə – M.S.) vəhdəti-lisan (vəhdəti-milliyət) mərbutiyyətinin təsiri din mərbutiyyətindən daha qüvvətlidir” (140, 1911-ci il № 2, s. 47). Lakin o, eyni zamanda bütün müsəlman dövlətlərini, xalqlarını dini mənsubiyyət prinsipinə əsasən vahid bir siyasi mərkəzdə birləşdirmək, vahid xilafət yaratmaq iddiasında olmuş, milli mənsubiyyəti dini mənsubiyyətə qurban vermişdir (59, s. 133). Demək, pənislamizm yalnız dini deyil, həm də siyasi mənə kəsb

etmiş ideyaları özündə birləşdirmiş, dini-siyasi ideologiya, dini-siyasi hərəkət xarakteri daşımışdır.

Birmənalı şəkildə deyə bilərik ki, tədqiq edilən dövrdə Azərbaycanın ən məhsuldar fəaliyyət göstərən, səsi daha geniş miqyasda eşidilən islahatçı ziyalı Əhməd bəy Ağaoğlu olmuşdur və bu səbəbdən də mövzuya dair əsas istinad nöqtəmiz də məhz onun yaradıcılığı olacaqdır. İdeya müxalifləri və opponentləri tərəfindən qərəzli bir “panislamist” damğası vurulan da Ə.Ağaoğlu olmuşdur, islam dininin mühafizəsinə qalxaraq onu elm və mədəniyyət dini kimi təbliğ edərkən özünü “panislamizm” tərəfdarı adlandıran da. Təbii ki, regionun, bütövlükdə dünyanın sürətli dəyişikliklərə məruz qaldığı mürəkkəb və ziddiyyətli bir dövrdə bütün bu hadisələrə operativ cavab verən bir ziyalının yaradıcılığında bir-birini təkzib edən fikirlərin olması bir o qədər də təəccüblü görünməməlidir. Ə.Ağaoğlu dünyada baş verən ictimai-siyasi hadisələrin çox ziddiyyətli və gərgin bir mərhələsini fərqli mühitlərdə qarşılamaq məcburiyyətində olduğundan, qısa bir vaxt ərzində bir-birini təkzib edən təsirlərə məruz qaldığından, dinamik fəaliyyətini və səmərəli yaradıcılığını həm dövrün tələblərinə, həm də xalqının tərəqqisinə operativ surətdə uyğunlaşdırmaq söylərindən irəli gələrək, inanılmayacaq dərəcədə çoxsaylı yazılarında bəzən bilməyərək, bəzən də məcburən bir-birinə zidd fikirlər qələmə almışdır. Məsələn üçün, çox qərindədir ki, bir tərəfdən panislamizmi mütərəqqi bir hərəkət kimi təqdir edən Ə.Ağaoğlu, bəzi yazılarında bu ideyanın Avropadan transformasiya olduğunu, arxasındakı həqiqi niyyətlər pərdələnərək müsəlman cəmiyyətlərinə tələp edildiyini yazmışdır. Bu mənada Ə.Ağaoğlu qərblə həmkarlarının mövqelərinə aydınlıq gətirərək “Kaspi” qəzetinin 1900-cü il 21 aprel tarixli sayında (№ 87) yazırdı ki, “Bu şüur Avropa oriyentalistlərinin Şərqlə bilavasitə təsirinin nəticəsidir. Bu, renanların və maks

müllerlərin, sentilərlərin və dozilərin, karleyllərin və dreperlərin işidir. Bilavasitə və düşüncəli surətdə olmasa da, dolayısı ilə və düşünmədən birinci dəfə onlar panislamizm ideyasını təlqin etmişlər. İslamı rasionalist din elan edən onlar olmuşdur”.

Bir qisim tədqiqatçıların ilk vaxtlar dəyişən dünyanın təzyiqlərinə qarşı öz-özünə meydana çıxan bir reaksiya hesab etdikləri panislamizm, onların fikrincə vahid bir nəzəriyyə halında deyildi. Belə ki, Rusiya müsəlmanları arasında yayılan bu hadisə ilə qısa zamanda maraqlanmağa başlayan çarizmin gizli təhlükəsizlik orqanları belə hərəkətin mahiyyətini müəyyənləşdirməkdə çətinlik çəkdiklərini etiraf edirdilər və bunu panislamizm tərəfdarlarının müəyyən bir proqram və ya strategiyalarının olmamalarına bağlayırdılar (bu fikri təkzib edən faktlar da vardır). “Əslində Əbdülhəmidin xarici siyasətinə alət vəzifəsini görəndən, Hacı Seyid Cəmaləddin Əfqaninin təmsil etdiyi liberal şərhə qədər dəyişiklik göstərən bir neçə panislamist görüş vardı. Əfqani, bu İran doğumlu səyyah filosof XX əsr islamçı modernizmin ən öndə gələn siması idi” (134, s. 53).

C.Əfqani həqiqətən də, Svietoçovskinin haqlı olaraq vurğuladığı kimi islam dininin ağıl və düşüncə özgürlüyü ilə ahəngdar olduğuna inanır və müsəlmanları Qərb təhsili, texnikası və metodlarını mənimsəmələri mövzusunda təşviq edirdi. O, müsəlmanların doqmatizmədən, batil inanclardan qurtulmaları və məzhəb ayrılıqlarına son vermələri zərurətini irəli sürürdü. Eyni zamanda müsəlmanların millətçiliyi müstəmləkəçiliyə qarşı bir silah olaraq dəyərləndirmələrini tövsiyə edir, nəticədə bütün müsəlmanların tək bir rəhbərlik altında toplanacağına, bunun despotik deyil, liberal bir idarə olacağına inanırdı. Azərbaycan ziyalılarının çoxuna təsir göstərən, xüsusilə modern islamın dünyəviliyini də özündə

ehtiva edən sünni-şiə uzlaşmasını nəzərə almaları, dolayısı ilə Əfqani tərzli bir panislamizm idi (134, s. 53-54).

Ə.Ağaoğlunun fransız mətbuatında yer almış düşüncələrinin təməlində də C.Əfqani ideyaları dayanırdı. Bunu həm tarixi hadisələrin xronologiyası, həm Ə.Ağaoğlunun özü, həm də demək olar ki, bütün tədqiqatçılar təsdiqləməkdədirlər. Məhz belə bir modern düşüncənin daşıyıcısı olduğu üçündür ki, Ə.Topçubaşovun redaktorluğu ilə çıxan “Kaspi” qəzetində məktəblərin inkişaf etdirilməsi, müsəlmanların sivil-mülki xidmətlərdə vəzifə alması, Muğan çöllərinin islah edilərək kəndlilərin torpaqsızlıq probleminin həll edilməsi kimi məsələlərdə islahatçılıq fəaliyyətinin önündə getmişdir. “Kaspi”nin tədrisən rus yazarlarını da yardıma dəvət edərək və Rusiya ictimai rəyinin dəstəyini almağa çalışaraq Rusiyadakı bütün müsəlmanların haqlarının müdafiəçisi kimi tanınmasında da Ə.Ağaoğlunu xidməti danılmazdır.

Hesab edirik ki, dini və milli cərəyanların, o cümlədən islahatçılıq meyillərinin Azərbaycandakı təzahürlərinin elmi təhlili üçün mövzuya daha geniş kontekstdə baxılmalıdır. Çünki fikrimizcə, C.Əfqani ideyalarının mahiyyətinə varmadan və Osmanlı dövləti daxilindəki siyasi təmayülləri nəzərdən keçirmədən mövzunun obyektiv şərhini verilməz. Bu mənada, təbii ki, Osmanlı sultanı ilə ittihadçıların münasibətlərinə də aydınlıq gətirilməlidir. Fikrimizi sübut etmək üçün sadəcə bir fakta diqqət yetirmək kifayətdir ki, XX əsrin əvvəllərində panislamist və pantürkist kimi tanınan Ə.Ağaoğlu və Ə.Hüseynzadə sonralar ittihadçıların öncül simalarına çevrilmişdilər. Bir də, Azərbaycandakı türkçülük hərəkatı nə qədər İsmayıl bəy Qasıralının fikirlərindən güc almışdısa, islamçılıq cərəyanı da o qədər C.Əfqani ideyalarından bəhrələnmişdi.

Panislamizm və pantürkçülüyn yayılmasında almanların maraqlı olduğuna dair tədqiqatlarda kifayət qədər faktlara



rast gəlinməkdədir. Məsələn, Ufuk Özcan yazır ki, “Pantürkizm Türk-Alman ittifaqının bəhrələrindən biridir. Savaş sırasında almanlar Berlində öz adlarından Rusiya türklərindən ibarət geniş bir kadr heyəti yetişdirirkən, bunun müqabilində Ağaoğlu, Akçura, Hüseyinzadə Əli kimi pantürkistlər Osmanlı rəhbərlərinin təklifi ilə Avropa ölkələrində təbliğati fəaliyyətə girişdilər” (119, s. 145-146). J.M.Landaunun tədqiqatlarında da belə bir fakt diqqəti çəkir ki, Almaniya səfiri Von Vangenheim, Sədrəzəmə Türkiyənin şərqindəki sərhəd dəyişiklikləri üçün söz verir. Sədrəzəmə göndərilən 6 avqust 1914-cü il tarixli gizli bir məktubda bu tarixdən 4 gün öncə müttəfiqlər arasında imzalanan gizli anlaşmanı nəzərdə tutaraq bunları söyləyir: “Almaniya Rusiyadakı müsəlman ünsürlərlə təmas saxlaya bilmək məqsədilə Türkiyənin şərq sərhədinin düzənlənməsi üçün üzərinə düşən səyi yerinə yetirir” (109, s. 79-80). Buradan da açıqca görüldüyü kimi, almanlar həm Rusiyanı zəiflətmək, həm də Orta Asiyanın zənginliyindən bir şeylər qopara bilmək üçün pantürkçülük və panislamizmdən istifadə edirlər. Lakin pantürkçülüyn sadəcə Orta Asiyadakı alman imperialistlərinin planlarını gizləyən və alman təbliğatının bir aləti olmaqdan o yana getməyən bir təşəbbüs şəklində təqdim etmək də doğru olmazdı. Almanların, Rusiyaya qarşı (savaşda Osmanlının onlarla birlikdə olacağı halda) Qafqaz və Türküstanın qurtuluşunu təmin edəcəklərinə dair Ənvərə söz vermələri variantı daha ağlabatandır. Çünki türk mənşəli müsəlmanların üzərində durulması bir təsadüf kimi görünür. Bu müraciətdə panislamçılıq və pantürkçülük ağıllı surətdə birləşdirilirdi.

İstər panislamizmə, istərsə də panturanizmə verdiyi dəstəyi ilə Almaniya daha böyük siyasi məqsədlər güdmüşdür. Ümumiyyətlə, XX əsrin əvvəllərində Almaniyanın xarici siyasətinin iki alternativ təməl strategiya üzərində qurulmasına dair faktlar (119, s. 84) tədqiq etdiyimiz mövzuya daha

geniş aspektlərdən baxmaq imkanı verir. Almaniyanın ilk strateji məqsədi Berlin-Bağdad dəmir yolundan istifadə edərək Osmanlı İmperatorluğu üzərindən Ərəbistan və Bəsrəyə, buradan da Hindistana yetişmək idi. Almaniyanın bu siyasəti panislamizmə verilən dəstəyin mahiyyətinə açıqlıq gətirir. Lakin İngiltərənin Ərəbistan yarımadası üzərində qəti surətdə nəzarət etməsi Almaniyayı başqa bir strategiyaya vadar etmişdir. Belə ki, ikinci hədəf Qafqaz və Xəzər dənizi üzərindən Orta Asiyaya və Hindistana çıxış qazanmaq idi. Bu nöqtədə Almaniya Osmanlı dövləti vasitəsilə pantürkizmə dəstək vermişdir. Mənafeələrini Berlin-Bağdad yolu üzərində təmin edə bilməyən Almaniya pantürkizm təbliğatından yararlanaraq Berlin-Buxara yolunu sınamaq qərarına gəlmişdi.

Heç şübhəsiz, panislamizm və pantürkçülüklə bağlı yuxarıda sözügedən siyasətlərə Çar Rusiyası da biganə qalmırdı. Bu sahədə görülən tədbirlərə bir nümunə olaraq deyə bilərik ki, Daxili işlər nazirliyi tərəfindən Azərbaycan dilində gündəlik qəzetin – “Şərqi-Rus”un nəşrinə icazə verilməsinin “sirri”ni başa düşmək üçün mülki hissə üzrə Qafqazdakı Baş idarənin Daxili işlər nazirliyinə yazdığı 28 oktyabr 1902-ci il tarixli məktubun məzmunu səciyyəvidir (59, s. 31-32). Qərəzli mahiyyətli məktubun məqsədi də təsdiqləyir ki, həmin dövrdə geniş miqyas almaqda olan islamçılıq təmayüllərinin qarşısını almaq üçün çarizm müxtəlif tədbirlərə əl atmışdır. Aydınır ki, islamiyyət əsrlərdən bəri müsəlman cəmiyyətində güclü təsirə malik olmuşdur. Lakin “islamçılıq” adıyla bir düşüncə cərəyanı olaraq ortaya çıxdığı zaman artıq məqsəd və funksiyası çox fərqli idi. XX əsrin əvvəllərinin fikir cərəyanları arasında islamçılıq digərlərinə nisbətən çox əlverişli şərtlərə sahib idi. Çünki hər şeydən öncə Osmanlı imperatorluğunun mövcudluq səbəbi, təməl fəlsəfəsi, iqtidarının qaynağı islamiyyətə söykənməkdə idi. Padşah

avtoritetin qaynağını dində tapmaqla kifayətlənməyib, Yer üzündəki bütün müsəlmanların xəlifəsi, dini lideri statusunda, rejim isə Allah qayda-qanunlarının keçərli olduğu bir şəriət quruluşu olmaq iddiasında idi. Bu baxımdan islamçılar digər düşüncə cərəyanlarının təmsilçilərinin qarşılaşdığı bir sıra təzyiqlərə hədəf olmamışlar. Bundan başqa islamiyyətin sosial yaşanı da tənzimləyən bir din olması islamçıların işlərini asanlaşdırmışdır. Bu vəziyyəti islamçılar belə açıqlayırdılar: “...O bir dini bəşəriyyədir ki... nə tamamilə fikriyyə, nə də tamamilə isbatiyə olmayıb, hər ikisidir...” (136, s. 80-81).

Bir düşüncə cərəyanı olaraq islamçılığın nə zaman başlaması məsələsi bir az mübahisəlidir. Ancaq islamçılıq ilk dəfə ciddi olaraq II Əbdülhəmid dövründə müzakirə edilməyə başlanmışdır. Əbdülhəmid islamçılıq siyasəti ilə həm Balkanlardakı “panslavyanizm”i təsirsiz hala gətirmək, həm də siyasi müxaliflərinin xalq içindəki gücünü qırmaq istəyirdi. Ancaq eyni silahı qarşı tərəf də istifadə edirdi. Dünyada bu dövrdəki islamçılıq cərəyanının böyük mütəfəkkirləri Cəmaləddin Əfqani və Məhəmməd Əbduh idi. Məhz bu islam reformatorlarının düşüncələrinin təqdim edilməsi ilə Osmanlı cəmiyyətində müzakirələr ciddiləşdi. Ancaq islamçılıq cərəyanı əsl gücünü II Məşrutiyətdən sonra tapmışdır.

İslamçılara görə Osmanlı İmperatorluğu da daxil olmaqla müsəlman cəmiyyəti bir böhran vəziyyətindədir. Fəqət bunun səbəbi qərbçilərin irəli sürdükləri kimi islamiyyətdən qaynaqlanmamaqdadır. Çünki əslində islamiyyət digər dinlərə nisbətən elmə daha sayğılıdır, yeniliklərə açıqdır. Demokratiya, məşruti rejim və ən geniş özgürlüklər islamiyyətin özündə vardır, bilavasitə “üsuli məşvərət” bu idarəçiliyin özüdür. İslamçılar Qərb təqlidçiliyini belə dəyərləndirirdilər: bu təqlidçilik təbii strukturun pozulmasına yol açmaqda və şərtlərimizə uyğun gəlməməkdədir. Çox maraqlıdır ki,

islam dinini qərbli yazarların qərəzli münasibətindən müdafiə edərkən Azərbaycan ziyalıları da oxşar mövqedən çıxış edirdilər. Amma buradakı islahatçılıq tərəfdarları eyni zamanda qərbin tərəqqi nailiyyətlərindən faydalanmağı uyğun bilirdilər.

XX əsrin əvvəllərində cəmiyyətin tərəqqisi naminə Azərbaycan ziyalılarının göstərdikləri islahatçılıq təşəbbüslərinin tarixi-müqayisəli təhlilini vermək üçün modernist islamçıların (və ya islam reformatorlarının) baxışları, onların ortaq və fərqli cəhətləri barədə ümumi məlumat verməyə də ehtiyac vardır. Çünki islahatçılıq təmayülləri yalnız Azərbaycan cəmiyyətinə xas olan bir tərəqqi cəhdləri deyildi. Bunun tarixi daha əvvəllərə gedib çıxır və demək olar ki, bütünlüklə islam dünyasını əhatə edirdi. Bu mənada, söhbət modernist islamçılardan düşdüyü təqdirdə qeyd edilməlidir ki, islam cəmiyyətinin dini islahatlar yolu ilə tərəqqi etməsi mümkünlüyü bir ideya olaraq ilk növbədə Şeyx Cəmaləddin Əfqanıdən gəlmişdir. “Əfqani, bu İran doğumlu səyyah filosof XX əsr islamçı modernizmin ən öndə gələn siması idi” (134, s. 53). Sonradan Azərbaycanın bir sıra ziyalıları tərəfindən də dəstəklənən Ş.C.Əfqaninin bu yeni islamçılıq cığırını Misirdə Məhəmməd Əbdüvə və davamçıları Fərid Vəcdi, qazanlı Musa Cərullah, Hindistanda İqbal tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. XIX əsrin ikinci yarısında islam birliyi hərəkatının ideoloqu və lideri Ş.C.Əfqani bütün müsəlman xalqlarını Osmanlı hakimiyyəti altında birləşməyə çağırırdı. M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, islam birliyinin imperializmə qarşı mübarizəsinin yalnız bu yolla mümkünlüyünü iddia edən C.Əfqani milli şüurun güclənməsinə də böyük təsir göstərmişdir (128, s. 72-73; 26, s. 141-142).

Düzdür, Azərbaycan ziyalılarından hələ XX əsrin 80-ci illərindən Ş.C.Əfqani ilə şəxsi tanışlıqları olanlar vardı. Məsələn, tələbəkən Parisdə Ş.C.Əfqani ilə görüşmüş Ə.Ağa-

oğlu bu hadisə ilə bağlı təəssüratlarını mətbuatda da çap etdirmiş, xatirələrində də yazmışdır (87; 129). M.Ə.Rəsulzadə 1911-ci ildə onun elmi-dini baxışlarından təsirlənmiş və onun “Vəhdəti cinsiyyə fəlsəfəsi”ni fars dilindən türkcəyə tərcümə edərək “Türk yurdu” dirgisində yayınlamışdır (140, II c., s. 38-42). Ş.C.Əfqaninin yaradıcılığında M.Rəsulzadəni cəlb edən əsas ideya “Milli birlik fəlsəfəsi” olmuşdur. “Ümmət” dövrünü yaşayan İslam Şərqində milliyyət şüurunun oyanmasına çox böyük təsir göstərən bu əsərdəki ideyalar Azərbaycan elmi-mədəni fikrində də istiqamətverici amillərdən biri olmuşdur.

Lakin bir faktı qeyd etmək lazımdır ki, Türk dünyasının Ş.C.Əfqani ideyalarından geniş təsirlənmə prosesi ilk növbədə Osmanlıdan başlanmışdır. Hətta bu təsirlər “Səbilür-rəşad” yazarlarını iki zümrəyə ayırmışdı. Belə ki, onların bir qismi, məsələn, Əhməd Naim kimi ənənəçi-mühafizəkar mövqedə durdular. Bir qismi isə mədrəsə ilə məktəbi birləşdirmək meylinə olanlar idi ki, onların içərisindən İ.H.İzmirli, M.Şəmsəddin kimi modernistlər yetişdi. Şeyxülislam Musa Kazım kimi modernizm ilə ənənəçilik arasında orta mövqe tutanlar və ya Mustafa Səbri kimi açıq-aşkar modernizmə qarşı çıxanlar da var idi (142, s. 276).

Azərbaycan ziyalılarının düşüncələrinə təsirləri baxımından islam modernistlərinin mövqelərinə aydınlıq gətirilərkən ilk növbədə qeyd edilməlidir ki, islam doktrinasını müdafiə edən “kəlam cərəyanları” hələ IX əsrdən etibarən daim zamanın elm və fəlsəfi hərəkatları ilə paralel inkişaf etmişdir. İslam modernistləri də məhz bu ehtiyacı hiss edənlərdir. Onlar mühafizəkarlar kimi özlərinə qapılmamış, diqqətlərini çağdaş mədəniyyətə çevirərək əsrin tələbləri ilə dini inanc arasında ahəng qurmağa çalışmışlar. Bu yolda özünəməxsus çıxır açmış Ş.C.Əfqani öz fəaliyyəti ilə zəngin bir nəşriyyatın yaranmasına da təkan vermişdir. Onun yetişdirdiyi

Əbdübh Misirdə və Suriyada böyük təsir oyatmışdır. Misirdə “Əl-Menar”ı çıxaran yeni nəsil modernist islamçılar bu təsiri daha da yeni formalarda davam etdirmişlər.

İslam modernistləri arasında üzərində xüsusilə durulması lazım gələn şəxslərdən biri Musa Cərullahdır (142, s. 278-279) ki, o, Quranın çevrilə biləcəyi qənaətində olmuşdur və hətta özü də buna təşəbbüs etmişdir. Həmin dövrdə Osmanlının elm adamlarının bir qismi də modernist görüşlü idilər. Lakin bu görüşü daha irəli aparan (layiqliyə qədər getməməklə) və islam modernizminə ən çox inkişaf imkanı verən cərəyanın başında Z.Göyalpı görürük. Ümumiyyətlə, Ərəb modernistləri ilə Z.Göyalpın baxışlarını müqayisə edən tədqiqatçılar bu modernistlər arasında Z.Göyalpı mütərəqqi və orijinal təşəbbüskarlığı ilə fərqləndirirlər ki, onun Azərbaycan ziyalılarına təsirləri də şəksizdir.

Modernistlərin görüşlərini dəyərləndirən S.Xəlilovun fikrincə XIX əsrin axırları – XX əsrin əvvəllərində Qərb sivilizasiyası müqabilində geri qalmış Şərq dünyasının qarşısında bu geriliyin səbəblərini üzə çıxarmaq və əvvəlki möhtəşəm inkişaf potensialına yenidən yiyələnmək vəzifəsi dururdu. Bu, indi də qarşıda duran ən böyük vəzifədir. Lakin bu problemin həlli istiqamətində ən dəyərli fikirlər məhz XX əsrin əvvəllərində deyilmişdir. İslamın yeni dövrdə, yeni təfəkkür mövqeyindən dəyərləndirilməsi və onun neçə yüz illər ərzində aşınaraq öz inkişaf potensialını tükətməsi, bu aşınmanın səbəbləri və ideya gücünün ilkin halına qayıdış yolları və ya tərsinə, ideyanın yeni dövrə uyğunlaşdırılması məsələləri Məhəmməd İqbal fəlsəfəsinin də mərkəzi mövzularından biri idi. Cavid həmin məsələlərə bədii təfəkkürün işığında baxmağa çalışdığı halda, İqbal həm poeziya, həm də fəlsəfənin imkanlarını bu yolda səfərbər etmişdi (36, s. 77).

Ümumiyyətlə, dini duyğu, insani mahiyyətlə bağlı olduđu üçün, daha dərin və qədim köklərə malikdir. C.Əfqani yazırdı ki, “İnsanın ilk tərbiyəsi onun dini tərbiyəsidir, fəlsəfi dünyagörüşü sonra yaranır” (47, s. 33). Bu gün artıq qərarlaşmış sosial duruma malik Qərb ölkələrində də dinin özünəməxsus yeri vardır; din dövlət işlərinə qarışmır, siyasi və iqtisadi həyata, elm, təhsil və mədəniyyətə fəal müdaxilə etmir və dövlət də dinin nisbi müstəqilliyini təmin edir, ona müəyyən muxtariyyət verir. Azərbaycanda isə islam dini ilə bağlı təbliğatlar bəzən öz əsas vəzifəsindən uzaqlaşaraq ideya-siyasi yön almağa təşəbbüs göstərir. İndi ədəbi-bədii fikir sahiblərinin, jurnalistlərin ən çox meyl etdikləri “ideoloji modellər” XX əsrin əvvəllərində türk ideoloqları və müsəvatçıların irəli sürdüyü “türkçülük, islamçılıq, müasirlik” şüarının müxtəlif modifikasiyalarından ibarətdir. Və bunların hamısında “islamçılıq”, “islamlaşmaq” və s. mərkəzi yerlərdən birini tutur. Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra xalqın sovet ideologiyasının təsiri ilə icbari yolla imtina etmiş olduğu dini dəyərləri qaytarmaq təşəbbüsü, heç şübhəsiz, təqdirəlayiq bir hadisədir (34, s. 81-84). Çünki din millətin inkişafına təsir göstərən ən mühüm amillərdəndir. Böyük alman filosofu və tarixçisi İ.Q.Herderin (XVIII əsr) “Bəşər tarixinin fəlsəfəsinə dair ideyalar” kitabına istinadən S.Xəlilov yazır ki, “türklərin hətta zahiri gözəlliyinin aromasında da islam dininin böyük rolu olmuşdur”. Bu mənada Azərbaycanda neçə əsrlərdən bəri yaşayan xalqların ümumi mənəviyyət, adət-ənənə və həyat tərzini sayəsində vahid “azərbaycanlı” adı altında birləşməsində islam dininin roluna dair M.Ə.Rəsulzadədən (122, s. 5) üzünə bəri S.Xəlilovun əsərlərinə qədər bir sıra təkzibedilməz faktlar vardır (34, s. 85). Bu əsərlərdə ortaya qoyulan məntiq bunu diktə edir ki, dinin əsl məramı insan mənəviyyətini ülvəi duyğularla zənginləşdirməkdir. Din fərdi mənəviyyətini yaddan çıxarıb

sosial qurumlar, təsisatlarla məşğul olduqda o, dinlikdən çıxır, başqa bir şeyə çevrilir. İnsanlar isə yenə də dinə möhtac qalırlar.

Çox maraqlıdır ki, inkişafın müasir dövründə belə din sahəsində islahatçılıqla bağlı iki əsr bundan əvvəl söylənənlər daha məntiqli görünür. Bu mənada göz önünə gələn ilk mütəfəkkir yenə Ş.C.Əfqanıdır. O, bəziləri tərəfindən panislamizmin banisi kimi qəbul olunur, bəziləri isə onu pantürkizmin banisi adlandırırlar, amma bunların hər ikisi ilə birlikdə o, dini dözülməzlikdən və milli qapalılıqdan uzaq olan progressiv bir mütəfəkkir idi. Bu böyük islahatçı Avropada bir nəsil filosofun, siyasətçinin, maarifçinin və din xadiminin yaratdığı ideyaları bir şəxsiyyətdə birləşdirdi və islahatın, maarifin və oyanışın əsasını qoydu. Bu islahatın fəlsəfi əsasını bütün Avropa və Şərq filosoflarının əsrlərlə çalışdığı və həll etdiyi ideyalar təşkil edirdi. O, öz dünyagörüşünü həm islahat ideyasının, həm maarifçilik ideyasının, həm də oyanış ideyasının mərkəzinə çevirmişdir.

C.Əfqanı XIX əsrin axırlarında yaşamış M.F.Axundov, Həsən bəy Zərdabi, Rəşid bəy Axundov kimi Azərbaycan ziyalılarının həmmüasiri və həmfikri idi. O, eyni zamanda XX əsrin əvvəlində Azərbaycanın yeni nəslinin rəhbərlərindən və ideoloqlarından M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə kimi ziyalıların dünyagörüşünə təsir göstərmiş bir şəxsiyyət idi. Bu təsirlənmə özünü müsəlman cəmiyyətinin problemlərinə münasibətdə də göstərməkdədir. Bu ziyalıların hamısı fəlakət, bədbəxtlik və gücsüzlüyün cəmiyyəti bürüdüyü bir vaxtda çarə axtarışında oxşar mövqelərdən çıxış etmişlər. Böhranın müsəlmanların bütün siniflərini bürüdüyü bir vaxta C.Əfqanı yazırdı ki, hər bir müsəlmanın gözləri yolda, qulaqları səsdədir, o, intizarla dünyanın hər hansı bir səmtindən – şərqdən, qərbdən, şimaldan və ya cənubdan – müdrik intibahçının peyda olacağını və müsəlmanların şüur



və qəlblərini doğru yola yönəldəcəyini, gözlənilmədən gəlmiş mənəviyyatsızlığı dəf edərək onları yenidən mükəmməl təhsilə yiyələndirəcəyini gözləyir. Bəlkə də onlar yaxşı təhsil sayəsində öz keçmiş bəxtiyar durumlarına qayıda bilərlər (17, s. 204).

C.Əfqaninin Qurana təfsir yazmış bir ilahiyyat alimi haqqındakı fikirləri həmin dövrün islahatçılıq təmayüllərini dəyərləndirmək baxımından çox qiymətlidir (17, s. 204-206). Təfsirçini müsəlmanlara ümid və inam aşılamaq əvəzinə işğalçıların mənafelərinə xidmət etməkdə günahlandıran C.Əfqani belə bir məntiqlə heç cür barışa bilmir. Onun məntiqinə görə, məgər təfsirçi başa düşürmü ki, müsəlmanlar indiki gücsüz və miskin durumlarında möcüzələrə və cəhənnəm oduna inamlarını itirsələr və peyğəmbərin Qladston səviyyəli bir adam olduğunu düşünsələr, şübhəsiz ki, öz zəif və məğlub edilmiş düşürgələrini tezliklə tərک edər və qüdrətli işğalçının tərəfinə keçərlər? Axı o halda onları bunu etməkdən çəkindirə biləcək heç bir şey, nə bir qorxu, nə də bir təlaş qalmayacaq. Başqa bir tərəfdən isə, qalibə oxşamaq və qaliblə eyni dinə qulluq etmək hər bir kəs üçün cəlbedici göründüyündən, hazırda insanların dinlərini dəyişməsi üçün zəmin də mövcuddur.

Müsəlman cəmiyyəti üçün belə təhlükələrin mövcudluğu Azərbaycan ziyalılarının yazılarında da dönə-dönə vurğulanmaqdadır. Qərb yazarları çox vaxt məqsədyönlü şəkildə cəmiyyətdəki böhranın əsas səbəbini islam dinində görürdülər. Əslində isə bu kimi qərəzli münasibətlərin arxasında siyasi məqsədlər gizlənirdi. Bunu nəzərdə tutaraq “Milliyyət və insaniyyət” başlıqlı məqaləsində Ə.Hüseynzadə yazırdı ki, “Tərəqqi etməsək, şikayət olunuyor, tərəqqi etsək, yenə şikayət olunuyor. Bu hal sadə bir erməni mühərririnə məxsus degil, bütün avropalılar cüzi bir istisna ilə aləmi-islama qarşı bu məsləkdədirlər. Əgər biz tərəqqi yolunu tutsaq, (...)”

ittihad və ittifaq istərsək də, şikayət edərlər, nifaq və şıqaqa düçar olsaq da, şikayət edərlər! İttifaqımız bunlar üçün bir təhlükə, nifaqımız yenə təhlükə. İttifaq etsək “panislamizm” adı qoyarlar. Mitinglərdə, məclislərdə və qəzet sütunlarında xatirü xəyalə gəlməyən iftiraları, kizbü böhtanları söyləməkdən çəkinməzlər. Xəyaldan ibarət olan, əsla vücudu olmayan bir qüvvətin əleyhinə qorxunc və həqiqi koalisiyalar təşkil edərlər. (...) İslamiyyətin məqsədi isə istiqlalati-insaniyyədir. Çünki, islamiyyət bir dindir ki, millət və milliyyət tanımaz, kəlmeyi-şəhadət gətirib mömin olanlara, rəsimsiz, şəkilsiz, yoldaşsız bir Allaha iman gətirənlərə bir nəzərlə, bir ümmət nəzərilə baxar!” (33, s. 138-140).

Azərbaycanda islahatçı ziyalıların C.Əfqani ideyalarından bəhrələndikləri XX əsrin əvvəllərində çarizm müxtəlif vasitələrlə şiə, sünni məzhəbləri arasındakı sədləri daha da dərinləşdirir və şiələrlə sünnilər arasında süni münaqişələr yaradırdı. Təsadüfi deyildi ki, çarizm Zaqafqaziyada vahid ruhanilik idarəsi deyil, paralel şəkildə iki müsəlman ruhanilik idarəsi: sünni ruhanilik idarəsi – Müftilik və şiə ruhanilik idarəsi – Şeyxülislamıq yaradıb, bunların nəzdində təsis etdiyi “Ömər təlimi” və “Əli təlimi” üzrə iki məktəbi də onların sərəncamına vermişdi. Bu haqda yazılmış tədqiqatlarda, o cümlədən M.Ə.Rəsulzadənin əsərlərində (62; 127; 129) məsələnin mahiyyətinə dair maraqlı təhlillər verilmişdir. Həmin dövrdə ruhani mənəbini tutan hər bir şəxs hökumət qarşısında and içməli idi. Bu anda – “əhdüyəmin”də deyilirdi: “Mən, aşağıda ismi olan, hər şeyə qadir Allah Quranı qarşısında and içir və əhd edirəm ki, pənahım, himayəsində olduğum ali həzrət rus padşahına axır nəfəsimə, son qətrə qanıma qədər sadıq olub və onun müdafiəsi naminə çalışacaq, ona sidq ürəklə qulluq edəcəyəm... Bu yolda Allah təalanın divanı qarşısında cavab verməyə hazır olduğum üçün onun Quranını öpürəm. Amin!” (59, s. 63-64).

XX əsrin ilk illəri ərzində Zaqafqaziyada Azərbaycan dilində nəşr edilən kitabların yarısı bilavasitə islam dininə aid ədəbiyyat olmuşdur. Bunlar, əsas etibar ilə, Zaqafqaziya müftisi Hüseyn Əfəndi Qayıbovun və Zaqafqaziya şeyxülislamı Hüseynzadə Axund Əhmədin və Axundzadə Əbdüsalamın qələmindən çıxmış ərəb, fars və bir az da Azərbaycan sözlərinin qarışığından ibarət ağır və anlaşılmayan dildə yazılmış, tərtib edilmiş, yaxud tərcümə olunmuş dini kitablar idi. 1901-ci ildə şeyxülislam Axundzadə Əbdüsalamın üç cildlik “Tarixi-müqəddəs-ənbiya”, “Risaleyi-ümdətül-əhkam”, “Vəz və nəsihət”, dörd cildlik “Risaleyi-Zübtədül-əhkam” adlı kitabları, 1904-cü ildə Bakı şüə quberniya məclisinin sədri və Bakı qazısı Axund Mirməhəmməd Kərim oğlunun “Kitabi-kəşfül-həqaiq. Təfsiri-qurani-şərif” adlı 3 cildlik kitabı çapdan çıxmışdır (1906-cı ildə H.Z.Tağıyev Quranın bu 3 cildlik təfsirini Axund Y.Z.Talıbzadə ilə Osmanlı sultanı Əbdülhəmidə göndərmişdir) (75). Bu kitablarda cihad tələb edən, müsəlmanların birliyi prinsipinə uyğun gələn ayələr, hədislər, rəvayətlər çıxarılaraq, həmin kitabların əvvəlində və yaxud axırında əlahəzrət rus padşahına, onun ailəsinə, çar səltənətinin rifahı naminə dualar verilir. Məsələn, Q.Mustafayevin tədqiqatlarından (59, s. 64) öyrənirik ki, Şeyxülislamın təhriki ilə yazılmış və Sərdar dəftərxanası mətbəəsində çap edilmiş “Əfzəl dualar, əhkami-şəriyyə və tarixi müqəddəs” (Tiflis, 1903, ikinci nəşr) adlı kitabın axırında çarı və onun ailə üzvlərini mədh edən xüsusi bir ayə vardır.

Mənbələrdə çarizmin islamçılıq təmayüllərinə qarşı gördüyü tədbirlər haqqında ətraflı məlumatlara rast gəlmək mümkündür (59, s. 73). Məsələn, Daxili İşlər Nazirliyi, onun ruhani işlər üzrə departamenti Rusiya müsəlmanları arasında milli-mədəni, siyasi-ideoloji sahələrdə baş verən hadisələrin mahiyyətini “dövlət mənafeyi nöqtəyi-nəzərindən düzgün

qiymətləndirmək” və “tatar-müsəlman təsirinə qarşı əks tədbirlər hazırlamaq” məqsədi ilə əlaqədar idarələrin, təşkilatların nümayəndələrindən ibarət bir sıra müşavirələr keçirmiş və tədbirlər hazırlamışdır.

Xalq çarizminin mənfur siyasətinin acı nəticələrini yaşasa da, əslində bunun əsl mahiyyətindən xəbərdar olmurdu. Yalnız ziyalıların fəaliyyəti sayəsində bunların bir qismi xalqa çatdırılırdı. Nümunə üçün deyək ki, “Kaspi” qəzetinin səhifələrində islam dini, onun ayin, mərasim və adətləri, islam tarixi, islamın məzhəb və təriqətləri, islamın elmə, maarifə və tərəqqiyə münasibəti, islam ruhaniliyi, Zaqafqaziya və Rusiya müsəlmanlarının əlaqələrinin mənafeyi baxımından ehtiyacları və s. bu kimi məsələlərə dair çoxlu məqalələr dərc edilmişdir. Bu məqalələrdə islam ideologiyasının mahiyyəti şərh edilir, dövrün tələblərinə uyğun şəkildə onun təhlili verilirdi. Böyük əksəriyyəti Ə.Ağaoğlu tərəfindən yazılmış bu yazılarda belə bir fikir daha qabarıq yer tuturdu ki, “din daxili nurlanma və əxlaqi kamilləşmənin mənbəyidir”. Bununla yanaşı din nə qədər qüdrətli olsa da insan, “özünü dində tapan insan”, “onun ən fəal amilidir”. İnsan heç zaman öz şəxsiyyətini axıra qədər itirmir. O, həmişə dini dəyişdirməyə, öz tələblərinə uyğun gələn nəzəriyyələr şəklinə salmağa çalışır: “ən mötəbər, inadkar təlimlər” belə, vaxtın ruhuna uyğunlaşır və zaman keçdikcə ənənəyə, insanların ümumi fikrinə çevrilir. “İslamda da belə olmuşdur. Ərəblərin fiziki və zehni qüvvələri tükəndikdə, irq degenerasiyaya məruz qaldıqda, islam onlardan heç də az primitiv, heç də az cəngavər olmayan türk-tatar tayfalarının əlinə düşdü, öz növbəsində onlar da islamı öz qaydalarına uyğun dəyişdirdilər” (12, s. 308-313).

Ə.Ağaoğlu bütövlükdə islamın, islam xalqlarının tənəzzülü “səbəblərini” və bu vəziyyətdən çıxmağın “vasitələrini” şərh etdiyi bu məqaləsində C.Əfqaninin fikirləri ilə razılaş-

dığını bildirir və islam şərqi böhərandan çıxmasının çarəsini “islamın bərpasında”, islam millətçiliyində görürdü. Özü də elə məqalədəcə vurğulayır ki, istedad və nüfuzuna görə zəmanəmizin görkəmli şəxsiyyətlərindən biri, Parisdə çıxan “Ürvətül-vüsqa” qəzetinin keçmiş naşiri və redaktoru Seyid Cəmaləddinin islamın müasir vəziyyətinə verdiyi dəqiq qiymət heç zaman yadımdan çıxmır (3, s. 331-332). Müsəlman cəmiyyətinin vəziyyətdən çıxış yolunu C.Əfqani ilə eyni mövqedən dəyərləndirən Ə.Ağaoğlu acı bir təəssüflə bildirirdi ki, taleyin zərbələrindən sarsılıb məyus olmuş müsəlmanlar indi gəzərək bu fəlakətin onların üzərinə haradan gəldiyini axtarırlar və vəziyyəti düzəltmək haqqında düşünürlər. Hazırkı vaxtda bu məsələ ilə bağlı onların arasında biri-birindən tamamilə fərqli üç cərəyanın mövcudluğu müşahidə olunur. Bunlardan biri tərəqqipərvərlər, yaxud gənc türklər, o birisi mühafizəkar müsəlmanlar cərəyanı və nəhayət, üçüncü bu ikisinin arasında dayanan panislamist cərəyanıdır.

Bu o dövr idi ki, Ə.Ağaoğlu açıq-aşkar özünü panislamist adlandırır, panislamizmi mütərəqqi hərəkət kimi qiymətləndirirdi. Digər panislamistlər kimi o da iddia edirdi ki, ittihad, birlik ideyası islam dininin məzmunundan doğur (143).

Müsəlman cəmiyyətinin böhərandan qurtulmasında və işğalçı güclərin, qərəzli mövqelərin hücumlarından qorunmasında Ə.Ağaoğlu fəallığı ilə yanaşı çox operativliyi, hadisələrə dinamik münasibəti ilə də digər ziyalılardan seçilmişdir. Təbii ki, belə bir mövqə sahibi əsas ali məqsəd yolunda bəzən öz-özünü təkzib etmək məcburiyyətində də qalmışdır. Digər tərəfdən, həmin dövrün əksər ziyalılarının məqsədi eyni olsa da, onlar vəziyyətdən qurtuluş yollarını fərqli istiqamətlərdə görürdülər.

Məsələn, “Panislamizm” bir mif, “panxristianizm” isə həqiqətdir, “pantürkizm” məhz türklük əleyhinə genosidə

haqq qazandırmaq, xristianlığı müsəlman xofu ilə erməninin əlində oynatmaq üçün düşünülmən uydurmadır – deyən Ə.Hüseynzadə hələ o vaxt, öz ideya rəqibinin düz gözünün içinə deyirdi: “... Səni ittifaq və ittihadı qorxuduyor? – Biz isə nifaq və şəqaqdan qorxuruz!.. Nifaq və şəqaq deyilmidir ki, sizlərlə bizlər arasında bu qədər qan tökülməyə səbəb oldu?!”. “Sizi təlaşa salan, zənn edirəm, bu cəhalətdir”. Ə.Hüseynzadə ideya rəqiblərinə yazırdı ki, sizləri qorxudan panislamizm və ya ittihadı islam deyil, müsəlmanların qəflət yuxusundan oyanıb tərəqqi etmələri, mədəniyyət və maarifə yiyələnmələri “təhlükə”sidir. Müsəlman cəmiyyətinə isə deyirdi ki, “Qeyrət, vətəndaşlar, qeyrət!. (...) Maarifə, təməddünə, təkamül və təaliyə (yüksəlməyə) çalışalım, vəqtimizi ǵaib etmiyəlim, çünki yol uzundur, yoxuşdur, arizəlidir!” (32, s. 86-87).

Ömər Faiq Nemanzadə də vəziyyətdən çıxış yolunu islahatçılıqda, modernləşmədə, müasirləşmədə, zamanın tələblərinə cavab verəcək cəmiyyət quruculuğunda görürdü: “Əsl islamiyyətdən, zəmanənin təqzasından bixəbər yarıq, halbuki zaman dəyişir, dünya dəyişir, hər şey dəyişir, hər millər dəyişir, hər zərrə dəyişir... İnsaf və mürvətimdir ki, bizlər hər şeydən də dışarı olaq? Dəyişməli, biz də mütləq dünyəvi əməllərimizi, göz görə təhlükələrə, səfalətlərə sürükləyən köhnə adətlərimizi, cahilanə, fikirlərimizi əməllərimizi dəyişməliyik. Və illah özgələr bizləri bütün özgə yolda dəyişdirib yox edərlər” (60, s. 76-77).

Bu dövrdə fərqli düşüncə sahibi olan ziyalılar belə dinin cəmiyyətin inkişafındakı rolunu danmırdılar. Dananlar olurdusa da mətbuatda onlara cavab gecikdirilmirdi. “Raskolnikovlar və Kərəmlər” adlı bir publisist məqaləsində Ə.Aǵa-oǵlu özünün din haqqında ümumi konsepsiyasına müvafiq olaraq yazırdı ki, “nə qədər baş qaçırsan, nə qədər dini azadlıq barəsində hayqırsan da, din həmişə beynəlxalq hərə-

katın və adamlar arasında münasibətin başlıca mayası olur”. Deməli, beləliklə, xalqlar arasında münasibətlərin, “beynəlxalq hərəkət”lərin, bəşər cəmiyyətində baş verən ciddi hadisələrin “başlıca mayası”nın, yəni hərəkətverici qüvvəsinin din olduğu barədə konsepsiya bir daha ortaya çıxmış olur. Digər tərəfdən dini mövzuda mühakimələr təkcə opponentlərə cavab deyildi; onlar aşkar təbliği məqsəd də daşıyırdı (57).

Böhranlı vəziyyətdən çıxış yolu axtarırları faktı artıq qərbin elmi-texniki nailiyyətləri qarşısında müsəlman cəmiyyətinin acizliyinin etirafı demək idi. Əslində diaqnozun qoyulması vəziyyətdən çıxış yolunda ilkin addım kimi qiymətləndirilirdi. Belə ki, XIX əsrin sonlarından etibarən Avropanın təzyiqi altında sarsılmış və çaşıb qalmış müsəlman aləmi düşdüüyü fəlakətin səbəblərini axtarmağa başlamışdı və bu özünütəhlil onu iki bir-birinə zidd nəticəyə gətirib çıxarmışdı. Bəziləri belə düşünürdülər ki, bütün fəlakətlərin səbəbi müsəlmanların geriliyindən, onların dininin həyat uğrunda mübarizəyə yararsız olmasından irəli gəlir və bu vəziyyəti aradan qaldırmaq üçün bütün həyat quruluşunu dəyişdirmək, Avropanı təqlidə başlamaq lazımdır. Bu qisim ziyalılar Avropa təsisatının qüvvəsinə hədsiz inamla yanaşaraq onu yoxlamadan, saf-çürük edib araşdırmadan, ölkələrində tətbiq etməyin zəruriliyini deyirdilər. Bəziləri isə bu fikirdə idilər ki, müsəlmanların bütün fəlakətləri onların köhnə adət və ənənələrdən üz çevirmələri ilə bağlıdır. Əxlaq pozğunluğu, özbaşınalıq, keçmişə sayğısızlıq və sərbəst düşüncə də məhz bunun sayəsində meydana çıxmışdır. Buradan da onlar belə nəticəyə gəlirdilər ki, xilas yolu nə Avropada, nə də həyatın məntiqinin axtarılmasındadır. Sadəcə, şəfaverici keçmişə qayıtmaq lazımdır. Bu keçmiş öz ecazkar qüvvəsi ilə müsəlman aləmini xilas edəcəkdir.

“Müsəlman xalqlarının vəziyyəti” adlı yazısında Ə.Ağaoğlu bu hər iki mövqe sahiblərinin fikirlərinin tənqidi təhli-

lini verərək yazırdı ki, tək-cə çıxarılan nəticə deyil, əsaslandırılıqları fikir baxımından da bu iki cərəyan arasında mütləq və bərişməz ziddiyyət mövcuddur. Bu ziddiyyət iki cərəyan tərəfdarları arasında onların hətta şəxsi münasibətlərinə və fərdi həyatlarına da nüfuz edən qatı bir düşmənçilik salmışdır. Lakin arada ümumi bir yaxınlıq nöqtəsi də var. Bu da hər iki cərəyanın məhz Avropa sayəsində meydana çıxmasında özünü göstərir. Avropa ilə Şərqlə arasında daha ifrat və ucuz gedış-gəliş yollarının açılması, ticari-siyasi əlaqələrin inkişafı və rəbitənin genişlənməsi nəticəsində bu qitədən yayılan mədəniyyət parıltısı Şərqlə bilik və yenilik həsrətində olan gənclərini özünə cəlb etməyə bilməzdi. Bundan başqa, Şərqlə çaxnaşmaya düşmüş həyatının özü də Avropa dillərini, Avropa qayda-qanunlarını bilən adamlara ehtiyac yaradırdı. Həmin ehtiyac dövlət idarəçiliyi və ticarət sahəsində daha kəskin şəkildə duyulurdu. Şərqli gənclərin Avropaya XIX əsrdə başlanan axını da bundan irəli gəlirdi (3, s. 333).

Müsəlman cəmiyyətinin vəziyyəti ilə Avropa həyatındaki mədəni tərəqqi nailiyyətlərini müqayisə edərək Ə. Ağaoğlu təbii ki, elmi bilgiləri ilə yanaşı şəxsi müşahidələrinə də istinad edirdi. Çünki, o, Avropada təhsil almış ilk azərbaycanlı olaraq son dövr mədəniyyət hadisələrinin bilavasitə iştirakçısı olmuşdu. Onun Fransa dövrü yaradıcılığı (71), Türkiyənin ən fəal ictimai-siyasi xadimləri ilə yaxınlığı, Azərbaycan mədəni mühitinin öndərlərindən olması faktları da onun müqayisəli təhlillərində özünü hiss etdirməkdədir. C. Əfqani ilə lap gənc yaşlarından şəxsi tanışlığı və Gənc türklərin ideya rəhbərləri ilə hələ Parisdəyəkən münasibətdə olması onun yazılarının mövzu rəngarəngliyinə və miqyas baxımından düşüncə tərzinə təsirsiz ötürməmişdi.

Ona görə də o, müsəlmanların Avropaya axınlarına da orijinal mövqeyi və daha obyektiv yanaşması ilə seçilirdi.



Həqiqətən də Qərbə üz tutmuş müsəlman gənclərinin gözləri qarşısında doğma yerlərə əsla bənzəməyən yeni həyat mənzərələri canlanırdı. Bu dəb-dəbəli və möhtəşəm mənzərələr Şərq gənclərinin ağıllarını başlarından çıxarmaya, gözlərini qamaşdırmaya, onları vəcdə gəlmiş hipnozlu adam vəziyyətinə salmaya bilməzdi. Şəhərlərdəki təmtəraq, şən və səsküylü həyatın bəxş etdiyi sevinc və sərbəstlik, insanların nisbətən firavan yaşayışı, ilk baxışdan qarma-qarışıq təsir bağışlayan cəmiyyətdə qayda-qanunların harmoniyası, şəxsiyyətin maddi təminatla əsaslanan ləyaqət hissi, həyatın ən qaranlıq guşələrinə işıq saçmağa qadir olan minlərlə məktəblər! Həm də bütün bunlar elmin gözqamaşdırıcı kəşf və ixtiraları ilə, misilsiz memarlıq və incəsənət əsərləri ilə işıqlandırılmış və bəzədilmişdir. Bu mənzərə təsəvvürləri asanlıqla cuşa gələn Şərq insanının xəyalında özünün qaranlıq mühiti, cansız və nəşəsiz həyatı, insan şəxsiyyətini əzən və alçaldan məişəti ilə bir müqayisə ehtiyacı yaratmaya bilməzdi. Fantaziyası təhlil və tənqid qabiliyyətindən daha güclü olan şərqli belə müqayisə nəticəsində ümitsizliyə qapılır, kədərlənib ruhdan düşür. Bu hal isə çox vaxt onda öz vətəninə, onun keçmişinə və indisinə qarşı bir nifrət hissi oyadır. Lakin nə qədər ki, Şərqdən Avropaya axışan cavanlar yüksək məmur və ticarət təbəqələrinin nümayəndələri idilər, Avropa həyatının eyş-işrət imkanları bu “yeni müsəlmanları” daha çox maraqlandıran əsas amil idi. Vətənə nifrət onları bu vətən qarşısındakı hər cür vəzifədən azad edirdi. Öz istəklərinə uyğun başa düşdükləri “avropaçılıq” isə Avropanın bəxş etdiyi sərbəst həyat tərzinin nəşələrindən hədsiz-hüdüdsüz şəkildə istifadə imkanı yaradırdı. Bir yandan vətəndə qazandıqları var-dövlət, o biri yandan isə Avropa bulvarlarının sərbəstliyi belə düşüncə tərzini və əhval-ruhiyyə üçün əsas verirdi. Öz evlərində ikiüzlü və riyakar həyat tərzini keçirən bu adamların bulvar yaşamının azgınlıqlarına nə

qədər asanlıqla təslim olduqlarını və həmin sərbəstliyin onların nifrət bəslədikləri vətənə nə qədər baha başa gəldiyini təsəvvür etmək elə də çətin deyildir. Vətən ancaq pula ehtiyac olanda yada düşürdü. Vətən artıq bu yeni biçimli “müsəlmanlar” üçün Parisin, yaxud Vyananın əxlaqsız qadınlarına xərcləmək üçün tükənməz pul kisəsindən başqa bir şey deyildi (3, s. 333-334).

Ə.Ağaoğlu, “yeni müsəlmanlar” vətənə nə verdilər? – sualını cavablandırarkən fikrində haqlı olub-olmadığının təsdiqini tapmaq üçün oxucuya müraciətlə yazırdı ki, Avropanı ancaq öz kostyumları, mənəvi pozğunluq və əxlaqsızlıqları, gücsüzlük əsəri olan rişxənd və istehzaları ilə yamsılayan və bütün bunlarla Avropanın “təmsilçisi” olmaq iddiasına düşən bu miskinlərə qarşı “köhnə müsəlmanlar” öz dərin nifrətlərində haqlı deyildilərmidi? Həqiqətən də “yeni müsəlmanlar”ın böyük qisminin qazancı vətənlərinə qarşı əmələ gələn nifrətdən başqa bir şey olmamışdır (3, s. 335).

Mövzuya təkcə Azərbaycan miqyasında deyil, bütün müsəlman dünyası prizmasından yanaşan Ə.Ağaoğlu “yaxşı ailələrin uşaqlarından” sonra Şərqdən Avropaya nisbətən “az yaxşı ailələrin” təmsilçilərinin başlanan axınına da öz münasibətə bildirir. Artıq bu gənclərin bir qismi Avropa ölkələrinə ya hökumətləri tərəfindən göndərilir, ya da özlərinin cüzi vəsaitləri ilə bilik əldə etmək üçün yollanırdılar. Fikrimizcə, artıq bu məqamda Ə.Ağaoğlu fikirlərini öz şəxsi həyat təcrübəsinin ümumiləşdirilmiş şəkli ilə təqdim edirdi. Çünki təsvir etdiyi bu mənzərə onun öz həyat yolu üçün də xarakterik idi.

Sağlam düşüncəli gənclərin Avropaya axınından ibarət olan ikinci mərhələni təqdir edən Ə.Ağaoğlu yazır ki, bunların dəbdəbəyə və əxlaqsız qadınlardan “Avropa müdrikliyi” dərsləri almağa nə imkanları, nə vəsaitləri, nə də “anadangəlmə” meylləri vardı. Xalq arasından çıxmış, həyatın

çətinliklərini özlərinin, yaxınlarının və qohumlarının üzərində hiss etmiş bu gənclər Avropa mədəniyyətinə heyranlıqlarını onun zahiri dəbdəbəsi, teatrları və bulvarları ilə məhdudlaşdırmırdılar. Onlar Avropa həyatında mənsub olduqları xalqın rifahını təmin edən, onun mədəni və iqtisadi tərəqqisi üçün imkanlar açan məsələlərlə maraqlanırdılar. Onlar Avropa elmlərini böyük şövq və həvəslə öyrənir, Avropa təfəkkürünə yiyələnirdilər. Onlar Qərbin Şərqi üzərindəki üstünlüyünün bulvarlarda və ya kafeşantlarda deyil, onun məktəblərində, universitet və akademiyaalarında olduğunu çox gözəl başa düşərək qarşılıqları Şərqi Avropa elm və təfəkkürünü yaymaq məqsədi qoydular. Tezliklə bütün müsəlman Şərqi – Türkiyədə, Hindistanda, Misirdə, hətta İranda ən məşhur Avropa mütəfəkkirlərinin əsərləri yerli dillərə tərcümə olundu. Qəzet və məcmuə nəşrinə, kitab çapına təkan verildi. Müsəlman aləmində sağlam ağıla əsaslanan bir hərəkət başlandı. Bu, tezliklə müxtəlif Avropa tipli məktəb və cəmiyyətlərin yaradılmasında da özünü göstərdi. Yeni hərəkət obyektiv istiqamət götürüldüyü və xüsusən də gərəkli xarici ədəbiyyat nümunələrinin tərcüməsinə diqqət yetirildiyi başlanğıc mərhələdə yaxşı nəticələr vəd edirdi. Türkiyədə və Misirdə bu hərəkət özünü xüsusilə güclü və qabarıq şəkildə göstərirdi. Onun başında duran adamları istər cəmiyyət, istərsə də özləri “yeni müsəlmanlar” adlandırırdılar. Onlar islamı Avropa elmləri və ideyaları ilə müalicə etmək yolu ilə canlandırmağa çalışırdılar. Heç şübhəsiz, “yeni müsəlmanlar” başlanğıc mərhələdə tutduqları yoldan dönməsəydilər, daha çox şeyə nail olardılar. Heç yerdə adamlar müsəlmanlar qədər elmlərə həvəs göstərmir, biliklərə yiyələnməyi onlar qədər arzu etmirlər. Sadəcə, bu bilikləri onlara verməyi bacarmaq lazımdır. Din və siyasət kimi hər cür ifrat əlavələr onları əsəbiləşdirir, onlarda ikrah yaradır. Həm də axı bu izafi əlavələr nəyə lazımdır? Məgər

öz-özlüyündə elmi həqiqətlər din və siyasət barəsində bizim təmtəraqlı təlqinlərimizin çıxardığı nəticələrə gətirib çıxarmırmı? Lakin bu həqiqətlərin əksəriyyətə çatması üçün onlara vaxt vermək lazımdır, səbir və təmkinlə hərəkət etmək lazımdır (3, s. 336).

Əslində əvvəlki mərhələnin nəticələri ilə müqayisədə “yeni müsəlmanlar”ın tutduqları yol müsəlman cəmiyyətini həm mənəviyyat, həm də Avropanın mütərəqqi nailiyyətləri ilə təmin etmək baxımından ürəkaçan olmalı idi. Ə. Ağaoğlu bunun səbəbini belə izah edir: “Təəssüflər olsun ki, bəzi səbirsiz “yeni müsəlmanlar” bunu gözləmədilər və son nəticəni çıxarmaqda tələsdilər. Onlar siyasətə qurşandılar – bütün Şərqlə maneçilik törədən, bütün Şərq xalqlarına əzab-əziyyət gətirən bir siyasətə! Hərəkət həqiqi obyektivlik və rasionallığı itirdi, siyasiləşdi, partiyalılaşdı və arxalandığı xalqı qeyb etdi (3, s. 336-337).

XX əsrin ilk illərindən bir-birinin ardınca yeni mətbuat orqanlarının fəaliyyətə başlaması cəmiyyət problemlərinin qaldırılması və onların həlli yolları barədə diskussiyalara da rəvac verdi. Artıq islahatçı xarakterli təbliğatlar üçün də meydan genişlənməkdə idi. Belə bir imkan əldən verməyən “Həyat” qəzetinin redaktorları “türklük, islamlıq çərçivəsində, Rusiya dövlətinin siyasətinə uyğun tərəqqi etməyə” çağırırdılar. Lakin bu tərəqqi milli və dini xüsusiyyətlərin aşınması hesabına olmamalı idi. Çünki belə olan halda onların fikrincə firəngləşmə və islam dinindən üz döndərmə eyni bir şey idi. Ə. Hüseynzadə bu barədə yazırdı: “Türkün irtidat edib firəngləşməsi firənglərin, ya mürtədlərin tərəqqisi deməkdir, yoxsa türk, ya müsəlman tərəqqisi demək deyildir” (32, s. 68).

Bu dövrün liberal-burjua mətbuatı xalqın dili, məktəb və maarifi, elm və mədəniyyəti yolunda mübarizə aparan demokratik fikirli ziyalıları dini-milli cığıra salmağa cəhd

edirdi. Onların bir qismi Azərbaycan xalqının maarif və mədəniyyəti yolunda maarifçilərin mübarizəsini islam maarifi və mədəniyyəti uğrunda mübarizə istiqamətinə yönəltməyə çalışır, onların köməyi ilə islam dini ilə elmi bərişdirməyə, “islam mədəniyyətini” “qərb mədəniyyətinə” qarşı qoymaq, islamı müasirləşdirmək, islam ruhaniliyini çarizmin təsirindən xilas edib, islam millətçiliyi axınına cəlb etmək istəyirdilər. Xüsusilə də, həmin dövrdə ziyalılar islamda şübhə və sünnilik təriqətləri arasındakı münaqişələrin ortadan qaldırılması, ruhanilik idarəsinin “millətin” ixtiyarına verilməsi və s. bu səpkili məsələlər ətrafında “Həyat” və qismən “İrşad” qəzetləri geniş müzakirələr açmış, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, ilə yanaşı F.Köçərli, S.M.Qənizadə, R.Əfəndiyev, Ö.F.Nemanzadə kimi bir çox demokratik fikirli ziyalıları da bu fikir mübadiləsinə cəlb edə bildirdilər.

M.Şahtaxlı, M.Mahmudbəyov, Ə.Haqqverdiyev kimi bir qisim ziyalılar istisna olunmaqla, XX əsrin əvvəllərində fəaliyyət göstərmiş demək olar ki, bütün maarifçi və demokratik fikirli ziyalılar islam dininin cəmiyyət həyatındakı müsbət rolunu təqdir etmişlər. Onlar yalnız mövhumatı, cəhaləti, “köhnəpərəst” islam ruhaniliyini tənqid etməklə bərabər, elm və mədəniyyət dini kimi təqdim etdikləri islamı modernizə etməyə meyl göstərmişlər. İslahatçılıq təmayülləri ilə yanaşı onlar islamı millətin əlaməti hesab etmiş, milli-mədəni hərəkəti həm də milli-mədəni müsəlman hərəkəti hesab etmişlər. Bu ziyalılar “islamı əslinə qaytarmağa”, yəni onu müsəlmanların ictimai-siyasi həyatının ümumi nəzəriyyəsi, mənəvi sanksiyası və cəmiyyətdə təsir göstərən ideologiya formalarının çıxış nöqtəsi etməyə çalışırdılar. Bunlardan bəziləri (“köhnələr”, “qədimçilər”) islamı ənənəvi formada, bəziləri isə (“yenilər” “yenilikçilər”) onu “dövrün tələbinə uyğun şəkildə”, müasir formada “əslinə qaytarmaq”, “bərpa etmək” istəyirdilər.

“Həyat”ın redaktoru Ə.Hüseynzadə yazırdı ki, bu “nuri-maarif”, “parlaq fikirlər”, “mücahidani-şəbanəmizdə”ki “yaşıl işıqlardır”, “qırmızı qaranlıqlar içərisində peyda olan yaşıl işıqlardır”. Çünki yaşıllıq müsəlmanlığın simvoludur: “İslamın bayrağı yaşıldır”. Ə.Hüseynzadə “qırmızı qaranlıqlar içində peyda olan yaşıl işıqları”, özünün dediyi kimi, “şərəfəti-cahan olan peyğəmbər həzrəti-Məhəmmədin yaşıl nurları”nın ziyaları ilə müqayisə edir (31, s. 85-95).

O dövr üçün islam dünyasının istinadgahı sayılan İstanbulla daimi bir bağlantıda olan bu təbliğatlar (“İttihadi-islam” ideologiyası və hərəkatı) müxtəlif xarakter və müxtəlif məzmun kəsb etmişdir. Çox vaxt panislamizm və “ittihadi-islam” anlayışları ictimai-siyasi ədəbiyyatda eyni mənada işlədilmiş və dünya müsəlmanlarının birliyi mənasını ifadə etmişdir. Bu təlimə görə, “ümumdünya müsəlmanlarının birliyi” həm milli, həm də sinfi fərqlər fəvqündə dura biləcək birlikdir və “islam” ilə “islamçılıq” anlayışları birbirinə qarışdırılmamalıdır. Belə ki, islam müsəlman olanların dininə deyilir, islamçılıq isə bir siyasətdir (98, s. 9). C.Əfqaninin ardıcılıarı isə “ittihadi-islam”ın “panislamizm” adı altında qələmə verilməsinə, yəni “ümumdünya müsəlman siyasi birliyi”, “xilafət” yaradılması haqqındakı tələbin “ittihadi-islamın” əsas və yeganə prinsipi kimi götürülməsinə qarşı qəti etiraz etmiş və bunu “xristian dövlətlərinin”, Avropa millətçilərinin, onların əlaltılarının “müsəlmanlara düşmən münasibət”dən doğan iftirası və riyakarlığı kimi qiymətləndirmişlər. Çünki həqiqətən də Avropa imperializmi və Rus çarizmi müsəlman şərqinin oyanmasının qarşısını önləmək üçün “ittihadi-islam” ideyasının məzmununu sırf “siyasi birlik” ideyası şəklində təqdim edir, müsəlmanların hər qəbildən olan ictimai-siyasi hərəkatına “panislamizm” möhürünü basır və ona qarşı geniş siyasi-ideoloji mübarizə aparırdılar. Onlar Əbdülhəmidin “vahid islam xilafəti”ni

yaratmaq tələbini “ittihadi-islam” ideyasının əsas məzmunu kimi götürürdülər.

Halbuki C.Əfqani və onun ardıcılılarının təbliğ etdikləri “ittihadi-islam” daha geniş mənə kəsb etmiş və antiimperialist, demokratik məzmun da ifadə etmişdir. İslam modernistlərinin təlim etdikləri “ittihadi-islam” islam dininin reformasiyasını, geriliyə qarşı mübarizəni, elm, maarif, demokratiya və azadlıq prinsiplərini özündə birləşdirirdi. İslahatçılar islam dinini, müasirləri olduqları ümumbəşəri mənəvi mədəniyyətin bütün tələblərinə cavab verən mənəvi-əxlaqi və ictimai-siyasi amilə, o cümlədən müsəlman qadınlığının insani hüquqlarını təmin edəcək ən mükəmməl mənəvi vasitəyə çevirmək istəyirdilər. Deməli, C.Əfqaninin “ittihadi-islam”ı daha geniş mənaya malik olub, dini-əxlaqi və ictimai-siyasi mahiyyətli bir təlim olmuşdur.

Buna görə də panislamizmi iki mənada: sözün geniş mənasında – əfqanilərin irəli sürdükləri dini-əxlaqi, ictimai-siyasi təlim və hərəkət mənasında və dar mənada – yalnız siyasi məqsədlər güdmək, “xristian dünyasına qarşı qüdrətli vahid ümumdünya müsəlman dövləti” yaratmaq, ümumdünya müsəlmanlarını vahid siyasi mərkəzdə (xilafətdə) birləşdirmək mənasında, yəni dini-siyasi ideologiya və hərəkət mənasında anlamaq olar. Təbii ki, qərəzli mövqe tutanlar panislamizmi həmişə ikinci mənada təqdim etmişlər.

Fikrimizcə, nə qədər humanist, demokratik və xoşniyyətli bir təlim adlandırılmasından asılı olmayaraq panislamizm ideyaları tarixi gedişatın müəyyən məqamlarında siyasi təsirlərdən də yan keçməmişdir. Çünki, müsəlman xalqlarının ictimai fikrinin çıxış nöqtəsi olmağa çalışan panislamizm eyni zamanda milli azadlıq hərəkətinə də əsaslı təsir göstərmişdir. Habelə elm, mədəniyyət və demokratiyanın tamamilə islamıyyətə uyğunluğu ideyasının əsaslandırılması üzərində çox işlər görülmüşdü. Bu mənada islamçıların islam tərəqqi

və mədəniyyətə əlavə olmayıb, əksinə, əsil tərəqqi və mədəniyyət məhz islamıyyət əsasında ola bilər fikri diqqəti xüsusilə çəkir: “Bir mədəniyyəti-ictimaiyyənin əsası islamıyyət kimi mətin, onun ehkamu kimi adil bir bina üzərində qurularsa, fəziləti-bəşəriyyənin ən böyüyü olan insaniyyət denilən ülvıyyət, qüdsiyyət yalnız kitabların qara sətirləri arasında qalmaz, yüksəkdəki siyah bulutlar üzərində də ucalmaz, bəlkə insanların qəlblərində cövlan edər və bu sayədə “ümumi qardaşlıq” da meydana gələ bilər” (93, s. 76).

Bir qisim tədqiqatçılar isə hesab edirlər ki, panislamizm bir-biri ilə əkslik təşkil edən ictimai hadisələrin və proseslərin eklektik ifadəsi olmuşdur (59, s. 146). Bu mövqe tərəfdarlarına görə panislamizm elm ilə dini, orta əsr qaydaları ilə elmi-texniki tərəqqini, istibdad quruluşu ilə demokratik islahatları, teokratiya ilə respublikanı bir-biri ilə bərişdirirdi. Bu isə cəmiyyətin obyektiv inkişaf qanunlarını kobudcasına təhrif etmək demək idi. Təsadüfi deyil ki, buna görə də, XX əsrin birinci onilliyinin axırlarından etibarən ictimai inkişafın obyektiv gedişi nəticəsində panislamizm bir ictimai hərəkət kimi böhrana məruz qalmağa başladı. Belə ki, 1905-ci il inqilabının, bunun təsiri altında baş verən İran və Türkiyə inqilablarının və digər müsəlman xalqlarının milli-azadlıq hərəkətinin dalğaları panislamizmə, həm də sözün geniş mənasında başa düşülən panislamizmə, C.Əfqaninin irəli sürdüyü “ittihadi-islam” haqqındakı ideallara köklü zərbə vurdu (59, s. 146).

Bu fikirləri tarixi hadisələrin gedişi də təsdiqlədi. Belə ki, milli şüurun oyanması, milli hərəkətin genişlənməsi zəminində bir çox Azərbaycan ziyalıları da panislamizmə şübhə ilə yanaşmağa başladı, ondan uzaqlaşaraq türkçülük ideologiyasını qəbul etdilər (140, I c., s. 161).

“İttihadi-islam” tərəfdarlarının fikrincə dövrün tələbinə uyğun şəkildə “islamın bərpası” – “müsəlman millətinin”



içerisində maarif, elm və mədəniyyətin, sənaye və ticarətin yayılması, “hürriyyət, müsəvat və ədalətin bərpası”, “vaxtilə yalnız müsəlmanlara mənsub olan” iqtisadi, siyasi və mədəni tərəqqiyə nail olmaq demək idi. Ə. Ağayev Avropa oriyentalistlərinin panislamizm hərəkatı haqqındakı fikirləri ilə razılaşaraq yazırdı ki, “birləşmə mənasında keçmişə qayıtmağı təbliğ edən panislamizm, eyni zamanda müsəlmanlar arasında müasir həyatın köklü və biryolluq dəyişdirilməsində təkid edir... Bu, vaxtilə yalnız müsəlmanların malı olan iqtisadi, siyasi və mədəni fütuhətlər sahəsindəki təkiddir... Bir sözlə, Avropa ağıl tərzi və yeni müsəlman meyli möcübincə islamçının ideyalarında panislamizm və yevropeizm anlayışı sinonim xarakteri kəsb etmişdir” (143).

Dini-kulturoloji islahatçılıq təşəbbüsləri ilə çıxış edən Azərbaycan ziyalıları əsasən “islama əsaslanan mədəniyyətin” tərəfdarı idilər (59, s. 163-164; 93, s. 75). “Aləmi-islam”da sinfi mübarizə ideyasını inkar edən bu ziyalıların baxışlarına görə “dini-islam demokratizm və müsəvat kimi məsləklərdən nəşət etmişdir”. Buna görə də, onların fikrincə, müsəlmanlar üçün ədalət, demokratiya, müsəvat, hürriyyət, səadət naminə, “çox gözəl bir yol olan sosializm naminə” islamiyyətdən kənar bir yol axtarmaq lazım deyildir. Panislamistlər islamiyyəti sosializmlə eyniləşdirir və müsəlmanlar üçün yalnız islamizm yolunu “təbii, məqsədəuyğun və vacib” hesab edirdilər. Sonralar N.Nərimanov və Sultanqalievə baxışlarında da buna bənzər fikirlərə rast gəlinməkdədir (110).

“İttihadi-islam” cəmiyyəti ilk dəfə C.Əfqaninin təşəbbüsü ilə 1892-ci İstanbulla ildə yaradılmışdı. 1909-cu ildə isə İstanbulla “İttihad və tərəqqi” komitəsinin təşəbbüsü ilə yarım-məxfi “İttihadi-islam” cəmiyyəti təsis edilmişdir ki, bu cəmiyyətə üzv olmaq istəyən hər bir müsəlman and içməli idi. Bu “and”ın mətni 1911-ci ilin əvvəllərində Qafqaz

canışını dəftərxanası tərəfindən türkcədən rusçaya tərcümə edilmişdir. Tədqiqatçı Q.Mustafayev “XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi” kitabında “and”ın demək olar ki, bütün mətnini sitat gətirmişdir (59, s. 194-195). Sözügedən problemə hər hansı şəkildə toxunmuş olan bir sıra alimlər iddia etmişlər ki, panislamizmin bu və ya digər şəkildə heç bir proqramı, xüsusilə, siyasi proqramı olmamış, bu hərəkatın son pillədə nə ilə nəticələnməsinə işarə edilməmişdir. “And”ın, məzmunundan aydın olur ki, panislamizmin siyasi proqramı olmuş və onun son məqsədi bəyan edilmişdir. Vahid bir islam siyasi mərkəzini, xilafətin rəhbərliyi altında ümumdünya islam konfederasiyasını təşkil etmək onun son məqsədi olmuşdur. Həm də müəyyən dövrlərdə, müəyyən ölkələrdə fəaliyyət göstərən panislamistlərin, panislamist cəmiyyətlərin, ittifaqların proqramı olmuş və onlar bu və ya digər şəkildə özlərinin siyasi hərəkat xəttini də müəyyən edə bilmişlər.

Deməli həqiqətən də panislamizm deyilən bir hərəkatın görünən və görünməyən tərəfləri olmuşdur ki, bu məsələlərdə dünyanın yenidən bölüşdürülməsi uğrundakı mürtəcə niyyətlərdən qorunmaq məqsədilə atılmış siyasi addımların təsirləri də açıqca hiss olunmaqdadır. Bu mənada panislamizm təbliğatında eklektizm ünsürlərinin olduğuna dair fikirlərdə də bir həqiqət vardır. Məsələn, XX əsrin əvvəllərində “Bizə hansı elmlər lazımdır?” mövzusunda ruhani Əbutürab Axundoğlunun məqaləsi və Ə.Hüseynzadə, Ö.F.Nemanzadə, C.Məmmədquluzadənin ona cavabları şəklində bir müddət mətbuatı məşğul edən mübahisələr elmin dinlə əlaqələrinə metodoloji münasibətdə maarifçi-ateist baxışların səciyyəsinə əks etdirirdi. Xurafatı və mövhumatı həqiqi dindən fərqləndirmək və birincilərə qarşı ikinciyə əsaslanmaq maarifçi hərəkatda (onun liberal və mühafizəkar qollarında) bu dövrdə hələ fəal şəkildə davam edirdi.

Dini təbliğatlara kəskin reaksiyası ilə seçilən Məhəmmədəğa Şahtaxtlı “Rəddi-şərr və fəsadın ardı” başlıqlı məqaləsində yazırdı: “Panislamizmin mənəvi zərəri xristian-təbəəliyində olan müsəlmanlara odur ki, panislamistlər xristian dövlətlərini islam dininə düşmən göstəririlər və o səbəbdən müsəlman təbəələrini milləti-hakimləri olan xristian dövlətlərindən tövhiş edirlər. Halanki ədyana riayəti, özgənin din və ayininə qarışmamağı hamı avropalılar özlərinə müqəddəs bilirlər. Ondan əlavə panislamistlər Avropa mədəniyyətinə düşmənlik göstərib, Avropa dövlətlərinin müsəlman təbəələrini Avropa mədəniyyəti kəsb etməkdən geri salırlar. Amma bu əqidənin ən böyük zərəri dini siyasət mənafeyi üçün vəsilə ittixaz etməsidir” (72).

M.Şahtaxtlı belə hesab edirdi ki, artıq din davalarının vaxtı Avropada altı yüz ildir keçmişdir və avropalılar Osmanlılar ilə heç vaxt din davası etməyəcəklər. “Siyasi və ya ekonomik davaların isə dinə heç dəxli yoxdur (12, s. 35-37; 72). M.Şahtaxtlı oxucularına belə bir məntiqlə müraciət edirdi ki, mədəniyyət dindarlıqdan büsbütün ayrı şey olduğundan hər kəs üçün, hər millət üçün öz dininin xaricində olan mədəni qövmlərdən, millətlərdən mədəniyyət iqtibas etməkdə heç maneə yoxdur (12, s. 52). Dini əqidələr ruhaniyyətə aid olub, bəşəri davranışlardan kənar durmalıdır. (...) Təzə təməli və əsası avropalılar qövmiyyətdə və həmlisanlıqda buldular (12, s. 59).

XX əsrin əvvəllərinin ziyalılarını birləşdirən ümumi ortaq nöqtə bu idi ki, dinə münasibətindən asılı olmayaraq onların hər biri cəmiyyətin inkişafı naminə mütərəqqi dəyişikliklərə ehtiyac olduğunu etiraf edir və bu yolda zəruri addımların atılmasını təqdir edirdilər. Təbii ki, hər kəs çarəni bir cürə görür, fikir və təşəbbüslərini fərqli şəkildə ifadə edirdi. Məsələn, Üzeyir Hacıbəyov cəmiyyətin mənəvi geriliyi ilə bağlı təəssüf hissini belə ifadə edirdi ki, hərəgah

millətlərin tərəqqisini, yəni qabağa getməsinə ölçə bilən bir ölçü olsa idi və o ölçü ilə müsəlman millətinin qabağa getməsi ölçülsə idi, onda məlum olardı ki, biz bir addım qabağa, iki addım dala, dörd addım qabağa, üç addım dala, iki addım dala, beş addım qabağa eləyə-eləyə qabağa gedirik. (...) Amma bizim əzalarımızın qüvvətsizliyi cismani qüvvətsizlik deyildir, yəni əzalarımız çolaq, şil və şikəst deyildirlər. Onların qüvvətsizliyi mənəvi qüvvətsizlikdir! (12, s. 533-534).

Bu dövrün əksər ziyalıları din pərdəsi altında xurafatı yayanların zərərli fəaliyyətini açıb göstərir, həm də xalqın azadlıq ideallarına qarşı çıxanların mövqesiz, riyakar mahiyyətlərini ortaya çıxarırdılar. Lakin həmin dövrün mədəni mühitində ziyalılar arasında əsasən həmrəylik mövcud olsa da müəyyən məsələlərdə fikir ayrılıqları da yox deyildi. Misal üçün, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağayev, Ə.Topçubaşov, M.Ə.Rəsulzadə kimi demokratik ziyalılar böyük xeyriyyəçi tədbirlər görməklə məşğul olan milli burjuaziya ilə əlbir hərəkət edir, islam dininin dövrün ahəngi ilə uyğun gələn müddəalarına tez-tez istinad edir, onlardan xalqın əsrlərlə mənəviyyətinə çökmüş mədəni, milli irs kimi faydalanırdılar. Dövrün tələblərindən, milli ehtiyaclardan doğan bu ittifaqı, islam dinindən faydalanmaq meyllərini isə C.Məmmədquluzadə yazılarında və jurnalında lazımınca mənalandırmır, milli burjuaziyanın bir çox mədəni, dini tədbirlərini, eləcə də Ə.Hüseynzadənin, Ə.Ağayevin bir çox yazılarını tənqid edirdi. Akademik K.Talıbzadə qeyd edir ki, C.Məmmədquluzadə kimi bir şəxsiyyətin tənqidinin obyektiv cəhətləri də var idi. “Çünki, sonralar Ə.Hüseynzadə və Ə.Ağayev özləri də etiraf etmişlər ki, onlar yeni əsrin əvvəllərindəki demokratik hərəkəti lazımınca qiymətləndirə bilməmişlər, müəyyən əyintilərə yol vermişlər” (76, s. 136). Təsadüfi deyil ki, 1926-cı ildə, türkoloji qurultayın nümayəndəsi kimi

Bakıya gələndə Ə.Hüseynzadə çıxışlarından birində olub-keçənlərə nəzər salarkən demişdi ki, “Füyuzat” məcmuəsini mən “bir ovuc ziyalı üçün” çıxarırdım. Sonralar başa düşdüm ki, bu mənim ən böyük səhvlərimdən biri olmuşdur. Yüksəlmək üçün öncə aşağılara enmək lazım idi.

Heç şübhəsiz, həmin dövrdə “panislamist” adlandırılma-larına baxmayaraq bir qisim ziyalıların, xüsusilə Ə.Ağaoğ-lunun, islamiyyətin meydana gəlməsi və mənşəyi ilə bağlı gəldiyi qənaətləri, varmaq istədiyi məqsədləri mömin bir dindarın idealları ilə eyniləşdirmək tamam yanlış olardı (119, s. 48-49). Ə.Ağaoğlu, görünüşdə islamiyyətə bəlli bir həssaslıqla yaxınlaşmağa səy göstərmişdir. Halbuki bu cəhd, islam dünyasının bütün ünsürlərini əhatə etməyə, onun tarixi təcrübələrindən yararlanmağa və ya islam kimliyindəki ənənəvi elementləri canlandırmağa yönəldilmiş bir istəyi ehtiva etməmişdir. Üstəlik bu həssaslıq, hələ ki, bəlli olma-yan bir qərbliləşmə proqramının cəmiyyət tərəfindən qəbul edilməsi üçün bir növ hazırlıq vəzifəsi daşımışdır. Bu səbəblə, onun yazılarında dünyəvi və milli şüura vurulan vurğu, dini şüura edilən vurğunu üstələməkdədir.

Azərbaycan cəmiyyətinin problemlərinə çarə axtaran ziyalılar fərqli mövqelərdən çıxış etsələr də, fikirlərini fərqli janr və üsullarla çatdırsalar da, heç şübhəsiz, onların məqsədləri eyni idi. Misal üçün, 1906-1908-ci illərdə “İrşad” səhifələrində “Molla Nəsrəddin” haqqında onlarla müsbət məzmunlu məqalə, məktub, qeyd çap olunmuşdur ki, bunla-rın çoxunu redaktor Ə.Ağayev özü və görkəmli irşadçılardan N.Nərimanov, Ü.Hacıbəyov, habelə inqilabçılardan M.Məmmədyarov, S.Əfəndiyev və başqaları yazmışdılar. Eyni za-manda C.Məmmədquluzadə və Ö.Faiq kimi “Molla Nəs-rəddin” rəhbərlərinin “İrşad” qəzetində publisist yazılarla çıxış etmələri də belə bir fikir söyləməyə əsas verir.

Eyni zamanda XIX-XX əsrlərdə müsəlman cəmiyyətinin ümumi rifahı və mədəni tərəqqisi naminə ziyalılarla eyni mövqedən çıxış edən din xadimləri, çox ləyaqətli ruhanilər və ilahiyyatçı alimlər də olmuşdur (69, s. 156-157). Bunlar içərisində Mir Cəfər Mir Məmməd Kərim, Axund Mirzə Əbu Turab, Şeyx Əhməd Səlyani kimi onlarla ruhani xadimlərimiz olmuşdur ki, “bunların sırasında Talıbzadələr ailəsinin Axund Molla Mustafa və Axund Yusif kimi simaları da yer tuturdu” (22, s. 18). Həmin dövrdə Zaqafqaziya şeyxülislamının müavini olmuş Axund Mustafanın oğlu Y.Z.Talıbzadənin (A.Şaiqin böyük qardaşı) həyat və fəaliyyətini tədqiq edən M.Əsədli də yazır ki, o, N.Nərimanov və H.Z.Tağiyevlə dostluq etmiş, Ə.Agaoğlu, S.M.Qənizadə (1866-1942), H.Mahmudbəyov (1864-1928), A.Əfəndizadə (1875-1925) Q.Qarabəyov (1874-1953) kimi ziyalılarla yaradıcılıq əlaqələrində olmuşdur. Elmi və pedaqoji fəaliyyəti ilə yanaşı, dövrünün mətbuat orqanlarında publisistik yazılarla müntəzəm çıxış edən Y.Z.Talıbzadə əsasən dini mövzulara üstünlük vermişdir. Xüsusilə də, 1903-cü ildən etibarən onun “Şərqi-Rus” qəzetində islam dininə dair məqalələri (“Din tərbiyəsi və s.) nəşr olunur ki, o bu fəaliyyətini sonrakı mətbuat orqanlarında da səmərəli şəkildə davam etdirmişdir. 1905-1913-cü illər arasında Y.Z.Talıbzadənin “Həyat”, “İrşad”, “Tərəqqi”, “Füyuzat”, “İqbal”, “Şələlə” kimi mətbuat orqanlarında müxtəlif mövzularda məqalələri nəşr olunmuşdur. Bu yazıların əsas və ali məqsədi islam dininin ayrı-ayrı müddəalarını müasir həyat problemləri ilə əlaqələndirməkdən ibarət idi (22, s. 32-33).

Əsasən dini mövzularda yazılmış bu məqalələrdə Y.Z.Talıbzadə dini xurafatdan ayırmaqda elmi dürüstlüyə səy etmiş və onun düzgün izahını xalqa çatdırmağa çalışmışdır. Bu yazıların xalq arasında dini ehkamların yayılmasında, onların əslinə yaxın anlaşılması və dərk edilməsində,

xüsusən islamın yeni dünyagörüşlə şərhində çox mühüm və faydalı xidməti olmuşdur. “İslam və Menşikov” (1908), “Müsəlmanlar və maarif” (1909), “Çocuqlarımıza bir çarə” (1909), “Ərəbistan, yaxud Məkkə və Mədinə” (1909), “Rusi-müsəlman məktəbləri” (1909), “Türkiyə məktubları” (1913) və s. çoxsaylı məqalələri və islam tarixinə həsr edilmiş “Həqiqəti-islam” (1905), “İslam tarixi” (1907) və s. kitabları da Y.Z.Talıbzadənin məhz bu sahəyə daha çox diqqət yetirdiyinə dəlalət edir. Eləcə də H.Z.Tağıyevin sifarişi ilə Azərbaycan türkcəsinə tərcümə edilmiş “Qurani-Kərim”in hədiyyə olaraq Osmanlı sultanı II Əbdülhəmidə məhz Y.Z.Talıbzadə tərəfindən göndərilməsi faktı onun cəmiyyətdəki mövqeyinin göstəricisi və H.Z.Tağıyev tərəfindən ona olan rəğbət və etibarın ifadəsi kimi dəyərləndirilməlidir.

Ötən əsrin əvvəlləri üçün modernizm məsələlərinə münasibətdə də milli-dini mövqeləri üst-üstə düşən ziyalıların Qərbə münasibətlərində ümumi cəhətlər çox idi və onların əksəriyyəti cəmiyyətdə tərəqqi yollarının yalnız islamda aranması tərəfdarı olmuşlar. Çünki onlar islamın tənəzzülünün əsas səbəblərindən birini Qərbin müntəzəm olaraq zehni-əxlaqi təsirində və eyni zamanda islamın öz daxilindəki mənəvi-əxlaqi pozulma qüvvəsinin arasıkəsilməzliyində görürdülər. Deməli, vahid bir mənəvi-əxlaqi konsepsiyanın daxilən parçalanmasında Qərbin pozucu təsiri olduğu qədər də müsəlmanların öz daxillərindəki hakimiyət hərisliyinin, nadanlıq, cəhalət, mövhumat və xurafatın da o qədər təsiri olmuşdur. Bu baxımdan Yusif Ziya Talıbzadənin “İrşad” qəzetində dərc olunmuş (74) və erməni şərqsünası İbrahim Əmirxanyansın dövrün nüfuzlu mətbuat orqanlarından “İrşad” qəzetinin 252-ci sayında dərc olunan (“İslam və tərəqqi” adlı məqaləsinə cavab şəklində yazılmış) “Əmirxanyanca cavab” məqaləsi müəllifin bəzi mətləblərə münasibətini açıqlayır. Erməni publisisti məqaləsində sübut

etməyə çalışırdı ki, müsəlmanlar islam dininin tələbləri əsasında dövrün ümumi qanunlarına uyğun “inkişafa üz tuta bilməyəcəklər”. Onun fikrincə, müsəlmanların müqəddəs kitabı “Quran” bu müasir məsələlərə doğru yol göstərmək vəziyyətində deyil. “İslam ruhanilərinin imanları budur ki, əgər müsəlmanlar Avropa millətlərinin əməllərindən birini də əxz edərlərsə, kafir olurlar” (21). Əslində Ə.Ağayevə ünvanlanmış bu yazıda Əmirxansın cahilliyi, bütün müsəlman dünyasına olan hədsiz nifrəti üzə çıxır, bu nifrət və ədavətin necə hiyləgərcəsinə həyata keçirilməsi aşkar görünür. Dövrün açıq fikirli, mütərəqqi mövqedə duran azərbaycanlı ziyalıları isə əksinə, heç də erməni publisistinin dediyi kimi xristianlığı islam dini ilə qarşı-qarşıya qoymurdular. Ona görə də Əmirxanyansın “İslam və tərəqqi” adlı bu məqaləsi Azərbaycan ziyalıları arasında sonsuz hiddətə səbəb olmuş, “İrşad” qəzetinin növbəti saylarında Ə.Ağayev (6) və ilahiyyat alimi Yusif Ziya tərəfindən yazıya tutarlı cavab verilmişdir. Yusif Ziya müsəlmanlar arasında cahilliyin, mövhumatın olmasını da inkar etmir. Lakin anladır ki, din heç vaxt insanları korlamır, insanlar dini korlayır (22, s. 40-42; 74).

Ümumilikdə Azərbaycan ziyalılarının islamçılıq və türkçülük istiqamətindəki ziddiyyətli fəaliyyətlərinin nöqsanlı cəhətləri olsa da, proses milli şüurun formalaşması ilə nəticələndi. Təbii ki, hələ XX əsrin ilk illərində azərbaycanlıların ictimai şüurunda dini və regional mənsubiyyət hissənin etnik identikliyi açıq-aşkar üstələməsi səbəbindən Azərbaycan xalqının etno-siyasi birlik səviyyəsi çox aşağı idi (13, s. 14). Hansı millətə mənsub olduğunu belə bilməyən azərbaycanlı özünü yalnız müsəlman hesab edirdi. Bununla bağlı ziyalıların həmin dövr mətbuatındakı yazılarından saysız nümunələr vermək mümkündür. Bu yazıların hamısında belə bir qənaət vardı ki, özünü müsəlman millətinə aid etdiyi



halda əslində türkdür, dini islam dini, dili də türk dilidir və müsəlman adında millət yoxdur. Belə bir münasibət islam dininin cəmiyyət həyatının istisnasız olaraq bütün sahələrdəki hökmranlığı və ölkənin parçalanmış vəziyyətdə olmasından irəli gəlirdi. Təbii ki, islamın bu sahədəki qeyd-şərtsiz inhisarı identikliyin digər formalarının, ilk növbədə etnik birliyin inkişafının qarşısını alırdı.

Azərbaycan ictimai fikrində milli düşüncənin ilk təzahürləri hələ XIX əsrin sonlarında özünü büruzə verməyə başlamışdı. H.Zərdabi ideyalarından bəhrələnən “Kəşkül” və “Kaspi” qəzetlərinin səhifələrində milli mənlük problemini qaldırmaq üçün edilən ilk cəhdlər Azərbaycanda bu məsələnin başlanğıcının ifadəsi idi. Əvvəllər məhdud çərçivədə olsa da, artıq XX əsrin əvvəlində H.Zərdabinin və “Kəşkül” qəzetinin mövqeyi Azərbaycan ziyalılarının böyük bir qismi tərəfindən dəstəklənirdi. Ümumilikdə isə, XX yüzilliyin başlanğıcında azərbaycanlıların tam əksəriyyəti özlərini türk deyil, müsəlman hesab edirdilər. Rusiya imperiyasının digər müsəlman xalqlarında da müşahidə edilən bu vəziyyətlə bağlı M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: “Bizdə milliyyətəpərvərlik hissiyyəti öz azadlıq və istiqlalımızı, hətta bütün türklərin xilasını hədəf qılmaq surətilə deyil, müstəqil və yarım-müstəqil bir halda yaşayan digər islam və türk dövlətlərinə qarşı səmimi hissiyyət və əlaqə göstərməklə təzahür etmiş, siyasi təmayüllərimiz çox zaman bu hüdudu keçməmişdir. Hətta “milliyyət” məfhumu belə bizdə son zamanlara qədər bütün aydınlığı ilə ortaya çıxmamışdı. O zamankı milliyyətəpərvərliyin ən adlı-sanlı mürşidləri, başda Ağaoğlu Əhməd bəy olmaqla, islamçılıqla türkçülüğü çox da ayırmır, türklük namına deyil, müsəlmanlıq namına mübarizə aparırdılar. Milli hərəkətimizin adı “panislamizm” idi. Bu yalnız rusların xətası deyildi. Özümüz də islamiyyəti milliyyət məfhumu yerində işlədirdik” (65).

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda cərəyan edən islahatçılıq təmayüllərinə diqqət yetirərkən görürük ki, ortaya çıxan meyillərdən biri də özünü ənənəvi dindar əhalinin həyat tərzinə yönəldilmiş tənqidlərdə büruzə vermişdir. Bu dövr Azərbaycanında məzhəb ayrılıqları tənqidlərin birinci hədəfi halına gəlmişdi. Şiəlik əleyhinə düşüncələr, xüsusilə yerli burjuaziyanın dəstəyini alan islahatçı ziyalılar tərəfindən işlənməkdə idi. Ə.Ağaoğlu kimi bəzi cədidçilərin məzhəb münaqişələrini ortadan qaldırma düşüncəsi, həqiqətdə din birliyini gerçəkləşdirmə yolunda bir iddiadan çox, yüz illərdən bəri fars mədəniyyətinə bağlı olan Azərbaycan cəmiyyətini bu kimlikdən təmizləmə düşüncəsidir. Bu kimlik təmizləndiyi və modern dəyərlər mənimsəndiyi halda cəmiyyət problemlərinin həll ediləcəyi düşüncəsi burada üstünlük təşkil edirdi.

İslahatçı ziyalıların tarixi sünni-şiə ayrılığının ortadan qaldırılması yönündəki düşüncələri, öz məqsədləri baxımından keçərli bir təmələ dayanırdı. Məzhəb ziddiyyətləri Azərbaycan türklərini beş yüz ildən daha uzun bir vaxt ərzində Osmanlı türklərindən, Krım, Volqa və Orta Asiya türklərindən ayırmışdı. Yeniləşmə səylərinin bu səbəblə, birinci növbədə islami qurum və ənənələr üzərində cəmləşdirilməsi təsadüfi deyildi. Yeni bir ictimai kimliyin formalaşdırılması şiə kimliyinin yenidən gözdən keçirilməsinə bağlı idi. Digər tərəfdən çarlıq idarəsi yüz illərdən bəri məzhəb ayrılıqlarını canlandıraraq və dini işlərin idarəciliyini mərkəzi qaydada öz strukturunda toplayaraq müsəlman əhalisini nəzarət altında saxlamışdı. Beləliklə, Rusiya müsəlmanları birlik düşüncəsindən uzaqlaşdırılmaqda idi. Gerçəkdən bu şərtlər altında milliyyətçi ziyalılar Rusiyada, Türkiyədəkindən fərqli olaraq “ümmət-toplumdan millət-topluma məcburi tarixi keçid” mövzusu yerinə “camaatdan millətləşməyə keçid” mövzusunə üstünlük vermişlər. İslahatçı ziyalılar

camaatdan millətləşməyə keçid ilə yeni kimliyin formalaşdırılması qarşısındakı ciddi bir əngəlin ortadan qalxacağına inanırdılar. Bu səbəblə, onların dini işlərin idarəçiliyində muxtariyyət, məzhəb ziddiyyətlərinin həlli, mədəni muxtariyyət və hüquqi bərabərlik kimi tələblərlə çıxış etmələri anlaşılan bir şeydir. Bu mənada, məsələn, Ə.Ağaoğlu müsəlman əhalinin koloniya statusu və rusların Qafqazda məskunlaşdırılması ilə bağlı duyduğu narahatçılığı bir neçə kərə çarizmin mərkəzi idarələri qarşısında qaldırmış və azərbaycanlıların bir sıra hüquqi imtiyazlar qazanmasına çalışmışdır.

Bununla belə, islahatçılıq hərəkatı Azərbaycan cəmiyyətində yeni münaqişələrin qaynağı olmuşdur. Bu hərəkatın Rusiya müsəlmanlarını bir araya gətirərək daha yüksək səviyyədə bir birlik yaratmaq yolunda ciddi bir cəhdi təmsil etdiyi söylənilə bilməz. Hərəkatın panislamist olaraq tanındıran bəzi liderləri belə, dindən bir jarqon kimi istifadə edərək gerçəkdə onun hüdudlarını göstərmişlər. Dinin modernist şərhinin inkişafı onların məqsədlərinə xidmət etmişdir. Ona görə də Rusiya müsəlmanları arasında birləşdirici olmaqdan çox, ayırıcı olmalarında təəccüb doğuracaq heç nə yoxdur. Bu islahatçı ziyalılar din duyğusunun milliyyət duyğusundan daha güclü olduğu bir cəmiyyətdə, yeni bir ictimai kimliyin formalaşdırılmasına girişmişdilər. Onların bu işə başladıkları vaxt təzyiqlə qarşılaşmalarının da başlıca səbəbi məhz bu idi.

## Cəmiyyət və qadın problemi

Bu gün gender problemləri ilə bağlı Azərbaycanda kütləvi informasiya vasitələrindən tutmuş elmi toplantı və nəşrlərə qədər müxtəlif qurumlar tərəfindən qızğın tədbirlər həyata keçirilməkdədir. Mövzu ilə əlaqədar tanınmış alimlərin bir sıra elmi tədqiqat əsərləri də çap olunmuşdur. Amma nədənsə cəmiyyətimizdəki müasirləşmə prosesləri fonunda qadın problemlərindən söz düşərkən Azərbaycan milli mətbuatında hələ ötən əsrin ilk illərindən müzakirə obyektinə çevrilmiş yazılardan bəhs edilmir. Qadın problemi Azərbaycan elmi-nəzəri fikri üçün tamamilə yeni bir hadisə kimi təqdim edilir. Nədənsə XIX əsrin sonları və XX əsrin əvvəllərində yaşayıb-yaratmış Qafqaz Şeyxülislamı Axund Əhməd Hüseynzadə (Əli bəy Hüseynzadənin babası), müfti Mirzə Hüseyn Əfəndi Qayıbov, görkəmli Azərbaycan maarifçisi Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə, Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə, Mirzə Əbu Turab Axundzadə kimi onlarla ilahiyyat xadimləri və din alimlərimizin bu yöndəki fəaliyyətlərindən, nəşr edilmiş əsərlərindən bəhs edilmir. Habelə Əhməd bəy Ağaoğlunun 1901-ci ildə Tiflisdə rus dilində çap edilmiş “İslama görə və islamiyyətdə qadın” adlı fundamental monoqrafiyasından, Axund Yusif Talıbzadənin bu sahədəki yaradıcılığından (islam aləmində qadın tərbiyəsindən bəhs edən “Tərbiyyəyi-nisvan”, “Hədiyyeyi-nisvan” kitabları və onlarla məqalələrindən) və eləcə də digər Azərbaycan ziyalılarının çoxsaylı elmi-publisistik yazılarından bəhs edilmir. Bir sözlə, son yüzillikdə mütəfəkkirlərimizin qadın problemlərinə dair yazdıqları, milli-mənəvi və dini baxımdan təqdirəlayiq olan əsərlərin yenidən nəşri və təbliği əvəzinə, sifarişlə yazılmış kitabların nəfis şəkildə çapı, təntənəli təqdimatı və pulsuz yayımı vasitəsilə, nəinki qadın-kışı münasibətlərinə yaxşı bir şey gətirilir, əksinə qadınları-

mızın mənəviyyatına mənfi keyfiyyətlər aşılır və minilliklərdən bəri varlığını mühafizə etmiş ailələrimizin strukturuna təhlükələr yaradılır. Əslində bu problem adı altında cəmiyyətimizə atılmış mənəviyyatsızlıq toxumlarının cücərməsinə şərait yaradılır ki, aşınmaya məruz qoyulan, nəticə etibarilə dağıdılmasına çalışılan isə ailə təşkilatımızdır. Mənəviyyat işğalçılarının cəmiyyətdə pozuqluq yaratmaq məqsədilə hədəfə aldıkları əsas nişangahları da məhz milli ailə strukturudur.

Odur ki, gender sahəsində maarifçilik təbliğatının ailə strukturlarımızın möhkəmləndirilməsi xeyrinə aparılması üçün digər tədbirlərlə yanaşı bu sahədəki tarixi təcrübənin mənimsənilməsi məsələsinə, o cümlədən Azərbaycan ziyalılarının kulturoloji əsərlərinə də ciddi diqqət yetirilməlidir. Çünki çoxözlü elmi-mədəni fəaliyyətləri ilə Azərbaycan mədəniyyəti tarixinə zəngin irs bəxş etmiş bu ziyalılar həm də islam dininin müxtəlif yönərdən şərhinə həsr edilmiş və dövrü üçün əhəmiyyətli olduğu kimi günümüzdə də aktualıq kəsb edən bir sıra əsərlər müəllifidirlər. Xüsusilə də, islahatçı ziyalıların Azərbaycan, Türkiyə, Rusiya və Qərbi Mətbuatında çap olunmuş və islamın elm, maarif, mədəniyyət dini olmasını açıqlayan yüzlərlə məqalələrindən başqa, islamda qadın hüquq və azadlıqlarını, elmi-mədəni tərəqqiyə təkan verən amilləri şərh və təbliğ edən monoqrafik əsərləri də vardır.

Problemə tarixi aspektdən baxıldıqda görürük ki, türk mədəniyyəti tarixində qadının ailədə və sosial həyatda demokratik iştirakına dair də örnəklərin olduğu da reallıqdır, islam dininin qadına verdiyi hörmət və səlahiyyətlər də. Lakin sonrakı tarixi gedişətdə bu münasibətə fərqli çalarların qatıldığını, qadının ictimai və sosial fəallığını məhdudlaşdıran görüşlərin üstünlük təşkil etdiyini müşahidə edirik. Bu mənada qadına qarşı qeyri-demokratik münasibətin səbəblə-

rinin ilk növbədə islam dini ilə bağlanılmasına, habelə müsəlman cəmiyyətlərinin geriliyinin, mövhumat və cəhalətin kökündə dini faktorların durmasına dair iddiaların artdığı XX əsrin əvvəllərində ziyalıların məsələyə aydınlıq gətirmə cəhdləri müsbət dəyərləndirilməlidir. Avropa elmi və ictimai fikrində islam dininə qərəzli mövqeyə qarşı azərbaycanlı ziyalıların tutarlı arqumentlərlə çıxış etmələrinə dair faktlar da həmin dövrdə mövzunun nə qədər aktual xarakter aldığına sübutdur.

XIX əsrin əvvəllərindən etibarən başlamış mədəni yeniləşmə prosesində də dini faktor cəmiyyətin sosial-siyasi strukturunda mühüm rol oynamış, çox hallarda bir sıra siyasi məqsədlərin həyata keçirilməsinin yeganə ideoloji vasitəsinə çevrilmiş və xalqın zülm və istismara, əsarətə qarşı siyasi azadlıq uğrunda mübarizəsinə əhəmiyyətli təsir göstərmişdir. M.F.Axundov, M.Ş.Vazeh, İ.B.Qutqaşını kimi maarifçilər demokratik ideyaları tərənnüm edir, qadını alqı-satqı vasitəsinə çevirən, onları çadraya bürünməyə vadar edən şəriət normalarını tənqid edir, çoxarvadlılığı və azyaşlı qızların ərə verilməsinə qarşı mübarizə aparır, qadın təhsili ideyasını əsaslandırır və qadını əsl vətəndaş kimi tanımağı, ona kişilərlə bərabər hüquq verilməsini, ailənin, ər və arvadın ittifaqı üçün qarşılıqlı razılaşmanın və məhəbbətin zəruriliyini təbliğ edirdilər. Bu dövrdən etibarən Azərbaycan xalqının millət kimi formalaşmasında, milli-mənlik şüurunun təşəkkülü və inkişafında, maariflənməsində, sosial-mədəni tədbirlərin həyata keçirilməsində qabaqcıl ictimai fikrin və mədəniyyətin inkişafında mühüm rol oynamış mesenatlar dəstəsi yetişirdi. Qadınların da ictimai-siyasi fəallığı əhəmiyyətli dərəcədə artır, onlar bir sıra sahələrə, xüsusilə xeyriyyəçilik və mesenatlıq işinə nüfuz etməyə başlayırdılar (39, s. 31-33). XX əsrin əvvəllərinə doğru ictimai fəallığı getdikcə artan Azərbaycan qadınının sosial məsələlərə münasibəti də

formalaşır, onlar təşəbbüslərlə çıxış edir, təşkilatlar yaradır, müxtəlif tədbirlər təşkil edir, xalqın azadlığı və tərəqqisi naminə haqq və hüquqları uğrunda mübarizə aparırdılar.

Cəmiyyət həyatında müşahidə edilən bu fəallıq müəyyən dərəcədə dünyada cərəyan edən analoji hadisələrdən də təsirlənirdi. Belə ki, XIX əsrin ikinci yarısından etibarən suffragette (sufrajizm – XIX əsrin II yarısı və XX əsrin əvvəllərində Böyük Britaniya, ABŞ, Almaniya və bir sıra digər ölkələrdə geniş yayılmış, qadınlara kişilərlə bərabər seçki hüququ verilməsini tələb edən qadın hərəkatı) adı altında Qərbdə meydana gələn və qadın haqları uğrunda mübarizə aparən feminizm hərəkatı tezliklə Şərqi islahat tərəfdarı olan ziyalıların da maraq dairəsinə daxil oldu. Qərbdəki bu dəyişiklikləri öz ictimai mühitləri baxımından şərh etmə meylləri Osmanlı imperiyası daxilində olduğu kimi Azərbaycanda da müşahidə edilməyə başladı. Bu gedişlə qadın problemi müasirləşmə hərəkatının tərkib hissəsinə çevrilərək geniş müzakirə və çarpışmalara meydan açdı.

Yeniləşmə hərəkatının vüsət aldığı tarixi proseslərdə qadın problemi də diqqət mərkəzində idi. Qafqazda cədidçilərlə mühafizəkarların bu problem ətrafındakı çarpışmaları (tərəflərin baxışları arasında fərqliliklərlə yanaşı ortaqlıqlar da olmuşdur) uzun illər davam etmişdir. Problemi hər kəs qəbul edirdi, hamı qurtuluş yollarını arayırdı: bir cəbhə çərənini Avropada, digərləri ənənələrə sədaqətdə görürdü. Müasirləşmənin əleyhinə olan mühafizəkarlar hesab edirdilər ki, bu sahədəki islahatçılıq təşəbbüsləri cəmiyyətin tənəzzülünü daha da sürətləndirəcək. Bir qisim ziyalılar cəmiyyətin siyasiləşməsinin tərəfdarı olduqları halda, digər qisim isə ictimai dəyərlərin siyasətə alət edilməsinin əleyhinə idilər. Şərqdə qadın haqlarını qaldıranların, əsasən Avropada təhsil almış və həyat tərzlərini Qərbin həyat tərzinə uyğunlaşmış

insanlar arasından çıxması da təsadüfi deyildi və Azərbaycanda da bu zümrəyə məxsus ziyalılar var idi.

Rusiyadakı türk ziyalılarının XIX əsrin ikinci yarısından etibarən mədəniyyət və cəmiyyət həyatı ilə bağlı mütərəqqi ideyalar verməyə başladıklarını, habelə ailə və qadın problemləri ilə yaxından maraqlandıklarını, bu problemləri islahatçı bir mövqedən araşdırdıklarını söyləyə bilərik. Bu sahədə ilk cəhdlər hələ Həsən bəy Zərdabinin “Əkinçi” və İsmayıl bəy Qasıralının “Tərcüman” qəzetləri vasitəsilə göstərildi. Məsələn, İsmayıl bəy Qasıralı “Qadınlar ölkəsi” adlı əsərində qadının cəmiyyət həyatına fəal olaraq qatılması ilə millətin də inkişaf etmək imkanı qazanacağı qənaətində idi (88, s. 72-73). İlk dəfə Qərbdən başlayan və qadınlara ümumi səs və iş haqları tələb edən feminizm hərəkatı aradan çox zaman keçmədən Şərqi ölkələrində Şeyx Cəmaləddin Əfqani kimi bir sıra islahatçı ziyalılardan da maraq dairəsinə girməyə başladı. Mövzu ilə bağlı oxşar müzakirə və mübahisələr başqa bir tərzdə Osmanlı və Azərbaycan ziyalılarında da gündəmə gəldi. Qadın mövzusu İslahat Fərmanı dövründə işlənməyə başlamış, II Məşrutə zamanında geniş olaraq müzakirə açılmış və qadınlara aid nəşrlərin sayında müəyyən bir artım müşahidə edilmişdi. Qadın və ailə məsələləri getdikcə qərbləşmə proqramlarının başlıca mövzularından birini təşkil etməyə başlamışdı. Belə ki, məsələn, Cəlil Nuri, imperatorluğun böyük çətinliklər içində olduğu bir vaxtda yazdığı və Balkan Müharibəsi illərində nəşr etdirdiyi “Qadınlarımız” (1913) adlı kitabında, ordu və donanmadan öncə qadınların islahını düşünmək lazım olduğunu söyləyirdi (135, s. 1534-1538).

Həm Rusiya, həm də Osmanlı ilə sıx əlaqələri olan və Qərbdəki yeni inkişafı yaxından izləyən bu ziyalılar, bunları öz cəmiyyətləri baxımından dəyərləndirməyə səy göstərdilər. Əksər hallarda bu meyl özünü, ziyalılardan Şərqi



cəmiyyətlərinin ümumi bir böhran içində olması düşüncəsində və yeni şərtlərə ancaq bir sıra islahat səyləri ilə uyğunlaşa bilmək mümkünlüyü fikrində göstərirdi. Beləliklə, keçmişdə zəngin bir tarixi təcrübəyə sahib olan islam ölkələrində XX əsrin əvvəllərindən etibarən qərbliləşmə – yeniləşmə meyillərinin miqyasının getdikcə genişləndiyinin şahidi oluruq. Əlbəttə bu meylin hüdudlarının genişləndiyi hər yerdə ənənəvi təzyiqlər də hiss olunurdu.

Azərbaycanda bu vəziyyətin qarşılığı özünü mühafizəkarların cədidçi hərəkatın qarşısını almaq cəhdlərində göstərirdi. Tərəflər arasında problemə baxış tərzinin həm fərqli, həm də müştərək cəhətləri var idi. Bir tərəfdən yeniləşmənin hüdudları məsələsi ciddi şəkildə mübahisə edilirdi, digər tərəfdən Şərq cəmiyyətlərinin müasirləşmə problemi ilə bağlı bir axtarış dövrü yaşaması mövzusunda fikir birliyi vardı. Əslində bu ortaqlıqdan, fikir birliyindən çıxış edən bir qrup ziyalı Qərb dəyərlərini ön plana çıxardığı halda, digər qrup ancaq ənənəvi dəyərlərin mühafizəsi yolu ilə cəmiyyətin özünü tənəzzüldən qoruya biləcəyi qənaətində idi. Yeniləşməyə qarşı çıxanların əsas narahatlığı onda idi ki, onlar avropalaşma hərəkatının cəmiyyətdəki mövcud böhranı daha da dərinləşdirəcəyindən qorxurdular. Hər iki görüşün haqq qazandırılması tərəfləri ilə yanaşı tənqid ediləcək cəhətləri də var idi ki, bütün bunlar fikir birliyi üçün müəyyən çətinliklər yaradırdı.

Belə bir situasiyada (cəmiyyətdə geniş miqyaslı dəyişmələr gerçəkləşmədiyi və dəyişiklik tələbi də gəlmədiyi halda) bir qrup ziyalı tərəfindən müəyyən (cəmiyyət strukturunun süni olaraq dəyişməsinə təmin edəcək) təkliflər irəli sürülür. Dəyişiklik cəhdi və təşəbbüsü cəmiyyətdən gəlmədiyi üçün, mütərəqqi ziyalılar bu missiyanı – cəmiyyətin yeniləşmə yükünü öz üzərlərinə götürürlər. Onlar islam cəmiyyətinin böhran və məhv olma astanasında olması

səbəbi ilə yeniləşmənin qaçılmaz zərurət halına gəlməsi qənaətindən çıxış edərək, bu məsələdə öz baxışlarına haqq qazandırma yolunu tuturdular. Təzyiq göstərən digərləri – mühafizəkarlar isə, yeniləşmənin təxribat doğuracağı fikrindən başqa heç bir şey düşünməməkdə və alternativ bir həll yolundan da uzaq durmaqda idilər.

Azərbaycanda yeniləşmə prosesinə və o cümlədən qadının ictimai və sosial həyatda iştirakı məsələsinin müzakirəsinə hələ XIX əsrdən başlanılmışdı. Bu problemləri ilk dəfə sistemli şəkildə, geniş miqyasda və rəsmi dairələrdə qaldıran şəxs M.F.Axundov (mühacirət ədəbiyyatında Axundzadə) olmuşdur. Belə ki, hürriyyət fikri, insanlıq şərəf və heysiyyəti, düşüncə sərbəstliyi və hər cür istibdad təzyiqindən qurtulma əzmi M.Fətəli yaradıcılığının əsas motivini təşkil edirdi. O, bu azadlıqları boğan bütün siyasi, ictimai və dini təşkilatları böyük bir məharət və sənətkarlıqla qələmə aldığı əsərlərində amansızcasına ifşa edirdi. XVIII əsr Avropa mütərəqqi fikirlərinin Şərqdə bir təmsilçisi kimi çıxış edən M.F.Axundzadə insan haqlarının – söz azadlığı, dini və fəlsəfi düşüncənin sərbəstliyini tələb edirdi. Cəmiyyət həyatının hər sahəsində cinsindən asılı olmayaraq bütün insanların hüquq bərabərliyini, insani haqlarını arzulayırdı. Onun fəlsəfi əsərlərinin ana xəttini təşkil edən fikirləri ümumiləşdirilmiş halda belə ifadə edə bilərik: elm təhrif olunmuş dinçiliyin məngənəsindən qurtarmalı, sivil dünyanın təcrübəsindən bəhrələnərək islamıyyət əsaslı surətdə islah olunmalıdır. Bu islah müasir mədəniyyətin ruhuna uyğun olmalı, insanların haqq və azadlıqlarının bərqərar olmaları əsasına dayanmalı, siyasi təşkilatların tədbirli şəkildə islahı surətilə Şərq istibdadı məhv edilməli, müsəlman qadın və kişilərinin ümumi və məcburi təhsilini təmin edən bir dövlət rejimi qurulmalıdır. Belə bir rejimin bərqərar olması üçün ilkin şərt olaraq əlifba islahatının vacibliyini zəruri hesab edən

M.F.Axundzadə ərəb hərflərindən latın hərflərinə keçilməsi təşəbbüsündə olmuş, bununla bağlı İstanbula getmiş, Tehrana müraciət etmişdir (133, s. 380-386; 125, s. 15). M.F.Axundovun müsəlman dünyasına mənsub ziyalılar zümrəsinə qarşı böyük bir imanla müdafiə etdiyi islahatçılıq sistemi, Şərqdəki mütləqiyyət ideologiyasından Qərbdəki hüriyyət ideologiyasına keçmək zərurətini duymaqdan doğurdu. “Bu yolla ağıl “nakildən”, təcrübə “nasden”, iradə əmrdən, hüriyyət zərurətdən xilas olacaq; din dünyadan ayrılacaq, milli hakimiyyət avtoritar səltənətindən qurtulacaqdı” (124, s. 1-2).

Yeniləşmə prosesinin əsas simaları olan M.F.Axundov və H.B.Zərdabinin digər fəaliyyətləri ilə yanaşı qadın problemi ilə bağlı gördükləri işlər istər müasirləri, istərsə də sonrakı nəslin nümayəndələri tərəfindən həmişə qədirşünaslıqla xatırlanmışdır. Həm XX əsrin əvvəllərinin mətbuatında, həm cümhuriyyət dövrünün mədəniyyət quruculuğunda bu təcrübədən faydalanma səylərinə dair saysız-hesabsız faktlar gətirmək olar. Eləcə də mühacirət mətbuatından tutmuş sovet ədəbiyyatına qədər bu iki böyük şəxsiyyətin xidmətləri həmişə nümunə məktəbi kimi diqqət mərkəzində olmuşdur. M.B.Məmmədzadə “Qadınlara hüriyyət” başlıqlı məqaləsində yazırdı ki, komediyalarında qadına mühüm mövqe ayıran və qadını evinə və ərinə sadıq, bəzən kişisindən daha cəsur və daha zəki bir müsbət tip olaraq canlandıran Mirzə Fətəlidən sonra bu mübarizəni davam etdirən Məlikzadə Həsən bəy, oğünkü şərtlər daxilində, Azərbaycan qadınını “ərinin köləsi” hesab edir və millətin bütün fərdləri ilə birlikdə onların da hüriyyət işığından pay almaları arzusunu dilə gətirirdi. M.B.Məmmədzadə belə bir məqamı xüsusilə vurğulayırdı ki, Həsən bəy, yalnız türkcə ilk qəzeti (“Əkinçi”) çıxaran bir mühərrir və ilk teatrı quran bir sənətkar deyildir. Bütün bunları maarifi yaymaq uğrunda bir vasitə

hesab edən Həsən bəyin ana davası ana dilində müasir məktəb idi. Və bu davada Azərbaycan qadınını və onun təhsil və tərbiyəsini ön planda tuturdu (112, s. 3).

“Tərcüman”ın 3 mart 1896-cı il tarixli 9-cu sayında isə İ.Qasıpıralı yazırdı: “Həsən bəy Rusiyada ilk olaraq “Əkinçi” adında milli qəzet təsis etmişdi. Bu cəhətdən ustaddır. Bu dəfə Bakıda müsəlman qızlarına məxsus məktəbi fənniyyə təsis üçün ruhsat tələbində bulunuyor. Həsən bəyefəndi həqiqət, hamıyyə nümünəsi bir şəxsdir-zattır. Gənc zamanını mətbuata, ixtiyarlığını maarifə və bütün ömrünü isə milliyyəyə vermişdir”. Sonralar məhz bu ziyalıların təşəbbüsü və mənəvi dəstəyi ilə Z.Tağıyevin açdığı ilk qız lisesi qadınların təhsil və tərbiyəsində mühüm rol oynamışdır.

Millət xadimlərinin bu böyük təşəbbüs və fəaliyyətlərini qiymətləndirən M.B.Məmmədzaadə bu səylərin dəyərini dərk etməyənlərə “Mədəniyyətli və tərbiyəli anaların əllərində bəslənmiş uşaqların gələcəkdə millət xadimi və camaata xeyir və fayda verən bir şəxs olacaqlarına əsla şəkk və şübhə edilməməlidir” – deyə müraciət edir, bu sahədəki bütün səy və həmlələrin millətin mövcudluğu və istiqlalı üçün edildiğini yazırdı: “Bunun üçün də ailədən başlanırdı. Çünki “Ruhulkavanın” müəllifinin də dediyi kimi, bir millət bir çox ailələrin məcmusundan ibarət böyük bir ailədən başqa bir şey deyildir. Ailədə hökm sürən qanun və nizamlar, eyni ilə, o millətin ictimai həyatına və sonraları, siyasi həyatına da hakim olur” (112, s. 3-4).

Hadisələrin sonrakı gedişi də təsdiqlədi ki “ailənin təməl daşını təşkil edən ananın qucağını “ilk məktəb” olaraq alan və milli mövcudluğun özü hesab edilən o qucağın mədəniyyət və irfan ocağı halına gəlməsinə çalışan mətbuatın əməyi boşa getməmişdi” (112, s. 4). Və təbii ki, M.F.Axundovun səpdiyi ideya toxumlarının cücərməsi üçün XIX əsrlə müqayisədə XX əsrin əvvəllərində daha münbit şərait

yarandı. Bu ideyalardan bəhrələnərək mədəni-ictimai həyatın müxtəlif sahələrində çalışan Azərbaycan ziyalıların hər biri öz dünyagörüşü, əqidəsi və imkanları daxilində cəmiyyətin mədəni tərəqqi üçün dəyərli işlər görürdülər.

Əvvəlki tarixi dövrlərə aid kiçikmiqyaslı tədbirlərlə müqayisədə irəliyə doğru addım olan qadın xeyriyyəçiliyi XX yüzilliyin əvvəllərində Azərbaycan cəmiyyətinin sosial-iqtisadi və ictimai-siyasi həyatında təzahür edən bir sıra köhnə stereotiplərin sındırılması baxımından böyük əhəmiyyətə malik idi. Azərbaycandan Rusiya Dövlət Dumasına seçilmiş müsəlman deputatları Azərbaycan cəmiyyətinin mənafeyini ifadə edən müxtəlif məsələlərlə yanaşı, “Müsəlman fraksiyasında qadınların hüquq bərabərliyi haqqında” da məsələ qaldırmış və qərara gəlinmişdi ki, qadınlara seçki-qabağı ayrıca yığıncaq keçirməklə seçki hüququ verilsin (39, s. 32-34). Rusiya Dövlət Dumasında Müsəlman fraksiyası deputatlarının digər məsələlərlə yanaşı müsəlman qadınlardan müəllim hazırlamaq üçün seminariyanın yaradılması və s. bu kimi təkliflərinin Azərbaycanda ictimai fikir və hərəkətin inkişafında önəmli olduğu göstərilirdi.

Fəal, təşəbbüskar və yaradıcılığa meyli qadınların hər birinin çox vaxt uğursuz şəxsi həyat tərzini məhz cəmiyyətin mühafizəkar əhkam və qanunları şərtləndirirdi. Qadağa və təzyiqlərə baxmayaraq, istedad və bacarıqları cəmiyyət tərəfindən qiymətləndirilməyən ziyalı qadınlar öz arzu və istəklərini reallaşdırmaq yolunda müqavimətlərini artırırdılar. Məqsədlərinə çatmaq üçün müxtəlif üsul və vasitələrə əl atan qadınların həyat idealını cəmiyyətdəki bərabərsizliyin, haqsızlığın aradan qaldırılması, ailə və qadın problemlərinin həlli idi. Mövcud çətinliklərə baxmayaraq artıq XX əsrin əvvəllərində xalq mahnılarını, muğam və təsniflərini ifa edən qadın xanəndələrlə yanaşı rus, Qərbi Avropa klassik musiqi əsərlərinin Azərbaycan qadın vokalistləri, pianoçuları tərə-

findən ifa edilməsi faktını da tədqiqatçılar (39, s. 34) dövrün mədəni nailiyyətlərindən sayırlar.

Azərbaycan qadınının ictimai və siyasi proseslərə müdaxiləsi ilə bağlı 1910-cu ilə qədər nəşr edilən “Aləmi-nisvan” (Qadınlar dünyası) jurnalından sonra (Şəfiqə xanım Qasıralının nəşr etdirdiyi) bütün Rusiya imperiyasında ilk müsəlman qadın mətbu orqanı olan “İşıq” (1911-1912) qəzeti özünün informasiya siyasətində monarxiya rejiminə, imperialist müstəmləkəçiliyinə qarşı o qədər də sərt mübarizə mövqeyi nümayiş etdirmirdi. Qəzetin mövqeyində müşahidə olunan dualizm faktiki olaraq cəmiyyətin özündə hökm sürən iki müxtəlif istiqamətin, əhval-ruhiyyənin obyektiv ifadəsi idi. Lakin “İşıq” qəzetinin bu sahədəki yürütdüyü xətt mübahisəli olsa da, bu vacib ictimai problemi qaldırmaqla, cəmiyyətin mövcud istiqamətdə maariflənməsi sahəsində xeyli iş görmüşdür (39, s. 35-36).

Azərbaycan qadınlarının ictimai fəallığını təsdiqləyən faktlardan biri kimi bu dövrdə yaradılmış qadın xeyriyyə cəmiyyətlərini örnək göstərmək olar. Təsisçisi Rəhilə Hacıbababəyova olan “Bakı müsəlman qadın xeyriyyə cəmiyyəti” valideynlərini itirmiş uşaqlara, yoxsul ailələrə və qaçqınlara yardım etmək məqsədilə yaradılmış qeyri-hökumət xeyriyyəçilik qurumu kimi 1914 il noyabrın 21-də təsis edilmişdi. M.S.Tağıyeva cəmiyyətin idarə heyətinin sədri, Rəhilə Hacıbababəyova sədrin müavini, Əminə Ağayeva katib, Pəri Topçubaşova xəzinədar seçilmişdilər. Cəmiyyət xəstə və yaralı əsgərlərə, yetim və yoxsul uşaqlara yardım göstərir, tez-tez müxtəlif tədbirlər keçirirdi (8, s. 230). Cəmiyyət Birinci dünya müharibəsi (1914-18) illərində Rusiyaya əsir düşmüş yaralı türk əsgərlərinə də yardım göstərmişdir. 1917 ilin oktyabrında Liza xanım Muxtarovanın (neft sənayeçisi, milyonçu Murtuza Muxtarovun həyat yoldaşı) sədrlik etdiyi Bakı müsəlman qadın xeyriyyə cəmiyyəti

yoxsul qızlar üçün peşə məktəbi açmışdı. Məktəb azərbaycanlı qızların savadlanmasında, onlara milli-mənəvi dəyərlərin aşılmasında, ailədə və cəmiyyətdə öz hüquqlarını anlamasında böyük rol oynamışdır (8, s. 231).

“Nəşri-maarif” xeyriyyə cəmiyyətinin Bakı şəhərində və onun kəndlərində fəaliyyət göstərmiş 20 məktəbindən ikisi qız məktəbi (Balaxanıda və Zabratda) idi ki, bu məktəblərdə təhsil pulsuz idi və şagirdlər pulsuz dərs ləvazimatı və geyimlə təmin olunurdular. Təhsil müddəti 4 il olan bu məktəblərdə şagirdlərə təkcə şəriət, ana dili, rus dili, hesab deyil, həmçinin tarix, coğrafiya, biologiya, astronomiya haqqında da ibtidai biliklər verilirdi. Qız məktəblərində H.Z.Tağıyevin qız məktəblərinin yetirmələri N.Axundova, M.Axundova, İ.Heydərova, M.Molikova, D.Muradxanova, S.Əfəndiyeva-İuayeva, oğlan məktəblərində M.Ə.Sabir, K.Ağayev, A.Əliyev, H.Həsənov, İ.Mustafayev, A.Nabatəliyev, H.Süleymanov və digər görkəmli pedaqoqlar və ali seminariya təhsilli müəllimlər çalışırdı (9, s. 265).

Cümhuriyyət dövründə fəaliyyət göstərmiş mədəni-maarif təşkilatı kimi “Müsəlman qadınları xeyriyyə cəmiyyəti”ndə isə qadınlar arasında ictimai həyatın müxtəlif problemləri ilə bağlı iş aparılır, onların savad və biliyinin artırılması, milli ənənələrin yaşadılması, milli özünüdərkini dirçəldilməsi istiqamətində tədbirlər həyata keçirilirdi (9, s. 233).

Qadın məsələsinə münasibətdə qadınlarla müqayisədə ziyalı kişilər daha ardıcıl və prinsipial mövqedən çıxış edirdilər. Məsələn, N.Nərimanov bu məsələni cəmiyyətin sosialistcəsinə dəyişdirilməsi ilə sıx əlaqələndirirdi. Qadının təhsil almasına müsbət yanaşan Şeyxülislam axund Pişnamzadə kimi din xadimlərinin mövqeyi də qadın azadlığı probleminə irəliyə atılan müsbət, dəyərli addım idi (39, s. 33). Lakin XX əsrin əvvəllərində bütün Şərqdə olduğu kimi Azərbaycan da qadın haqları təmsilçilərinin əsasən qərblə

yaxın əlaqələri olan, Avropa təhsili almış və yaşayış tərzlərini qərb qaydalarına uyğunlaşdıran elita arasından çıxmış şəxslər olması təsadüfi deyildi. Məsələn, Rusiya (Azərbaycan) yeniləşmə hərəkatının liderləri ilə eyni düşüncə atmosferində yetişmiş, Paris mədəni mühiti ilə yaxın təmas qurmuş, Sarbonna universitetində Şərq mədəniyyəti və tarixinə dair mükəmməl təhsil almış Əhməd bəy Ağaoğlu da məhz bu seçkinlər sırasında idi. Eyni zamanda qeyd edilməlidir ki, tədqiq olunan dövrdə cəmiyyətdə qadınların fəallığının artırılması, hüquqlarının müdafiəsi və sosial-mədəni həyatda onların iştirakının təminatı ilə bağlı problemlər üzərində ən çox “baş sındıran” Azərbaycan ziyalısı da məhz Ə. Ağaoğlu olmuşdur. Habelə, Çoxyönlü elmi-mədəni fəaliyyəti ilə Azərbaycan mədəniyyəti tarixinə zəngin irs bəxş etmiş Ə. Ağaoğlu islam dininin müxtəlif yönərdən şərhinə həsr edilmiş və dövrü üçün əhəmiyyətli olduğu kimi günümüzdə də aktualıq kəsb edən bir sıra əsərlər müəllifidir. Onun Fransa, Azərbaycan və Türkiyə mətbuatında çap olunmuş və islamın elm, maarif, mədəniyyət dini olmasını açıqlayan yüzlərlə məqalələrindən başqa, islamda qadın hüquq və azadlıqlarını, elmi-mədəni tərəqqiyə təkan verən amilləri şərh və təbliğ edən monoqrafik əsərləri də vardır.

Ə. Ağaoğlunun din, millət, müasirlik, qadın və s. kimi problemlərlə bağlı bir əsrdən artıq bir müddətdə müzakirə və mübahisələrə rəvac vermiş “İslama görə və islamiyətdə qadın” əsəri müasir Azərbaycan kulturoloji fikri üçün də öz əhəmiyyətini saxlamaqdadır. Xüsusilə də, gender problemlərinin yenidən gündəmdə olduğu bir vaxtda bu əsər tarixi baxımdan daha çox dəyər qazanmış olur. Tədqiqatçılar “İslama görə və islamiyətdə qadın” əsərini mədəniyyət tariximizdə qadın problemi ilə bağlı ilk fundamental elmi tədqiqat kimi dəyərləndirirlər. Əsər nəşr olunduğu gündən mətbuatın, elm və din xadimlərinin diqqətini cəlb etmiş və



Ə. Ağaoğlunun ilə bağlı tədqiqatların əksəriyyətində bu əsərin mahiyyətinə toxunulmuşdur. Ə. Ağaoğlu bu əsərində islamın tarixi proseslərinin gedişatına bağlı olaraq qadın mövzusunun işləmiş, islamaqədərki və sonrakı dövrlərdə qadının ictimai vəziyyətinin keçdiyi dəyişiklikləri təhlil etmişdir. Kitab, Qafqazda müsəlman qadınının vəziyyətinin yaxşılaşdırılması üçün mütərəqqi islahatların zərurətini diqqətə alan ilk əsərlərdən biri olması baxımından əhəmiyyətlidir. Ə. Ağaoğlu bu kitabında XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində Qərbdə qadın haqlarının inkişaf təmayüllərindən bəhs edərək, islamıyyətdən əvvəl ərəblərdə və İranda, islam həyatında və islam qaynaqlarına görə qadın mövzuna açıqlıq gətirməyə çalışmışdır.

Ə. Ağaoğlu müsəlmanların qurtuluşunu, onların mənəvi, maddi, hətta siyasi tərəqqisini yalnız qadın və əlifba məsələsinə bağlayır. Müsəlman qadını sərbəst və savadlı bir ana və həyat yoldaşı olduğu təqdirdə öz sosial funksiyasını yerinə yetirə biləcəkdir. Yalnız bu şərtlər daxilində uşaqlarının xarakter və iradəsini tərbiyə edə bilər, onlara yüksək fikir, duyğu və hisslər aşılaya bilər. Bugünkü şərtlər daxilində isə müsəlman qadının uşaqları bir sıra mənasız mövcudiyyətlərdən ibarətdir.

Boğucu hərəm havası içində keçirilən tənəbəl və sırf heyvani bir həyat, qadının fiziki inkişafına izin vermədiyindən, irqin fiziki tənəzzülünə də yol açmaqdadır. Əlifbanın çətinliyi isə oxuyub yazmağı çox çətinləşdirdiyindən müsəlmanlar zehni və hissi inkişafdən qalmışlar. Y. Akçura yazır ki, əsərin ideyası da o dövrdə müsəlman ziyalılarının düşüncə tərzinə uyğundur və islahat yolu ilə müsəlmanları böhrandan qurtarmaq, inkişafa sövq etmək mahiyyətindədir. Ə. Ağaoğlu, əsərdə bütün müsəlmanlarla məşğuldur. Onun türkçülük duyğusunu, ancaq türklərin qadına verdikləri dəyəri ifadə edən sətirlərdən çıxara

bilərik. Çünki Ə. Ağaoğlu burada “Türk-tatar” qadınını idealizə etməkdədir (90, s. 160).

Ə. Ağaoğlunun qadın problemi ətrafında düşüncələrinin lap erkən dövrlərdən formalaşmasına dair tədqiqatçıların fikirlərini o, özü də təsdiqləyir. Səməd Ağaoğlunun “Babamdan xatirələr” əsərindən öyrənirik ki, Ə. Ağaoğlu hələ Tiflisdə tələbə ikən, bir erməni qızına dərs verdiyi anlardan qadınlarımızın acınacaqlı vəziyyəti barəsində düşünmüşdür. O, sonralar həmin hadisəni xatırlayaraq yazırdı: “Mən bu erməni qızı ilə uğraşarkən, hər oradakı həmsiirələrimi, amcazadə və bacılarımı xatırlayaraq heyrətlərə dalırdım. Evimizdə on ikiyə qədər böyük-küçük qızlardan – bir qisminin bəzi Quran surələrini əzbərdən bildiklərindən başqa – heç bir şey öyrənmədiklərini, bilmədiklərini və bir çox nəsillər belə gəlib keçdiyini və bir çoxlarının da belə davam edəcəyini düşünür, yenə heyrət edirdim! Mən hələ ki, hökm edəcək hal və vəziyyətdə deyildim. Hətta aldığı təbiyə icabı olaraq, qızların belə açıq-saçıq, erkəklərlə görüşmələrini, onlardan dərs almalarını qınayacaq bir zehniyyət içindəydim. Elə zənn edirəm ki, əyər iki sənə əvvəl, mənə o erməni qızına dərs vermək təklif edilmiş olsaydı şiddətlə rədd edərdim. Çünki haramın iki tərəfi olduğuna dərindən imanım vardı!” (87, s. 81-82). Ə. Ağaoğlunun qızı Sürəyya Ağaoğlunun “Bir ömür belə keçdi” əsərində (46, s. 138-159) də böyük mütəfəkkirin qadın problemləri ilə bağlı düşüncələrinə və şəxsi həyatında bu arzuların tətbiqinə dair maraqlı faktlara rast gəlmək mümkündür.

Yaradıcılığında əsas təmayülləri getdikcə aydınlaşmaqda olan Ə. Ağaoğlu XX əsrin ilk illərindən etibarən Ə. Topçubaşov, Ə. Hüseynzadə, M. Şahaxtinski kimi ziyalılarla birlikdə islahatçılıq hərəkatının önəmli simalarından birinə çevrilir. O, Fransadan Azərbaycana dönər-dönməz islamiyətdə köklü islahatların aparılması zərurətini ortaya qoyan

əsərlər qələmə almağa başlamışdır. Avropa elmi-mədəni mühiti, şərqşünaslıq sahəsində dünya şöhrətli alimlərdən aldığı təhsil və Ş.C.Əfqani kimi reformalar tərəfdarı olan şəxsiyyətlərlə ünsiyyət onun gələcək fəaliyyəti üçün geniş perspektivlər açmışdır. O, bu dövr yazılarında pantürkizmdən çox, islami dəyərləri önə çıxarmağa üstünlük vermiş və əsasən islamın tənəzzülünə səbəb olan amilləri araşdırmışdır. Eyni zamanda, islamiyyətlə hüquqi-demokratik idarə üsulunun uzlaşa biləcəyi düşüncəsinin parlaq təbliğatçısı kimi fəaliyyət göstərmişdir.

Qeyd edilməlidir ki, ilk vaxtlar Ə.Ağaoğlunun yeniləşmə hərəkatına dair irəli sürdüyü təkliflər üzdə birbaşa siyasi xarakter daşımırdı. Çünki, ortada, təkliflərinin konkret bir siyasi proqramla dəstəkləndiyini təsdiqləyən elə bir fakt yoxdur (119, s. 46). O, islam aləmindəki problemlərin həlli yollarının siyasi deyil, daha çox mədəniyyət məsələləri ilə bağlı olduğu fikrini israrla müdafiə edir və bu xüsusda əsasən bir neçə amilin önə çıxarılmasını zəruri sayırdı. İslam cəmiyyətinin mövcud vəziyyətdən çıxış yolunu qadının ictimai-sosial vəziyyətinin yaxşılaşdırılması ilə, dil və əlifbanın islahıyla məhdudlaşdırması da bu yanaşmanın göstəricisidir və bu da məhz ilk dəfə “İslama görə və islamiyyətdə qadın” və daha çox “İslam və Axund” adı ilə tanınmış “İslam, Axund və Hatifülqeyb” əsərlərində, eləcə də onlarla məqaləsində öz əksini tapmaqdadır.

Ə.Ağaoğlu ictimai nöqsanların səbəblərini dinin “özündən” çox, dinlə birlikdə ictimai həyata əngəl olan sosial amillərdə axtarır və mövzuya dinşünas kimi deyil, daha çox sosioloq kimi yanaşır. İslam aləminin tənəzzülünü dinin təməllərinə bağlamaması, ona bir sıra yönərdən haqq qazandırmaqdadır. Bu mövzudakı təhlillərində o, islam dininin mövcud vəziyyətini xristianlığın vaxtilə yaşadığı analogi proseslə müqayisəli şəkildə araşdırır və tənəzzülün dinin

mahiyyətindən qaynaqlanmadığına dair analitik mühakimələr yürüdür. Lakin o, bəzən fikirlərinin şərhində heç də bütün amillərə toxunmur. Məsələn, geriliyin səbəbləri içərisində idarəçilərin məsuliyyətsiz mövqelərini önə çıxardığı halda, islamın hansı ictimai və cəmiyyətlərarası şərtlər altında tənəzzül etməsi probleminə toxunmur. Qərbliləşmənin islam cəmiyyətinin yaşam qəliblərini dəyişməyə zorlaması faktının da daxil olduğu şərtlərə daha çox diqqət yetirilməsinə ehtiyac duyulduğu halda, Ə.Ağaoğlu (islam tarixinin önəmli bir bölümünü rədd etdiyi və cəmiyyətlərarası şərtlərə diqqət yetirmədiyi üçün) bu dəyişikliyi müzakirə və şərh etməyə səy göstərmir ki, bu da subyektiv amillərin önə çıxarılmasından başqa bir şey deyildir.

“İslama görə və islamiyyətdə qadın” əsəri, İran cəmiyyəti ilə bağlı Fransada silsilə halında yayımlanan yazılarından həcm baxımından çox deyildi, amma yalnız bir mövzuya həsr edilməsi səbəbi ilə onlardan fərqli idi və müqayisədə daha bitkin idi. Bu əsərində Ə.Ağaoğlunun bir ziyalı olaraq təmayül və inkişafı haqqında çox məlumat vardır. Müntəzəm olaraq və təfsilatlı bir şəkildə qadınlar haqqında yazmasına baxmayaraq, təzədən qadın mövzusunda müraciət etməsi, bu mənada kitabının bəlkə də ən az maraq doğuran tərəfi idi. Qadın mövzusunda düşüncələrinin səmimiyyətinə şübhə etmədən deyə bilərik ki, fikrimizcə bu mövzu, Ə.Ağaoğlunun dünyagörüşünə daha çox yaxın olan digər aktual problemlərin müzakirəsi üçün bir vasitə funksiyası görürdü.

Amerikalı tədqiqatçı Holly Shissler Ə.Ağaoğlunun Fransada qadın mövzusunda yazdıqlarından üç önəmli məqama diqqət yetirir: 1. Milli kimlik seçimi; 2. Fərdlərə və cəmiyyətin inkişafına təməldə liberal bir mövqe tutması; 3. İslam dininə müsbət bir yanaşma və buna bəlli bir tarixi üsulla haqq qazandırmaq (bu üsuldən zaman-zaman başqa mövzu-

larda da istifadə edir, amma islam dinini müzakirə edərkən müntəzəm müraciət etdiyi bir yoldur) (131, s. 216-217).

Ə. Ağaoğlu tərəqqiyə meyilli olması baxımından islam dininin mahiyyətinin müsbət olduğunu göstərməyə (həm müsəlmanlara, həm müsəlman olmayanlara) çalışarkən belə, islahatçı islamçıların mənimsədikləri görüşlərlə müqayisədə tam fərqli bir yanaşma nümayiş etdirir. Bunu Fahri Sakal və Holly Shissler kimi tədqiqatçılar da təsdiqləməkdədirlər. Məsələn, Fahri Sakalın fikrincə, Ə. Ağaoğlunun islam dini ilə bağlı yazıları ümumi olaraq dövrün siyasi və mədəni hadisələrini şərh edərkən verdiyi örnəklərdir. “Yoxsa islamla bağlı doğrudan yazı yazmamışdır. Qadınların, əlifbanın, mədrəsələrin vəziyyəti, islam aləminin geriləməsi, xilafətin səltənətə dönüb istibdadın islamı əzməsi və s. kimi mövzulara həsr edilən yazıları, əslində bütünlüklə dövrün hadisələrini daha yaxşı şərh etmək üçündür” (130, s. 132-133).

Ə. Ağaoğlu qadınların vəziyyətini müzakirə edərkən əsasən aşağıdakı terminlərdən istifadə edir: “haqq”, “ədalət”, “insan olmaq”, “fərdləşmək”. O, mövzu ilə bağlı problemlərin müzakirəsinə fiziki inkişaf və fiziki azadlıq kimi “təbii” haqlarla başlayır, mədəni və hüquqi haqlarla davam edir. Bunlar mülkiyyət, mədəni həyat və təşkilatlanma sahəsindəki azadlıqlardır. İlk növbədə, qadınların əxlaqi varlıqlar olaraq tanınmasını, yəni hüquqi baxımdan tam mənası ilə fərd olaraq tanınmalarını tələb edir. Ə. Ağaoğlu, ərəblərin gözündə qadınların dəyərini artıran, onların fərd olaraq tanınmalarını təmin edən Həzrəti Məhəmmədin dövründən bu günə kimi mühafizə edilən bir çox hədis və ənənənin olduğunu xatırladır.

Qadınlar, əlifba və tərbiyə haqqında söylədiyi hər şey Ə. Ağaoğlunun tam olaraq nə ilə maraqlandığını ortaya qoyur. İslam dünyasının tənəzzül səbəblərindən biri kimi hesab etdiyi qadın və ailə məsələsinin həlli ilə müsəlmanların

təkrar yüksələcəyini bildirən Ə.Ağaoğlu, müsəlman aləmini yüksəldəcək qabiliyyətli gənclərin yalnız sağlam ailələrdə yetişə biləcəyini, lakin mövcud ailə quruluşumuzdan gözələnən xilaskar fərdlərin çıxmasının imkansızlığını irəli sürmüşdür.

Ümumiyyətlə, ailə və qadın mövzusu təkcə Ə.Ağaoğlunu deyil, müasiri olduğu digər islahatçı mütəfəkkirləri də düşündürən əsas problemlərdən olmuşdur. Heç təsadüfi deyildir ki, İsmayıl bəy Qasıralı da yeniləşmə ilə bağlı fəaliyyətində dillə yanaşı qadın probleminə də mühüm yer ayırmışdır. Onun prinsiplərindən biri də məhz türk qadınına azadlıq və kişilərlə bərabər hüquqlar qazandırılması uğrunda mübarizə olmuşdur. İsmayıl bəyin “Qadınlar ölkəsi” adlı əsərindən bəhs edən Yusuf Akçura yazır ki, o, “Bu prinsipini də israrla və davamla gerçəkləşdirmək istər. Onun gözündə millətin anaları, millətin birinci tərbiyəçiləri qadınlardır; qadınlar həyatı anlamayacaq olurlarsa, uşaqlarını həyata qabiliyyətli olaraq yetişdirəməzlər. Millətin yarısı qadınlardır; onlar həyat və fəaliyyətdən uzaq qalırlarsa, millətin həyat və fəaliyyəti də yarım qalır...” (90, s. 72).

Dini mövzuda fərqli fikir sahibi olan Məhəmmədəğa Şahtaxtlı qadın problemləri ilə bağlı islahatçı ziyalılarla eyni mövqedən çıxış edərək “Hər gün bir az” başlıqlı silsilə məqalələrində yazırdı ki, “Bizim müsəlman arvadlarına nisbətən Avropa arvadlarının bu qədər çox imtiyazları olduğu halda Avropa arvadları yenə öz halətlərinə qane olmayıb, daha ziyadə hüquq alıb, kişilərlə müsəvi (bərabər) olmağa çalışırlar. Madam ki, mədəni və maarifməndə millətlər arvadların hürriyyətinə və hüquqca müsəvatına bu qədər əhəmiyyət verirlər. Biz şərqlilər də arvad məsələsinə əhəmiyyət verib, əhli-nisamsızın şimdiki halda haiz olduqları halətin millətimizin səadətinə müzirr və ya nafe olduğuna

dair ciddi və istiqamətli tətəbbüata girişməimizin aya vaxtı gəlməmişdirmi?” (12, s. 41).

Tədqiq edilən mövzuya ümumi baxış belə bunu deməyə əsas verir ki, həmin dövrdə çap olunmuş və müasir gender-şünaslığın əsas prinsiplərini özündə ehtiva edən əsərlərdə əsasən “qadın” problemi islamın tərəqqisi və geriləməsinin meyarı kimi verilməkdədir. Ə.Ağaoğluna gəldikdə isə, o da bir çox sosioloqlar kimi dinə münasibətini əsas etibarilə tarixi aspektdə işləmişdir. Şahnəzər Hüseynovun təbirincə desək, Ə.Ağaoğlu “... onun (dinin – M.S.) bəşər həyatının nəinki mənəvi, habelə maddi tərəflərində oynadığı tam əhatəli rolunu, ictimai-siyasi, əxlaqi-hüquqi və s. funksiyalarını açıqlamaq, müəyyənləşdirmək yolu ilə gedərək orijinal baxışlar və qənaətlər ifadə etmişdir. O, araşdırmalarında çox doğru olaraq sosioloji, kulturoloji, sosial-psixoloji və psixoloji amilləri Qərb-Şərq dixotomiyasında müqayisəli şəkildə verərək öz konsepsiyasının məramına uyğun praqmatik nəticələrə gəlmişdir” (28, s. 49).

Bu faktı əksər tədqiqatçılar da dilə gətirmişlər ki, XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində Ə.Ağaoğlu Azərbaycanın ən fəal islamşünas alimi və publisisti olmuşdur. O, çap etdirdiyi elmi, publisist, ədəbi-tənqidi əsərlərinin böyük bir qisminə İbn Rüşd, Təbəri, Dante, Lüter, Konfutsi, Höte, Tolstoy, Nitsşe, Karleyl, Spenser kimi mütəfəkkir alimlərin zəngin irsindən istifadə yolu ilə islamın siyasi, ideoloji, etik, iqtisadi, hüquqi, fəlsəfi məsələlərinə toxunmuş, islam tarixinin ayrı-ayrı mərhələləri, epizodları, xilafətin Şərq və Qərbdə fəaliyyəti, peyğəmbərlər, imamlar və s. haqqında mühakimələr yürütmüşdür. Bu əsərlərin ana xəttini təşkil edən əsas müddəə bundan ibarət idi ki, nə Quran, nə şəriət yeniliyə əngəl deyildir, ancaq bunların təbliğatçıları öz şəxsi mənfəətləri xatirinə müsəlmanlığa mədəniyyətlə bir araya sığmayan mahiyyət verməyə çalışmışlar.

Ümumiyyətlə, islahatçı ziyalıların əsərlərində, islam dininin üstünlüklərini, müasir dövrlə səsleşən xüsusiyyətlərini təsdiqlə yanaşı, xalqı, siyasət xadimlərini islam dininin qanun-qaydaları, tələbləri ilə hərəkət etməyə, azadlıq mübarizəsini islam ehkamları ilə əlaqələndirməyə çağırış da qüvvətli idi. Onlar Qurani sonrakı təhriflərdən, qeyri-elmi şərhələrdən xilas etməyə çalışır, bu mövzuda din xadimləri ilə ciddi mübahisələrə girirdilər. İslama həsr olunan bu əsərlərin mərkəzində belə ümumi ideya dayanırdı ki, islam öz mahiyyəti etibarilə başqa dinlərdən daha üstün keyfiyyətlərə malikdir, o, bütün tarix boyu müsəlman xalqlarının inkişafında müsbət rol oynayıb və indi də bu xalqların müasir tərəqqisini ondan kənar təsəvvür etmək mümkün deyildir.

Ə. Ağaoğlunun yazılarında isə tarixi əhəmiyyət daşıyan əsas məqamlardan biri, onun müsəlman ölkələrində qadının passiv və acınacaqlı vəziyyətə düşməsini islamın mahiyyəti, xüsusilə də poliqamiya ilə bağlayan avropalıların yanlış və qərəzli mülahizələrinə qarşı tutarlı elmi dəlillərlə çıxış etməsidir. Bu mövzuda klassik ənənəyə söykənən Ə. Ağaoğluna görə, Quran ərəb qadınının vəziyyətini xeyli yaxşılaşdırmışdır və bunu islamın ilkin – qızıl dövründə qadınların ictimai həyatda oynadığı mühüm rol da təsdiqləməkdədir. Poliqamiyaya gəldikdə isə onun praktik olaraq çox az yayılması, bunu ciddi arqument kimi şişirtməyə əsas vermir. Sadəcə islamın mahiyyətində təsbit olunan hüquq və təminatlar müxtəlif amillərin, xüsusilə də, bunda maraqlı olan qüvvələrin təsiri ilə sonradan unudurulmuşdur.

İslamın qızıl dövründə müasir demokratik dəyərlərin müşahidə edildiyini əsas gətirərək Ə. Ağaoğlu hesab edir ki, fərdin dirçəlişinə nail olmaq üçün müsəlmanlar “islamın ilkin ruhuna” nüfuz etməlidirlər. Fransua Jorjonun da təsdiqlədiyi kimi Ə. Ağaoğlu bu ideyasında Cəmaləddin Əfqaninin və Məhəmməd Əbdonun tərəfindən xeyli əvvəl ortaya



atılmış “islamda islahatçılıq” təşəbbüsləri ilə eyni mövqedən çıxış edirdi (40, s. 25). Müsəlman cəmiyyətlərinin düşdükləri böhrandan qurtulma çarələrini çox vaxt müqəddəs dinimizin ilkin mahiyyətində, islamiyyətin qızıl dövrünə qayıdılda arayıb-axtaran Ə.Ağaoğluna görə, tərəqqiyə, yüksəlişə rəvac verən, bütün zamanlar üçün yeni olan, müasirliyin bütün prinsiplərini öz bətnində gəzdirən islam dini, müasir dünya sivilizasiyasının bütün bəşəri və demokratik keyfiyyətlərini mənimsəmə və öz içində əritmə, həzm etmə qüdrətinə malikdir.

Ə.Ağaoğlu islam cəmiyyətlərinin Qərb mədəniyyəti qarşısında son iki yüz ildə üstünlüyünü itirməsinin arxa planında duran amillər arasında mənəvi dəyərlərin itirilməsi və ya aşınmasından çox, islamiyyətin yeni şərtlərə uyğunlaşa bilməməsi qarşısında Qərbin maddi və mənəvi baxımdan üstünlüyü ələ keçirməsini, xüsusilə vurğulayırdı. Ümumilikdə götürüldükdə isə, islam dünyasının geriləməsini cəmiyyətin üç fərqli və qabaqcıl təbəqəsinin (üləma, ümərə və ərbabi qələm, başqa sözlə, din adamları, idarəçilər, qələm sahibləri) mövqeyinə bağlayan (85, s. 54-58) Ə.Ağaoğlunu, modern Qərb dəyərlərini islamiyyətlə uzlaşdırmağa səylər göstərdiyi üçün modernist bir islam islahatçısı hesab etmək olar. Səbəblərdən biri kimi bunu göstərə bilərik ki, Ə.Ağaoğlunun fəaliyyətinin ayrı-ayrı dövrlərində, ictimai-siyasi situasiyaların drammatizmindən irəli gələn mövqe dəyişkənliyi fonunda daha çox sabit görünən faktlardan biri bundan ibarətdir ki, o, ictimai problemlərin həllinin birinci yolunu Avropa mədəniyyətini mənimsəməkdə görmüş və bu məsələyə münasibətində daha səmimi olmuşdur.

XX əsrin ilk illərində din və qadın mövzusunda yazdığı məqalələrində, o cümlədən “İslama görə və islamiyyətdə qadın”ı qələmə aldığı dövrdə hələ türkçülük nəzəriyyəsinin liderləri içərisində mövqeyini möhkəmlətməmiş Ə.Ağaoğlu,

islam mədəniyyətinə islahatçı bir tərzdə yanaşmaqda idi və eynilə Ziya Göyalp kimi “islamlaşmaq” idealını Qərb dəyərlərindən qopmaq və ya uzaqlaşmaq olaraq deyil, yeni bir kimlik çərçivəsində (islamın müasirləşməsi zərurəti şəklində) idrak etməkdədir. Aydın göründüyü kimi, “İslama görə və islamiyyətdə qadın” əsərini yazdığı dövrdə Ə. Ağaoğlunun əsl ittiham etdiyi İran və ərəb mədəniyyətləridir. Bu mövzudakı mülahizələri isə açıq və bəlli bir inkarçılıq ifadə etməkdədir. Ə. Ağaoğlunun bu mövqeyi belə ehtimal etməyə əsas verir ki, bu, ilk növbədə İran və ərəb dünyası ilə ortaq kimlik bağlarının qopardılması qayğılarından irəli gələn bir yanaşmadır.

Ə. Ağaoğluna görə, qadının Məhəmməd əleyhissəlam dövründəki vəziyyəti, əski İran və islamaqədərki ərəb mədəniyyətindəki durumla müqayisədə olduqca yüksəkdir. Ancaq sonralar İran və şiə təsirləri səbəbi ilə və idarəedici sinif və üləmadan bəzi insanların öz şəxsi mənafeələrini hər şeydən yüksəkdə tutmaları nəticəsində qadının vəziyyəti tənəzzülə uğramışdır. Ə. Ağaoğlu, islamaqədərki türklərdə qadının vəziyyətinin yüksək olduğunu bildirir. Ancaq türk qadınının bu statusu son dövrlərdə fars və süryani mədəniyyətinin müqaviməti qarşısında dayana bilməmişdir. Ə. Ağaoğlu, sonralar türk islamının da qadına lazım olan dəyəri vermədiyini irəli sürməkdədir. Sözügedən əsərin yazıldığı dövrdə isə Azərbaycanda qadın, Ə. Ağaoğlunun ifadəsi ilə, dini təəssübün qatı təzyiqli altında qalmaqda idi.

Ailə həyatı və qadın mövzusunda liberal bir yanaşmaya sahib olan Ə. Ağaoğluna görə, ailə fərdlərini bir-birinə bağlayan əlaqələr zülm və təzyiqdən uzaq olmalıdır; ailə qurumu könüllü birgəyaşayışa və bağlılığa, qarşılıqlı sevgiyə, haqlarda bərabərliyə və səmimiyyətə dayanmalıdır. Evlilik və ailə qurumu, ənənəvi qızgördü üsulunda deyil, sərbəst razılaşdırılan qarşılıqlı fərdi anlaşmalar təməlinə qurulmalıdır (83, s. 96). Onun

bu görüşləri, islamiyyətin ilk dövrlərində başlanan islahatların cəmiyyətə yeni bir dinamizm və kimlik qazandırması nümunəsinə söykənməkdədir (ancaq zaman keçdikcə bu yüksək dəyərlər xarici təsirlərə məruz qalmışdır). İslam dininə sonradan qatılan “yabancı yük”ün atılması, onun şiə-fars mədəniyyətinin mənfi çöküntülərindən təmizlənməsi, başqa sözlə, dini mirasın əhəmiyyətli bir hissəsinin rədd edilməsi düşüncəsi ilə çıxış edən Ə.Ağaoğlunun əsl məqsədi, vurğunu islamda islahatlar aparılması zərurətinə vurmaqdır. Lakin bu əməliyyatdan sonra geriye nəyin qalacağı şübhəlidir. Bu ideyaların mahiyyəti də bunu deməyə əsas verir ki, Məhəmməd əleyhissəlamın yaşadığı “asr-ı saadət dövrünə” və islam peyğəmbərinin güclü islahatçı şəxsiyyətinə söykənən Ə.Ağaoğlunun əsl məqsədi, ilk növbədə qarbyönlü islahatlara zəmin hazırlamaqdan ibarət olmuşdur.

Köçəri türklərdə qadının rolundan bəhs edən Ə.Ağaoğlu, qəbilə və tayfa həyatı yaşayan əski türk boylarında qadın və ailənin yetərinə inkişaf etməmiş olduğunu, kişinin (döyüşkən təməl xüsusiyyəti ilə) ön plana keçdiyini, bu səbəblə ailə həyatının camaat həyatına fəda edildiyini, qadının ikinci dərəcəli ictimai statusa sahib olduğunu irəli sürür. Bununla yanaşı, türklər zaman-zaman daha geniş və mərkəzi ictimai təşkilatlanmalara başlamışlar, beləcə tayfa-qəbilə bağlarından uzaqlaşaraq bir millət və dövlət halında bütünləşmişlər. Köçəri qəbilələr olaraq yaşayan topluluqlarda müasir mənada mükəmməl ailə həyatı olmadığı halda, millət və dövlət halında yaşayan cəmiyyətlərdə ailə həyatı böyük ölçüdə inkişaf etmişdir (83, s. 92). Deməli, türklər daxili birliklərini quraraq mərkəzi bir hökumət ətrafında toplanmaqla, qəbilə-tayfa qaydalarından da qurtulmağa başlamışlar. Bu mərhələdə türk ictimai quruluşu mədəni-oturaq cəmiyyətlərin sosial quruluşu ilə bərabər bir səviyyəyə yüksəlmişdir. Ə.Ağaoğlunun Dürkheymsçi yanaşmasını (96) xatırladan bu

müləhizələrdə mütərəqqi bir sosioloji baxış tərzi özünü göstərməkdədir. Ə. Ağaoğlu, türklərin savaşı-tayfa nizamından çıxaraq oturaq-dövlət quruluşuna keçmələrini ideal bir inkişaf tipi olaraq dəyərləndirməkdədir. Beləliklə də, o, türklərin köçərlik və savaşıqlıq xüsusiyyətlərini itirmələrini, yüksək bir ailə həyatına qovuşmalarının başlıca səbəbi kimi dəyərləndirməkdədir. Başqa sözlə, köçəri türklərdə qadının cəmiyyətdəki vəziyyəti haqqında çox da müsbət fikirdə olmamışdır. Ə. Ağaoğlunun bu fikrinə qarşı olaraq isə, türkçülüynün önəmli simalarından olan Z. Göyalpda bu mövzuya müsbət bir baxış hiss edilməkdədir. Z. Göyalp, köçəri türklərdə qadınlara böyük bir sayğı duyulduğunu bildirməkdədir. “Türk əxlaqı” adlı əsərində köçəri türklərin bütün boylarında ana soyu ilə baba soyunun birlikdə olduğunu, heç bir türk boyunda ana soyu və ya baba soyunun ailənin tək hakimi olmadığını, türk ailəsinin heç bir zaman patriarxal bir mənərə daşmadığını bildirməkdədir (101). Buna bağlı olaraq ictimai həyatda, siyasətdə, hətta savaşıda belə, qadınlar sərbəst fəaliyyət göstərmişlər. Ancaq Ə. Ağaoğlu kimi Z. Göyalp da bu xüsusiyyətlərin ərəb-islam mədəniyyətinin təsiri ilə pozulduğunu irəli sürməkdədir (26; 100). Mövzuya dair analoji bir müqayisə apardıqda görürük oxşar vəziyyət digər xalqlarda da təxminən eyni yolla baş vermişdir. Məsələn, V. Durantın fikrincə “nə zaman ki, mədəniyyət tarixində qadın evlilik həyatında iqtisadi bir ünsür olmaqdan çıxdı, evlilik soysuzlaşdı; və bəzən bu soysuzlaşmış evliliklə birlikdə mədəniyyət də çökdü” (95, s. 94).

Ə. Ağaoğlunun tarixən İranda və ərəblərdə qadınların vəziyyətinə dair mövqeyi də fərqlidir. Onun fikrincə, Məhəmməd əleyhissəlamdan əvvəl Ərəbistanda və Ərəbistanı əhatə edən ölkələrdə qadın çox mənfi şərtlərdə yaşamaqda idi. Xüsusilə, İranda yüz illik fars ənənələrinin basqısı altında qadın tam mənası ilə köləlik həyatına məruz qalmış,

ictimai həyata fəal bir şəkildə qatıla bilməmişdir. Bundan başqa, qanunlar da qadının alınib-satılmasına rəvac vermişdir. Ərinin gözündə qadının bir ev əşyasından fərqi olmamışdır. Ərəb ailəsində qız uşağının dünyaya gəlişi o ailə üçün pis bir əlamət, Tanrının bu ailəyə olan qəzəbinin ən bariz bir ifadəsi sayılırdı. Ərəb, qızını diri-diri quma basdırı da bilərdi, bir kölə kimi sata da bilərdi, istəsəydi hər hansı bir ev heyvanı ilə dəyiş-düyüş də edə bilərdi (84, s. 23-24). Məhəmməd əleyhissəlamın tarix səhnəsinə çıxması ərəfəsində də vəziyyət çox fərqli deyildi. Bu mərhələdə Ərəbistanda poliqamiya ən yüksək dərəcəsinə çatmışdır. O dövrdə varlı ərəblər çox sayda qadınla bərabər yaşaya bilərdilər. Bu qadınlar hüquqi səviyyədə heç bir haqqa (miras haqları və s.) sahib deyildilər (84, s. 25). Şərqdə yalnız islam peyğəmbərinin inqilabçı və mütərəqqi məslək və davranışları bu adətləri sarsıtmağa başlamış, Quran müsəlman qadınını ucaltmışdır. Ə.Ağaoğlu, kişi və qadının eyni xəmirdən yoğrulduğunu bildirən ayətin, onların bərabər sosial statusa sahib olmaları və Allaha qarşı bərabər ölçüdə məsuliyyətləri şəklində şərh edilə biləcəyini irəli sürərək, Qurana modern bir baxış gətirməkdədir (84, s. 29). Quran, qız uşaqlarının diri-diri basdırılması ənənəsinə də son verirdi. İslamiyyətin mənimsənilməsindən sonra belə bu adətin bəzi islam ölkələrində müəyyən şəkildə davam etməsi isə, ancaq köklü ənənələrin müqaviməti ilə əlaqəli ola bilərdi.

Ümumilikdə isə təşəkkül tapdığı ilk dövrlərdə islamiyyət, qadının mənəvi dəyərini yüksəldərək onlara elə geniş haqlar vermişdir ki, Ə.Ağaoğluna görə, Fransa kimi qabaqcıl Qərb ölkələri belə bu haqları tanıma cəsarətini min ildən artıq bir müddətdə göstərə bilməmişlər (84, s. 32). Quranın qoyduğu əsaslara görə, artıq qadınların əşya kimi alınib-satılması yasaqlanacaq və onlar miras haqqından yararlanı biləcəkdilər (84, s. 29). İslam, yayılma dövrlərində çox

əhəmiyyətli qadın şəxsiyyətlər də yetişdirmişdir. İslam, əvvəllər ərəb cəmiyyətində kök salmış poliqamiya ənənəsini yıxma çətinlikləri qarşısında qalmışdı. Buna baxmayaraq poliqamiyanı ən azından məhdudlaşdırılmış formaya salmış və cəmiyyətə monoqamiyanı təşviq edən qayda-qanunlar gətirmişdir (84, s. 32).

Çarşab ərəblərin islamı qəbul etmələrindən əvvəl yox idi. Məhəmməd əleyhissəlam dövründə də örtülmə təşviq edilməmişdir. Ə. Ağaoğlu çarşab və guşənişinlik barədə yazırdı ki, ərəblər peyğəmbərin ölümündən çox sonra, başqa millətlərlə ünsiyyətə keçdikdən və fəthlərin doğurduğu zənginləşmə nəticəsində, xarakterləri pozulduqdan sonra çarşabı qəbul etdilər (5, s. 64-65). Quran, beləliklə, Asiyada qadının dəyərini yüksəldirdi və ona, o zamana qədər Şərqdə görünməmiş bir-sıra haqlar tanıyırdı. Lakin bu müsbət vəziyyət, başqa cəmiyyətlərin təsiri ilə zaman keçdikcə pozulmağa başlamışdır. Buna görə də islahatçı ziyalılar islam dünyasının bu durğunluq və böhran dövründən çıxış yolunu islamın orijinal və gerçək mahiyyətinə qayıtma zərurətində görür və bu məqsədlə yaradıcı yeniliklərə girişmək zərurətini vurğulayırdılar. Amma sonradan bu ziyalıların bir qismi baxışlarını dəyişdirərək, ictimai həyatın bütün sahələrində tam qərbliləşmə yolunu təklif etmişlər. Onlar bu fikirdə ısrarlı idilər ki, düşüncəmiz, yaşama tərzimiz, zehniyyətimiz bütün tərəfləri ilə qərbə uyğunlaşdırılmalıdır. Ə. Ağaoğlu hətta Orta Asiya türklərinin Qərb ilə müstəqil əlaqəsinin qurulması üçün, tarixi ərəb və İran təsirlərindən qurtulmağın bir zərurət olduğu qənaətinə gəlmişdir. Guya bu təsirlərdən qurtulduqları halda türklər müsəlmanlıqlarını itirmədən Qərb mədəniyyəti dairəsinə qatılmaqda çətinlik çəkməyəcəkdilər.

Güman ki, heç özləri də fərqiində olmadan, islahatçı ziyalıların bu meyillərinin siyasi bir arxa planı da olmuşdur. Çünki XX əsrin əvvəllərində İran və digər Yaxın Şərq

ölkələrinin Rusiya ilə İngiltərə arasında bir rəqabət mövzusu olması, bu ölkələrdə radikal siyasi dəyişikliklərə rəvac vermişdir. Təbii ki, bu inkişafda rusiyalı türk ziyalılarının da rolu danılmazdır.

İslahatçı ziyalılar qadının islamiyyətin tənəzzülü dövründəki vəziyyətinə dair də maraqlı fikirlər söyləmişlər. Belə ki, bu zaman bir sıra hallarda, islam ölkələrində qadının dözülməz şərtlərdə yaşamasının təməl səbəbi kimi islam dini göstərilirdi və sosial-iqtisadi sahədə islam dünyasının tərəqqi etməsinin bir şərtinin də islamdan uzaqlaşma olduğunu müdafiə edənlər vardı. İslahatçı ziyalılar isə bu mübahisəli görüşün həqiqəti əks etdirmədiyini təkidlə vurğulayırdılar (85, s. 54-58).

Bundan başqa, islahatçı ziyalılar islam dünyasındakı geriləmənin əlamətlərinə də açıqlıq gətirirdilər. Məsələn, Ə. Ağaoğlu yazırdı ki, müsəlman cəmiyyətində özünü büruzə verən başlıca xəstəlik qadına və əlifbaya (təhsilə) dəyər verilməməsindən qaynaqlanmaqdadır. Cəmiyyətin təməl problemlərinin həlli də bu sahələrdəki yeniləşməyə bağlıdır. Ə. Ağaoğlunun təklif etdiyi proqram, mövcud islami həyat tərzinin islahatlara tabe etdirilməsini nəzərdə tutur. O, Ömər Xəyyamın bu sözlərinə istinad edir: “Əslində islamlığın heç bir qüsuru yoxdur. Bütün qüsurlar bizim müsəlmanlığımızdadır”. Artıq müsəlmanlıq anlayışımızı, qadına, təhsilə və sairəyə baxışımızı dəyişdirmək məcburiyyətindəyik. Ə. Ağaoğlu, islami yaşam tərzində bir sıra islahat və tənzimləmələr aparıldığında, islam mədəniyyətinin çöküşünün qarşısının alınacağına, islamın əski qızıl dövrünə geri dönüləcəyinə inanmaqdadır. Onun buna əngəl olaraq göstərdiyi hədəflərdən biri əski İran mədəniyyətinin qurum və dəyərləridir. Ə. Ağaoğlunun qənaətinə görə, türk qadınının dəyərini alçaldan və türk mədəniyyətini inkişafdan qoyan İran mədəniyyəti olmuşdur. Bu diqqətçəkən baxışın, Ə. Ağaoğlunun Paris

illərinə aid irançı müddəaları ilə ciddi mənada təzad təşkil etməsi, xüsusilə qeyd olunmalıdır (4; 5; 123, s. 67-76).

İslahatçı ziyalılardan qərbyönlü təbliğatı mühafizəkarların qatı bir islamçı reaksiyası ilə üzləşmişdir. Türkçülərin cəmiyyətin düşüncə həyatında olduqca təsirli olduqları bir dövrdə, islamçı polemik yazıları ilə məşhur “Səəbilür-Rəşad” dərgisində çıxış edən Həsən Hikmət, çağdaş islam qadınını qərb modelinə uyğun olaraq formalaşdırmaq istəyən ziyalılara qarşı silsilə məqalələr çap etdirmişdir. O, “Hürriyet-i Nisvân” (Qadın özgürlüyü) adlı məqaləsində, Qərb mədəniyyətinin bütün tərəfləri ilə mənimsənilməsi tərəfdarı olan Ə.Ağaoğluna cavab olaraq diqqəti, islami təməl və ənənələrdən uzaqlaşdığı halda ailə həyatının pozulacağına və qadının gerçək ictimai dəyərini itirəcəyinə yönəlmişdir. Həyatın hər sahəsində qərbləşməyi müdafiə edən Ə.Ağaoğlunu isə, “ictimai pozğunçuluq”da ittiham edir (105, s. 61). Sosial elmlərin nəticələrinə istinad edən Həsən Hikmət, cəmiyyətlərdə pozulma və geriləmənin ilk növbədə ailə və qadınlardan başladığını, qadının ailədəki rolu zəiflədikcə cəmiyyəti birləşdirən bağların da qırıldığını bildirməkdədir. Onun fikrincə, Qərb mədəniyyəti ilə başladığı mübarizədən məğlub çıxan islam dünyası qarşısındakı yeganə alternativ bu mədəniyyətə bənzəmək deyildir. Qərblə əlaqə məhdud bir səviyyədə tutulmalıdır.

İslahatçı ziyalılardan qadın və ailə mövzusunda mövqelərinin təhlili belə bir nəticəyə gəlmək üçün əsas verir ki, onların bir qisminin, ilk növbədə isə Ə.Ağaoğlunun sonrakı dövrdə yazdıqları əsərlərdə ailə və qadın mövzusunda yeni və fərqli bir baxış tərzi ilə yanaşılmışdır. Yaradıcılığına ümumi bir baxışla da bilmək olur ki, Ə.Ağaoğlunun qadın problemi ilə bağlı görüşləri zaman-zaman dəyişikliyə uğramışdır. İlk əsərlərini yazdığı dövrlə türkçülüyi mənimsədiyi dövr arasında qadın və ailə mövzusunda baxışlarında bəzi



prinsipial fərqliliklərin əlamətləri nəzərə çarpmaqdadır. Ə. Ağaoğlu ilk yazılarında islam mədəniyyətinin peyğəmbər zamanına aid pozulmamış dəyərlərinə söykənərək, islam qadınının modernləşməsi zərurətini vurğulayırdı. Malta sürgünündə ikən (1919-1921) yazdığı “Üç mədəniyyət” əsərində isə qərbliləşməyə bağlı görüşlərində daha güclü və ifrat bir vurğunun ortaya çıxdığını görürük. Bu dövrdən etibarən Ə. Ağaoğlu artıq ənənəvi islami dəyərlərə qayıdışın mümkünsüzlüyündən, bu dəyərlərin qətiləşmiş tənəzzülündən, qadın və ailənin tam mənası ilə qərbliləşməsi zərurətindən bəhs etməkdədir. O, bu ərafədə əvvəlki baxışlarından fərqli bir mövqe nümayiş etdirərək belə bir qənaətə gəlir: “Qərb mədəniyyəti bütün qüsurları və məziyyətləri ilə qəbul edilməlidir. Düşüncəmiz, yaşayış tərzimiz, zehniyyətimiz Qərbə uyğunlaşdırılmalıdır” (83, s. 17). Onun gəldiyi qənaətə görə, böhran içərisində olan islam mədəniyyətinin bundan başqa qurtuluş çarəsi yoxdur.

Həm Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin, həm də Türkiyə Cümhuriyyətinin qurulmasına doğru gedən yolda islahatçı ziyalıların rolu danılmazdır. Sonradan qazanılan bütün uğurlarda onların payı vardır desək, fikrimcə yanılımarıq. Çünki Azərbaycan milli qurtuluş və istiqlal hərəkatının ideoloqları da islahatçı ziyalıların bu xidmətlərini dönə-dönə vurğulamışlar. Bu mənada Azərbaycan İstiqlal Bəyannaməsinin müvafiq maddələrində əksini tapmış haqq və hüquqlar da məhz Azərbaycan ziyalılarının müstərək fəaliyyətlərinin bəhrəsi kimi dəyərləndirilməlidir. Belə ki, bəyannamənin dördüncü maddəsi millət, məzhəb, sinif və məslək fərqləri ilə birlikdə, cinsiyyət fərqlərini də aradan qaldıraraq, kişilərlə qadınlara bərabər haqlar tanımaqda idi. Mədəni, hüquqi və siyasi mənası ilə Azərbaycan qadınını tam hüriyyətə və insan haqlarına qovuşduran bu qərarın türk və müsəlman aləmində qüvvətli bir inqilabi əhəmiyyəti olduğuna o dövrdə

də ziyalılar arasında şübhə yox idi. Yeni doğan demokratik bir cümhuriyyətin gələcək konstitusiyasına təməl təşkil edəcək İstiqlal Bəyannaməsinin digər maddələri kimi, bu maddə də təbii ki, tarixi təkamülün məntiqi bir nəticəsi idi. Qadınlarla kişilərə mədəni haqlarda bərabərlik prinsipinin tanınmasını bəyan edən Azərbaycan Milli Şurası qadınların da iştirak etdiyi ümumi və sərbəst bir seçimlə təşəkkül etmişdi. Bir sözlə, milli hökumət İstiqlal Bəyannaməsində Şərqdə ilk dəfə olaraq cinsi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşlara mülki və siyasi hüquqlar verdi (10; 11; 39). Qanunvericiliyin gender bərabərliyi baxımından adekvat gerçəkləşdirilməsi yolunda Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin parlamenti dövlətçilik tarixi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edən Müəssislər Məclisinə seçkilər haqqında qanun layihəsini qəbul etdi: ilk dəfə olaraq qadınların da seçkilərdə iştirakı hüququ qanunla təsbit olundu. Kişi və qadınların ictimai həyatın bütün sahələrində, ölkədə gedən siyasi və sosial islahatlar çərçivəsində bərabər hüquqlarının təmin edilməsi, cinsi mənsubiyyətinə görə ayrı seçkiliyin aradan götürülməsi Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti hökumətində qadınlara kişilərlə bərabər imkanların yaradılmasını bir daha sübut edir və verilən hüquq bərabərliyi formal xarakter daşımırdı (146, s. 55-56, 23, 275).

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin hakimiyyəti illərində qadın məsələləri ilə bağlı qəbul edilən qanunlarda bəzi boşluqların mövcudluğu diqqəti cəlb etsə də (39, s. 36) hökumət ilk gündən qadınların sosial-iqtisadi və siyasi hüquqlarının qorunması məsələsini qanunvericiliklə təsbit etməyə cəhd etmişdir. Qəbul edilən qanun layihələrinin müzakirələrində qadınların rəhbər vəzifələrə təyin edilməsinə etirazlara baxmayaraq müəyyən məqamlarda, kişilər kimi qadınlara da tam etimad göstərilir, kişilər tərəfindən əksər hallarda şəxsi maraqlar müsbət yönümdə ümumi

maraqlara tabe edilirdi. Məsələn, “Hümmət” fraksiyasının bəyannaməsində ailə münasibətlərinin hüquqi tənzimlənməsində monoqam ailə tipinin zəruriliyi kəskin şəkildə qoyulurdu: “Gərək belə bir qanun verilsin ki, hər kişinin bir nəfərdən artıq arvadı olmağa ixtiyarı olmasın” (10, s. 65). Ümumilikdə qadın siyasəti dövlət səviyyəsində əhəmiyyətli yer tuturdu və qadınların hakimiyyətlə qarşılıqlı əlaqəsi prosesində üzə çıxan və inkişaf edən intellektual, psixoloji xüsusiyyətlər keçid dövrü üçün nəzərə alınaraq, siyasi reallıqlara uyğun olaraq qadın siyasətinin hüquqi bazası yaradıldı.

M.B.Məmməd zadə uzaqgörənliklə yazırdı ki, o seçim günlərini xatırlayanlar və yaxud o dövrün mətbuatını tədqiq edəcək nəsillər Azərbaycan qadınının istiqlal hərəkətindəki müsbət və mühüm rolunu təqdir edəcəklər (112, s. 4). Belə ki, hələ seçkilərdən bir neçə ay öncə – 1917-ci ilin aprelində, kişilərlə birlikdə qadın nümayəndələrinin də iştirak etdiyi “Qafqaz İslam Qurultayı”nda çarşabsız və örtüksüz olaraq xitabət kürsüsünə çıxan qadınlar, sarıqlı və sarıqsız təəssübkeşlərin təkfinə (tekfir – kafir sayma) uğramışdılar. Partiyalar arasındakı mübarizədə qadın hüriyyəti və qadınların siyasi haqlara malik olması məsələsi ən münaqişəli mövzulardan birini təşkil edirdi. Qadınlara siyasi və mədəni haqq tanımayan mürtəcelərə görə, qadınlar rəy sahibi ola bilməz, bu səbəbdən seçkilərdə də iştirak etməməlidirlər. Halbuki, “Milli Azərbaycan Xalq Partiyası “Müsavat”ın təmsil etdiyi demokratik cəbhə, qadınların seçmək və seçilmək haqlarına malik olmalarını, milli məfkurənin gerçəkləşməsi üçün, ana şərtlərdən biri və bəlkə də ən başda gələnini olaraq hesab etməkdə idi. Məmləkət idarəsini ələ almaq və milli dövlət əməlini gerçəkləşdirmək üçün, seçkilərin qazanılması zərurətinə tərəddüdsüz olaraq iman edən demokratik cəbhə, qadınları əsir bir millətin seçimləri qazana bilməyəcəyini və

məmləkət müqəddəratının qeyri türk azlıqların əlinə keçəcəyini irəli sürürdü” (112, s. 2-3).

O zamana qədər müsəlman cəmiyyətində mövcud qadın hərəkəti bilavasitə iki problemin həlli ilə məşğul olmuşdu ki, bunlardan biri qadınların müasir məktəblərdə təlim və tərbiyəsi ilə bağlı idisə, digəri çarşabdan qurtulma məsələsi idi. Mətbuat, ədəbiyyat, teatr bu məsələləri daim gündəmdə saxlayırdı. Tərəqqipərvər ziyalıların fədakar mübarizəsi sayəsində mədəni tərəqqi meylləri artdıqca, ikinci məsələdə tədricən inkişafa nail olunurdu. Bununla da əsasən qadınların azadlığı, onların kişilərlə bərabər haqlara malik olmaları məsələsi də meydana çıxır və bu sahədə fəaliyyət göstərən dərnək və birliklər qurulurdu.

M.B.Məmmədzadə “Qadınlara hüriyyət” adlı məqaləsində (112, s. 2-4) yazırdı ki, Azərbaycanın milli şairi Əhməd Cavadın “İnandım ki, cənnət sənin ayağının altındadır” – şəklində tanrılaşdırdığı bu münəvvər analar, Birinci Dünya Savaşı illərində, artıq qadın hərəkətinin komandasını öz əllərinə almışdılar. Artıq onların xeyriyyə cəmiyyətləri, ədəbi birlikləri, ədəbiyyat, mətbuat, sənət və irfan sahələrində nümayəndələri vardı. Birinci Dünya Müharibəsi illərində ruslar tərəfindən işğala uğrayan Şərqi Anadolunun Qars, Ərdəhan, Ərzurum və Trabzon bölgələrində kütləvi qırğına məruz qalan türk qardaşlarının yardımına gedən Bakı Müsəlman Xeyriyyə Cəmiyyətinin yardım dəstələrində, yetim evlərində, tibb məntəqələrində, məktəb binalarında, hətta cəbhəyə qədər gedən heyətlərdə Azərbaycan qızlarının fəal, bir mövqə tutduqlarının şahidi oluruq. 1917-ci il inqilabından sonra isə Azərbaycan qadını siyasi partiyalarda fəaliyyət göstərməyə başlamışdı. Qadınların mədəni haqlara, kişilərlə bərabər olaraq milli və vətəni haqlara malik olub-olmayacaqlarının mübahisə obyektinə olduğu bu dövrdə, Azərbaycan qadınları böyük bir imtahan qarşısında idi.

Azərbaycan şairinin: “Bir gün gələcək şəms-i həqiqət doğacaqdır, Şərqi bu əsir anaları hür olacaqdır!” (112, s. 4) – dediyi gün artıq gəlmişdi. Seçkilərdə qadınlar demokratik milli cəbhənin dəvəti ilə hədəfi düz seçmiş, rəylərini milli dövlət ideyasını müdafiə edən partiyanın xeyrinə vermişdilər. Azərbaycan xalqı öz milli istiqlalını məhz bu fəaliyyətlər sayəsində elan edilə bilmişdi.

İstiqlal uğrunda mübarizədə Azərbaycanda da ziyalıların əksəriyyəti demək olar ki, eyni mövqedən çıxış edirdilər. “Azərbaycan” qəzetinin 1919-cu il 27 may tarixli sayında oxuyuruq: “İnsanlar təbiətə hür yaradılmışlardır. Məktəblərdə, darülfünunlarda nur, həyat vardır. Və o həyatda yürüyünüz ki, başqa millətlər nə olmuşlar, bizlər nə oluruq, öyrənəsiniz! Sabah qucaqlarınızda böyüyəcək olan müsəlman çocuğuna millətin nə olduğunu bildirəsiniz, qucaqlarınızda olan çocuqlara sağlam bir fikir, saf bir ruh verin ki, gələcəkdə dünya üzərində yaşamaq üçün qarşısına çıxan hər müşkülata qarşı dursun, müsəlman millətinin tərəqqisinə çalışsın və bunu da özünə borc bilsin” (61). “Qadınların vəzifəsi” başlıqlı bu məqalədə qızlara və gənc analara müraciətlə deyilirdi ki, siz də gördüyünüz kimi zaman dəyişir və daha çox dəyişəcəkdir. Əgər bu gedişlə getsək, başqa millətlərin əsarət əlinə düşmüş olacağıq. Əsarət nə demək olduğunu çox əla bilirsiniz, xüsusən millətlər əsarəti! Xəstə bir vücudu ancaq doktor qurtara bilər. Məhvə üz tutmuş bizləri də qurtaracaq ancaq sizsiniz, ey millətin istiqbal ümidi olan gənc qızlar! Qucaqlarınızda böyüyəcək çocuqlarınızı hər şeydən əvvəl bir müsəlman millətini sevən, bir müsəlman olaraq böydünüz! Çocuqlarınız aləm-bəşəriyyətə ilk addım atdıqları zaman qarşısında müsəlman millətinin dərdinə dərdli, xoşbəxtliyinə sevincək olmaq üçün tərbiyə edin ki, gələcəkdə öz mövcudiyyətindən xəbərdar, ədəbiyyat və dilə sahib bir müsəlman milləti vücuda gəlsin. Millət bu gün

sizlərdən bunu istəyir. Əxlaqi saflıq yalnız çarşab altındadır, deyirlərsə qəti inanmayın, bilin ki, çox qadınlar yaşmaqlanmış olaraq gəzərlərsə də, açıq gəzən qədər sahibi-iffət deyildirlər (61).

Qadın məsələsinin millətin tərəqqisi yolunda böyük mənə təşkil etməsindən narahatlığını dilə gətirən Y.V.Çəmən-zəminli Bakıda qız məktəbinin açılmasını böyük bir mədəni hadisə hesab edirdi (12, s. 662). Milli istiqlal hərəkatında qadınların fəal iştirakından fəxrlə bəhs edən M.B.Məmməd-zadə isə həmin sözügedən məktəbi nəzərdə tutaraq yazırdı ki, Milli Şuranın qərarı ilə, dəvət edilən Azərbaycan Parlamenti Hacı Zeynalabdinin inşa etdirmiş olduğu ilk Türk qız lisəsi binasında toplanmışdı. 7 dekabr 1918-ci ildən 27 aprel 1920-ci ilədək bu binada fəaliyyət göstərən və milli hakimiyyəti təmsil edən bu ən yüksək müəssisənin qələm amiri bir qadın olduğu kimi, parlament komissiyalarında çalışanların da çoxu münəvvər Azərbaycan qızları idi. Qadınlar tam hüriyyətlərini əldə etmiş və toplanmaq üzrə olan Müəssisələr Məclisində millət vəkili olmaq üçün hazırlanırdılar. İstiqlal Bəyannaməsi ümumi və şümüllü bir hüriyyət təmin etmişdi (112, s. 4).

İstinad edilən tarixi faktlardan da göründüyü kimi, cəmiyyət həyatının yeniləşməsində və milli-mədəni tərəqqi prosesində islahatçı ziyalılar təşəbbüs və fəallıqları ilə seçilmişlər. Təbii ki, onlar bu fəaliyyətlərində ictimai fikri, xalqın mövcud inam və inanclarını nəzərə alır, milli-mənəvi dəyərlərə ehtiramla yanaşırdılar. Hətta mədəni inkişafa əngəl olan dini-mənəvi stereotiplərlə mübarizədə belə ehtiyatlı olmağa çalışırdılar. Ümumiyyətlə, problemə daha geniş aspektdən baxıldıqda aydın olur ki, din amili əksər islahatçılar tərəfindən formalaşdırılması nəzərdə tutulan cəmiyyətin ünsürləri arasında bəlkə də ən zəif halqanı təşkil edirdi. Başqa sözlə sosializm, rus populizmi, liberal demokratizm,

Avropa tipli milliyyətçilik və Gənc Türklərin düşüncəsi kimi islamdan kənar dəyişik amillər, onların zehinlərində yeni kimliyin qurucu ünsürləri olaraq eklektik bir tərzdə bir araya gəlmişdir. Deməli, milliyyətçi şüur hər şeydən əvvəl dünyəvi məsələlərin qabardıldığı bir çərçivədə inkişaf etmişdir. Ə. Ağaoğlu kimi milliyyətçi liderlər arasında bəzən dini terminologiyaya müraciət etmə ehtiyacı ortaya çıxmışsa da, burada gerçəkdə dinin deyil, planlaşdırılmış milli iradənin rəşional təməldə təşəkkülü müzakirə mövzudur. “Qafqazdakı bir çox yazısında islamıyyətin ideallarını uca tutmasına baxmayaraq Ə. Ağaoğlu, islam anlayışında ənənəçi deyil, modern, reformçu (islahatçı) və layiq bir mövqe nümayiş etdirir. Xüsusilə, müstəmləkəçi Rusiya təzyiqinə qarşı mübarizə aparmaqdan ötrü Ə. Ağaoğlu, diqqəti “məqsədəuyğun surətdə seçilmiş” islami dəyərlərin yenidən canlandırılmasına yönəldirdi” (119, s. 73-74). Lakin islam ənənəsindən qoparılmış və Qərb dəyərləri ilə süni bir şəkildə uzlaşdırılmış bu dəyərlərin yeni ictimai kimliyin formalaşdırılmasında ortağ bir təməl olacağını ummaqda idi. Digər tərəfdən Ə. Ağaoğlunun islam təsəvvürü, islam dünyasının bütün ünsürlərini ehtiva etməkdən tamamen uzaq idi. O, müsəlmanların tələblərinə haqq qazandırılmasında ümumi islam maraqlarını deyil, Qafqaz müsəlmanlarının yerli maraqlarını nəzərdə tuturdu. Bu səbəblə, bir yandan yerli dünyəvi problemləri dini məsələlərdən üstün tutur, digər yandan da islamıyyətin hüdudlarını ərəb və fars qatqısına önəm vermədən göstərərdi.

İslahatçı ziyalıların bir qisminin ictimai problemləri həll etmənin ilk yolu olaraq Qərb mədəniyyətinə işarə etməsi başqa alternativlərin qarşısını əngəlləyəcək bir mahiyyətdədir. Lakin Avropa mədəniyyətinin mənimsənilməsi sahəsində islahatçı ziyalıların cəhdlərinə tarixi baxımdan yanaşdıqda, bu fəaliyyətlərin islam cəmiyyətinə nə qədər

fayda gətirdiyini müəyyənləşdirmək təbii ki, müşkül bir məsələdir. Lakin səbəblərin harada axtarılmasından asılı olmayaraq bir faktı danmaq olmaz ki, son bir əsrdə qərbliləşmə hərəkətləri nəticəsində islam cəmiyyətlərinin qarşılaşdıqları problemlərdə gözə dəyən bir irəliləyiş olmamışdır. Nəhayət, proses özünü onda təzahür etdirir ki, müasirləşmə, qərbliləşmə, avropalaşma adı altında yürüdülmən bütün təcrübələrə baxmayaraq, islam cəmiyyətləri hələ də Qərbdən təcrid edilməkdədir.

Müsəlman qadınının Avropa həyat standartlarına uyğunlaşdırılacağı təqdirdə cəmiyyət problemlərinin də həll oluna biləcəyi düşüncəsinin həqiqətə uyğun olmadığı ortadadır. Çünki Qərbdə qadın hərəkəti, ucuz işçi qüvvəsini təmin edən kapitalist mexanizmlər içində qadının işgüzar həyata fəal olaraq qatılmasının bir nəticəsi olaraq ortaya çıxmışdı və getdikcə qadın haqları sahəsində də müəyyən inkişafa nail olunmuşdu. Bunun əksinə olaraq isə, belə bir sənaye və ictimai təşkilatlanmadan məhrum olan Şərqi cəmiyyətində qadının statusunda bənzər dəyişikliklər olmadan qadın və ailənin islahatlara cəlb edilməsi zərurəti irəli sürülmüşdür. Ona görə də Şərqi qadın haqlarının ictimai bir təşəbbüsün nəticəsi olaraq inkişaf etməməsinin, yuxarıdan diktə edilən islahatların cəmiyyətə asanlıqla tətbiq oluna bilməməsinin başlıca qüsurları da məhz bu səbəblərdə axtarılmalıdır.

Bütün bu mübahisəli məqamların, ola bilsin ki, tədqiqatçılar tərəfindən hələ gələcəkdə də birmənalı şəkildə qiymətləndirilməyəcək tarixi-mədəni təmayüllərin Azərbaycan xalqının milli-mənəvi oyanışına və tərəqqisinə hansı dərəcədə və nə kimi effektiv təsir etməsindən asılı olmayaraq, XX əsr yeni, orijinal fikirlərlə qarşılayan, islam dininin cəmiyyətin inkişafını şərtləndirən, humanizm və tolerantlıq təlqin edən müqəddəs ruhi-mənəvi dəyərlər sistemi olduğunu elmi dəlillərlə, tarixi-müqayisəli üsullarla araşdıran islahatçı



ziyalıların dini-kulturoloji yaradıcılıqları, o cümlədən, sırf qadın probleminə aid kitab və çoxsaylı məqalələri Quranın təhriflərdən və qərəzli münasibətlərdən mühafizəsinə, həm də ümumiyyətlə, müsəlman cəmiyyətinin mədəni tərəqqisinə xidmət etmişdir. Bu əsərlərin, Avropa elmi-nəzəri fikrinin yanlış təmayüllərinə təsir göstərmək cəhdləri ilə yanaşı, xalqımızın mövhumat və xurafatdan qurtulub islamın əsl mahiyyətini əks etdirən inanclara yiyələnməsində də praktiki əhəmiyyəti olmuşdur.

## Müasirləşmə probleminin təzahür fərqliliyi

Bəşəriyyətin tarixinə dair mənbələr təsdiqləyir ki, mədəniyyət tarixinin inkişaf mərhələləri dünyanın müxtəlif ölkə və xalqlarını əhatə etmiş, zaman-zaman bu mədəniyyətin konturları çox fərqli coğrafi hədudları aşmış, geniş məkan çərçivələrini kəsib keçmişdir. Tarixən sivilizasiyaların çox müxtəlif yerdəyişmələri olmuş, bəzən şərqdən qərbə, bəzən sə qərbdən şərqə doğru yayılmışdır. Burada mübahisə doğuracaq məqamlar həmişə olmuşdur və yəqin ki, bundan sonra da olacaqdır. Amma bir məsələ tam aydındır ki, dünya xalqları hər zaman çağdaş mədəni dəyərləri mənimsəməyə can atmışlar. Mədəniyyətdə müasirləşmə probleminin son yüzillik inkişaf mənzərəsinə diqqət yetirdikdə isə məlum olur ki, bu mövzu elmi-mədəni və ictimai fikri daima məşğul etmişdir. Xüsusilə də XX əsrin əvvəllərinə təsadüf edən Azərbaycan milli-mədəni intibah hərəkatı dövründə bu mövzu on illik bir zaman ərzində mətbuatın gündəmindən düşməmiş, bu məsələ ətrafında çox qızgın müzakirələr açılmışdır. Müəyyən hallarda fikir birliyinə gəlinmiş, bəzən isə fərqli və bir-birinə təzadlı qənaətlər söylənmişdir. Lakin ziyalılarımızın bu problemin həlli ilə bağlı təklif etdikləri yollar müxtəlif olsa da, məqsədləri eyni olmuşdur: cəmiyyətin ictimai-siyasi və iqtisadi dirçəlişi ilə yanaşı millətimizin ruhi-mənəvi və intellektual tərəqqisinə nail olmaq.

Yalnız Azərbaycan ziyalılarını deyil, bütün Şərq ölkələrində elmi-mədəni fikri məşğul edən bu problemin daha əvvəlki dövrlərdə özünü büruzə verən tarixi səbəbləri var idi. Belə ki, cəmiyyətlərin istər ictimai-siyasi, hərbi-iqtisadi, istərsə də mənəvi həyatındakı geriləmələrin islahatlar yolu ilə aradan qaldırılmasına yönəldilmiş təşəbbüslər Şərq ölkələrində hələ XIX əsrdən intişar tapmışdı. Qərbin texnologiya sahələrində Şərqdən üstünlüyünün etirafından

başlayan, elmi-texniki və hərbi-iqtisadi sahələrdəki böhranın səbəbləri ətrafındakı mübahisə və çarpışmalardan doğan, ən nəhayət dünyanın tarazlığı pozulmuş iki qütbü arasındakı müvazinəti saxlamaq uğrunda sənə və cəhdlərin nəticəsi kimi meydana çıxan modernləşmə, müasirləşmə, avropalaşma hərəkətləri uzun zaman Şərqi cəmiyyətlərini bürümüş, ictimai həyata ciddi nüfuz etmişdir. İctimai düşüncəyə çeşidli adlar və vasitələrlə, həm də müxtəlif səviyyələrdə təsir göstərən bu nəzəriyyələrin ideya sahibləri heç şübhəsiz ayrı-ayrı şəxsiyyətlər, mütəfəkkirlər olmuşdur. Nəinki fərqli coğrafi ərazilərdə, siyasi quruluşları müxtəlif olan dövlətlərdə, hətta eyni ölkə hüdudlarında belə müasir sivilizasiya ilə ayaqlaşmanın çarəsi barədə ziddiyyətli və mübahisəli fikirlər hökm sürürdü. Misal üçün, müasirləşmə haqqında, çarizm məngənəsində yaşayan türk mütəfəkkirlərindən Mirzə Fətəli Axundov bir cür, İsmayıl bəy Qasıralı başqa cür düşünürdü. Türklüyün digər böyük bir nümayəndəsi – həyatını islam birliyi uğrunda mübarizəyə həsr etmiş, müsəlman şərfinin böhranlardan qurtulmasının yalnız islahatlar yolu ilə mümkünlüyü ideyasını ömrünün sonunadək təbliğ etmiş Şeyx Cəmaləddin Əfqani isə fərqli əqidə sahibi idi. Elm, təhsil, məktəb, təlim və tərbiyənin ictimai mahiyyətinə eyni mövqedən yanaşan bu şəxsiyyətlərin hər birinin avropalaşma məfhumuna reaksiyaları müxtəlif idi. Hətta zaman, məkan, mühit şərtlərinin eyni olduğu halda belə ziyalılar arasındakı fikir fərqliliyi özünü göstərmişdir. Milli mənafe baxımından eyni məqsəd, amal uğrunda mücadilə etmiş Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu və Məhəmməd Əmin Rəsulzadə kimi zəka sahiblərinin belə avropalaşma zehniyyətinə münasibətlərindəki ziddiyyətli məqamlar görünməkdədir (70, s. 7).

XX əsrin əvvəllərində Türkiyə və Azərbaycanda modern Qərbi dəyərlərinin və qurumlarının tətbiqi yönündəki fəaliyyətlər mədəniyyət tarixinə “yeniləşmə”, “modernləşmə”,

“qərbliləşmə” kimi müxtəlif adlarla düşmüşdür. Bu istiqamətdə məlum olan dəyişmələr əsasən XX əsrdə baş vermişdir. Ancaq Türkiyədə bu proses XIX əsrin əvvəllərindən başladılmışdı. XIX əsrdən imperatorluğun çökməsinə qədər Türkiyədəki modernləşmə təcrübələrinin başlıca özəlliyi özünü qərbliləşmə siyasətində büruzə verirdi. Bunun mənası Qərblə tarazlaşdırılmış hərbi və siyasi bir rol oynama sayından ibarət idi. Bu səbəblə Osmanlı modernləşməsi XIX əsrdə əsasən hərbi və siyasi sahələrə istiqamətlənmiş, bir sıra məhdud fəaliyyətlər istisna olmaqla, ictimai həyatın qərbli formalara uyğun olaraq uyğunlaşdırılması müzakirə mövzusu olmuşdur. Başqa bir xüsusiyyət isə bu idi ki, qərbliləşməyə bir kənar məcburiyyət nəticəsində deyil, dövlətin təşəbbüsü və siyasi iradəsi ilə başlanılmış və imperatorluq sisteminin mühafizə ediləcəyi bir modernləşmə fəaliyyətlərinə rəvac verilmişdir. Tədqiqatçıların qənaətinə görə Qərbdən kənar cəmiyyətlərdə modernləşmənin bu formasının analoqu olmamışdır (120, s. 53). İstər Osmanlı, istərsə cümhuriyyət dövründəki qərbliləşmə hərəkətlərinin əhəmiyyətli bir xüsusiyyəti özünü, dəyişikliklərin ilk növbədə “dövlət səviyyəsində” və dövlətin təşəbbüsü ilə gerçəkləşdirilmiş olmasında göstərirdi. Osmanlı qərbliləşmə fəaliyyətinə girişdiyi andan sonunadək bir “dünya dövləti” olma özəlliyini qorumuşdur. Bu səbəblə də, Osmanlıdan sonrakı yeni Türkiyənin mühüm bir təcrübə və mirasa sahib olduğunu söyləyə bilərik.

Bunun əksinə olaraq isə Azərbaycandakı modernləşmə təşəbbüsləri fərqli xüsusiyyətlərə malik olmuşdur. İlk növbədə o dövrdə Azərbaycan, Çar Rusiyasının müstəmləkəsi halında idi. Ölkə Rusiyadan təyin edilən səlahiyyətlilər tərəfindən idarə edilirdi. Buna görə də Qafqazda “cədidçilik” adı ilə başlayan modernləşmə hərəkətləri Çar İmperiyasından haqq tələbləri ilə başlamış və getdikcə imperiya sistemindən ayrılma istiqamətində inkişaf etmişdir. Türkiyədən

fərqli olaraq Qafqazda qərbliləşmə fəaliyyətlərinə cəmiyyəti də ortaqlıq etmək zərurəti yaranmışdır. Bu səbəblə ictimai islahatlar üstünlük təşkil etmişdir. Azərbaycandakı modernləşmə prosesi “dövlət səviyyəsində” deyil, qabaqcıl cəmiyyət qurumları, təbəqələri, mütərəqqi fikirli ziyalılar tərəfindən gerçəkləşdirilmişdir. Buna görə də, Türkiyədəki qərbliləşmə prosesinin fasiləsizliyinin əksinə olaraq, Azərbaycandakı qərbliləşmə prosesi ciddi nəticələr verməmiş, bəzi kəsintilərə məruz qalmış, müxtəlif əngəllərlə qarşılaşmışdır. Türkiyədən fərqli olaraq Azərbaycanın XX əsrdəki modernləşməsi daxili deyil, daha çox kənar təsirlərlə istiqamətlənən bir mahiyyət kəsb etmişdir. Azərbaycan on illik çox qısa bir zaman ərzində öncə Osmanlı və Almaniya, daha sonra müvəqqəti bir müddətdə İngilis nəzarətində olmuş, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin iki illik (1918-1920) mövcudluğundan sonra, bolşeviklərin Qafqazda hakimiyyəti ələ keçirmələri ilə 70 illik sovet dövrü başlamışdır. Bu müddət ərzində Azərbaycan dünyaya əsasən qapalı qalmış, modernləşmə prosesi mərkəzi hakimiyyətin siyasətinə uyğun olaraq təyin edilmişdir. Belə bir fərqli tarixi gedişat Türkiyə ilə Azərbaycandakı modernləşmə hərəkatının da fərqli xüsusiyyətlər kəsb etməsinə səbəb olmuşdur.

Bir tərəfdən müasirləşmə ehtiyacının “yuxarılar” tərəfindən deyil, “aşağılardan” başlanması, digər tərəfdən də prosesin təzyiqlər və məhdudiyətlər şəraitində davam etdirilməsi Azərbaycan mədəni həyatına Türkiyədən fərqli təsirlər göstərmişdir. Azərbaycan türklərinin tarixən formalaşan milli və əxlaq düşüncəsinə təsir edə bilən ziyalı dəstəsini tarixi şərait, dövlətsizlik və maarifsizlik yox etməkdə idi. Yeni ziyalı dəstəsi formalaşmağa başlasa da, bunlar sayca az, keyfiyyətə isə çox şaxəli idi. Azərbaycan ziyalıları mədəni tərəqqi yolunda müasirləşmə ehtiyacını zəruri saydıqları üçün durmadan axtarışda idilər (23, s. 181). Bu fərqli

düşüncələr arasından seçim aparmağın çətinlikləri içərisində tərəqqiyə heç bir ayaq yeri qoymayan adət-ənənələr xüsusi vurğulanmalıdır. Xalqımızda tarixən tərbiyə olunan ədəb-ərkan: kiçiyin böyük qarşısında, nadanın müdrik qarşısında susması ifrat bir şəkil almışdı. H.Zərdabi məqalələrinin birində yazırdı ki, azərbaycanlı tələbələr küçədə gimnazist paltarında görünməyə çəkinirdilər, onlar paltarlarını elə gimnaziyada saxlayıb, orada dəyişirdilər. Bakı müsəlmanları gimnaziyalarda oxuyanları, nəinki papağını, hətta ayaqqabısını dəyişənləri, faytona minənləri də dinsiz, imansız sayırdılar. Ə.Ağaoğlu da bu ifrat “ədəb-ərkan”dan narahatlığını ifadə edərək yazırdı ki, təvazökarlıq köləliyə gətirib çıxartmışdır, hörmət naminə susmaq isə düşüncədən imtina şəklini almışdır (83, s. 41).

Tədqiqatçılar adətən Türkiyə və Azərbaycan ziyalılarını müasirləşməyə münasibətləri baxımından üç qrupa ayırırlar. Bizim qənaətimizə görə bu bölgü ümumi mənzərəni tamlıqla ifadə etmək üçün o qədər də yetərli deyil. Çünki müasirləşmə zərurətini etiraf edən və bu yolda təşəbbüskar fəaliyyəti ilə seçilən elə ziyalılar olmuşdur ki, zamanına görə fərqli fikirlər söyləmişlər. Bəzən bu fikirlər bir-biri ilə daban-dabana ziddiyyət də təşkil etmişdir. Aşağıdakı verəcəyimiz nümunələrdən də görəcəyimiz kimi, bu bölgüdə tədqiqatçılar arasında da qəti bir fikir həmrəyliyinin olduğunu söyləyə bilmirik. Ona görə də biz həmin bölgünün yalnız şərti xarakter daşması məntiqindən çıxış edəcəyik.

Şərti hesab etdiyimiz bu üç fikir cərəyanlarının tarixi araşdırılarda görürük ki, fikir adamlarının hamısı öncə müasirləşmək ehtiyacını duyanlardır. Z.Göyalpə görə, hələ üçüncü Sultan Səlim dövründə başlayan bu təmayülə II Məşrutədən sonra islamlaşmaq əməli də qatıldı. Son zamanlarda isə türkçülük cərəyanı çıxdı. “Müasirləşmək (modernizasyon) fikri ziyalıları görə əsaslı bir norma sayıldığı üçün

müəyyən bir yayıcısı yoxdur. Hər dərgi, hər qəzet bu fikrin az-çox müdafiəçisi sayılır” (103, s. 7).

Birincilərə mühafizəkarlar (geriçilər) aiddir. Kənardan ruhi-mənəvi dəyərlərimizə yabançı olan heç bir mədəniyyət idxalını qəbul etməyən bu mövqe sahibləri, Qərb mədəniyyətinin mənimsənilməsilə din-imanın, milli-mənəvi dəyərlərin əldən gedəcəyini iddia edirdilər. Məsələn, çağdaş Türkiyə mütəfəkkirlərindən Cəmil Meriç (1916-1987) mövzuya dair kəskin mühafizəkar mövqeyi ilə fərqlənmişdir (70, s. 13; 116; 117; 118). O, hətta elmi-fəlsəfi əsərlərində C.Əfqanı və Ə.Ağaoğlunu ifrat qərbçi fikirləri səbəbindən ittiham etmişdir.

İkincilərə ifrat qərbçilər daxildir ki, bu mövqe sahibləri qərb mədəniyyətinin istinasız olaraq, bütün yönləri ilə və ya sistem şəklində qəbul olunmasını təbliğ edirdilər. Görkəmli mütəfəkkir Ə.Ağaoğlu zaman-zaman fərqli fikirlərlə çıxış etsə də, çox vaxt məhz ifrat qərbçi mövqeyi ilə fərqlənmişdir. O, “Üç mədəniyyət” əsərində yazırdı ki, bəziləri Avropa mədəniyyətinin mənimsənilməsində nöqsanlı və qəbul edilməz tərəflərdən qurtulmaq niyyətilə o mədəniyyətin bir süzgəcdən keçirilməsini istəyirlər. Halbuki, “Bir mədəniyyət zümrəsi bölünməz bir bütündür. Parçalana bilməz. Qalibyyət və üstünlüyü qazanan onun bütünlüyüdür”. Ə.Ağaoğlunun fikrincə Avropa mədəniyyəti yalnız elm və texnikası ilə deyil – bütünlüyü, ümumi əlamətləri, xüsusiyyətləri, bütün nöqsanları və fəzilətləri ilə qələbə çalmışdır (83, s. 10-11). Tam qərbçi adlandıra bilməsək də, Ziya Göyalpın yanaşmasında da Ə.Ağaoğlu ilə oxşar məqamlar əksəriyyət təşkil etmişdir. Osmanlı mədəniyyətini, Qərb mədəniyyətilə uzlaşdırmağa çalışdıqlarına görə tənqidatçıları qınayan Z.Göyalp yazırdı ki, “Halbuki iki zidd mədəniyyət yan-yanaya yaşaya bilməz, sistemləri bir-birinə müxalif olduğu üçün ikisi də bir-birini pozmağa səbəb olar. Məsələn, Qərb musiqisi

texnikası ilə Şərqi musiqi texnikası bir-birilə uzlaşa bilməz. Qərbi tərbi məntiqi ilə Şərqi sxolastik məntiqi bir-birilə barışa bilməz. Bir millət ya şərqli olur, ya qərbi olur. İki dinli bir fərd olmadığı kimi, iki mədəniyyətli bir millət də ola bilməz. Tənzimatçılar bu nöqtəni bilmədikləri üçün ortaya atdıqları yeniliklərdə müvəffəq ola bilmədilər” (100, s. 40). Türkçülərə gəlinə isə, bunlar əsasən bizanslı olan Şərqi mədəniyyətini büsbütün tərki edərək Qərbi mədəniyyətini tam bir surətdə almaq istədikləri və bu yolda əzmkarlıq göstərdikləri üçün məqsədlərinə müvəffəq olacaqlar. “Türkçülər tamamilə türk və müsəlman qalmaq şərti ilə Qərbi mədəniyyətinə tam və qəti bir surətdə girmək istəyənlərdir. Fəqət, Qərbi mədəniyyətinə girmədən əvvəl milli harsımızı arayıb taparaq milli harsımızı meydana çıxarmağımız tələb olunur” (100, s. 40).

Müasirləşmə məsələsində Ə.Ağaoğlu ilə Z.Göyalp çox vaxt eyni mövqedən çıxış etmişlər. Onlar müasir mədəniyyətə qapalı olan cəmiyyətlərin modern texnologiyalara, yeni-yeni silah növlərinə qarşı yalnız adi top və tüfənglə cavab vermək məcburiyyətində qaldıqlarını dilə gətirərək izah etməyə çalışırdılar ki, belə olduqda, islam dünyası Avropaya qarşı son həddə qədər necə müqavimət göstərə biləcək? İstər dinimizin, istərsə də vətənimizin müstəqilliyini necə müdafiə edə biləcəyik? Bu dini və vətəni təhlükələr qarşısında yalnız bir qurtuluş çarəsi vardır ki, o da elmlərdə, sənayedə, hərbi və hüquqi təşkilatlarda Avropalılar qədər irəliləməkdir, yəni mədəniyyətdə onlara bərabər olmaqdır. Bunun üçün də tək bir çarə vardır: Avropa mədəniyyətinə tam bir surətdə girmək” (100, s. 55-56). Z.Göyalpə görə tənzimatçıların böyük bir xətası, ilk növbədə Şərqi mədəniyyətilə Qərbi mədəniyyətinin tərkibindən bir irfan xəlitəsi yaratmaq istəmələri idi. Onlar sistemləri büsbütün ayrı prinsiplərə istinad edən iki zidd mədəniyyətin uzlaşmayacağını düşünə bilməmişdilər.



Hələ siyasi varlığımızda mövcud olan ikiliklər, bütün bu yanlış hərəkətin nəticələridir: İki cür məhkəmə, iki cür məktəb, iki cür büdcə, iki cür qanun. Şərqi mədəniyyətini Qərbi mədəniyyəti ilə uzlaşdırmağa çalışmaq orta çağın yeni çağda yaşatmaq deməkdir (100, s. 56-57).

Ə.B.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə kimi üçüncü mövqə tərəfdarlarının fikrincə isə, elmi-texniki tərəqqi nailiyyətləri, mədəni yeniliklər mənimsənilməli, ruhi-mənəvi dəyərlərimiz mühafizə edilməlidir. Əslində M.Ə.Rəsulzadə sonralar yazdığı əsərlərində mədəniyyətləri coğrafi məkanları ilə adlandırmağın əleyhinə çıxmış vahid bir dünya mədəniyyətindən söz açmağı məntiqi bilmişdir. Problemə bu günün elmi-tənqidi fikri ilə yanaşsaq, şübhəsiz ki, hər üç mövqeyin müəyyən haqq qazandırılması tərəflərini görə bilərik. Amma qaçılmaz bir gerçəklərə çevrilmiş mədəni inteqrasiya və qloballaşma meyarlarından çıxış edərkən üçüncülərin mövqeyi praktik baxımından özünü daha çox təsdiqləməkdədir.

Modernləşmə probleminin Qərbi qaynaqlı olması düşüncəsində heç bir fikir ayrılığı yoxdur. Çünki modern termini bir neçə əsr əvvəl gündəmə gətirilmişdi. XVII əsrdən etibarən Avropa ziyalılarının düşüncəsini müntəzəm məşğul etməyə başlamış bu modern anlayışının ən çox işlədilən mənası “yayqın”, “cari”, “müasir qaynaqlı bir görüş və davranış” kimi izah edilməkdədir. Modernizm bir tərəfdən inkar, digər tərəfdən qəbul etdiyi dəyərlərlə irtibatda olmuşdur. Bu səbəbdən də modernizm anlayışı müxtəlif zamanlarda fərqli mənələrdə təzahür etmişdir. XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində “modernizm” termini millətlərarası şeir, hekayə, pyes, musiqi, film, rəssamlıq, memarlıq kimi sahələrdə özünə geniş yer etmişdir. XX əsrin gedişatında bu proses daha da dərinləşmiş və həyatın bütün sahələrinə nüfuz etmişdir.

Modernləşmə ənənəvi cəmiyyətdən postənənəvi (industrial və postindustrial) cəmiyyətə keçid prosesidir. Modernləşmə və ya moderniti deyəndə çox vaxt Qərbdə XVI əsrdən başlayan, XIX-XX əsrlərdə isə zirvəsinə çatan sosial, siyasi, iqtisadi və mədəni transformasiyalar kompleksi başa düşülür. Bu transformasiyalara sənayeləşmə və urbanizasiya, dünyəvilik və fərdiləşmə, rasionallaşma və bürokratizasiya, demokratikləşmə və kapitalizmin dominantlığı, idrakın və elmin bərqərar olunması və s. bu kimi proseslər aid edilir. Moderniti nəzəriyyəsi çərçivəsində sosial və mədəni dəyişikliklərin təhlili yenə də başlıca olaraq “müasir” və “ənənəvi” kateqoriyaları ilə aparılır. Sonradan bəlli oldu ki, ənənə və müasirlik heç də həmişə bir-birini istisna etmir, ənənənin modernitiyə maneçiliyi nəinki mütləq deyil, hətta ona təkan da verə bilər, istənilən real cəmiyyət ənənəvi və çağdaş elementlərin mürəkkəb qarışığından əmələ gəlir, ancaq yenə də. Müasir dövlətin tərfi həmişə belə verilib: kosmopolitdir, mobildir, dünyəvidir, bu dövlət dəyişiklikləri alqışlayır və mürəkkəb əmək bölgüsü sistemi yaradır. Nəticə ənənəvi cəmiyyətin aradan qalxmasına aparıb çıxarır, – demarkasiya isə sivilizasiyanın yeni tipinin yaranmasının real göstəricisi kimi təkrar-təkrar meydana gəlir (14, s. 28).

Qərb ölkələri millətlərinin özəllikləri kimi təzahür etmiş modern cəmiyyət məfhumu sənayeləşmiş bir elmi səciyyə daşmışdır. Bu cəmiyyətlərin siyasi forması “dövlət-millət” və ya milli dövlətlər idi. Bu dövlətlər leqallıqlarını müxtəlif ictimai siniflərdən və quruluşlardan alırdı. Modern cəmiyyətdə iqtisadiyyat və iqtisadi inkişaf çox önəm daşımaqda idi. Bu toplumlarda geniş yayılmış zehni məşğuliyyət və fəlsəfi cərəyanlar rasionalizm və praqmatizmdən ibarət idi. Bu proses daxilində modernizm, sadəcə öz keçmişini inkar etmir, həm də özünü dərk edib zamanla ayaqlaşma bilməyən kultürləri də rədd edirdi. Modernizm tarixin inkarı deyildir.

Modernizmi bu şəkildə anlayanlar yanılırlar. Modernizm daima dəyişim və transformasiyada olan bir kimlikdir. Modernizm başqa bir mənası ilə sənayeləşmiş modern cəmiyyət olaraq da bilinməkdədir. Bu mövzu ilə əlaqəli ən yaxşı dəyərləndirmələri XIX əsrdə Hegel, Marks, Veber və Dürkheyim kimi filosofların və nəzəriyyəçilərin əsərlərində görmək mümkündür. Onların bir çox təhlilləri günümüz üçün də aktuallığını saxlamaqdadır (24, s. 116-119). Həlbuki, bu gün də bir həqiqəti dərk etməkdə çətinlik çəkirik ki, “insan azadlığı olmadan nə müasir sivilizasiya, nə böyük meqapolis həyatı, nə də çağdaş “moderniti” cəmiyyətin varlığı mümkün ola bilməz” (14, s. 39). Müasirləşmə yolunda bir çox xalqların nümunə hesab etdikləri Qərb demokratiyası məhz insanın azadlığına və fərdiliyinə söykənir. Ona görə də “bir ölkə azadlığı təhlükəsizliyə qurban verərsə, azadlıqdan da, təhlükəsizlikdən də məhrum olar” (14, s. 47). Azadlıq və fərdilik qarşılıq əlaqəsini Qərb düşüncəsi praktik olaraq maarifçilikdən, “moderniti” əsrinin formalaşmasından üzün bəri anlamağa başlamışdır. Rəhman Bədəlovun fikrincə, pozitiv azadlıq Qərb dünyasının kəşfidir və elə bu ixtira da Qərb ölkələrinin müasir dövrdə dominantlığının təməli olub (14, s. 41).

Umberto Ekoya görə modernizm – müasirliyin inqilablaşdırılmasının metod və metodologiyasıdır. Modernizm öz qarşısına ilk növbədə varlığı yenidən qurmaq – insanı dəyişmək, elmi biliyi (texnologiya və eksperimentlərin köməyi ilə) zənginləşdirmək, gerçəkliyə məxsus neqativ cəhətləri inkar etməklə onu dəyişib yenidən qurmaq məqsədi qoyur. Modernizm – dəyişmək, inkar etmək hakimiyyətini təsdiq edən fikir tendensiyası və ideologiyasıdır. Modernizm varlığı yenidən görmək və sahmanlamaq üsuludur. Modernizm tək-cə yeni-yə deyil, həm də daim yenilənməyə meyildir. Modernizm – yenilik kultudur! Bu halda yeni – tərəqqi

məhsulu, insanın texniki gücü və zakasının inkişafı deməkdir. Modernist cəmiyyətin fokus nöqtəsi innovasiyalar, sekulyarizasiya və demokratizasiya kəsişməsində çıxış edən fərdiyyətçilikdir (81, s. 9-19).

Modernizm yolunu tutmuş Avropanın mədəni nailiyyətləri qarşısında məğlubiyyətini dərk etmiş Şərq cəmiyyətlərində də XIX əsrdən etibarən bu sahədə təşəbbüslər özün göstərməyə başladı. XIX və XX əsrlər dünyasında Türkiyəyə modernləşmək, ya da məhv olmaq durumunda idi. Tənzimatçılar da, bütün uğursuzluqları ilə birlikdə, daha sonra görülməli daha köklü modernləşmə üçün zəruri təməli qurdular. 1871-ci ildən sonra artıq yaxşı və ya pis, Türkiyənin önündəki tək yol, modernləşmə və qərbliləşmə yolu idi. Sürətli və ya yavaş, doğru və ya dolambaqlı gedə bilər, fəqət geri dönməzdi. “Paris Sergisi” adlı xatirə yazısında (1878) Sadullah Paşa yazırdı ki, mərkəzi qapının önündə bir “hürriyyət heykəli ilə qarşılaşılır; əlində bir əsa vardır və bir qoltuğa oturmuşdur. Görünüşü və tövrilə seyrçilərə bunu demək istər: “Ey dəyərli ziyarətçilər! İnsan inkişafının bu sehirli sərgisinə baxarkən bütün bu irəliləmələrin hürriyyətin əsəri olduğunu unutmayın. Xalqlar və millətlər xoşbəxtliyə hürriyyətin himayəsi altında çatmışlar. Hürriyyətsiz güvənlik, güvənliksiz qeyrət, qeyrətsiz rifah, rifahsız mutluluq olamaz!..” (110, s. 126-127).

XIX əsrin ilk yarısı boyunca, xüsusilə Qərbə səyahət fürsəti tapanlar Avropa ilə müqayisədə öz ölkələrinin gerilik və yoxsulluğunu üzüntü ilə fərq etməyə başladılar. Əski “İmperatorluq niyə çökür?” sualı, indi “Avropa irəliləyərkən və inkişaf edirkən imperatorluq niyə çökür və Avropanın uğurlarının sirri nədir?” şəklində döndü (110, s. 130). Uzun müddət bu suallar Osmanlı cəmiyyətinin bütün ziyalı təbəqəsini düşündürən ən aktual problemlərdən birinə çevrildi. Düşüncə sahəsində qərbliləşmə ilk dəfə “Yeni osmanlılar

hərəkəti” ilə ortaya çıxmışdır. Namiq Kamal, Ziya Paşa kimi yenilik tərəfdarları bir yandan milliyyətçilik anlayışını ortaya atmış, digər yandan da padşah istəməsə belə onun təsirlərini məhdudlaşdıracaq bir şəkildə Qərbin siyasi qurumlarının tətbiqi düşüncəsini müdafiə etməyə başladılar. “Yeni osmanlılar”ın istək və söyləri 1876-cı ildə nəticə verdi və Qərb tipli bir qanun məclisi açıldı ki, bu, I Məşrutyyət adlandırılır. Ancaq bu məclis təxminən bir il sonra padşah II Əbdülhəmid tərəfindən qapadıldı. II Əbdülhəmid dövründə qərbliləşmə söyləri müəyyən şəkildə azalmaqla bərabər, xüsusilə təhsil sahəsində, bəlkə də despotik bir formada davam etdi və Qərb tipli bu təhsil qurumlarının tələbələri imperatorluğun Qərb həsrəti içindəki “bürokratiyasını” ortaya çıxardılar. Bu arada Qərb düşüncəsi də imperatorluq içində yayılmağa başladı. Xüsusilə 1889-cu ildən sonra Fransa İnqilabının Gənc Türklərə, Namiq Kamala, Ziya Paşaya təsir edən düşüncələrlə yanaşı, pozitivizm və b. kimi Qərb fəlsəfi düşüncəsi yayılmağa başladı. Bu hərəkətin üzvləri, yalnız Qərb tipli qurumlar vasitəsilə məqsədə çatmağın mümkün olduğunun irəli sürür, qərblilə sosioloqların modellərini tətbiq etmək istəyirdilər (91, s. 77-78). 1908-ci ildə isə artıq Türkiyədə inqilabçıları cəsarətləndirəcək çox şey vardı. Uzaq Şərqdə şərqli, fəqət məşruti bir Yaponiya bir neçə il öncə istibdadla idarə olunan bir Rusiyanı məğlub etmişdi və həm Rusiya, həm İran bunu demokratik qurumların üstünlüyünün bir təzahürü olaraq qəbul etmiş və biri ehtiyatla, digəri də inqilabla məşruti və parlamentar rejimləri gətirmişdilər (110, s. 204).

Azərbaycan düşüncə həyatında Qərb mədəniyyəti ilə bağlı üç cərəyanın mövcudluğu məsələsini təhlil edən Güntay Gəncəlpə görə birinci cərəyan Qərbin elmi, fəlsəfi, insan haqları anlayışlarını, sekulyar və demokratik nailiyyətlərini bütünlüklə qəbul etməyi zəruri hesab edirdi. Bu mövqe tərəfdarlarına görə, Qərb metodologiyası insanı, varlığı, sosial

ədaləti elmi şəkildə dəyərləndirdiyi üçün Şərqə düşən əsas vəzifə Qərbi öyrənmək və Şərqi qərbəşdirməkdən ibarətdir. Çünki Şərqi qaranlıq dünyasını aydınladacaq işıq Qərbdədir. İnsanın azad və tərəqqi yolunda yaşamasına xidmət edəcək sistem hardadırsa onu qəbul etmək lazımdır. Şərqdə olduğu kimi, Qərbdə də bu azadlıq anlayışı yolunda bir çox düşüncə adamı din mərkəzli məhkəmələr tərəfindən məhv edilmişdir. Ancaq nəticədə Qərbdə elm, fəlsəfə, ədalət, insan haqları və demokratiya anlayışları qalib gəlmişdir. Şərqdə isə Orta əsrlərin sxolastik həyatı bütün amansızlığı ilə davam etməkdədir. Qərb mədəniyyəti azad yaşamaq istəyən insanların ortaq nailiyyətləri olduğu üçün onu sırf Qərb məsələsi saymaq doğru deyildir (24, s. 4).

Müasirləşmə prosesində milli köklərin, mənəvi dəyərlərin bütünlüklə aradan qalxmasına yol verməmək üçün Şərq-Qərb mədəniyyətlərinin sintezinə çalışanları ikinci qrupa daxil edən G.Gəncəlinin Ə.Ağaoğlunu bu cərəyanın ən bariz nümayəndəsi sayması bir az mübahisəli görünür. Çünki, bu qənaəti müəyyən mənada Ə.Ağaoğlunun yalnız ilkin yaradıcılıq dövrü üçün keçərli saymaq olar. Xüsusilə dünya müharibəsindən sonrakı dövrdə Ə.Ağaoğlu əsasən tam qərbçi mövqeyi ilə tanınmışdır. Hətta mühafizəkarlar onu qatı qərbçilik xətti tutduğuna görə çox kərə ittiham etmişlər. Amma bu deyilənlər doğrudur ki, bu cərəyanın nümayəndələri öz dəyərlərimiz dedikdə nəyi saxlayıb, nəyi buraxmalıyıq haqqında bilgi verməkdə çətinlik çəkirdilər. Bunu belə bir obyektiv səbəblə izah etmək mümkündür ki, insan haqlarını rəsmi olaraq tanımayan Şərq dəyərləri bütün cəmiyyətlərin düşüncə və inanclarını bürümüşdür. “Fərd haqları isə heç olmamışdır. Adət-ənənə və inanclar qorxunc şəkildə insan həyatına, xüsusən qadın həyatına qıymışdır. Bu üzdən də zaman keçdikcə bu cərəyanın modern qismi istər-istəməz

axundovçuluğa, mühafizəkar təbəqəsi isə dinçiliyə sövq etmişdir” (24, s. 4-5).

Qərbə yalnız imperialist və istilacı gözü ilə baxan üçüncü cərəyanın nümayəndələri isə Qərb dəyərlərinə qarşı bütünlüklə inkarçılıq mövqeyində durur və Qərbə qarşı yalnız bir düşüncə tərzini – islami dəyərləri təklif edirdilər. Bu cərəyan din mərkəzli olduğu üçün onun tərəfdarları Qərbin müsbət dəyərlərini də dəyərləndirmirdilər. Çünki ortada islam-xristianlıq təzadı durmaqda idi. Bu şəkildə radikal davrandıqları üçün yalnız dini dəyərlərə əsaslanırdılar. Qərb mədəniyyəti qarşısında islam mədəniyyətini qoyur, islam birliyini müdafiə edirdilər. Qərbin imperialist niyyətlərinə xidmət etdiyi üçün onların texnoloji inkişafını da inkar edirdilər. Qeyd edim ki, tədqiqatçı G.Gəncəlin bu cərəyanın başında C.Əfqaninin durduğunu iddia etməsində də mübahisəli məqamlar vardır. Çünki, II fəsildə üzərində ətraflı durduğumuz kimi, C.Əfqaninin düşüncələri nə qədər dini mərkəzli olsa da, o müsəlman cəmiyyətinin tərəqqisi üçün dünyanın elmi-mədəni nailiyyətlərinin mənimsənilməsinə qarşı çıxmamışdır. Əksinə, bu yolda bir sıra islahatlara rəvac verəcək ideyalar ortaya atmışdır.

Müasirləşmə probleminə münasibət baxımından şərti olaraq üç yerə böldüyümüz cərəyanların hər birinin təbii ki, özünəməxsus arqumentləri və dəlilləri olmuşdur. Lakin Şərq cəmiyyətinin tərəqqisi uğrunda çalışan ziyalılar içərisində (həm ilkinlik, həm də miqyas baxımından) M.F.Axundovun adı, demək olar ki, bütün tədqiqatçılar tərəfindən birmənalı şəkildə öndə çəkilməkdədir. Çünki həqiqətən də M.F.Axundov sadəcə Azərbaycanda deyil, bütün Şərqdə modernləşməni başlanan ilk mütəfəkkirdir. Daha sonra gələnlər az-çox Axundovdan istər müsbət, istər mənfi anlamda təsirlənmişlər. Məsələn, Z.Göyaldan tutmuş İ.Qaspiraliyə və Qacar ölkəsinin aydınlarına qədər böyük bir coğrafiyada Axundov öz

təsirini buraxmışdır. İ.Qaspiralı, N.Nərimanova və N.Vəzirova yazırdı ki, siz heç biriniz Axundov kimi yaza bilmir, Axundov kimi milləti aydınlada bilmirsiniz. Modern İran aydınları isə çox geniş şəkildə Axundovdan təsirlənmişlər. İranda Axundovun yaradıcılığını, görüşlərini təqdir və tənqid edən onlarca araşdırmalar aparılmış, bu haqda bir çox kitablar yayınlanmışdır. Qatı dinçi təbəqə isə öz fanatik görüşlərini əsaslandırmaq üçün yenə də Axundovla qarşı-qarşıya gəlmişdir. Çünki Axundov işığını boğmadan, onu söndürmədən dini cəhalətə yer verməyin mümkün olmayacağını yaxşı anlayırdılar. Bu səbəbdən bütün Şərqdə demək olar ki, Axundov hər zaman yeri görünən ziyalı və ya islamçıların baxışı ilə söyləsək, “ruhən və fikrən Qərbə satılmış bir şəxsiyyət” (24, s. 6) kimi daima gündəmdə olmuşdur. M.F.Axundov şəxsiyyətinə bu qədər maraq təbii ki, səbəbsiz deyildi. Bəllidir ki, “milliliyin ilk maarifçi-ideoloji formulasına (“Türkləşmə, islamlaşma, müasirləşmə (“avropalaşma” mənasında)” son tərkib komponentini (avropaçılığı, “Avropa ideyası”nı) M.F.Axundov daxil edib. Lakin çox maraqlı və çox ibrətamizdir ki, milli ideya axtarışı hətta o dövrün Azərbaycan materialında da “Avropa ideyası”nın konkret Şərq (türk) tipini, variantını axtarıb tapmaq şəklində yox, mövcud mentalda, arxetipdə etnik kodu, milli dominantı Avropa komponenti ilə də zənginləşdirmək prosesi şəklində gedib” (44, s. 27).

Çağdaş “Avropa mədəniyyətinin Şərqdə ilk carçısı” (45, s. 194) A.Bakıxanovdan sonra müsəlman cəmiyyətinin böhrandan çıxış yollarını arayanlar içərisində M.F.Axundovla H.B.Zərdabinin xidmətləri danılmazdır. “Axundzadəyə görə, böhrana səbəb – mədəni gerilik, çıxış yolu – maarifçilik və qərbçilik idi. Böyük mütəfəkkir Azərbaycanı, türk dünyasını, Şərqi dünya ilə bütünləşməyə, Avropaya yaxınlaşmağa çağırırdı” (147, s. 440).



M.F.Axundov Şərqi oyatmaq, Asiyanı ayağa qaldırmaq qərarına gəlmişdi. O, Şərq və Qərb istibdadına, məscid xurafatına və kilsə sxolastikasına, dini və dünyəvi tiranlara, çara, şaha və sultana eyni bir vaxtda mübarizə elan edir. M.F.Axundovun yaradıcılıq fəaliyyətinin Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin qovuşaq təşkil etməyə başladığı bir dövrə və şəraitə təsadüf etməsini xalqımızın mədəni intibahı yolunda bir xoşbəxtlik nişanəsi sayan Y.Qarayevə görə onun yenilikçiliyi, bir ədib və filosof kimi novatorluğu həm çoxəsrli milli-mənəvi mənbədən, həm də Avropa, rus və dünya klassik irsindən dirilik suyu içir. Firdovsi və İbn Sina, Nizami və Cəlaləddin Rumi, Əbdürrəhman Cami və Mahmud Şəbüstəri, Vaqif və Vazeh, İ.Qutqaşanlı və A.Bakıxanov kimi şərqli filosof və sənətkarların həqiqi övladı olan Axundzadə Homer və Heraklit, Sokrat və Əflatun, Şekspir və Molyer, Spinoza və Volter, Montekskyö, Russo, Didro, Holbax, Dreper adları ilə təmsil olunan Qərb mədəniyyətinə də ən yaxından bələd olmuş və onlardan faydalanmışdır (45, s. 216).

XX əsrin əvvəllərinin bütün Azərbaycan ziyalıları, bu və ya digər şəkildə M.F.Axundov irsindən, o cümlədən onun müasirləşmə ilə bağlı ideyalarından bəhrələnməmişdir. Onun həmfikiri olan H.Zərdabi də milli dilə, milli tarixə, milli hüriyyətə sarılmağın zərurətini xalqa çatdırarkən narahatlığını belə ifadə edirdi ki, “yoxsa yaşayış qovğasında məğlub olub qonşularımızın köləsi halına gələcəyik”. O, müasirləşmək, mədəni dünyanın tərəqqi nailiyyətlərini mənimsəmək üçün “Avropa mədəniyyətini almağı israrla tələb edirdi”. Bu xidmətlərinə görə, M.B.Məmmədzadə onu “eyni zamanda ilk avropai müəllim” hesab edirdi (111, s. 444). Çünki onun “ətrafına toplanan Nəcəf bəy Vəzirli, Əbdürrəhim bəy Haqverdili, Cəlil Məmmədquluzadə, Hacı Seyid Əzim Şirvani və başqaları ondan sonra” bu maarifçilik və müasirləşmə məktəbini davam etdirmişlər. Amma M.F.Axundov-

dan sonra Azərbaycan (türk) mədəniyyəti tarixində “Qərb-şərq sintezi”nin böyük nümayəndəsi Ə.Hüseynzadə olub. problemini Ə.Hüseynzadə “tarixən daha doğru, qlobal, sabit metodoloji əsasda qoyur və türklər üçün “islam xaricində nicat yolu” tanımır. Bu istiqamətdə Axundovun ifratlarına – günahlarına və əyintilərinə də bəraəti və təshihə Əli bəy verir!” (43, s. 45). O, Qərb-Şərq sintezində türklük “Qərbdən və Şərqdən nə alıb?” – sualı ilə yanaşı, “dünyaya nə verib?” – sualı da öz əyani ifadəsini tapmışdır. Ədəbi-mədəni sintezin daha ali və kamil Əli bəy nümunəsini biz nəinki ondan əvvəlki Axundov mərhələsinin, hətta ondan sonrakı “sosi-alist realizmi” və “Anadolu Avropaçılığı” mərhələsinin də ifratlarından təmizlənmiş halda görürük. Əli bəyə görə, əgər bir türk milli, ədəbi, mədəni “mən”ini itirib fransızlaşarsa, bu türk kultürünün yox, fransız mədəniyyətinin tərəqqisi deməkdir. Biz “Avropa sivilizasiyası” deyilən qazanda və mədədə qaynamaq və həzm olunmaq üçün yox, onlardan da bəhrələnilib, milli baxımdan gerçəkləşmək, özümüzü təsdiq etmək üçün Qərbə açıq oluruq (43, s. 286-287).

Ə.Hüseynzadə “Füyuzat”da irəli sürdüyü üçlü düsturunun tərkib hissəsi olan “avropalaşmaq” təlimi ilə heç də türk ziyasını “yevroposentrizmin funksioneri” olmağa çağırırdı, yox, əksinə, sözün əsl mənasında “avropalaşmağı” təqdir etməklə bunu Avropaya müqavimətin üsulu, forması sayırdı. Avropaçılığa meyl məsələsində bəzən müasir Türkiyədə və Azərbaycanda özünü göstərən açıq-aşkar ifratçılıq hallarının mənbəyini Əli bəy hələ o zamandan görmüş, türklüyü və islamı ayıq-sayıq olmağa çağırırdı: “...türklük və islam dairəsində tərəqqi etmək istiyoruz. Biz arzu edirik ki, bizim tərəqqimizə baxıldıqda “türk və müsəlmanlar nə gözəl tərəqqi ediyolar” denilsin, yoxsa “türklər, müsəlmanlar irtidat ediyor, firəngləşiyolar” deyilməsin!” (45, s. 441). Bu mənada dövrü “tərəqqi əsri” kimi səciyyələndirən Ə.Hüseynza-

dədə müasirliyə və tərəqqiyə çağırış XX əsrin əvvəllərində dövrün inqilabçı demokratik ziyalılarının tərəqqiyə çağırışlarından həm məzmunca, həm mübarizə yoluna görə fərqlənmişdir: “Biz deyirik ki, tərəqqi edəlim, əvvələn bir millətin tərəqqisi nədən ibarətdir? Məqsədi, qayəsi nədir? Daha doğrusu nə olmalıdır? Saniyən, tərəqqinin vasitəsi nədir? Və nə ola bilər? ...Tərəqqinin məqsədi, qayəsi ümumi rifaha və səadətə nail olmaqdır. O halda bu rifah və səadətin nədən ibarət olduğunu təyin etmək lazımdır. Rifah və səadət bir məmləkətdə əsla ac və möhtac bulunmayıb, hər kəsin, hər xüsusda bir bolluq içində yaşaması, sərvətin əhali arasında mümkün mərtəbə bərabər və ədalət üzrə bölünməsidir” (30). Ə.Hüseynzadə bu “üçlü qayə” ilə türk xalqlarının fikri inkişafına türkləşməklə-millî özünüdərk, islamlaşmaqla-islam intibahını, avropalaşmaqla-Qərb və Şərq mədəniyyətlərinin sintezini gətirmişdir. Ə.Hüseynzadə Avropa elm və texnikasının yeni nailiyyətlərini öyrənməklə və millî mədəniyyətin müasirləşməsinə çalışmaqla yanaşı, həm də təqlidçilik meyllərinə qarşı çıxmışdır. O, “Qərb aləminin durmayıb, təriqi mədəniyyətdə nə cür tərəqqiyyətə nail olduğunu nəzər etibar və ibrət almamız lazımdır” (29) – dedikdə müasirlərinə bildirirdi ki, “bu cəhətdən dəxi zahirə aldanmayıb, bu mədəniyyətin din və qövmiyyətlərə deyil, bəlkə ümumbəşəriyyətə aid əsaslarını mütalie ilə əsbabi-tərəqqi və rifahiyyətlərini dini-islama tovfıqən millətimizin tərəqqiyyətinə tətbiq etməliyiz”. Ə.Hüseynzadə avropalaşmağı öz millətində xor baxmaqda, kafirləşməkdə deyil, Avropa elm və texnikasının nailiyyətlərini öyrənib, öz elm və mədəniyyətlərini inkişaf etdirməkdə görürdü. Avropalaşmaq məramına qərb mədəniyyətinin, texnikasının nailiyyətlərini, üstünlüklərini öyrənmək, tərəqqi etmək mövqeyindən yanaşaraq yazırdı: “Tərəqqi və tәмəddün həvəsində olan hər bir millət öz milli übədə və üləmasının əsərlərilə kifayətləndikcə çox

da irəli gedə bilməz, mütləq sair millətlərdən geri qalar. Geri qalmamaq üçün və meydanı tərəqqidə həqqilə rəqabətə qadir olmaq üçün hər bir millət sair miləl arasında yetişən ümumbəşəriyyətə xidmət edən cəmi uləmanın asarından hissəməndi-füyuzat ola bilməlidir” (33, s. 7-8).

Avropalaşmaq, islamaşmaq və türkləşmək ideyaları tarixən ilkin olaraq mədəni-maarifçilik xarakteri daşımış, hadisələrin obyektiv gedişatı fonunda zaman-zaman təkamülə uğramaqla cilalanmış və aydın sosial-siyasi mənə kəsb etmişdir. Bu ideyaların qarşılıqlı əlaqəsinin, getdikcə birbirini tamamlamasının nəticəsi olaraq Azərbaycanda milli azadlıq hərəkatının istiqamətverici nəzəri əsası olan “Türkləşmək, islamaşmaq və müasirləşmək” kimi ideoloji sistem milli şüura güclü təsir göstərmişdir. Xronoloji baxımdan sonralar “müasirləşmək” kimi formalaşmış “avropalaşmaq” ideyası nisbətən birinci gəlir ki, bu ideyanın meydana gəlməsi heç də hər hansı bir subyektiv istəyin, arzusun ifadəsi deyil, mədəni dünyanın ümumi təmayüllərindən qaynaqlanan və Azərbaycanda öz əksini yeniləşmə, milli intibah, milli oyanış şəklində tapan bir prosesin təzahürü kimi meydana gəlmişdir. Rus çarizminin ağır müstəmləkə zülmü şəraitində və konkret siyasi iddiaların irəli sürülməsinin mümkün olmadığı bir dövrdə “avropalaşmaq” ideyasının ortaya çıxması dinc, təkamüllü, mədəni yeniləşmə, inkişaf yolu ilə milli azadlığa və tərəqqiyə nail olmağın mümkünlüyünə optimist inamdan irəli gəlirdi (19, s. 148-149). Belə bir tarixi şəraitdə Ə.Hüseynzadə Azərbaycan kulturoloji fikrində ilk dəfə olaraq Qərb-Şərq sintezini dilə gətirərək müasirləşmək (avropalaşmaq) probleminə yeni çalarlar əlavə etmiş, Avropanın elmi-texniki nailiyyətlərinin, iqtisadi və siyasi idarəetmə strukturlarının mənimsənilməsi zərurətini önə çəkərkən ifratçılığa yol verməməyə çağırmış, məhz nələrin mənimsənilməsi məsələsində çox ehtiyatlı olma yolunda öz

dəyərli tövsiyələrini vermişdir.

Azərbaycan ziyalıları bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin mənimsənilmə yollarını müzakirə edirkən, digər tərəfdən Rusiyadan gələn bolşevizm ideologiyasının humanizmə və demokratiyaya zidd xislətinin təbliğinə də diqqət yetirirdilər. Ən çox etiraz edilən kulturoloji məqam bolşeviklərin proleter – formaca milli, məzmunca sosialist mədəniyyəti mövzusu idi. V.İ.Lenin 1913-ci ildə deyirdi ki, “Milli kultür – burjua sinfinin aldatmasıdır”. Bir az sonra isə Azərbaycan kommunistlərindən Əli Nazim “Türk yurdu” məcmuəsində çap olunmuş “Yeni Azəri ədəbiyyatı haqqında” adlı bir məqalədə milli kultürü nəzərdə tutaraq yazırdı: “Bu gün Azərbaycanda proleter kultürü (orijinalda “hars” kəlməsi işlədilir – M.S.) yaratmaq istənilir. Bu kultür öz şəkli, zahiri etibarilə millidir. Türk kultürüdür. Çünki vəzifəsi üç milyonluq bir türk kütləsinin ehtiyaclarını təmin etmək, bədii zövq, ictimai şüur və hisslərini intizama qoymaq və onları sosializm qayəsinə doğru təşkilatlandırmaqdır. Fəqət mahiyyət etibarilə, bu kultür sinif və proleter kultürüdür. Çünki bu ədəbiyyat (kultür), rəhbər və hakim sinif olan proleter sinfinin gözlərilə həyata baxır, məsələləri həll edir, zehniyyətləri tərbiyə edir. Bu etibarla bu kultür və ədəbiyyat şakilcə türk və milli, mahiyyət etibarilə sinfi bir kultürdür” (53, s.78). “Formaca da milli, məzmunca da milli mədəniyyət” şüarı kimi humanist və demokratik bir ideyaya tapınan Azərbaycan ziyalıları isə mübarizələrini sonrakı dövrlərdə də bir an belə sənəitmədilər. “Kultür sinfi deyil, millidir” ideyası mühacir Azərbaycan ziyalılarının da bolşeviklərə qarşı mübarizə apardıqları əsas mövzulardan biri idi. Milli düşüncəli ziyalıların demək olar ki, hamısı müasir dünya mədəniyyətinin mənimsənilməsi tərəfdarı olmuş və bu amal uğrunda həyatları boyu mücadilə etmişlər. Müsəlman cəmiyyətinin böhrandan qurtuluşu üçün “Avropa mədəniyyətinin əskiksiz

mənimsənilməsinin” tərəfdarı olan Ə.Ağaoğlu, Qərb anlayışının “özəlliklə liberal düşüncə və fərdi hürrüyyət ilə eyni anlamlı olduğunu” yazırdı (106, s. 464-466). Ə.Ağaoğlunu həyatı boyu düşündürmüş, narahat etmiş bu problemlərin böyük qismi “Üç mədəniyyət” əsərində sistemli bir ifadəsini, kamil həllini tapmışdır. O, “Üç mədəniyyət” (83) əsərində dünyanın tanıdığı üç böyük mədəniyyətdən Budda-Brahma və İslam mədəniyyətinin çökməkdə olduğunu, Qərb mədəniyyətinin isə bütün ünsürlərilə ayaqda və dünyaya hakim olduğu fikrini irəli sürmüşdür. O, təməl prinsipləri insan haqq və hürrüyyəti olan Qərb mədəniyyətinin mənimsənilməsinin qaçılmaz bir zərurət olduğunu təkidlə söyləmişdir.

Ə.Ağaoğlu mədəniyyətdə böhran, tənəzzül, gerilmə və tərəqqi, intibah, çiçəklənmə hallarının törənmə və yaranma səbəblərini, Şərq və Qərb, orta çağ və çağdaş mədəniyyətlərini “məğlub” və “qalib” şərtlilikləri ilə müqayisə edərək müasir, sivil dünya mədəniyyətinin çökməkdə olan mədəniyyətlər tərəfindən mənimsənilməsinin qaçılmaz bir həqiqət olduğunu sübuta çalışarkən ilk növbədə mədəniyyətin özü tərəfindən qəbul edilən anlamını və “Mədəniyyət demək – həyat tərzii deməkdir” şəklində tərifini verir, onun əhatə dairəsini müəyyənləşdirir (83, s. 4). Dünyanın belə bir anlamla dərkində, belə bir baxışla seyrində mədəni insan cəmiyyətinin başlıca üç “həyat tərzii” və yaxud üç “mədəniyyət” arasında bölünmüş olması fikrini irəli sürən müəllif, bu bölgünün şərti səciyyə daşdığını və çeşidli mədəniyyətlər arasında keçilməz bir “Çin Səddi”nin olmadığını, belə bir təsəvvürün yanlış anlaşılıla biləcəyi ehtimalını nəzərdə tutaraq yazır ki, müxtəlif mədəniyyətlər arasında qarşılıqlı münasibətlər, bağlantılar, təmaslar, sızmalar da vardır. Sistemləşdirmə və təsnifat yalnız təməl cizgilərə, özünəməxsus xüsusiyyətlərə aiddir. Coğrafi baxımdan yayılma miqyasına, etnik baxımdan isə çeşidli xalqları əhatə dairəsinə diqqət

yetirildiyi zaman Budda-Brahma, Qərb və İslam mədəniyyət çevrələrinin hər birinin ortaq və ümumi tərəfləri olduğu aşkara çıxır. Mədəniyyətin əsasını, ruhunu, özəyini təşkil edən, onu başqalarından ayıran da məhz bu ortaq və ümumi tərəflərdir ki, özəlliklər, səciyyəvi xüsusiyyətlər özünü bu müştərəklikdə büruzə verir.

Ə. Ağaoğlu həyat tərzinin mahiyyətini açıqlayarkən onun bir-biri ilə sıx bağlı olan, daha doğrusu vəhdət və bütövlük yaradan, biri digərini tamamlayan və müəyyən mənada şərtlik daşıyan maddi və mənəvi sahələrinə xüsusi diqqət yetirir. Əsərin çağdaş kulturoloji fikrimiz üçün ən önəmli cəhətlərindən biri də elə mədəniyyətin maddi və mənəvi sahələrini əks etdirən düşüncələr, fikirlər və qənaətlərlə bağlı məqamlarıdır. Çünki bu məsələnin mübahisə doğuran, fikir qarışıqlığı törədən tərəfləri ilə bağlı bu gün də hamı tərəfindən qəbul edilmiş vahid, ümumi bir şərh yoxdur.

Mədəniyyət, sivilizasiya, kültür, uyğarlıq, tәмөddün, fər-həng, hars və s. anlayışların şərhində, mədəniyyətin maddi və mənəvi bölgüsünə münasibətdə mövcud olan fikir ayrılıqları bəzən müəyyən bir çəşqınlıq da yaradır. Qərb filosof və sosioloqlarının baxış tərzində, marksizm dünyagörüşündə, türkçülük nəzəriyyəçilərinin yanaşmalarında, eləcə də digər düşüncə cərəyanlarının nümayəndələrinin fikirlərində mədəniyyət məfhumuna, onunla bağlı terminlərə, təriflərə, maddi və mənəvi bölgü sisteminə fərqli münasibətin özü isə həqiqətən mədəniyyətin fenomenal mahiyyətini, bütün qavramları və anlayışları, həyatın bütün sahələrini içinə alan bir “həyat təzi” olduğunu təsdiqləyir.

“Mədəniyyət bir həyat təzi olduğundan içinə bütün yaşayış, düşünüş və duyuş təzləri girər” fikrini, eyni mədəniyyət zümresində olan insanların eyni düşüncə təzinə, eyni duyğuya və eyni mənəvi cihazlara malik olduğunu söyləyərkən Ə. Ağaoğlu qalib və məğlub mədəniyyətlər proble-

mini ortaya qoyur. Şərhin düşər olduğu bu böhrandan – “məğlubiyyət”dən üzöldüyünü və həm də bunun etiraf edilməsi zorunda qaldığını yazır. Yenilmə həm maddi, həm də mənəvi sahələrə aiddir. Lakin maddi məğlubiyyət göz qabağındadır, daha aşkar görünür. Osmanlı dövlətinin yıxılmasını bu mücadilənin nəticəsi kimi əsaslandırır Ə. Ağaoğlu yenilmə nədir sualını cavablandıraraq yazır ki, istər xoşluqla, istər zorluqla olsun başqasının şəxsiyyətini qəbul və iradəsinə tabe olmaq yenilməkdir. Ə. Ağaoğlu Asiya cəmiyyətlərində məhəlli, əski, ənənələrə söykənən mədəniyyətlə Avropa mədəniyyəti tərəfdarlarının çarpışmasını, bir ölüm-dirim mübarizəsinə girmələrini “ənənə və müasirlik” probleminin həlli baxımdan məntiqli və inandırıcı surətdə şərh edir. Müasir mədəniyyətin mənimsənilməsində üstünlüyün yalnız elm və texnikaya bağlılığını qəbul edərək, digər tərəflərdən vəz keçmək istəyənləri nəzərdə tutaraq yazır ki, onlar Avropa mədəniyyətinin nöqsanlı və hətta iyirənc tərəflərindən qurtulmaq niyyətilə o mədəniyyətin bir süzgəcdən keçirilməsini istəyirlər. “Bir mədəniyyət zümresi bölünməz bir bütündür. Parçalana bilməz. Qalibiyyət və üstünlüyü qazanan onun bütünlüyüdür” (83, s. 11). Vahid orqanizm halına gəlmiş Avropa elmi-texniki tərəqqisi də bu bütünlüklə şərtlənir. Müasir dünyanın elm və bilikləri məhz Avropa şəraitinin, ümumi ünsürlərinin, mexanizminin bəhrəsidir. Ə. Ağaoğlu mədəniyyət çevrəsini canlı orqanizmlərlə müqayisə edərək, onun bütövlüyünü o bitkilərə bənzədir ki, yetişmələri və inkişafı üçün bəlli şərtlərin olmasına möhtacdırlar. Başqa çevrələrdə, başqa şərtlər içində həmən solub gedərlər.

Avropa mədəniyyəti də yalnız elm və texnikası ilə deyil – bütünlüyü, ümumi əlamətləri, xüsusiyyətləri, bütün nöqsanları və fəzilətləri ilə qələbə çalmışdır (83, s. 11-12). Odur ki, bu seylab qarşısında öz həyatını elə onun vasitəsilə



mühafizə etmək istəyənlər onu olduğu kimi qəbul etməlidirlər.

Ə.Ağaoğlu, J.J.Russo və L.Tolstoy kimi, əslində mədəniyyəti inkar edənlərin görüşlərinin anlaşıqlı olduğunu, hər kəsin zövq və inanışına görə qəbul və ya rədd edilməsinə təbii baxır. Lakin mədəniyyəti qəbul edərkən onu parçalayaraq, bəzi qisimlərini alıb, digərlərini inkar etmək heç bir əsasa və məntiqə dayanmır (83, s. 13). Mədəniyyət bölünməz olduğundan, onu tam almaq istəməyənlər məğlub olurlar. Ə.Ağaoğlu qarşı tərəfi səmimiyyətə çağırır, oxucunun zehni açmağa çalışır. Deyir ki, əgər Avropa mədəniyyətinin üstünlüyünü qəbul ediriksə, onu yalnız elm və texnikaya və hətta bəzi siyasi və ictimai təşkilatla bağlamamalıyıq. Bu üstünlüyü mədəniyyətin bütünlüyünə, zehniyyətinə, görüş tərzinə, ruhuna, qafasına, dimağına, qəlbinə bağlamalıyıq.

Ə.Ağaoğlu müasir mədəniyyətin demokratik prinsiplərini Qərbdə aramış, Avropa ölkələrinin ictimai-siyasi quruluşlarını, müəssisə və təşkilatlarını, düşüncə tərzlərini örnək kimi mənimsəmənin Şərq üçün qaçılmaz bir zərurət olduğunu döən-döən təkrarlamışdır. Bu yolda – Qərb mədəniyyətini tam anlamıyla, bütün müəssisələrilə birlikdə qəbul etməyin qaçılmaz olması qənaətində israrlı olduğu üçün və “bənzəri fikirlərdən, iqtisadi və ictimai məsələlərdəki fərqli düşüncələrdən dolayı başlanğıcda bərabər olduğu islamçı və türkçü aydınlarla fikri mücadilə içinə girmiş, başda İsmayıl Qaspiralı olmaq üzrə, Babanzadə Əhməd Naim, Süleyman Nazif, Yaqub Qədri, Şövkət Sürəyya Aydəmir və Məhəmməd İzzət tərəfindən şiddətlə tənqid edilmişdir” (106, s. 465). Amma ifrat qərbçi kimi hər tərəfdən tənqiddə tuş gələn, məqsədi isə yalnız türklüyə xidmətdən, kəltürə sahib durmaq şərtilə müasir mədəniyyəti mənimsəməkdən, demokratik prinsiplərə əsaslanan cəmiyyət qurmaqdan ibarət olan Ə.Ağaoğlu yazırdı ki: “Qəlblə, hisslə şərqli olmaq, dimağla,

qafa ilə qərbli olmaq, işlə bizim məmləkətimiz üçün arzu etdiyimiz ən yüksək ideal və təsəvvür edə bildiyimiz yeganə çareyi nicat! Bir sözlə kültür etibarilə Türk-İslam qalmaq və mədəniyyət etibarilə də Avropalı olmaq istərəm” (82, s. 65).

Ə. Ağaoğlunun Parisdə yalnız Qərb mədəniyyətini deyil, Şərq mədəniyyətini də dərinlən incələmək, öyrənmək fürsəti tapdığını söyləyən Peyami Safaya görə Əhməd Bəy doğu ilə batını ayıran fərqləri şəxsən özü yaşayaraq görmüşdü. Ə. Ağaoğlu həmin fərqləri bu üç nöqtədə toplayırdı: Doğuda “fərd” gəlişməmişdir, “ədələt” qavramı geri qalmışdır və “demokrasi” yoxdur (104, s. 72-109). Əslində bunların üçü də bir-birinə bağlıdır, adətən bir bütündür. Demokratiya olmadığı üçün fərd inkişafdan qalır, hüquq qurumu geriləyir.

Ə. Ağaoğlunun çox az yazısını tapmaq olar ki, orada Şərq-Qərb mədəniyyətlərinin müqayisəli təhlilinə yer verilməmiş olsun. O, “Üç mədəniyyət”dən sonra “Üç kültür”ü yazmışdır (86). Amma deməliyə ki, mahiyyət, mövzu və hətta yanaşma da eyni olduğu halda “mədəniyyət” yerinə “kültür” terminini işlətməsinin səbəbini aydınlaşdırma bilmədik. Bu məqaləsində Ə. Ağaoğlu mövzunu bir az fərqli üslubda təhlil etmişdir. O yazır ki, uzun müddət davam edən bu mübarizədə nəhayət Qərb kültürünü qalib mövqedə görürük. İslam kültürü onun yanında tamamən görünməz olmuş və uzun müqavimətdən sonra artıq onun üstünlüyünü qəbul edərək önündə baş əymiş və əmrlərini bir-bir qəbul edərək tətbiq etməyə başlamışdır. Budda-Brahma kültürü mücadiləyə davam edirmiş kimi görünsə də, o da artıq əzilmiş və təslim olma vəziyyətinə gəlmişdir: Hindistan və Çindəki vəziyyət, bilavasitə Yaponiya bunun canlı misallarıdır. Bu qələbəni Qərb kültürünə təmin edən nədir? Üç kültür, mahiyyətləri etibarilə müqayisə olunduqları təqdirdə aralarındakı əsas fərq bu sualın cavabını öz-özünə vermiş olur. Qərb kültürü dinamikdir. İslam və Budda-Brahma kültürələri

statikdir! Birisi mütəhərrikdir; diğərləri sakin! Birisi irəliyə doğru gedən, əzmkar və təşəbbüskar bir varlıqdır. O birilər isə bir nöqtədə donub qalmış buz parçalarıdır! Vaxtilə o birilər də tarixlərinin müəyyən dövrlərində dinamik olmuş, onlar da bir zamanlar inkişaf etmişlər, lakin bunlar mahiyyətləri etibarilə bir gün durmağa və bir nöqtədə donmağa məhkum idilər. Halbuki Qərb kultürü belə bir müqəddər məhkumiyəti içində daşımır. Onun hər zaman irəliləmək feyzi öz mahiyyətində idi!

Müəllifə görə, İslam və Budda-Brahma kultürləri mənşələrini ilahi qaynaqdan alırlar, daha doğrusu əsaslarını ilahi mahiyyətdə olan kitablara, ilhamlara, ənənələrə bağlayırlar. Bunlar isə mahiyyətləri etibarilə dəyişməzdir və ona görə də onlara bağlı olan kultürlər də durmağa, donmağa məhkumdur. Qərb kultürü isə başqa mahiyyətdədir. Bunun mənşəyi bəşəridir. Bəşərin ağıl və duyğusudur, ağıl və duyğu açıldıqda o da açılır, getsə o da gedir! Təbii ki, ağıl və duyğunun durduğu zamanlar olmuşdur. Lakin bu fatal, labüd və qaçılmaz bir hadisə deyildir; keçici, müvəqqəti bir hadisədir! Ağıl və duyğu özünə gəlir gəlməz hərəkətə gəlir və gətirir. Buda-Brahma kultürləri Ebu Həridəyə, İbn-i Abbasa, Ramayana-lara dayanırlar. Qərb kultürü isə Əflatuna, Aristotelə dayanır. Birisi rəvayətləri, hadisələri özünə rəhbər sayır, digəri ağıl və zəkani. Müəyyən zamanlar oldu ki, rəvayətlərə və hadisələrə də ağıl və zəka qarışdı! Ancaq bu sonradan ortaya çıxan, yandan gəlmə bir hadisə idi. Əsas rəvayətlər və hadisələr isə əsrlərcə dəyişmədən eynən durur və zamanı gəlincə onlara qarışmış olan ağıl və zəkani qovur, atır. Çünki əsl hökm edən, əsl qaynaq özləridir. Necə ki, bir zamanlar gəldi: İslam və Buda-Brahma kultürləri bir nöqtədə donub qaldılar; daşdan qaya kəsildilər! Vurulan bütün zərbələrə, edilən bütün hücumlara, yıxılan bütün məmləkətlərə, əzilən bütün millətlərə rəğmən yerlərindən bir zərrə belə qımıldan-

madılar! Hindistanın ən tanınmış öndəri və inkılabçısı Mahatma Qandi belə “kast” üsuluna toxunmaqdan atəşdən qorunmuş kimi çəkinir! Çünkü milli birliyi, insanın şərəf və heysiyyətini ta kökündən yıxan bu qurum müqəddəsdir! Bu zehniyyətələ kültür açılırmı və hətta həqiqi kültür qurulur mu? Həqiqi kültürün əsas vəsfi durmadan açıldı, irəlilədi, yaratdı və təbiətilə digər kultürlərə qələbə çaldı! İndi o biri kultürlərə mənsub olanlar bu kultürü almaq məcburiyyətinədəirlər (86).

M.Ə.Rəsulzadə tərəfindən də təqdir edilən “dünya mədəniyyəti bir bütündür” qənaəti müasir kulturoloqlar tərəfindən də təqdir edilməkdədir. Bu mənada müasir elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda müzakirələrin ancaq ya sivilizasiyaların qarşıdurması, ya da onların dialoqu üzərində qurulması ilə razılaşmayan S.Xəlilov yazır: “Halbuki, mədəniyyətlər fərqli olduğu halda, bütün bəşəriyyət üçün ancaq bir sivilizasiya vardır və o, bütün xalqların birgə səyləri ilə yaradılmışdır. Bu mənada onun ancaq monoloqundan danışmaq mümkündür. Bu vahid ümumbəşəri prosesin sükanının kimin əlində olması isə başqa bir məsələdir” (37, s. 152). Rahid S.Uluselə görə də artıq dünyaya bütöv sistem kimi yanaşmaya əsas verən nəzəriyyələr, müasir dövrdə bəşər sivilizasiyasının qlobal dərki zərurəti ilə irəli sürülən konsepsiyalar və eyni zamanda, formasion və sivilizasion yanaşmaların uzlaşdırılması, ümumi bir müstəviyə gətirilməsi bəşəriyyətin qloballaşma epoxasına doğru bu epoxa da daxil olmaqla təkamül prosesinin qlobalistik-sivilizoloji metodologiya ilə öyrənilməsinə təməl qoyur. Qlobalistik-sivilizoloji metodologiya vasitəsilə bəşəriyyət tarixinin sistem və özünə quruluşlanan proses şəklində öyrənilməsi onun diasinxroniyasının mahiyyətini üzə çıxarır (79, s. 17).

Avropada son yüzillik ərzində elm və texnologiyanın inkişafı hərbi sənayeni də xeyli modernləşdirmişdi. Lakin

Avropa daha əvvəlki Avropa deyildi. Qılıncı topa-tüfəngə çevirən elmi-texniki ideyalarla yanaşı top-tüfəngi zülm və zorakılığın xidmətindən alıb ədalətə, insan haqlarına, azadlıq ideyalarına xidmətə yönəltmək uğrunda mübarizə gəzdirdi. Bu mübarizənin ideya təməlini İngiltərədə T.Hobbs və Con Lokk, Fransada maarifçilər, Almaniyada isə Kant qoymuşdu. Həm də məhz Kant fəlsəfəsi bu ideya yüksəkliyinin zirvəsi idi. Lakin ideyanın əməli surətdə həyata keçirilməsi üçün həm də sosial iradə və cəmiyyətin bu yeni ideya əsasında təşkilatlanmasını təmin edən sosial güc lazım idi. Böyük Fransa inqilabı məhz bu məqsədlə həyata keçirilsə də, inqilabçılar gözlənilən nəticəni ala bilmədilər (37, s. 161-162). Amma bütün dünyaya azadlıq, haqq, ədalət, demokratiya, cümhuriyyət kimi ideyalar məhz Fransa inqilabının təsirləri ilə yayılmışdır.

XIX əsrin sonu və XX əsrin birinci yarısındakı Qərb dünya imperializminə qarşı milli-azadlıq hərəkatı Şərq özü-nütəsdığında də ifadəsini tapmışdır. R.S.Uluselə görə, Şərq və Qərb sivilizasiyalarının bir-birinə düşmən tərəflər kimi deyil, bir-birini yüksəldən, interaksiyasında harmonik bütövlüyünü tapan, vahid dünya sivilizasiyasının meqasistemi təşkil edən qütblər kimi konseptual dərki məhz bu epoxadan başlayır. Şərq və Qərb sivilizasiyalarının mütəfəkkirləri Ş.Ramakrişna, S.Vivekananda, L.Tolstoy, C.Əfqani, M.İqbal, Z.Göyalp, C.X.Cibran, M.Nuayme, C.Nehru, M.Qandi, R.Taqor, E.Paund, H.Hesse, A.Şveytser və başqaları Şərq-Qərb orqanik sintezindən ümumbəşəri vəhdət ideyasını hasilə gətirmiş və bu ideyanın inkişaf etdirilməsinə, gerçəkləşməsinə böyük inam bəsləmişlər. Həmişə olduğu tək müasir dövrümüzdə də elm, təhsil, din kimi mədəniyyətin bütün əsas sahələrində keçdikləri müxtəlif yollar Şərqlə Qərbin təmasında onların bir-birinə davamlı ehtiyacını doğurur (79, s. 66-67). Y.Qarayevin təbirincə isə, Şərqlə Qərbin birgə

səyi ilə ərsəyə gələn ortaq dəyərlər həm onların ayrılıqda hər birinin, həm də “XX əsrin dünyasını sintez sivilizasiyası kimi” yaratmağın, “harmoniyada bütövlüyə, tamlığa yetişməyin” təməlidir: “Hazırda Qərb və Şərqlin münasibətlərində başlıca məqsəd sintez, qaynaq, vəhdət axtarışlarıdır” (44, s. 9-22).

XIX əsrdən başlayaraq Şərq və Qərb düşüncə tərzinin müqayisəli təhlili mövzusuna böyük maraq yaranmış və bu iki sivilisasiyanın gələcək sintezindən xəbər verən yeni fəlsəfi və ədəbi-bədii axtarışların əsası qoyulmuşdur. Bu vəhdət ideyasının əsas carçıları O.Şpenqler, A.Toynbi, M.İqbal kimi, L.N.Tolstoy, Emerson, U.Uitmen, C.X.Cübran, Əmin Ər-Reyhani, Həsən bəy Zərdabi, Cəvahirəl Nehru kimi şəxsiyyətlərdir. Əslində bu ideyanın beşiyi başında Qərbdə Herder, Kant, Göte, Şərqdə A.Bakıxanov, M.F.Axundov, Cəmaləddin Əfqani kimi zamanını qabaqlayan böyük düha sahibləri dayanır. XX əsrin əvvəllərində Şərq və Qərb dəyərlərinin birləşdirilməsi, milli və dini dəyərləri saxlamaqla modernləşmək mövqeyi Azərbaycan ziyalıları üçün çox səciyyəvi olmuşdur. Bu şüarla çıxış edən böyük siyasi xadimlərlə yanaşı, Azərbaycanda Sabir, Hadi, Cavid və Cabbarlı kimi böyük mütəfəkkir-yazıçılar da bu mövzunu həmişə öz yaradıcılığının diqqət mərkəzində saxlamışlar (34, s. 15). Çünki Şərq daha çox insan mənəviyyatının intibahı problemləri ilə, Qərb isə cəmiyyət həyatının sosial reformasiyaları ilə məşğul olur. Şərqdən fərqli olaraq özünütənqid amili Qərb sivilizasiya düşüncəsinin mahiyyətinə çevrilir. Ənənəçi (ifrat formasında ortodoks) sosial psixologiya Şərqdə onun avtoritar rejimlərinə dözümlülük kompleksini formalaşdırır, vətəndaş azadlıqları ideyasına gəlib çıxan Qərb cəmiyyətləri isə məhz belə rejimlərdən qurtulma mübarizəsində güclü siyasi fəallıq keyfiyyətləri qazanır ki,

bu da bütövlükdə Qərb sosial orqanizmini və plüralizm sosial düşüncəsini sivilizasiya dəyişikliklərinə hazır vəziyyətə gətirir. Şərq və Qərb sivilizasiyaları öz generasiyasında əsaslı fərqlərindən birini bunda tapır ki, onların birincisində dini-fəlsəfi təlim və cərəyanlar demək olar klassik modelində bu günədək yaşayır. İkincisində isə dəyişən ideologiyaların bazisində cəmlənərək seqmentləşir. Müasir Şərq özünün bütün tarixi və mənəviyyatı ilə bir yerdədir. Müasir Qərb isə bütün tarix və sivilizasiyasının transformasiya məkanıdır (79, s. 65-66). Ona görə də maddi mədəniyyətin, elmin, texnologiyanın, iqtisadiyyatın, fiziki sağlamlığın, idmanın prioritetliyinə əsaslanan Qərb sivilizasiyası və mənəvi mədəniyyətin, əxlaqın, dini dəyərlərin prioritetliyinə əsaslanan Şərq sivilizasiyası ancaq bir-birini qarşılıqlı surətdə tamamladıqda kamil insanın formalaşmasına xidmət edir (34, s. 20). Şərq və Qərb dəyərlərini özündə cəmləşdirmiş kamil şəxsiyyətlər baxımından çağdaş Azərbaycan mədəniyyət tarixi bizə gözəl nümunələr vermişdir. H.Zərdabi, İ.Qasıralı və Ə.Topçubaşovun birgə təsvir olunduqları fotosəkildən təsirlənən Rəhman Bədəlov yazır ki, mən Azərbaycanda XIX əsrdən başlanan prosesə nə dərəcədə qoşula bilmişəmsə, özümü o dərəcədə azərbaycanlı sayıram (14, s. 60). Nə qədər ki, zəif ağılları və süst iradələri ora-bura azdırmaqdan əl çəkib, bizim maarifçilər kimi açıq-aydın, birbaşa, hiyləsiz-riyasız dəyişiklik qaçılmazdır həqiqətini dilə gətirməmişik Avropalı olmaq iddiası istək olaraq qalacaq, çünki problemin həlli yalnız bu məsələnin düzgün həllindən asılıdır. Bu səbəbdən mən öz dünyagörüşümə görə Azərbaycan maarifçiləri ilə bağlılığımı aydın surətdə anlayıram. Bir azərbaycanlı kimi mən özümü onlarla eyniləşdirirəm, mənim alternativini tanımadığım tarixi Azərbaycanım da elə budur. Məhz onların varlığı məni ruhu yaralanmış və əzilmiş bir ölkədə yaşamadığıma inandırır, məhz onların

iradəəsi, qətiyyəti mənim qat-qat zəif, qat-qat aciz iradəmi mayalandırır. Məhz onların varlığı mənə ümid verir ki, mənim nəvə-nəticəm öz ölkəsində qalıb yaşaya biləcək, öz vətəninə qərib, köməksiz olmayacaq (14, s. 68).

Müasirləşmə probleminin Şərqi-Qərbi mədəniyyətləri kontekstində tarixi-müqayisəli təhlili bizə bunu deməyə əsas verir ki, həm coğrafiya, həm də mövzunun əhatə dairəsi baxımından bu problem çox geniş bir miqyasda iki yüz ildən bəri müzakirə predmeti olmaqdadır. Keçmişdə olduğu kimi, bu gün də problemə fərqli yanaşmalar vardır. Amma bu fərqliliklərin çoxu heç də birmənalı şəkildə təkzib xarakterli olmamışdır. Hətta öz fəaliyyətlərində ziddiyyətli mövqelər nümayiş etdirən fikir sahibləri də olmuşdur. Bu ziddiyyətlərin zamana, ictimai-siyasi vəziyyətə görə ortaya çıxması, siyasi xarakterli olanı da olmuşdur, bəşəriyyətin tarixi təcrübəsini öyrənən və müasir mədəni prosesləri izləyən ziyalıların dünyagörüşlərindəki dəyişikliklərlə bağlı olanları da. Amma bu mədəniyyət proseslərinin bir ümidverici cəhəti bu olmuşdur ki, milli və dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq əksər mütəfəkkirlərin məqsədləri xoşniyyətli olmuşdur. Onlar mənsub olduqları millətə arzuladıqlarını bəşəriyyətin gələcəyi üçün də məqbul saymışlar. Mədəni dəyərləri milli və bəşəri meyarların harmoniyası şəklində təqdim etməyə çalışmışlar. Siyasi və iqtisadi mənafeələrə xidmət edərək qarşıdurmalara rəvac vermiş fikir adamlarının olduğunu istisna etməsək də, bütövlükdə ümumi tendensiya bəşəriyyətin gələcək təhlükəsizliyi ilə bağlı olmuşdur. Türk dünyasının, o cümlədən də Azərbaycan ziyalılarının da fəal qoşulduqları bu kulturoloji müzakirə və mübahisələrin qayəsi xoşməramlı olmuşdur. Cəmiyyətin yeniləşməsi və mədəni həyatın modernləşməsi ideyaları daha çox özünü müdafiə zərurəti fonunda meydana çıxmışdır. Bütün təzadlı və ağırlı-acılı fikir dəyişiklikləri sonda əksər Azərbaycan



mütəfəkkirlərini “dünya mədəniyyəti bir bütündür” qənaətində birləşdirmişdir. Onlar nəticədə belə bir həmrəy fikirdə olmuşlar ki, mədəniyyətləri coğrafi mənsubiyyətinə görə deyil, məzmun və mahiyyətinə görə dəyərləndirmək lazımdır. Bəşəriyyətin xoş gələcəyi naminə Şərqi-Qərbi mədəniyyətlərinin qarşıdurmasından, sivilizasiyaların toqquşmasından deyil, mədəniyyətlərarası dialoq yolu ilə vahid sivilizasiyanın təhlükəsizliyindən, bəşəri haqq və ədalət prinsiplərinin bərqərar olmasından, təbiətlə mədəniyyətin harmoniyasından, dünya mədəniyyətinin bütövlüyündən və sivilizasiyalararası monoloqdan bəhs etmək daha məntiqi və doğru olar.

## Mədəniyyətdə varislik problemi

XX əsrin əvvəllərində qızğın müzakirə obyektinə çevrilmiş müasirləşmə probleminin həlli yollarına dair fərqli yanaşmalar mövcud idi ki, bunlar içərisində “ifrat qərbçilər” adlandırılan cərəyanın nümayəndələri tənəzzüldən qurtuluşun yeganə çarəsini qərbliləşməkdə görürdülər. Onların fikrincə, daha öncəki islahatçıların qüsuru kifayət dərəcədə irəli getməmiş olmaları idi. Qərbliləşmə bir seçim məsələsi deyil, bir ölüm-dirim məsələsi idi. Əhməd Muxtar 1912-ci ildə “ya qərbliləşirik, ya məhv oluruq” deyə yazırdı (bir müddətdən sonra Ə.Ağaoğlu da eyni ifadəni işlədəcəkdi). Bu görüşün ən tutarlı müdafiəçisi olan Abdulla Cövdət bu qənaətdə idi ki, “ikinci mədəniyyət yoxdur; mədəniyyət Avropa mədəniyyətidir, bunu gülü ilə, tikanı ilə təcili qəbul etmək məcburidir”. İqtibas etmək mənasız, təqlid etmək səthi və təhlükəli idi. Tək çarə Avropa mədəniyyətinin tamamilə qəbulu, Türkiyənin mədəni Avropanın bir parçası halına gəlməsi idi” (110, s. 235). O zaman bu qədər irəli getməyə hazır şəxslər çox deyildi. Çünki qərbliləşmiş bir Türkiyədə islamlığın yeri haqqında məntiqi nəticələr çıxardıqları zaman həm dindarların, həm də yurdsevərlərin şiddətli təzyiqi ilə qarşılaşırdılar. 1912-ci ildə A.Cövdətin çıxardığı “İctihat” dərgisi Türkiyədə qərbliləşmənin gələcəyi haqqındakı bir yuxunu nəql edən “Pək oyanıq bir uyğu” adında iki məqalə çap etdi (110, s. 235-236). Həqiqətən də bu, çılğın və fantastik bir rəya idi. Müasirləri üçün oyanıq yatan adamın rəyası, ümumiyyətlə, bəzənmiş bir fantaziya parçasından başqa bir şey olmasa da, sonrakı hadisələrin gedişatını daha dəqiq olaraq öncədən göstərən və o dövrün səciyyəsinə bu qədər şəffaf təsvir edən başqa bir sənəd tapmaq olmaz. Burada mühafizəkarlarla radikallar, elmlilərlə ifratçılar arasındakı mübahisələr məntiqi bir xülasəsinə tapmışdır. Daha çox “məktəb

olmalıdır, yoxsa mədrəsə?”, “mədrəsələr mühafizə və ya islah edilməlidir, yoxsa ləğv olmalıdır?” kimi suallara cavablar axtarılmışdır.

Qərb mədəniyyəti əvvəl iqtisadi-siyasi sahədə, sonra bütün dəyərlər sahəsində genişləndiyi zaman, onun inkişaf sürəti ilə ayaqlaşmayan başqa mədəniyyətlər üçün tək yol qalırdı: modernləşmək. Çünki bu, artıq Qərb və ya Şərqi qarşılaşması, əski qapalı kültür çevrələrinin alış-verişi deyil, dünya miqyaslı xarakter kəsb etmiş yeni mədəniyyətə qatılmaqdan başqa bir şey olmayacaqdı.

XX əsrin əvvəllərində Avropaya doğru meyllərin təşkilatçısı və ilhamvericisi, şübhəsiz ki, yeni ruhlu, yeni düşüncəli milli-yaradıcı ziyalı zümrəsi idi. Bu ziyalılar bir tərəfdən mədəniyyətin milli müstəqilliyi, yeni tarixi mərhələdəki adət-ənənələrlə davam və inkişafı uğrunda mübarizə aparır, bu mədəniyyəti mənəvi aşınmadan qoruyur, ona qarşı düşmən hücumlarını dəf edir, digər tərəfdən isə həmin mədəniyyətin dünya, xüsusilə Qərb mədəniyyəti ilə fəal təmasının yaranmasına böyük səy göstərirdilər (2, s. 10). Y.Qarayevin təbirincə desək, bu dövrdə “bütünlüklə milli mütərəqqi mətbuat və teatr, məktəb və pedaqoji fikir, tərcümə, tənqid və estetika hamısı birlikdə maarif, intibah və realizm uğrunda mübarizənin ideoloji və ideya-təşkilati işin fəal cəbbəxanasına çevrilir” (42, s. 126).

Azərbaycanda “Əkinçi” qəzetindəki yazılarla başlanan və dövrü mətbuatda sonralar da davam etdirilən “Elmi-əbdan”, yoxsa “Elmi-ədyan” mübahisələrində Avropa mədəniyyətinə münasibətdə üç mövqe özünü göstərirdi: bunlardan birincisi tərəqqi yolunun yalnız Avropadan ibarət olması qənaətində idisə, ikinci tərəf dünya elmlərindən üz çevirib yalnız islam daxilində tərəqqinin mümkünlüyünə inanırdı, üçüncü tərəf isə islam və Avropa mədəniyyətinin sintezi yolu ilə dünya sivilizasiyasına qovuşmağın mümkünlüyünə

inanırdılar. Ən doğru seçim üçüncü cəbhənin seçimi idi və sonrakı illərdə baş verən hadisələr bu seçimin düzgünlüyünü, perspektivliliyini təsdiqləmiş oldu. Üçüncü cəbhənin bir nümayəndəsi İsmayıl Qasıralı yazırdı: “Yeni mədəniyyət haqqaniyyət üzərinə qurulan bir yaşayış tərzinin meyvəsi olacaqdır. Bu yeni mədəniyyəti meydana gətirməyə islamlardan ziyadə sərmayəyə malik bir millət görmüyoruz. Bu sərmayəmiz isə “Quran”dır ki, hökmünün özü haqqaniyyətdir” (97, s. 67).

İ.Qasıralıdan 20 il sonra, 1905-ci ildə Ə.Hüseynzadə də qəti şəkildə “bizim üçün islam xaricində nicat yoxdur” deyərək Avropa mədəniyyətinə, islama çağdaş münasibət barədə yazırdı: “Birincilər dini mübini-islamın ruhuna vəqif olmayaraq, öz zövq və həvəslərinə müvafiq bir halətdə qaldığını xahiş etdilər. İkincilər isə zənn edirlər ki, islamda mədəniyyətə, tərəqqi və təkamülə xidmət edəcək bir şey yoxdur. Avropa cəhətindən əsən bütün yellər, hətta zəhərli yellər belə şəfəbəxşdir. Bunlar bütün bu maddiyunluğun, dəhriyyunluğun, iştirakuyunluğun məharətlərinə özləri belə bir təriqəti-fəlsəfiyyələri nəşrə çalışırlar.... Nə böyük yanlışlıq” (20, s. 244-245).

Millətlərin nicatını onların mədəni yüksəlişlərində görənlər türkçü ziyalıların hamısı demək olar ki, eyni mövqedən çıxış edirdilər: “Min qılınca bir qələm qalibdir” (İ.Qasıralı), “qılınca deyil, siyasət lazım, lisan lazım, əhli-maarif lazım, ədalət lazım...” (Ə.Hüseynzadə), “Turana qılıncdan daha kəskin, ulu qüvvət, Yalnız mədəniyyət, mədəniyyət, mədəniyyət!” (H.Cavid) (16, s. 272; 20, s. 247). Lakin müasirləşmək zərurətini dərk edənlər arasında əsas mübahisə mövzusu mədəniyyətin necə mənimsənilməsi problemi ilə bağlı idi. Qərbcilərə görə, texnikanı Qərbdən almaq, lakin əxlaqımızda, hüququmuzda şərqli qalaq deyə bilmərik. Hətta elm və texnikanı beynəlxalq bir fikir bazarından almaq, lakin sənətimiz,

fəlsəfəmiz milli olsun heç deyə bilmərik. Belə bir beynəlxalq bazar yoxdur. Ancaq çağdaş və ortaq fəaliyyətləri olan bir millətlər səviyyəsi vardır. O səviyyəyə malik olmaq üçün sənətdə də, hüquqda da, əxlaqda da, fəlsəfədə də, elmdə də yaradıcı olmaq lazımdır. Bu dəyərlərdə yaradıcı olmayan bir millətin beynəlxalq bazardan sənət örnəklərini, hüquq formalarını, fəlsəfə əsərlərini almasının faydalı bir nəticə verməsi ağılabatan deyil. Texnikanın alınması da müvəqqəti xarakterlidir. Çünki onları düzəldən dünyagörüşü və zehniyyətdir. Ümumi və modern bir dünyagörüşü səviyyəsinə yüksəlmədikcə, müasir mədəniyyətə girmək mümkün deyildir.

“Ulumi ictimaiyyə”nin qüvvətli yazarlarından olan və qərbliləşmək məsələsində Ə.Ağaoğlu ilə eyni mövqedən çıxış edən M.Sati (Sati-əl Hüsri) “Nə üçün geri qaldıq?” sualını belə cavablandırır: “Mədəniyyətdə bir neçə əsrdir ki, fəvqəladə irəliləyişlər oldu. Biz bütün bu yeniləşmələrə uzun bir müddət laqeyd qaldıq. Bütün mədəni qövmələr irəliləməyə çalışarkən, bu ümumi cərəyana qatılmadıq, o millətlərlə aramızda mədəniləşmə baxımından böyük bir məsafə yarandı. İndi bizimlə tərəqqi etmiş millətlər arasında deyil, bu hərəkətə gec qatılmış kiçik millətlər arasındakı məsafə belə hər dərrakə sahibinin ürəyini sızladacaq bir dərəcəyə çatdı”. “Məqsədim bundan qurtulma çarəsini aramaqdır” – deyən M.Sati yazır: “Geri qalmamızın səbəbi əzm və mətanət əskikliyi. Bu amil isə bugünkü mədəniyyətin ən qüvvətli səbəbidir. Bu həqiqət bizdə yaxşı anlaşılmamışdır. Uğurları çox vaxt təsadüfə və ya ani bir düşüncəyə bağlayırıq. Müntəzəm və əzmkarlıqla çalışma ən çox möhtac olduğumuz şeydir!” (142, s. 183-184).

Təbii ki, mühafizəkar islamçılar istər Türkiyədə, istərsə də Azərbaycanda qərbliləşməyi müsbət qarşılamırdılar. Onların mövqeyini ümumi şəkildə belə xülasə etmək olar: islam texnika baxımından qərbə möhtacdır, lakin inancı, əxlaqı,

ruhu özünün olmaq şərtilə. Şərqi məğlub edən Qərb, yalnız texnologiya üstünlüyü olan Qərbdir. Eyni silahlarla ona qarşı mübarizə aparmalı, lakin mənəvi baxımdan böhran halında olan Qərbdən heç bir şey almamalıdır. İslamçıların əksəriyyəti bu baxışlarda birləşirdi. Lakin formallıq və qaydalar baxımından çox sərt və əyilməz olan islamçılar yeniləşmək üçün heç bir fəaliyyət göstərmirdilər. Bu səbəbdən bir çoxları türkçülüyə qarşı da çıxır, türkçülük kimi, bütün başqa milliyyətçi hərəkatları da islam birliyini pozacağı qorxusu ilə tənqid edirdilər.

İslamçılar qanunların tətbiqində sərt qayda-qanunu şiddətlə müdafiə edirdilər. Şəriətə uyğun olmayan qanunların aradan qaldırılmasını istəyirdilər. İslamçılar qərbiləşmə hərəkatının doğurduğu bir çox yeni iqtisadi, bədii və fikri hərəkatlara hücum edir, bu xüsusda fitvalar verirdilər. “Teatr əxlaqsızlıq yuvasıdır və qadınlar səhnəyə çıxma bilməz” deyirdilər. Hətta Türkiyədə Mustafa Səbri “İslam dini qumar kimi sığortanı da qəbul etməz” deyər fitva verdi. Lakin sonrakı gedişat göstərdi ki, bu sərt mühafizəkar fəaliyyətlərin müqavimətinə baxmayaraq ictimai zərurətlər inkişafdan geri qalmırdı (142, s. 203-204).

Qərbçilərin bir qismi də “qüvvətli və üstün olan hər şey Qərbdədir” fikrindən doğan heyranlıq duyğusundan ilham alırdı. Eyni heyranlıq tənziimatçılarda da vardı. Bu fərqlə ki, onlar, keçmişdən gələn bir çox şeyi dəyişdirməyə qərar vermişdilər. Halbuki bu yeni qərbçilər heyranlığın sonuna qədər gedərək radikal bir dəyişmə istəyirdilər. Şərqdən gələn hər şeyi “geri”, Qərbdən gələcək hər şeyi “irəli” hesab edirdilər. “İrəliçilik” və “geriçilik” kəlmələrini də onlar icad etdilər.

Qərb təqlidçiliyinə başlanılma səbəbləri içərisində kültürlə mədəniyyəti biri-birinə qarışdırma amilini önə çəkən araşdırıcılar da vardır. Onların yanaşmalarından belə qənaət hasil olur ki, mədəniyyət insanlığın çalışaraq ortaya qoyduğu

elmi-tərəqqi nailiyyətlərinin, texnologiyaların, kultür isə bir toplumun tarixən meydana gətirdiyi dəyər hökmlərinin (elm, sənət, əxlaq və dinə aid dəyərlər) məcmusudur. Nurəddin Topçu yazırdı ki, biz qərb texnologiyasını birdən-birə mənimsəməyə başlamadıq, bu texnogen mədəniyyət “bizə əsrlərdən bəri damla-damla gəlməkdədir. Texnika – kultürdən sızan bir şirə, kultür ağacının yetişdirdiyi bir meyvədir. Halbuki, bizim öz kultürümüz texnologiyalar yaratmadı. Onu əmanət boxçalar içində Qərbdən aldıq, yaratmanın zövqünü belə yaşaya bilmədik” (137, s. 15).

Mədəniyyətdə müasirləşmə problemi ilə bağlı yüz əlli ildən bəri davam edən bir yanlılıq məhz təqlidçiliklə bağlı idi. Bunu o dövrün əksər ziyalıları da dilə gətirmişdir, günümüzdə mövzuya müraciət edən mütəxəssislər də. Çünki tarixən müsəlman cəmiyyətini “gəmirən böyük səbəblərin başında gələn şey təqlidçilik idi. “Dini təqlid, dünyəvi təqlid, adəti təqlid, qiyafəti təqlid, salamı təqlid, kəlamı təqlid, xülasə, hər şeyi təqlid olan bir millətin fərdləri də insan təqlidi deməkdir ki, qabil deyil, həqiqi heyəti ictimai vücuda gətirməz. Buna görə də yaşaya bilməz” (138, s. 140-141). Bir miqdar azlığın qərbliləşmək yolunda keçmişin yaşam tərzini, mənliliyini-şəxsiyyətini, fəlsəfəsini buraxıb, qərbin yaşam tərzini və fəlsəfəsi sosial quruluşa yerləşdirilincə, tam harmoniyanın olmaması səbəbilə, sosial həyatın bütün sahələrində təqlid əsası hakim olmuşdur. Belə ki, zövqü təqlid, şeiri təqlid, musiqisi təqlid, teatrı təqlid, memarlığı təqlid, bütün sənəti təqlid, yaşam və fəlsəfəsi təqlid, hətta dünya-görüşü belə təqlid bir mahiyyətdə qalmışdır. Bu “kor təqlidçilik bizi hafizəsizliyə, hafizəsizlikdə şüurumuzun fağırlaşmasına və dolayısı ilə siyasi və ictimai mənada müqayisə və mühakimə qabiliyyətini itirməyə aparan bir əsasdır”. Arslan Topçubaşıya görə, Qərbin sahib olduğu texnoloji təkamül və mədəniyyətin peşində olmaq yerinə, qərbliləşmə yaşam tərzini və

təqlidçiliklə millətin və dövlətin içində olduğu məsələlərin həlli hər halda mümkün deyildir (138, s. 142).

Osmanlı İmperatorluğunun son dövrdəki bütün fikir cərəyanları kimi qərbçilik də II Məşrutıyyətdən sonra düşüncə sahəsində qızgın bir şəkildə müzakirə edilirdi ki, Azərbaycan ziyalılarında Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu və M.Ə.Rəsulzadə bilavasitə bu müzakirələrin iştirakçısı və bəzən də ideya müəllifləri idilər. Bu, elə bir dövr idi ki, Peterburqda olduğu kimi, Tehran və İstanbulda da cərəyan edən hər bir mədəniyyət hadisəsi az və ya çox dərəcədə Bakı mühitində öz əks-sədasını verirdi.

Qərbin mədəniyyət və texnologiyasının bütünlüklə və ya qismən alınması məsələsi üstündəki mübahisələr qərbçiləri də iki qrupa bölmüşdü. Bunlardan “bütünçülər” adı verə biləcəyimiz Abdullah Cövdət və tərəfdarları Avropa mədəniyyətini “gülü və tikanı ilə mənimsəməyə məcburuq” deyərək, Cəlal Nuri Qərbin yalnız texnologiyasına ehtiyac olduğu qənaətində idilər. Tədqiqatçılardan Atəş Toxtamış qərbçilərin əsas təkliflərini belə ümumiləşdirir:

– qərbliləşmək, yəni Qərb dövlətlərinə bənzər bir dövlət halına gəlmək qaçılmazdır. Bunun üçün Qərb texnologiyasının heç bir tərəddüd edilmədən alınması və mənimsənməsi zəruridir;

– din cəmiyyətin tərəqqisinə bir əngəl olmasa da, islamıyyətin yanlış şərhə və bir sıra batil etiqadlar inkişaf məsələsində əngəl olmaqdadır;

– özəl təşəbbüslərin dəstəklənməsinə ehtiyac vardır (hökumətdən heç bir şey gözlənilməyəcək; vətəndaşlar yolları, körpüləri, kanalları, gəmiləri, fabrikləri öz təşəbbüs və fəaliyyətləri ilə vücudə gətirəcəklər);

– qərbçilər Osmanlı İmperatorluğunu təşkil edən xalqların birliyi tərəfdarıdır. Bu mənada tənzimətçilik müdafiə edilməlidir;



Bu görüşlərlə yanaşı radikal deyilə biləcəklə təkliflərlə də çıxış edirdilər. Məsələn, latın əlifbasının mənimsənilməsi, qadınların mövcud vəziyyətdən qurtarılmaları və xüsusilə “örtünmə”nin aradan qaldırılması, fəsin dəyişdirilərək yerinə şapka geyilməsi kimi məsələlər də vardı. Ancaq bu tip diləklər cəmiyyətdə, xüsusilə “İslamçılar” tərəfindən qızışdırılan ciddi bir təzyiqlə qarşılaşmaqda idi (136, s. 78-80).

Mədəniyyətin mənimsənilməsi məsələsində islamçılarla qərbçilərin qarşılıqlı ittihamları uzun müddət davam etmişdir. Məsələn, qərbçilərə qarşı tamamilə zidd mövqe tutmuş C.Meriç qərbəşməni İslam sivilizasiyasına, eyni zamanda, türk mədəniyyətinə zidd, onu içəridən dağıdan bir “mif” olaraq tənqid edir: “Nə üçün çağdaşlaşmaq xristian Qərbinin bütələrinə pərəstişə çevrilsin? Bu, öz dərisindən çıxmaq, öz müqəddəslərini inkar etmək və tədriclə köləliyə razı olmaq deyilmi? Biz tamamilə ayrı bir mədəniyyətin övladlarıyıq, bambaşqa ölçüləri olan, daha qədim, daha əsil, daha insanca bir mədəniyyətin” (118, s. 97). C.Meric “Osmanlı imperiyasını çökdürən səbəblərin başında avropalaşma zehniyyətinin durduğunu” söyləmiş Avstriya siyasi xadimi Metternixin (1773-1859) fikirləri ilə üst-üstə düşən milli mədəniyyət təməlciliyini əsaslandırır. “Bütün dünyanın avropalaşmağının” – həm Avropa xalqları mədəniyyətinin, həm də dünya xalqlarının hər birinin özgür mədəniyyətinin bundan sonrakı tərəqqisinə maneə yaratdığını göstərir. O, Qərb dəyəri kimi təqdim edilən demokratiyanın da Qərbdən öncə Şərqdə meydana çıxdığı qənaətindədir: “İslam elə demokratiyanın özüdür. Amma Qərbindən fərqli, bir ruh iqlimində tərəqqi edən, dərin məqsədlərə söykənən bir demokratiyadır” (118, s. 165). Ərəb alimi Taha Cabir al-Alvani Qərb sivilizasiyasının İslam dünyasına təsirinin nəticələrini təhlil edərək göstərir ki, “müqəddəs olan nəsnelərin çağdaş Qərb sivilizasiyasında dəyərsizləşdirilməsi” – “tarixin sonu”, “sivilizasiyala-

rın sonu” kimi nəticələrə gəlinməsi, böhran psixologiyası, aqnostik subyektivizm özünəməxsus dəyərlər kateqoriyası və kompleksinə malik olan İslam dünyasına nümunə ola bilməz (79, s. 78-79).

Türkçü ziyalılar içərisində Avropa mədəniyyətinə münasibətdə ən mükəmməl işlənmiş konsepsiya İ.Qaspıralının adı ilə bağlıdır, onun bu barədə görüşləri Azərbaycan romantiklərinin, xüsusən Ə.Hüseynzadənin “türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək”, başqa sözlə, “türk qanlı, islam imanlı, firəng qiyafəli olalım” şəklində ifadə etdiyi kulturoloji görüşlərinin əsasında dayanmış, ikincinin tərəfindən yaradıcılıqla inkişaf etdirilmişdir. Avropa mədəniyyətinə münasibətdə İ.Qaspıralının Azərbaycan ziyalılarına təsirinin bu günə kimi araşdırılmadığından təəssüflənən A.Əliyeva (20, s. 245-246) onun 1885-ci ildə İstanbulda nəşr etdirdiyi “Avropa mədəniyyətinə bir nəzər-müvazinə” adlı kitabını təhlil edərək yazır ki, o, məsələyə uzaqgörənliklə yanaşmış, Avropa mədəniyyəti qarşısında səcdə edənlərin, inkişafın ancaq Avropanı təqliddən ibarət olduğunu iddia edənlərin əksinə olaraq Avropa mədəniyyətini “yoxlamaq, o üz bu üzünə çevirib nə olduğunu bilmək ən gərəkli şeylərdəndir” (97, s. 56) qənaətinə gəlmişdi. İ.Qaspıralı Avropadakı “böyük texnoloji gəlişmələri”, “mədəniyyət sahəsində meydana gələn kəşf və icraatların, mexanik və texnik ilərləmənin faydalarını inkar etmədən” (97, s. 57), “Avropa mədəniyyətini əski komediyanın təzə bir pərdəsi” adlandırır, onu təqlid, ideallaşdırma yolu tutanları ehtiyatlı olmağa çağırırdı.

Avropanı bütün müsbət və mənfi cəhətlərinə yaxından bələd olan İ.Qaspıralı bu mədəniyyətə aludəliklə deyil, çatışmazlıqlarına tənqidi yanaşmağın tərəfdarı olmuşdur: “Rotşild kimi on beş adamın milyonlarla sərvətinəmi təəcüb edək, on beş milyon əhalinin ölümlük iki arşın torpağı olmadığınıamı çaşaq?... Londra və Paris caddələrində vücut

və irzini satılığa çıxaran, dəftərə qayıtlı yüz əlli min fahişə xanımlarımı diqqət edəlim?... Guya hüriyyət üçün apar-dıqları müharibələrimi seyr edək?... Avropanın içində kilsə və “İncil”ə iman qalmadığınımı heyran olalım? ... Avropanın həyat və mədəniyyəti qayət süslü, ziyyətli və gözəl bir qadına bənzər. Fəqət, bir az diqqət edilirsə, fərq edirsiniz ki, bu qadının dişləri qayıрма, saçları taxma, o dolu-dolu köksləri qabartma pambıq... və bir də canfəs əlbisələrini soyununca yaralardan və tikişlərdən keçilmiyor” (97, s. 62).

Avropanı saf-çürük etmədən, tam, hərtərəfli tanımadan təqlid milli mədəniyyətlərin məhvinə, öz simasını itirməsinə səbəb ola bilərdi. İsmayıl bəy bunları nəzərə almaq şərti ilə birmənalı şəkildə Qərb mədəniyyətinin nailiyyətlərinə yiyələnməyin tərəfdarı idi: “Avropa bir ixtiyardır, təcrübəsi çoxdur – ixtiyarlığına qarşı sayğı duyalım, təcrübəsindən hissə alalım, fəqət xətələrini təkrar etməyelim. Okullarını, universitetlərini biz də quralım. Fəqət fənlərlə ağıllarımızı işıqlandırdığımız qədər, ürəkləri də haqqaniyyət ilə doldurmaya çalışalım. Avropada nə görürsək, cocuq kimi alıb qaç-mayalım” (97, s. 67).

Ə.Hüseynzadənin də məsələyə münasibəti eyni idi: “aləmi-islamın nə səbəbdənsə, bir neçə əsrdən bəri haləti-təvəffüqdə qalmağı, hətta gerilədiyi bir müddəti-mədid zərfində Qərb aləminin durmayıb təriqimədəniyyətdənə, dövrütərəqqiyyətə nail olduğunu nəzəri-etibarə və ibrətə almamız lazımdır. Fəqət bu cəhətdən dəxi zəvahirə aldanmayıb, bu mədəniyyətin din və qövmiyyətlərə deyil, bəlkə bütün bəşəriyyətə aid əsaslarını dini-tövfiqi islama, millətimizin tərəqqiyatına tətbiq etməliyiz. Avropa elminə, maarifinə, ədəbiyyatına, sənət və sənayesinə kəsbi-vaqif etməyə və millətimiz beynində nəşrə çalışmalıyız” (20, s. 246 247).

Eyni fikirlər H.S.Ayvazovun tərəfindən belə dilə gətirildi: “Bu gün gözümüzə pək parlaq görünən elmlə, maarifli

Avropa mədəniyyəti, pək məsud bildiyimiz Qərb həyatı nəzərə-təqliddən keçiriliyor isə, o mədəniyyət içində, o elektrik fanarları ziyası altında necə vəhşiliklər, canavarlıqlar, o həyatı-məsudanə içində necə səfahət və səfələtlər gözümlə çarpar ki, mədəniyyət ziyası bəllədiyimiz parlaqlıqların bəzən bir cəhənnəm alveri, məsudeyi-həyat zənn etdiyiniz keçinişlərin çox dəfə bir əzab həcm olduğu anlaşılıyor” (93, s. 40-41). Əlbəttə, H.Səbri də İsmayıl bəy və Əli bəy kimi “avropalıların bu əsrdə ülum və maarif sahəsində böyük bir mədəniyyət meydana gətirib, ixtiraatlar ilə aləme-insaniyyəti kəndilərinə minnətdarlıq etdiklərini” (93, s. 41) də xüsusi xatırladır və bu nailiyyətlərin türklər tərəfindən də mənimsənilməsini vacib sayırdı (20, s. 247).

Abbas Səhhət “İqbal” qəzetində 1914-cü ildə nəşr olunmuş “Milli ideallar” adlı məqaləsində milli adət-ənənələrin, milli ruhun qorunub saxlanması tələbini bütün ciddiliyi ilə irəli sürmüşdü. “Ürəfamızdan... milli adətlərimizi həmişə nəzərdə tutmaqların təmənni edərəm... bunlarsız millət yaşamaz” deyərək türklərin tarixən yad mədəniyyətlərin havasına çox tez alışdıqlarını, mühitin təsirinə düşdüklərini xatırladır, bu meyli millətin gələcəyi üçün təhlükəli bir tendensiya kimi pisləyirdi: “Dünya tarixinin səhifələrini araşdırsaq, biz türklər kimi mühitin təsiratına tabe qövm azdır, bəlkə yoxdur desəm, xəta etməmiş olaram zənnindəyəm. Daima şərəfi-millimimizi, ədəbiyyatımızı, lisanımızı, ədəti-qövmiyyələrimizi unutmağa hazırıq. Ədiblərimiz, şairlərimiz ərəbi, farsı yazmağı özlərinə bir şərəf, bir fəxr sanmışlar. Hər tayfanı həmişə özünə tanıtdıran ədibləri, şairləri olduğu halda bizimkilər qeyrilərinə uymağa, qeyriləri tərif və tosif etməyə həvəsli olmuşlar. Üdəba və şüəramız türklüyə həmişə istehqar ilə baxmışlar. Odur ki, milli rüsum və adətimiz unudulmuş və ortadan qaldırılmışdır (68; 20, s. 249).

“Həyat”ın baş məqaləsindəki müddəalardan aydın olur ki, o dövr ziyalıları arasında bir-birinə zidd mövqelərlə bağlı mübahisələr gedirdi. Məsələn, baş məqalədə deyilirdi ki, “mötədil tərəqqipərvərəndən bulunacağımız cəhətlə sağımızda və solumuzda duran iki böyük fırqə ilə mübarizəyə məcbur olacağıız. Sağımızda duranlar fırqeyi-mühafizəkarandır ki, hər növ tazə və cədid şeylərdən və işlərdən həzər edib insanları ələddəvam bir nöqtədə saxlamaq xəyalındadırlar. Bunlar daim xalqın irəliləməsinə sədd çəkirlər. Solumuzda duranlar isə rəqiblərimizi kor-koranə təqlid edərək birdən-birə sıçramaq, özlərini qorxulu girdablara, uçurumlara atmaq istəyirlər! Hər iki tərəfdən əlhəzər! Birincilər dini-mübini-islamın ruhuna vaqif olmayaraq öz zövq və həvəslərinə müvafiq bir halətdə qalmasını xahiş edirlər. İkincilər isə zənn edirlər ki, islamda mədəniyyətə, tərəqqi və təkamülə xidmət edəcək bir şey yoxdur. Avropa cəhətindən əsən bütün yellər, hətta zəhərli yellər belə şəfabəxşdir. Bunlar (...) materializmin, ateizmin, sosializmin mahiyyətlərinə özləri belə agah olmadan bu tərqi-fəlsəfiyyələri nəşrə çalışıyolar!..” (58, s. 47).

Bu təzadlar özünü əsasən mütərəqqi mədəniyyətin necə mənimsənilməsində bürüzə verirdi, yoxsa ictimai-siyasi mövqeyindən asılı olmayaraq bütün ziyalılar H.Zərdabinin “bizim zəmanəmiz elm zamanıdır” fikrində həmrəy idilər (12, s. 21-22). “Bəli, biz də keçmiş islam mədəniyyətlərindən, indiki Avropa tərəqqisindən ibrət alırıq” – deyən “Şərqi-Rus” yazarı (qeyd edək ki, məqalənin bir mənbədə Ö.F.Nemanzadəyə (60, s. 34-41), digər mənbədə isə M.Şah-taxtlıya (12, s. 24-30) aid olduğu iddia edilir) “Dərdimiz və dərmanımız” adlı məqaləsində belə bir sual qoyurdu ki, amma bu ibrəti necə alırıq? Əsas məsələ də elə bundadır. Bir çoxları özünü oxumuş və ağıllı göstərib “kar-görməz fikirlə guya tərəqqi etmək, qabağa getmək istəyirlər. Heyhat! Bir

qisim işlərimiz də var ki, mədənilərin əsərlərini və o səbəblə də onların rəftarlarını, hallarını xoş görüblər. Onlar kimi olmaq istəyirlər. Mədəniyyəti paltarda, dildə zənn edərək uzun arxalıqlarını, başmaqlarını çıxarıb gödək jaket, dar çəkmə geyirlər. Hər kəsin on beş, iyirmi ildə yetdiyi indiki mərtəbəyə bunlar beş-on manatla on dəqiqəyə nail olurlar. Az vaxtda tərbiyəli meymunlar kimi yekə bir obrazovanni olub qurtulurlar (qeyrətlərinə nəzər dəyməsin!), firəng köynəklərinin yaxasını qulaqlarına qədər çıxarırlar. Amma qafalarından köhnə fikri, xəbərsizliyi çıxaramayıblar”.

İlk növbədə nələrin mənimsənilməsi olduğuna dair fikirlər fərqli olduğu kimi, onların təbliğat üsulları da müxtəlif idi. Burada elmi, ədəbi-bədii formalardan tutmuş satiraya və publisistikanın digər mümkün imkanlarına qədər istifadə edilirdi. Bu mənada, Ə.Hüseynzadənin rəhbərlik etdiyi füyuzatçıların təbliğatı bir cür, C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Sabir, Ö.F.Nemanzadə kimi molla-nəzrəddinçilərinki başqa cür, Ə.Ağaoğlu, Ü.Hacıbəyov, M.Ə.Rəsulzadə və digər ziyalılarınkı da ayrı cür idi. Amma məqsəd bir idi: xalqı cəhalət yuxusundan ayılmaq və müasir mədəniyyət yoluna istiqamətləndirmək. Bu məqsədlə onlar tənqidlə yanaşı hətta istehza və kinayə üsulundan da istifadə edirdilər. “Şərqi-Rus” qəzetində getmiş məqalədə deyilirdi ki, yeri gələndə qədim ərəb mədəniyyəti ilə fəxr edirik. “Avropalılar mədəniyyəti iszlamlardan aldılar, deyə şişirik. Amma bir kərə fikir edəlim ki, bu bizim üçün nə qədər ayıbdır. Avropa xaçpərəst ola-ola qədim islam mədəniyyətini qəbul etsə də, biz öz malımızı almaqda, öyrənməkdə bu dərəcədə inad göstərək? Üzrümüz qəbahətdən böyükdür. Utanalım! Utanalım! Xülasə, indiyə qədər min dürlü təcrübələr ilə isbat edilmiş bir həqiqətdir ki, hər millət mərifət ilə yaşar, cəhalət ilə yox olar” (60, s. 34-41; 12, s. 24-30).

“Yeni müsəlmanlar”dan bəhs edərkən Ə. Ağaoğlu isə yazırdı ki, Avropaya bu mənada aludəçilik bir zamanlar Şərqi “yaxşı ailələrinin” uşaqları, hətta hakimiyyət başında olan sülalə şahzadələri arasında dəbdə idi. Hətta dövlət adamları da bu təsirdən kənarda qalmırdılar. Məsələn, məlumdur ki, Misir xədivlərindən biri Qahirədə opera binası tikdirmək və Avropanın müğənni qadınlarını ora dəvət etmək üçün bütün çətinliklərə baxmayaraq yüksək faizlə borc müqaviləsi bağlamaqdan da çəkinməmişdi. Belə aludəçilik və “avropalılışmaq” üçün çəkilən bu cür ağılsız xərclər və bu xərclərin gətirdiyi yüksək faizlər nəticəsində həmin dövlətlərin bəziləri sonradan az qala müflis elan olunmuş və onlar üzərinə avropalı borc verənlərin nümayəndələrindən ibarət qəyyumluq nəzarəti qoyulmuşdu (3, s. 334-335).

Avropalaşma təmayüllərinə qarşı münasibət, xüsusilə I Dünya müharibəsindən sonra kəskin surətdə dəyişir. Əgər əvvəllər bir qisim ziyalıların baxışlarında Qərbə aludəçilik hiss olunurdusa (“Biz Şərqi cəhənnəm deyirik, Qərbə də cənnət” – M. Hadi) deyənlər çoxluq təşkil edirdisə, artıq müharibə dövründə Qərbin İblis simvoluna (“İblis”, “İblisin hüzurunda”, “İdeal və insanlıq”), Şərqi zəngin mənəvi dəyərləri, mədəniyyəti qarşısında sönük, cansız bir şeyə, hətta türk-islam düşməninə çevrilməsi meyli müşahidə edilirdi (15, s. 176; 20, 251).

XX əsrin millətçilik, pantürkizm ideoloqlarına Qərbin “sosial-darvinizm” irqçilik nəzəriyyələrinin də ciddi təsiri olmuşdur. Lakin bu nəzəriyyələrə xüsusi önəm verən qərbçilik tərəfdarlarının bir qismi Avropa həyat tərzini “islama əsaslanan mədəniyyət” kimi təqdir və təbliğ edirdilər. “Türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək” düsturunu ilk dəfə “Türk köklü, İslam imanlı, Avropa qiyafəli” və ya “Türk millətindənəm, İslam ümmətindənəm, Avropa mədəniyyətindənəm” şüarları ilə ortaya atan Ə. Hüseyinzadə də Avropa

mədəniyyətini mənimsəmə məsələsində “Biz istəyirik ölkəmiz onların beyinlərini həzm etsin, yoxsa mədələrində həzm olunmasın” fikrini aşılırdı (33, s. 268). Özlərinin qərbçilik mövqelərini və bunun Şərq aləminə, o cümlədən Azərbaycana tətbiqinin zəruriliyi məsələsini “Kavkaz”, “Kaspi”, “Həyat”, “İrşad”, “Tərəqqi”, “Füyuzat” və s. mətbuat orqanlarında izah edərkən Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşov və Ə.Hüseynzadə Böyük Fransa inqilabının elan etdiyi və dünya liberal-demokratik fikrinin əsas leytmotivinə çevrilmiş – “Azadlıq, bərabərlik, ədalət” prinsipinin qızgın təbliğatçıları kimi də çıxış edirdilər. Arıq həmin vaxt bu ziyalıların böyük təcrübə məktəbi keçmələri onların yetkin və məntiqli baxışlarından, orijinal təfəkkür tərzlərindən aydın hiss edilməkdə idi. Məsələn, Ə.Ağaoğlu Bakı həyatına Paris mühitindən görüb-götürmüş, görkəmli fransız alimləri Barbye De Meynar, Ernest Renan və Ceyms Darmsteterdən təsirlənmiş, Dürkheym sosiologiyasını mənimsəmiş və “Revü politik”, “Revü ble”, “Jurnal Debat”, “Noubel Revü”, “Lya Nube revü” kimi nəşrlərdəki yazıları ilə püxtələşmiş səviyyədə atılmışdı (28, s. 5-7).

Doğrudur, müasir mədəniyyətə yiyələnməyin zəruriliyini isbata çalışan zəka sahibləri arasında bu mədəniyyətin mahiyyətinə, onun orta çağ mədəniyyətindən fərqli xüsusiyyətlərinə münasibətdə və nəhayət həyata tətbiqi mexanizmi məsələsində tam həmrəylik olmamışdır. Lakin bu fərq, heç də mühafizəkarlıq mövqeyində duranların münasibətinə yaxınlıqdan doğmurdu. Sadəcə bu, “mədəniyyət” anlayışının mücərrəd bir mahiyyət kəsb etməsindən, xristian və islam, şərq və qərb, orta çağ və müasir mədəniyyət anlayışlarına müxtəlif yanaşmalardan irəli gəlirdi. Bəzən tədqiqatçılar Avropa mədəniyyətinin üstünlüyünü onun yalnız ünsürlərinə, bir sıra tərkib hissələrinə, məsələn, elmlərinə və texnikasına aid edərək digər cəhətlərindən vaz keçmək istəyən-



lərlə, bu mədəniyyəti bir sistem kimi qəbul edənləri mövqelərinə görə qarşı-qarşıya qoyurlar. Həqiqətən də türkçülük nəzəriyyəsinin tərəfdarları, hətta öndərləri arasında mövqe fərqi, yanaşma müxtəlifliyi də olmuşdur. Amma bu da bir faktır ki, zamanına görə düşüncə və baxışlarında müəyyən fərqlənmələrə, ziddiyyətlərə, bəzən hətta məntiqi baxımdan özünü təkzib hallarına eyni bir zəka sahibinin, eyni bir şəxsin öz düşüncələrində də rast gəlmək mümkündür. Nümunə üçün deyək ki, bu təzadlı fikirlər Ə. Ağaoğlunun yazılarında (yaradıcılığının ilkin və son dövrlərinin müqayisəsində) da özünü büruzə verməkdədir. Lakin tədqiqatçı Ş. Hüseyinovun Avropa mədəniyyətinə münasibət məsələsində Z. Göyalpla Ə. Ağaoğlunu mövqe ayrılıqları ilə təqdim etməsi mübahisəli məsələdir. Belə ki, o, Z. Göyalpın: “Bu gün bizim üçün müasirləşmək – avropalılar kimi zirehli gəmilər, avtomobillər, təyyarələr hazırlayıb istifadə etmək deməkdir. Müasirləşmək şəkildə və yaşayış tərzilə Avropalılara bənzəmək demək deyildir. Müasirlik ehtiyacı Avropadan yalnız elmi və əməli biliklərin alınmasını bizdən tələb edir. Avropada dindən və millətdən doğan, beləliklə, bizdə də bu qaynaqlarda aranması lazım gələn bir sıra mənəvi ehtiyaclarımız vardır ki, bunların Qərbdən alınması lazım deyildir” (26, s. 13) – fikrinə istinadən onun Ə. Ağaoğlu ilə mövqe ayrılığında olması qənaətinə gəlir (28, s. 35).

Əslində heç bir müasir, çağdaş mədəniyyət tərəfdarı dindən, millətdən, kultürümüzədən doğan qaynaqların, mənəvi ehtiyacların Qərbdən alınması iddiasında olmamışdır. Digər tərəfdən Z. Göyalpın “Müasirləşmək şəkildə və yaşayış tərzilə avropalılara bənzəmək demək deyildir” fikri ilə Ə. Ağaoğlunun “Mədəniyyət demək – həyat tərzilə deməkdir” deyimini mahiyyət etibarilə ayrı-ayrı mənalar kəsb etdiyinə görə burada zidd fikirlər axtarmaq da bir o qədər məntiqi görünür. Z. Göyalpla Ə. Ağaoğlunun mədəniyyət və kultürə

verdikləri təriflər də tamamilə eyni mənanı verməkdədir. Z.Göyalp da Ə.Ağaoğlu kimi Avropa mədəniyyətini ayırı-ayrı ünsürləri, tərkib hissələri ilə deyil, sistem halında mənimsəmək tərəfdarı olmuşdur: “Hər mədəniyyət başqa bir sistemə mənsubdur. Bir qayda olaraq, hər mədəniyyətin başqa bir məntiqi, başqa bir gözəllik anlayışı, başqa bir həyat görüşü vardır. Buna görə də, mədəniyyətlər bir-birinə qarışmırlar. Yəni buna görədir ki, bir mədəniyyəti bütün sistemi ilə qəbul etməyənlər, onun bəzi hissələrini mənimsəyə bilmirlər. Mədəniyyəti də, din kimi üzündən deyil, içindən mənimsəmək lazım gəlir. Mədəniyyət də eyni ilə din kimidir. Ona da inanmaq və ürəkdən bağlanmaq lazımdır” (26, s. 55). Onu da qeyd edək ki, “fikrimin atası Ziya Göyalpdır” (26, s. 5) deyən, Avropa mədəniyyətini fikirdə, sözdə və əməldə həyata keçirən, tətbiq edən M.K.Atatürk də Ə.Ağaoğlu şəxsiyyətinə ehtiram göstərmiş, ideyalarını dəstəkləmişdir. Ona görə də Avropa mədəniyyətini bütünüylə, sistem halında mənimsəmə məsələsində bu şəxsiyyətlər arasındakı münasibətləri əks mövqelər səviyyəsinə, ziddiyyət halına gətirmək doğru deyil. Mədəniyyətin dəyişməsi ilə milli şəxsiyyətimizin halı necə olacaqdır? – sualının cavablarında da hər iki mütəfəkkirin qənaətləri eynidir. Z.Göyalp da mədəniyyət deyərəkən “eyni inkişaf çevrəsində olan bütün məfhumların, bilgilərin və elmlərin məcmusu”nu nəzərdə tutur. O, “mədəniyyət üsul ilə düzəldilən və təqlid yolu ilə bir millətdən digərinə keçən məfhumların və texnikaların məcmusu olduğu halda, milli kultür isə həm üsul ilə yaradılmayan, həm də təqlid yolu ilə başqa millətlərdən alınmayan duyğulardır” – deyərəkən eyni zamanda Avropa mədəniyyətinə girməklə milli şəxsiyyətimizə bir xəttər dəyməyəcəyini bildirirdi (26, s. 42).

“Mədəniyyət bölünməz bir bütündür” fikrini çox kərə işlətməmiş Ə.Ağaoğluna görə eyni mədəniyyətin dəyişik bir

çox əlamətləri, müəssisələri çeşidli millətlərin ruhlarından keçərkən türlü şəkil və rəng alır. Hər millət onlarda özünə xas olan doğuşdan şəxsiyyətini əks etdirir. Ə.Ağaoğlu Qərb mədəniyyət çevrəsində ingilis, alman, fransız və s. xalqların, Şərq mədəniyyət çevrəsində isə türk, ərəb, fars və s. xalqların milli xüsusiyyətlərini – belə bir şəkil çoxluğunu, özəlliği milli şəxsiyyət adlandırır. Onun qənaətinə görə özlük deyilən şey elə bundan ibarətdir. Bu doğuşdandır, müqəddərdir, istəyə bağlı deyildir, istər-istəməz özünü göstərir. Kainatda eyniyyət yoxdur. Eyniyyət olmadıqca şəxsiyyət labüddür. Heç bir başqalarından alışı onu təhlükəyə soxmaz. Əksinə olaraq, özünü göstərmək üçün yeni sahələr hazırlar. Milli şəxsiyyəti yalnız hərəkətsizlik öldürər (83, s. 17).

M.Satinin (Sati-əl Hüsri) baxışları bir çox məqamlarda Ə.Ağaoğlunun kulturoloji görüşləri ilə eyniyyət təşkil edir. M.Satinin “Avropadakı fikir cərəyanları başımız üzərindən gəlib keçmiş və bizim xəbərimiz belə olmamışdır” fikri ilə eyni mövqedə olan Ə.Ağaoğlu, artıq Şərq örnəklərinin faydasız olduğunu, işə yaramadığını bildirir: “Mən Şərqdən ala biləcəyimin hamısını artıqlaması ilə aldım. Fəqət bu aldıqlarımın hamısı nə məni və nə də Şərqi qurtardı. Bütün Şərq də mənim halımda və hətta daha betər! Bu gün mən az-çox özümü müdafiə edə bilirəmsə, az-çox müqavimət istedadı göstərirəmsə, hakkülnsaf etiraf olunarsa yenə o Qərbin sayəsində, o Qərbdən aldığım əxzlərlədir” (82, s. 65-66).

Bütün Şərqi öldürən və bizim də bir çox səy və çalışmalarımızı, fəaliyyətlərimizi batıl edən – prinsipsizlik, riyakarlıqdır. Hər bir millət və camaat üçün hər zaman ar olan bu xisləti artıq üzərimizdən çırpınıb atmalıyıq (82, s. 58). “Dövlət millətdir, dövləti quran ünsürdür” – qənaətində olan Ə.Ağaoğluna görə bütün hakimiyyət millətə aid olduğu kimi, bütün haqlar da ona aiddir. Əgər belə bir hakimiyyət və haqqa öz xoşumuzla, qətiyyət və iradəmizlə, mübarizə-

mizlə nail olsaq nə yaxşı, yoxsa tarix qarşısında pərişanlığımız və məğlubiyyətimiz labüddür. Məğlubiyyətdən yaxa qurtarmağın yolu isə Qərb mədəniyyətini mənimsəməkdir. Lakin bu proses eyni zamanda cəmiyyətin özünü daxili naqisliklərindən, nöqsanlarından, qatı mühafizəkar ənənələrindən özünütənqid yolu ilə qurtulması sayəsində həyata keçirilə bilər. Ə.Ağaoğlu müasir Qərb aləminin qədim cəmiyyətlərin statik, qapalı sistemlərindən əsas fərqlərini özünüinkar və özünütənqid prinsipinin mahiyyətində axtarır. Çünki qapalı-ənənəvi cəmiyyətlər özünə tənqidi münasibətə dəyər, qiymət verməmiş, geriliyin, “məğlubiyyətin” kökünü özlərində deyil, kənarında aramış, bu səbəbdən də digər toplumlar, çevrələrlə daimi çarpışmalarda olmuşlar.

Özünütənqid və üstün mədəniyyətləri mənimsəmə yolunun doğruluğuna inanan türkçü ziyalılara görə, XVIII əsrə qədər Şərq mədəniyyətində olan rusların I Pyotrun zəhmətləri ilə Qərb mədəniyyətinə keçməsi hadisəsi bir millətin mədəniyyətini dəyişməsinə gözəl bir nümunədir. Yaponların dinlərini və milli şəxsiyyətlərini qorumaq şərti ilə Uzaq Şərq mədəniyyətini tərk edərək Qərb mədəniyyətinə girmələri isə mədəniyyət tarixinin ən möcüzəli məqamlarındandır. “Yaponlar bu cür etməklə dinlərindən, milli kulturlərindən bir şey itirdilərmi? Qətiyyətlə! Elə isə biz nə üçün tərəddüd edirik? Biz də türklüyümüzü və müsəlmanlığımızı qoruyub saxlamaq şərti ilə Qərb mədəniyyəti dairəsinə qəti olaraq girə bilmərikmi?” (26, s. 62).

Z.Göyalp da, Ə.Ağaoğlu kimi sistemləri bir-birinə əks olduğu, ikisi də bir-birini pozmağa səbəb olduğu üçün iki zidd mədəniyyətin yan-yanı yaşamasının mümkün olmaması qənaətində olmuşdur. Z.Göyalpə görə mədəniyyət bütün insan cəmiyyətlərində vardır. Mədəniyyət eyni inkişaf səviyyəsində olan bir çox millətlərin ictimai həyatlarının ortaq bir bütünüdür, bir qrup qurumların, müəssisələrin, yəni düşüncə

və icra tərzlərinin məcmusudur (26, s. 40, 54). Bu yanaşma Ə.Ağaoğlunun mədəniyyətə verdiyi təriflə tamam uzlaşır. Z.Göyalpın “Mədəniyyət topluluğu ilk öncə dini bir ümmət halında başlayır: müsəlmanlıq, xristianlıq, buddistlik kimi dünya dinləri bir çox millətləri içlərinə alaraq onları birləşmiş qablardakı sular durumuna gətirmişdir” – deyəmi ilə Ə.Ağaoğlunun mədəniyyəti “həyat təzi” kimi qəbul etməsi və mədəni insan cəmiyyətlərini başlıca “üç mədəniyyət” bölgüsü ilə təhlil etməsi də eyniyyət təşkil edir. Ə.Ağaoğlu bu məsələni “Üç kültür” adlı məqaləsində (86) də eyni mövqedən tədqiq etmişdir.

Ə.Ağaoğlunun yeni mədəniyyət çevrəsinə girməklə milli şəxsiyyətin, kültürün dəyişməzliyi və bunun doğuşdan dəyişməz bir xislət olması düsturu ilə Z.Göyalpın kültür nəzəriyyəsi də bir-birini tamamlamaqdadır. Z.Göyalpa görə mədəniyyət beynəlmiləl oduğu halda, kültür millidir, yalnız bir millətin din, əxlaq, hüquq, ağıl, estetika, dil, iqtisadiyyat və texnika ilə bağlı yaşayışlarının ahəngdar bir bütünüdür (26, s. 40). Ə.Ağaoğluna görə də kültür, milli şəxsiyyət, özlük deyilən məfhum dillə bərabər bir millətin maddi varlığından başqa bir şey deyildir ki, bu da onu digər millətlərdən mütləq surətdə ayırır (83, s. 15).

Hər iki “türkçü” və “qərbçi” Avropa mədəniyyəti çevrəsinə daxil olmaqdan ötrü ilk növbədə milli kültüərə sahib durmağın, onu canlandırmağın, cəmiyyət həyatında özünütənqid prinsipinə önəm verməyin tərəfdarı olmuşdur. “Könlümüzü əzəldən bəri milli kültürümüzə vermişik, bizim üçün dünya gözəli milli kültürümüzün gözəlliyindən ibarətdir” – deyən Z.Göyalp mədəniyyət, maarif və irfan baxımından, iqtisadiyyat və yetkinlik cəhətdən Avropa millətlərindən çox geri qaldığımızı və mədəniyyətə onlara yetişmək üçün var qüvvəmizlə çalışmaq lazım olduğunu söyləyir (26, s. 87).

Mədəniyyətləri bütöv və sistemli şəkildə mənimsəmə məsələsində də Ə.Ağaoğlu ilə Z.Göyalpın fikirləri bir-birini tamamlayır. Hər iki mütəfəkkir mədəniyyət məfhumunun aydınlaşdırılmasına çox önəm verərək bu qənaətə gəlirlər ki, mədəniyyət məsələsinin tam aydınlaşdırılmamış qalmasının bir səbəbi də, mədəniyyətin yalnız bir növdə olduğunu sanmaqdır, zənn etməkdir. Halbuki, mədəniyyət də çeşidlidir, müxtəlifdir. Onların hər biri dünya mədəniyyətini üç böyük çevrəyə bölürlər ki, bu mədəniyyət dairələrinin də özlərinə məxsus coğrafi sahələri və bu sahələrin müəyyən sərhədləri, hüdudları vardır. Şərqi cəhalətdən qurtuluşunun əlacını Qərb mədəniyyətini mənimsəməkdə görənlər Ə.Ağaoğlu artıq nicatın Şərqdə axtarılmasının əbəs olduğunu açıqlığı ilə bəyan edir: “Bir şirkət qurmaq istədiyim zaman haraya müraciət edəcəyəm? Nümunəni haradan alacağam? Hinddənmi, Siyamdanmı, Tünkindənmi? Bir məktəb təsis etmək istədiyim zaman haraya müraciət eyləyəcəyəm? Moğolustanamı, Adənəmi? Bir gəmi yapdıracağım zaman ustalarını haradan gətirəcəyəm? Buxaradanmı? Elm, texnika, sənaye, fəlsəfə, ədəbiyyat nümunələrini haradan alacağam? Bütün bunları təəssüflər olsun ki, nə Anadolunun yüksək yaylalarında, nə İranın ovalarında və nə də İraqın səhralarında bulacağam” (82, s. 66). Ə.Ağaoğlunun suallarla dolu bu müraciətini Z.Göyalp belə cavablandırır: “Din və vətən təhlükələri qarşısında yalnız bir qurtuluş yolu vardır ki, o da elmlərdə, sənayedə, hərbi və hüquq təşkilatlarında Avropalılar qədər irəliləməkdir, yəni mədəniyyətdə onlar ilə bərabər olmaqdır. Bunun üçün də tək bir yol vardır: Avropa mədəniyyətinə tam bir surətdə girmək” (26, s. 61).

Ə.Ağaoğlunun Şərqi orta çağ mədəniyyətindən qurtulub müasir, sivil dünya mədəniyyətinə qovuşması yolunda çarpışmalarını, fikir və düşüncələrini ümumiləşdirilmiş şəkildə belə yekunlaşdırmaq olar: “Gözlərimizi dörd açalım, həqi-

qəti olduğu kimi görəlím! Bizi yunanlılardan, ingilislərdən, sairədən ziyadə öldürən, gəmirən cəhalət və təşkilatsızlıqdır. Yunanlı, ingilis bu cəhalətdən, bu təşkilatsızlıqdan istifadə edir. Biz bu cəhalət, bu təşkilatsızlığa çarə tapmadıqca bəla başımızdan əskik olamaz, toxmaq daima başımızın üzərində asılı durar” (82, s. 66-67). “Ya çağa uyaraq müəssisələrini olduğu kimi, qəlbləri və ruhları ilə qəbul edib uygulayacağıq və ya bunu etməyərək məhvimizə razı olacağıq... Mədəniyyət alanında məğlubiyyətimiz qətidir. Qalib mədəniyyəti mənimsəmək məcburiyyətindən vaz keçilə bilməz” (83, s. 17, 146).

Müasirləşmə məsələsinə bir az fərqli mövqedən yanaşan Ə.Hüseynzadə Avropanın elmi-texniki nailiyyətlərinin, iqtisadi və siyasi idarəetmə strukturlarının öyrənilməsini tələb edərkən ifratçılığa yol verməməyə, ayıq-sayıq olmağa çağırırdı: “Biz avropalıların ədəbiyyatlarına, sənayelərinə, ülum və maariflərinə, kəşfiyyat və ixtiraatlarına müraciət etmək istəyiriz, özlərinə degil. Biz istəyiriz ki, İslam ölkəsinə onların beyinləri, dimağları girsin, boğazları, mədələri girməsin. Biz istəriz ki, ölkəmiz onların beyinlərini həzm etsin, yoxsa mədələrində həzm olunmasın. Bu gün onların mədələrində həzm olunmamaq üçün bir çarə var isə, o da onların məhsulati-dəmağiyyələrini alıb həzm etməkdən başqa bir şey degildir” (33, s. 268).

M.Ə.Rəsulzadə isə mədəniyyətdə müasirləşmə probleminə müxtəlif adlar qoyanlara, çağdaş dünyanın elmi-mədəni dəyərlərini yalnız müəyyən coğrafi qütblərlə məhdudlaşdıranlara cavab olaraq “gəlin yanlış termin işlətməyək” – deyirdi. Çünki onun fikrincə “Dünya mədəniyyətinin seyrini təqib edərsək, onun şaquli istiqamətdə inkişaf edən mərhələlərindən bəhs etmək daha doğru olur. Bu baxımdan Şərq mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətindən deyil, orta çağ mədəniyyəti ilə çağdaş mədəniyyətdən bəhs etmək lazımdır” (126,

s. 22; 64, s. 3-4). Bu mənada M.Ə.Rəsulzadə bəşəriyyətin mədəni tərəqqisində elm və mədəniyyətin məqsədlərinə də toxunaraq yazırdı ki, “Mədəniyyətin qayəsi siyasəti elmə tabe etdirməkdir. İdarəçilik sahəsində qazanılmış qiymətləri elm ölçüsü ilə dəyərləndirərək, cəmiyyət nizamını ona görə qurmaq ictimai bir idealdır” (126, s. 88).

Bir çox hallarda söhbətin Şərq və Qərb, digər hallarda İslam və Xristian sivilizasiyalarından getdiyinə diqqəti çəkən S.Xəlilova görə, problemləli mövzulardan biri də “sivilizasiyalararası” dedikdə hansı sivilizasiyaların nəzərdə tutulması məsələsidir (34, s. 5). Təbii ki, bu məsələ yeni deyildir və uzun zamandan bəri müzakirə edilməkdədir. Hələ A.S.Toynbi bəşər tarixini sivilizasiyaların əvəzlənməsi kimi nəzərdən keçirir və bu zaman ayrı-ayrı dövrlərdən, imperiyalardan, coğrafi, dini və hətta etnik-millə bölgülərdən istifadə edirdi (145, s. 19). Yəni, əslində nisbi daxili tamlığa malik böyük ictimai birliklərin yaranması, inkişafı və süqutundan bəhs olunur. Ümumbəşəri tərəqqi bax beləcə, lokal inkişaf proseslərinin dinamik məcmusu, sintezi kimi götürülür. Lakin bu lokal proseslər necə toplana bilər və onlar vahid ümumbəşəri inkişafın ünsürləri kimi nə dərəcədə bir-birilərini tamamlayırlar? (34, s. 6). Problemə bir çox Azərbaycan ziyalıları öz münasibətlərini bildirmişlər. Məsələn, Şərq-Qərb sivilizasiyaları ilə bağlı Ə.Ağaoğlu yazırdı ki, “Şərq-Qərb mədəniyyətləri yalnız İslam-Xristian mədəniyyətlərindən ibarət olmadığı kimi islamiyyət və xristianlıq da yalnız Quran və İncildən ibarət deyildir” (83, s. 20). Fərqli baxışlar içərisində hər hansı bir mədəniyyət və ya sivilizasiyanın digərindən üstünlüyündən bəhs edilməsinin qeyri-ciddi və qeyri-elmi mövqə olduğunu düşünən ziyalılar da vardır. Bu mənada, müasirimiz olan S.Hantinqtonun nəzəriyyəsinə, hər şeydən öncə, problemin metodoloji qoyuluşuna görə yanlış hesab edən R.S.Ulusel yazır ki: “Sivilizasiyaların toqquşması” –



dünya ölkələrini “doğma” və “yad”, “dost” və “düşmən”, “sivil” və “barbar” parametrləri ilə fərqləndirməyin arxaik üsuluna gətirib çıxarır. S.Hantinqtonun nəzəriyyəsinin ən qəbuledilməz və zərərli cəhəti bundan ibarətdir ki, o, dünya sivilizasiyalarını iki qarşı duran tərəfə bölür: “Qərb və Qalanları”, “Qərb” – identikliyi olan sivilizasiyadır, “Qalanları”nın yeganə “identikliyi” isə bundan ibarətdir ki, onlar Qərb sivilizasiyasından fərqlənir (79, s. 79). Hərçənd ki, əksər tədqiqatçıların qənaətinə görə, hər bir mədəniyyət öz-özlüyündə dəyərlidir, sadəcə, bu fərqli, başqa mədəniyyətdir (7, s. 120). Şərqsünaslıqda və eləcə də qərbşünaslıqda “Şərq” və “Qərb” anlayışları fundamental kateqoriyalar kimi başa düşülür. Klassik elmdə bu anlayışlar coğrafi səciyyə daşımış və uzun müddət, yanlış olaraq, bu cür də qalmışdır. Tarixdə və o cümlədən mədəniyyətşünaslıqda – mədəniyyət nəzəriyyəsində bu anlayışlar coğrafi səciyyə daşıyan terminlərdən elmi kateqoriyalara çevrilə bilməmişdir. Bunun səbəblərinə gəldikdə isə, deyilə bilər ki, hər şeydən əvvəl, həmin anlayışlar hətta sırf coğrafi planda belə, prinsipcə, şərti xarakter daşıyır, çünki zaman və məkanda, məntiqi həcmdə də dəqiqliyə malik deyil. Tarix elmində terminoloji situasiyanın o qədər də az əhəmiyyət kəsb etməyən aspektinə bir vaxtlar məşhur şərqsünas, akademik N.İ.Konard diqqət yetirmişdir (7, s. 238). Qlobalist tipli tarixi-kulturoloji konsepsiyalarda “Şərq”, “Qərb” anlayışları nə coğrafi, nə də lokal baxımdan məhdudlaşdırılmır. Mədəniyyət haqqında yazılan ədəbiyyatlarda “Şərq” və “Qərb” bəzən qarşı-qarşıya qoyulur, bəzən isə çox yaxın dixotomik anlayışlar kimi işlədilir. ...Şərq və Qərb mədəniyyətləri. ...Deməli, “bütün zamanlar və bütün xalqlar” üçün mövcud olan ümumi mədəniyyətdən danışmaq əgəlabatan deyildir... (7, s. 383-384).

Müasir tədqiqatçıların əksəriyyəti “Şərq” və “Qərb” anlayışlarını heç də coğrafi terminlər kimi işlətmirlər. Baxmaya-

raq ki, bu anlayışlar əvvəlcə ölkələrin coğrafi yerləşməsinə uyğun olaraq işlədilmişdir, lakin sonralar onların simvolik mənaları formalaşmışdır. Belə ki, əvvəla, Şərq – ənənəviliyin, Qərb isə müasirliyin simvolu kimi başa düşülür. Bu baxımdan, Şərqdə və Qərbdə elmin, mədəniyyətin, təhsilin xüsusiyyətlərinin də məkandan daha çox zaman göstəriciləri ilə səciyyələnməsi qənaətində olan S.Xəlilov yazır ki, bəli, Şərq və Qərb coğrafi bölgüdən daha çox, zaman bölgüsüdür. Qədimlik və ənənəvilik müasirliklə, modernləşdirmə ilə qarşılaşır. Şərq dedikdə, insana əzəldən xas olan, onun mahiyyətini ifadə edən mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlər, Qərb dedikdə, insanın yeni dövrdə əldə etmiş olduğu intellektual və texnoloji uğurlar yada düşür (34, s. 10-11).

Qərb-Şərq mədəniyyətlərinin mahiyyəti məsələsinə demək olar ki, bütün türk böyükləri öz münasibətlərini bildirmişlər. Bu mədəniyyətlərin coğrafi və ya simvolik mənalarına dair çox müxtəlif fikirlər söylənilmişdir. Bu problemin izahında M.Ə.Rəsulzadənin mülahizələri də çox önəmli yer tutmaqdadır və zənnimizcə, ən məntiqli yanaşma da elə budur. M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, Avropa mədəniyyətini mənimsəmə məsələsində çox vaxt yanlış şərhlərə yol verilir. Bəzən elə təəssürat yaranır ki, guya Şərqi atıb, Qərbi tuturuq. Əslində isə islam-xristian, şərq-qərb mədəniyyəti anlayışının orta çağ və müasir mədəniyyət şəklində işlədilməsi doğru olardı (64, s. 3). M.Ə.Rəsulzadə mövqeyini belə əsaslandırır ki, çağdaş mədəniyyətə ayaq uydurmağa yönəldilmiş islahat hərəkətinə bizdə qərbliləşmək və avropalılılaşmaq adı verilməkdədir. Geri qalmış Şərq məmləkətlərini “Qərb mədəniyyətinə” çatdırmaq yolunda radikal üsullara baş vuran milli türk inqilabının ideolojisini işləyənlər Şərq mədəniyyəti və Qərb mədəniyyəti deyə ikiye ayrılan mədəniyyət anlayışlarını qarşılaşdırarkən əsaslı bir xətəyə düşür, yanlış termin işlədirlər. Halbuki mədəniyyətin coğrafi sahə-

lərə istinadən bölünməsi və bir mədəniyyətdən digər mədəniyyətə keçmək düşüncəsi doğru bir görüş məhsulu deyildir. Çünki “dünya mədəniyyəti bir bütündür” (Bu məsələdə M.Ə.Rəsulzadə ilə Z.Göyalp və Ə.Ağaoğlunun “mədəniyyət bölünməz bir bütündür” fikri üst-üstə düşür). M.Ə.Rəsulzadə izah etməyə çalışır ki, müxtəlif sahələrdə gördüyümüz ayrılıqlar, “tərlü zamanlarda tərlü-tərlü məmləkətlərdə görülən ayrılıqlardan başqa bir şey deyildir. Bu gün Avropa və ya Qərb deyə özlədiyimiz mütərəqqi örnək, aləmin vaxtıyla Şərq və ya Asiya dediyi qitələrin bulduqları bu günkü “geri” duruma bənzər bir aləm təşkil etdiyi məlumdur. Dünya mədəniyyətinin seyrini təqib edərsək, onun şaquli istiqamətdə gəlişən mərhələlərindən bəhs etmək daha doğru olur. Bu baxımdan Şərq mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətindən deyil, ortacağ mədəniyyəti ilə çağdaş mədəniyyətdən bəhs etmək lazımdır”. M.Ə.Rəsulzadə belə bir məntiqdən çıxış edir ki, bizim “dəyişdirdiyimiz” mədəniyyət, Avropanın da vaxtilə “dəyişdirmiş” olduğu orta çağ mədəniyyətidir. “Almaqda” olduğumuz mədəniyyət də bir Qərb mədəniyyəti deyil, çağdaş bir mədəniyyətdir. “Biz, Şərqi atıb da Qərbi almayırıq. Qərbin vaxtilə etdiyi kimi Şərq də, orta çağ zehniyyət və şərtlərindən çağdaş zehniyyət və şərtlərinə doğru yüksəlir. Bugünkü Şərqdə görülən inqilablar bir meyletmənin, bir uymanın deyil, bir yüksəlmə, bir inkişafın əsəridir” (64, s. 3).

M.Ə.Rəsulzadə gəldiyi qənaəti bu şəkildə ifadə edir ki, şərqli bir millətçi, müxtəlif tarixi səbəblərlə geri qalmış vətəninə çağdaş mədəniyyət səviyyəsinə çatdırmaq xüsusundakı əzminə “şərqliliyi atır, qərbliliyi alır” deyə bilməz. Deyərsə, yanlış bir termin işləmiş olar. Bu yanlışlığı o, “xətti zatında millətçi bir iş yaparkən millətə aid özəlliklərə arxa çevirmiş bir insan durumuna düşməklə ittiham oluna bilər”. Tərəqqi düşməni mürtəcelərin bu ittihamı qarşısında “min

bir dərədən su gətirib, kəndi xətti hərəkətini izah etmək zərurətində qalar”. M.Ə.Rəsulzadə diqqəti bir daha Şərqi-Qərbi mədəniyyətlərinin coğrafi mənalara izah edilməsinin yanlış olduğu məntiqinə yönəldərək yazır: “Məsələn, Şərqi deyirik. Yaponiyayı nəzərdə tutmayırıq; Qərbi dedikdə İspaniyayı düşünmədiyimiz kimi; dinləyənlərin zor anlayacaqları bir sərə təfsirlərdə olmamaları lazım gəlir” (64, s. 3-4). M.Ə.Rəsulzadə digər əsərlərində də müasir dünya mədəniyyətinə yiyələnmək təcrübəsində Yaponiyayı nümunə olaraq göstərmişdir. Çünki coğrafi mənada Şərqi, mədəniyyət dairəsinə görə Qərbi aid edilən Yaponiyada 1867-1868-ci illərdə “yuxarıdan” həyata keçirilmiş “Meydzi maarifçi hakimiyyəti” adını almış Meydzi mədəni inqilabı mədəniyyətin şaquli göstəricilərinin üfüqiyyə çevrilməsinin effektiv sosial texnologiyasının ən parlaq nümunələrindən biri idi. Bu mədəni inqilab nəticəsində bir neçə onillik ərzində feodal-avtoritar Yaponiya, yoxsul samuray ölkəsindən zəngin bir dövlətə çevrilərək XIX əsrin əvvəllərində artıq dünyada beş inkişaf etmiş sənaye dövlətlərindən biri olmuşdu. Ölkədə köhnə feodal (piramidal) sosial-siyasi sistemdən yeni, demokratik (rombşəkilli) sistemə keçid prosesi başlamışdı. İkinci dünya müharibəsindən sonra (düzgün sosial-mədəni siyasət nəticəsində) intensiv inkişaf edən Yaponiyada cəmiyyətin demokratikləşməsi həyata keçirilmiş, intellektual mədəniyyətin və onunla əlaqədar olaraq istehsalatda yüksək rəqabət qabiliyyətli texnologiyaların prioritetləri təmin edilmiş, bunlar isə, cəmiyyətin sosial strukturunda orta sinfin üstünlüyünə və vətəndaşların keyfiyyətli həyatının, eləcə də yüksək rifahının təmin edilməsinə gətirib çıxarmışdır (51, s. 48-49).

Ona görə də M.Ə.Rəsulzadə məsələnin yanlış anlaşılmasından və ya öz ifadəsi ilə desək “sui təfsirlərə məhəl vermədən bir bütün olaraq ələ alınan dünya mədəniyyətini Şərqi və

Qərbə ayırmadan, üfqi deyil, şaquli ayrılıqlarından bəhs etmək daha doğru və daha məntiqidir” (64, s. 4).

M.Ə.Rəsulzadə vaxtilə Yaponiyanın müasirləşmə sahəsində inanılmaz bir dərəcədə qazandığı uğuru modern inkişaf yolu tutmuş Türkiyənin də təkrarlamağa çalışdığını nəzərdə tutaraq yazır: “Millətçi Türkiyə, bugünkü gənc şərqilərə örnək olaraq yaptığı devrim həmləsiylə Şərqdən sıyrılıb ta Qərbə qatılmayı; geri ortaçağ səviyyədən çıxaraq mütərəqqi çağdaş səviyyəyə yüksəlir” (64, s. 4).

Mədəniyyətin “şaquli” və “üfqi” göstəricilərindən bəhs edən F.Məmmədov da bunu mədəniyyətin qarşılıqlı əlaqədə olan iki tərəfi kimi təqdim edir (51, s. 48). Deməli, müasir kulturoloji fikrin də qənaəti belədir ki, mədəniyyətin “şaquli” göstəricisi irəliyə, yeniliyə və qeyri-ənənəvilikə hərəkət enerjisini ifadə edən, gələcəyə istiqamətlənmiş ruhi (əqli və mənəvi) həyəcandır. Mədəniyyətin “şaquli” göstəricisinin hərəkətverici qüvvəsi yenilikçi ruha malik, ətraf aləmi dəyişdirmək və təkmilləşdirməyə motivləşmiş “yaradıcı ziyalılardır”.

Mədəniyyətdə yeni ideyanın ardıcıl olaraq üç mərhələdən (inkar; tərəddüd; təsdiq) keçməsi mülahizəsi bir çox kulturoloqlar tərəfindən söylənilməkdədir. Məsələn, N.Bora görə, yeniliyin ictimai şüura təlqin edilməsi ardıcıl olaraq, aşağıdakı psixoloji pillələrdən keçir: 1. “Bu ola bilməz” 2. “Bunda nə isə var” 3. Sözsüz bu düzdür” (51, s. 48). Bu üç pilləni keçəndən sonra, M.Ə.Rəsulzadənin də bəhs etdiyi “şaquli” ardıcıl olaraq, “üfqiyyə” çevrilir. Lakin cəmiyyətdə olan ənənəvi təfəkkür stereotiplərinə görə, bir qayda olaraq, yenilik müasirləri tərəfindən layiqincə qiymətləndirilmir, çox halda isə, ona qarşı böyük müqavimətlər göstərilir.

Mədəniyyətin “üfqi” göstəricisi – ziyalıların yaradıcı olmayan, nisbətən konservativ, həmçinin, cəmiyyətin adi stereotip düşüncəli, passiv müşahidəli, mədəni nailiyyətlərin

istehlakçıları olan hissəsidir. Mədəniyyətin “üfüqi” göstəricisi mədəni nailiyyətlərin zaman və məkanca mənimsənilməsi, elitar mədəniyyətin kütlələrə ötürülməsi, eləcə də təhsil və maarifləndirmə, mədəni mübadilə və milli mədəniyyətlərin qarşılıqlı zənginləşməsinin nəticəsidir. Məsələn bu mövqedən yanaşan F.Məmmədova görə, mədəniyyət – yaradıcı proses, sivilizasiya isə – onun əməli ifadəsi kimi qəbul edilərsə, onda “şaquli” və “üfüqi” göstəricilər mədəniyyətin və sivilizasiyanın rəmzləri kimi qəbul edilə bilər (51, s. 48).

Müasir kulturoloji fikrin əsas qənaətlərindən biri budur ki, müasirlik – bu gün əhəmiyyətli olan dəyərlərin mənimsənilməsi, bugünkü mədəni yaşayış tərzinə uyğunlaşma, müasir elm və texnologiyaya yiyələnmə və bütün bunlara yaradıcı şəkildə qatılmaqdır (18, s. 9). Qloballaşma isə milli baryerlərin aradan qaldırılmasını, bənzər və ortaq bir istehlakçı və mədəniyyət mentalitetinin qurulmasını tələb edir (147). İnformasiya cəmiyyəti də qloballaşmanın yaratdığı bir məhsuldur. Lakin onun da eyni zamanda mənfi təsirləri mövcuddur. Bəs o zaman, bu mənfi təzahürlərdən qorunmaq şərtilə prosesə qoşulmanın optimal variantı, başqa sözlə qloballaşma və qərbliləşmə kontekstində Azərbaycanın modernləşməsi necə olmalıdır? Qərbliləşməni rədd edərək və milli “Mən”i qoruyub saxlayaraq modernləşə bilərikmi? Tədqiqatçılar cavabın həm sadə, həm də mürəkkəb olduğu qənaətinədəirlər: “Bu tarixi yolu bütün Cənub-Şərqi Asiyanın əslində, bütün ölkələri keçmişdir. Yaponiya intellektuallarının modernləşmə konsepsiyası “Qərb texnologiyaları, yapon ruhu” aforizmi idi” (148). Ona görə də müasirlik ancaq texnologiya və iqtisadiyyat göstəriciləri ilə müəyyən edilə bilməz. Müasir insanın formalaşmasında bəşəriyyətin min illərlə ölçülən mənəvi təkamül yolu bəlkə də elmi-texniki tərəqqidən daha çox rol oynayırdır. Əlbəttə, “Qərbdən ancaq elmi-texniki nailiyyətləri götürək, “kütləvi mədəniyyəti

yətin” və mənəvi aşınmanın isə qarşısını almağa çalışmaq” tezişi ilk baxışda nə qədər cazibədar görünə də, praktika bunun əksini göstərir. Yəni Qərbdən nə isə yaxşı bir şeyi kor-koranə surətdə götürürsənsə, mənəvi aşınmalar onun iki misli ilə gəlir (35, s. 54). Çünki təcrübə göstərir ki, biz Qərb mədəniyyətinin, Qərb təfəkkür tərzinin məhz nöqsanlı cəhətlərini qəbul etməyə daha çox meylliyik. Bu, Avropaya, Qərb mədəniyyətinə birtərəfli münasibətin nəticəsidir (34, s. 104-106).

Bir əsrlik zaman məsafəsinə baxmayaraq bu gün müasirləşmək və avropalaşmağın daha modern şəkli kimi mədəni inteqrasiya adı ilə həyatımıza daxil olmuş qloballaşma ətrafında da bir-birinə zidd mühakimələr yürüdülməkdədir. Elektron vasitələrinin, informasiya texnologiyalarının, uyşdurucu təbliğatların geniş vüsət aldığı bir vaxtda bu problem ətrafındakı müzakirələrə ehtiyac günü-gündən artmaqdadır. Qloballaşan dünyada milli-mənəvi dəyərlərin mühafizəsi, mədəni inteqrasiyanın optimal yollarının axtarılması və müəyyənləşdirilməsi baxımından mövcud kulturoloji baxış və təmayüllərin konseptual bir şəkklə gətirilməsinə, ölkələrin mədəni inteqrasiyasının, xalqların mənəvi ünsiyyətinin intensivləşməsinə, mənəvi yaxınlaşma prosesinin sürətlənməsinə və nəticədə mükəmməl bir bəşəri tamlığa və birliyə qovuşmasına böyük ehtiyac duyulmaqdadır. Artıq mədəni müxtəlifliyə tərəfdar olan müasir dünyanın xoşməramlı söz sahibləri dərk etmişlər ki, modern texnogen tərəqqiyə köklənmiş sivilizasiyanın ruhi-mənəvi dəyərlərlə vəhdətinə diqqət yetirilməzsə, bütövlükdə insanlığın harmoniyası pozular, bəşəriyyət intellektual və mənəvi tarazlığını itirməklə daha böyük qlobal təhlükələrlə üzləşər. Beynəlxalq mədəni təşkilatlar səviyyəsində maddi və mənəvi inkişafdakı tarazlığın saxlanmasına göstərilən cəhdlərin dəstəklənməsi isə dünyanın xoşbəxt gələcəyinə dair nikbin proqnoz və fəaliyyətləri hələ də stimullaşdırmaqdadır.

Hazırda milli mədəniyyətlər lokal çərçivələrdən çıxıb qlobal mədəni məkanda inteqrasiyaya cəlb olunsa da, hələlik sosial-mədəni fərqlər, bənzərsiz, bir-birini təkrarlamayan mədəniyyətlər mövcuddur. Mədəni fərqlər, kultural çeşidlilik qlobal səviyyədə dialoqa və inteqrasiyaya mane olan səbəblər kimi qavranılır. Çünki qloballaşma bir tərəfdən xalqları ayıran müxtəlif çeşidli sərhədləri sürətlə dağıdır, digər tərəfdən də mədəniyyət və xalqların çoxluğunun tədricən itmə təhlükəsini artırır. “Bu mürəkkəb problemlərin həlli, yalnız tək-cə ayrı-ayrı şəxslərin deyil, həm də bütöv xalqların hüquq və azadlıqlarının ən ümumi, universal və mütləq xarakterini qəbul edən plüralizmin fəaliyyət göstərdiyi gerçək demokratik cəmiyyətlərdə mümkündür. Dünya hələ ki, belə ideal vəziyyətdən çox uzaqdır” (1, s. 12). Təəssüflər olsun ki, demokratik dəyərlərin prioritet qazanması ilə yanaşı həm də getdikcə daha çox siyasiləşən və kriminallaşan dünyanın mədəniyyət sahəsindəki meyarları məqsəd deyil, vasitə olaraq qalmaqdadır ki, belə bir situasiyada siyasi güclərlə mədəni dünyanın məqsədlərindəki ziddiyyət insanlığı da yol ayrıcında saxlayır. Bu mənada, M.Ə.Rəsulzadənin ötən əsrdə söylədiyi bir fikir siyasətlə mədəniyyətin bugünkü qarşılıqlı təsirlənmələri üçün də etalon hesab edilə bilər. İdarəçilik sahəsində qazanılmış qiymətləri elm ölçüsü ilə dəyərləndirərək, cəmiyyət nizamını ona görə qurmağın “ictimai bir ideal” olmasını zəruri hesab edən M.Ə.Rəsulzadə “Elm və siyasət” məqaləsində yazırdı: “Mədəniyyətin qayəsi siyasəti elmə tabe etdirməkdir” (126, s. 88).

M.Ə.Rəsulzadənin elm, siyasət və mədəniyyətin hansı bir məqsədə xidmət etməli olduğunu aydın göstərən bu düsturu yalnız dünya gücləri tərəfindən tətbiqini tapdığı təqdirdə insanlığın perspektivlərinə nikbin baxıla bilər. Mədəni dünyanın da qənaəti budur ki, bəşəriyyətin mədəni-xəlaq dəyərləri aşınmalardan qorunmalı, bütün bu dəyərlər



insanlığın, xüsusilə, qloballaşmanın mənfi təzahürlərindən özünümüdafiə vasitəsinə çevrilməlidir. Eyni zamanda milli mədəniyyət sahəsində də özünütənzimləmə metodları tətbiq edilməli, prioritetlər aydınlaşdırılmalı və maliyyələşdirilməlidir. Yalnız birgə səmərəli fəaliyyət nəticəsində dünyanın mədəni ekzotikasını, mədəni müxtəlifliyi və insanlığın təminatlı gələcəyini mühafizə etmək mümkündür.

İlk növbədə mədəniyyətimizin keçmişini, mədəniyyət xəzinəmizi layiqincə mənimsəmiş, həzm etmiş nəsillər yetişdirməklə işə başlamalıyıq. Müasir dünya mədəniyyəti dairəsinə girdiyimizə görə mədəniyyətimizin təməl prinsiplərində böyük bir dəyişiklik etmədən, yəni milli şəxsiyyətimizi təşkil edən, mühafizə edilməsi zəruri olan xarakterik keyfiyyətlərimizi zədələmədən, təcrübəyə və elmin mütərəqqi nailiyyətlərinə söykənərək, forma dəyişikliklərini şüurlu surətdə aparmaq məcburiyyətində olduğumuzu qəbul etməliyik. Əsrlər boyu varlığımızı, milli kimliyimizi təyin edən mədəniyyətimizi bəşəriyyətin insanlıq meyarları və zamanın mədəni dəyərləri içərisində yoğurub, onu yalnız mühafizə və öyrənməyə deyil, həm də bizi yönəldən, idarə edən bir daxili çağırış, ruhi-mənəvi bir ehtiyaclar halına gətirməyə çalışmalıyıq. Lakin təəssüflər olsun ki, həmişə olduğu kimi, bu gün də mədəniyyətdə müasirləşmənin məhz nələrdən ibarət olduğunu anlayanlar azlıq təşkil etməkdədir. Mədəniyyət sahəsində təbliğatımızın əsas hədəflərindən biri də müasirlik anlayışının geniş kütləyə izahı məsələsidir. Təbii ki, mövzuya dair geniş müzakirələr də açmaq olar, bu sahədə təbliğati işin müxtəlif forma və yolları ilə bağlı təkliflər də vermək. Sonda əldə ediləcək effektiv nəticə bundan ibarət olmalıdır ki, hər kəs bir həqiqəti aydın dərk etsin: tariximizin bizə bəxş etdiyi ən qiymətli miras milli mədəniyyətimiz olduğu üçün müasirliyin meyarları da öncə buradan əxz edilməlidir. Bu səbəbdən də hər şeydən əvvəl və hər sahədə mədəniy-

yətdə varisliyin qorunması, tədqiqi və təbliği mövzusunda üstünlük verilməlidir. Babalarımızın bizə əmanət qoyduğu milli mədəniyyət gələcək nəsillərə daha da zənginləşdirilmiş halda ötürülməlidir. Heç şübhəsiz, mədəniyyət dəyişmədən və zənginləşdirilmədən varlığını qoruya bilməz. Bu məqsədlə yaradıcı və qurucu səciyyəli hər cür fəaliyyət təşviq edilməli, yeni qabiliyyətlərin kəşf edilməsi, istiqamətləndirilməsi və dəyərləndirilməsi fəaliyyətlərinə mühüm əhəmiyyət verilməlidir. Mədəni inteqrasiya prosesinə sağlam düşüncə ilə qoşulmanın və mənəviyyatımızı qloballaşmanın mənfi təzahürlərdən qorunmanın ən etibarlı yolu isə tarixi təcrübənin mənimsənilməsi və bu təcrübənin mədəniyyət quruculuğu prosesinə yaradıcı tətbiqidir.

## Nəticə

Kulturoloji irsin tədqiqi sahəsində dünya təcrübəsinin mənimsənilməsi, elmi metodların milli tariximizin öyrənilməsinə tətbiqi və mövcud mədəniyyət nəzəriyyələrinin müqayisəli təhlili kulturologiyanın elm sahəsi kimi formalaşmasının şərtlərindəndir. Təəssüf ki, kulturoloji irsimizin qaynaqlarının araşdırılması, nəşri və təbliği ilə bağlı ictimai fikirdəki mövcud boşluqların doldurulması yönündə müəyyən canlanma yalnız elmi fikirdə müşahidə edilməkdədir. Bu sahədə aparılan araşdırmalar bir qisim elmi nəşrlərdə öz əksini tapsa da, kütləvi nəşrlərdə və dərsliklərdə bu mənada hələ də ciddi işlər gözə dəymir. Nə qədər ki, bu kəsir aradan qaldırılmayıb, kulturoloji irsin təbliğinin effektivliyindən və bunun cəmiyyətimizin həyatına faydalılığı baxımından arzu edilən nəticələrindən danışa bilmərik.

Mədəniyyət haqqında dünya elmi-nəzəri düşüncəsində rəngarəng bir (hətta paradoksal və ziddiyyətli) mənzərə müşahidə edilməkdədir. Mədəniyyətə münasibətdə meyarlar müxtəlifliyi nəzərə çarpmayaqdadır və bu meyarlar az qala ciddi söz sahiblərinin hər birinin öz ölçü etalonuna çevrilmişdir. Dünyanın ayrı-ayrı ölkələrində mədəniyyətin çərçivəsi fərqli konturlarla cızıldığı kimi, alimlərin terminoloji anlayışlara münasibətləri də çeşidli məna tutumlarına malikdir. Amma onların əksəriyyəti, “insan – mədəniyyətin məhsuludur” və “mədəniyyət – bəşəriyyəti xilas edəcək” fikirlərində həmrəydir. Deməli, hər bir kəs xoşməramlı mövqe nümayiş etdirdikdə, onda həmin anlayışların məqsəd, niyyət və mahiyyəti də eyni olur. Mədəniyyəti öyrənən elmin adının da necə adlandırılmasından asılı olmayaraq mədəni dünya üçün bu fenomenin məzmun, funksiya və prioritetləri birdir. Söhbət yalnız kəlmələrin mənşəyindən, terminlərin etimoloji mənəsindən gedə bilər ki, zaman keçdikcə, təbii olaraq

bunların mənə tutumu və hüdudları da dəyişikliyə uğrayır.

Mədəniyyətin mənşəyinə dair nəzəri konsepsiyaların müxtəlifliyi və bu sahədə nəzəri fikir birliyinin olmaması səbəblərindən biri, tamamilə subyektiv qiymətləndirmələrdən asılı olan, mürəkkəb və çoxcəhətli təhlil və şərhlerle izah edilən mədəniyyət fenomeninin elmi tədqiqinin obyektiv çətinliyidir. Mədəniyyətə aid əsərlərdə rast gəlinən bəzi etimoloji anlayışların fərqli şərhələrinə gəldikdə isə, bütövlükdə, ictimai elmin heç bir anlayışı “mədəniyyət” anlayışı qədər müxtəlif mühakimələrə, mülahizələrə, təriflərə səbəb olmamışdır. Xüsusilə də, ayrı-ayrı elmlər çərçivəsində mədəniyyət haqqında bir-birindən fərqli, çox müxtəlif təsəvvürlər mövcuddur. Və deyək ki, hətta bu gün mədəniyyətə verilən heç bir müfəssəl tərif belə onun məzmununu tam açə bilmir. Kulturologiya, fəlsəfə, sosiologiya, tarix, etnoqrafiya, psixologiya və digər ictimai elmlərdə mədəniyyətin çox zaman bir-birindən olduqca fərqli təriflərinə təsadüf edilir. Həmin təriflərdə çox vaxt mədəniyyətin ayrı-ayrı, bəzən də olduqca mühüm tərəfləri əhatə edilir, lakin bununla belə heç də az əhəmiyyətli olmayan digər tərəfləri nəzərdən qaçırılır.

Bu vaxta qədər aparılmış araşdırmaları nəzərdən keçirdikdən sonra, belə güman etmək olardı ki, mədəniyyət haqqında hər şey artıq deyilmişdir və onun bu tərifləri ilə razılaşmaq olar. Lakin mütəxəssislərin çoxu, mədəniyyətə mövcud münasibəti qənaətbəxş saymırlar. Məhz bu səbəbdəndir ki, mədəniyyət mövzusu müasir dövrdə də kulturoloji fikrin ən aktual mövzularından biri olaraq qalmaqdadır.

Bütövlükdə mədəniyyət adlandırdığımız milli və bəşəri dəyərlər məcmusu haqqında tarixdən üzü bəri nə qədər fərqli mülahizələr ortaya qoyulsa da, mahiyyət dəyişməz qalmaqdadır. Bu mənada mədəniyyət bəşər övladının yaradılışından bəri yaratdığı və getdikcə təkmilləşdirdiyi maddi, mənəvi, ruhi, ideoloji, bədii-estetik dəyərləri özündə ehtiva edir. Yəni

insanlığı şərtləndirən yaddaş, dünyagörüşü, elm, davranış, ünsiyyət, incəsənət, məişət və s. bu kimi keyfiyyətlər mədəniyyətin komponentlərindəndir. Bu sahənin problemlərini tədqiq edən elmlər isə müəyyən fərqliliklərlə də olsa, ümumilikdə mədəniyyətin inkişaf xüsusiyyətlərini, hər xalqda onun təzahür formalarını, qarşılıqlı faydalanma və təsir vasitələrinin orijinallıqlarını öyrənir. Bu öyrənmə yeni nəslin və bəşəriyyətin mədəni və intellektual səviyyəsinin inkişafı üçün zəruridir. Bu mənada bəşəriyyətin nəsil-nəsil topladığı, formalaşdırdığı, nəhayət, qazandığı mədəniyyət incilərini gələcək nəsillərə çatdırmaq isə bizim əsas vəzifələrimizdəndir. Mədəniyyətin ən vacib funksiyalarından biri də məhz sosioloji təcrübənin bir nəsildən o biri nəslə ötürülməsi prosesi, yəni mənəvi sərvətlərin varisliyi məsələsidir.

XX əsrin ilk illərindən etibarən Azərbaycan cəmiyyətində dini təmayüllərin fərqli səciyyə daşması ilə yanaşı milli mənsubiyyət axtarıları prosesi də paralel gedirdi. Bu zaman islamçılığa paralel olaraq türkçülüyn də inkişafı azərbaycanlıları öz mənliklərini araşdırmağa yönəlmişdi. Bu dövrdə cərəyan edən islahatçılıq təmayüllərinə diqqət yetirərkən görürük ki, ortaya çıxan meyllərdən biri də özünü, ənənəvi dindar əhalinin həyat tərzinə yönəldilmiş tənqidlərdə büruzə vermiş və məzhəb ayrılıqları tənqidlərin birinci hədəfi halına gəlmişdi. Şiəlik əleyhinə düşüncələr, xüsusilə yerli burjuaziyanın dəstəyini alan islahatçı ziyalılar tərəfindən işlənməkdə idi. Cədidçilərin məzhəb münaqişələrini ortadan qaldırmaq istəyi və düşüncəsi, həqiqətdə din birliyini gerçəkləşdirmə yolunda bir iddiadan çox, yüz illərdən bəri fars mədəniyyətinə bağlı olan Azərbaycan cəmiyyətini bu kimlikdən təmizləmə düşüncəsidir. Bu kimlik təmizləndiyi və modern dəyərlər mənimsəndiyi halda cəmiyyət problemlərinin həll ediləcəyi düşüncəsi burada üstünlük təşkil edirdi.

İslahatçı ziyalıların tarixi sünni-şiə ayrılığının ortadan qaldırılması yönündəki düşüncələri, öz məqsədləri baxımından keçərli bir təmələ dayanırdı. Məzhəb ziddiyyətləri Azərbaycan türklərini beş yüz ildən daha uzun bir vaxt ərzində Osmanlı türklərindən, Krım, Volqa və Orta Asiya türklərindən ayırmışdı. Yeniləşmə səylərinin bu səbəblə, birinci növbədə islami qurum və ənənələr üzərində cəmləşdirilməsi təsadüfi deyildi. Şiə kimliyinin yenidən gözdən keçirilməsi yeni bir ictimai kimliyin formalaşdırılması məqsədi daşıyırdı.

İslahatçılıq hərəkatı Azərbaycan cəmiyyətində yeni münaqişələrin qaynağı olmuşdur. Bu hərəkatın Rusiya müsəlmanlarını bir araya gətirərək daha yüksək səviyyədə bir birlik yaratmağa xidmət etdiyi söylənilə bilməz. Hərəkatın panislamist olaraq tanıtılan bəzi liderləri belə, dindən bir jarqon kimi istifadə edərək gerçəkdə onun hüdudlarını göstərmişlər. Dinin modernist şərhinin inkişafı onların məqsədlərinə xidmət etmişdir. Ona görə də Rusiya müsəlmanları arasında birləşdirici olmaqdan çox, ayırıcı olmalarında təəccüb doğuracaq heç nə yoxdur. Bu islahatçı ziyalılar din duyğusunun milliyyət duyğusundan daha güclü olduğu bir cəmiyyətdə, yeni bir ictimai kimliyin formalaşdırılmasına girişmişdilər. Onların bu işə başladıkları vaxt təzyiqlə qarşılaşmalarının da başlıca səbəbi məhz bu idi.

Din amili əksər islahatçılar tərəfindən formalaşdırılması nəzərdə tutulan cəmiyyətin ünsürləri arasında bəlkə də ən zəif halqanı təşkil edirdi. Başqa sözlə, sosializm, rus populizmi, liberal demokratizm, Avropa tipli milliyyətçilik və Gənc Türklərin düşüncəsi kimi islamdan kənar dəyişik amillər, onların zehinlərində yeni kimliyin qurucu ünsürləri olaraq eklektik bir tərzdə bir araya gəlmişdir. Beləliklə, milliyyətçi şüurun hər şeydən əvvəl dünyəvi məsələlərin qabardıldığı bir çərçivədə inkişaf etdiyi qeyd edilməlidir. Milliyyətçi öndərlər arasında bəzən dini terminologiyaya

müraciət etmə ehtiyacı ortaya çıxmışsa da, burada gerçəkdə dinin deyil, planlaşdırılmış milli iradənin rasionallıqda təşəkkülənməsi mövzudur. İslahatçılar islam anlayışında ənənəçi deyil, modern, reformçu və dünyəvi bir mövqeyə nümayiş etdirirdilər. Bu mənada islahatçı ziyalıların bir qismi ictimai problemlərin həlli yolunda, ilk növbədə Qərbi mədəniyyətinə işarə etməsi başqa alternativlərin qarşısını əngəlləyəcək bir mahiyyətdədir.

Müsəlman qadınının Avropa həyat standartlarına uyğunlaşdırılacağı təqdirdə cəmiyyət problemlərinin də həll oluna biləcəyi düşüncəsinin həqiqətə uyğun olmadığı ortadadır. Çünki Qərbdə qadın hərəkatı, ucuz işçi qüvvəsini təmin edən kapitalist mexanizmlər içində qadının işgüzar həyata fəal olaraq qatılmasının bir nəticəsi olaraq ortaya çıxmışdı və getdikcə qadın haqları sahəsində də müəyyən inkişafa nail olunmuşdu. Bunun əksinə olaraq isə, belə bir sənaye və ictimai təşkilatlanmadan məhrum olan Şərqi cəmiyyətində qadının statusunda bənzər dəyişikliklər olmadan qadın və ailənin islahatlara cəlb edilməsi zərurəti irəli sürülmüşdür. Ona görə də Şərqdə qadın haqlarının ictimai bir təşəbbüsün nəticəsi olaraq inkişaf etməməsinin və yuxarıdan dikte edilən islahatların cəmiyyətə asanlıqla tətbiq oluna bilməməsinin başlıca qüsurları da məhz bu səbəblərdə axtarılmalıdır.

Bütün bu mübahisəli məqamların, ola bilsin ki, tədqiqatçılar tərəfindən hələ gələcəkdə də birmənalı şəkildə qiymətləndirilməyəcək tarixi-mədəni təmayüllərin Azərbaycan xalqının milli-mənəvi oyanışına və tərəqqisinə hansı dərəcədə və nə kimi effektiv təsir etməsindən asılı olmayaraq, XX əsrə yeni, orijinal fikirlərlə qarşılayan, islam dininin cəmiyyətin inkişafını şərtləndirən, humanizm və tolerantlıq tələp edən müqəddəs ruhi-mənəvi dəyərlər sistemi olduğunu elmi dəlillərlə, tarixi-müqayisəli üsullarla araşdıran islahatçı ziyalıların dini-kulturoloji yaradıcılıqları, o cümlədən, sırf qadın

probleminə aid kitab və çoxsaylı məqalələri Quranın təhriflərdən və qərəzli münasibətlərdən mühafizəsinə, həm də ümumiyyətlə, müsəlman cəmiyyətinin mədəni tərəqqisinə xidmət etmişdir. Bu əsərlərin, Avropa elmi-nəzəri fikrinin yanlış təmayüllərinə təsir göstərmək cəhdləri ilə yanaşı, xalqımızın mövhumat və xurafatdan qurtulub islamın əsl mahiyyətini əks etdirən inanclara yiyələnməsində də praktiki əhəmiyyəti olmuşdur.

İstiqlal məfkurəsinin reallaşması sübut etdi ki, dünya millətlərinin çeşidli mədəniyyətləri arasında Azərbaycan xalqının da özünəməxsus, köklü və zəngin milli mədəniyyəti böyük önəm daşıyır. Bu mədəniyyət türklüyün doğuşu ilə başlamış, zamanla inkişaf edərək, minlərcə il türk toplumlarını millət” olaraq mühafizə etmiş, onlara türklük” damğası vurmuşdur. Bugünkü Azərbaycan mədəniyyətinin təməllərini xalqımızın tarix boyunca yaşamış olduğu təcrübələr müəyyənləşdirmişdir. Ona görə də Azərbaycan mədəniyyətini meydana gətirən bütün dəyərləri araşdırmaq, tanımaq, bunları daha məhsuldar və yaradıcı ünsürlər olaraq inkişaf etdirmək milli vəzifələrimizdəndir. Bunun üçün mədəniyyət siyasəti sahəsində aşağıdakı məqamlara xüsusi diqqət yetirməliyik:

– XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda modern Qərb dəyərlərinin və qurumlarının tətbiqi yönündəki fəaliyyətlər mədəniyyət tarixinə “yeniləşmə”, “modernləşmə”, “qərbliləşmə” kimi müxtəlif adlarla düşmüşdür. XIX əsrdən etibarən aktuallaşan müasirləşmə probleminin əsas yanlışlıqlarından biri təqlidçiliklə bağlı olmuşdur. Bunu o dövrün əksər ziyalıları da dilə gətirmişlər. Bu, müasir dövrdə də ən aktual problemlərdən biri olduğu üçün, milli özünütəcrid və qloballaşma kimi iki kənar hal arasında optimal nisbət tapılmalı və nələri qorumaq lazım olduğunu təyin etmək üçün meyarlar müəyyənləşməlidir. Keçmişimizdən qalan, lakin tərəqqiyə deyil, tənəzzülə xidmət edən cəhətləri yaşatmaq-



dansa, onlardan xilas olmaq yolu tutulmalıdır. Müasir dövrdə Şərq və Qərbin qarşılaşdırılması və yalnız bu və ya digər tərəfə üstünlük verilməsi heç bir müsbət nəticəyə gətirə bilməz. Müasir kulturoloji fikir hətta müxtəlif sivilizasiyaların bir-birindən köklü surətdə fərqli olan düşüncə tərzlərini yaxınlaşdırmağı, onların mütərəqqi cəhətlərini birləşdirməyi nəzərdə tutur.

– Bəşəriyyətin tarixi təkamül prosesinin hazırkı siyasi epoxası üçün səciyyəvi olan qloballaşma dalğası bir sıra mütərəqqi cəhətləri ilə yanaşı, xalqların tarixən formalaşmış etnik təfəkkür və düşüncə sisteminin, milli-mənəvi dəyərlərin total təhdidlərə, ideya avtoritarizminə məruz qalması ilə müşayiət olunur. Belə şəraitdə milli-mənəvi və əxlaqi dəyərlərə lazım olduğundan daha az diqqət yetirilməsi bütün dünya ölkələrində mənəviyyat problemlərini kəskinləşdirmişdir. Tranzitar proseslərin nəticəsi kimi ortaya çıxan sivilizasiyalararası toqquşma və ziddiyyətlər hər bir xalqın milli-mənəvi, dini dəyərlərinin qorunmasını çağdaş zamanın aktual məsələlərindən birinə çevirmişdir ki, son illərdə Azərbaycanın mədəniyyətlərarası dialoq sahəsindəki təcrübəsi bu sahədə nikbin proqnozlar verməkdədir.

– Müstəqilliyimizin əldə olunmasından sonra izlənən elmi-kulturoloji xətt mədəni irsin tədqiqi, milli-mənəvi dəyərlərin qorunub saxlanması və gələcək nəsillərə çatdırılması üçün zəmin yaratmış oldu. Azərbaycan xalqının əldə etdiyi bu böyük nailiyyət – milli sərvət olan mənəvi dəyərlərin istifadəsini, bəşəri dəyərlərin tərkib hissəsi kimi inkişafını və inteqrasiyasını təmin etdi. Bunun nəticəsi olaraq, Azərbaycan xalqı azad və suveren dövlət quruculuğunu möhkəmlətməklə, mədəni-iqtisadi islahatlar aparmaqla, öz milli-əxlaqi dəyərlərinə, mədəniyyət tarixinə sahib durmaqla, bəşəri və milli təcrübələrindən faydalanmaqla kulturoloji fikri demokratik əsaslar üzərində formalaşdırdı. Azərbaycan

Respublikası bu gün məhz belə bir demokratik mədəniyyət xətti üzərində müasir dünyaya uğurla inteqrasiya olunmaqdadır. Lakin bu inteqrasiya prosesinin müsbət cəhətlərinin cəmiyyətin mədəni tərəqqisinə xidmət etdiyini danmaq şərti ilə, neqativ təzahürlərinin qarşısını almaq barədə də düşünülməlidir ki, bu yolda da ən etibarlı yol göstəricisi tarixi-kulturoloji təcrübədir.

– Mədəniyyət strukturunda keçmişlə gələcək arasındakı yaradıcı bir prosesin gerçəkləşməsi – mədəni dəyərlərin cəmiyyət fərdlərinin düşüncələrinə hakim olması ilə mümkündür. Mədəniyyət xalqda yaşayır, ziyalının zehmində kristallaşır. Milli səviyyədə mədəniləşmə xalqla ziyalı arasındakı canlı və müntəzəm təsirlə saxlana bilir. Ziyalı xalqda yaşayan mədəni dühanı, şüuraltı həqiqətləri gerçəkləşdirir və təkrar xalqa yayır. Eni zamanda ziyalının zehmində kristallaşan bu mədəni dəyərlər həm alıcı, həm də verici olaraq digər mədəniyyətlərdən təsirlənir və mədəniyyətdəki zənginləşməni təmin edir. Bu mənada XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan kulturoloji fikrinin formalaşmasında aparıcı rol ziyalılara məxsus olmuşdur. Ona görə də XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan milli-mədəni intibahında böyük xidmətləri olmuş bu ziyalıların mədəniyyət tarixindəki layiqli yerləri müəyyən etmədən, əsərlərini təhlil etmədən, onların mədəniyyətşünaslıq irsini mənimsəmədən kulturoloji fikir tariximizin öyrənilməsi, tədrisi və mədəniyyət quruculuğuna tətbiqi milli zəmindən, mənəvi dəyərlər sistemindən, bəşəri meyarlardan məhrum bir vəziyyətdə olar.

– Bir halda ki, mədəniyyəti millət meydana gətirir və mədəniyyət də milləti yaşadır, deməli, yaşamaq üçün milli mədəniyyətimizi yaşatmaq məcburiyyətindəyik. İlk növbədə mədəniyyətimizin keçmişini, mədəniyyət xəzinəmizi layiqincə mənimsəmiş, həzm etmiş nəsillər yetişdirməklə işə başlamalıyıq. Müasir dünya mədəniyyəti dairəsinə girdiyi-

mizə görə mədəniyyətimizin təməl prinsiplərində böyük bir dəyişiklik etmədən, yəni milli şəxsiyyətimizi təşkil edən, mühafizə edilməsi zəruri olan xarakterik keyfiyyətlərimizi zədələmədən, təcrübəyə və elmin mütərəqqi nailiyyətlərinə söykənərək, forma dəyişikliklərini şüurlu surətdə aparmaq məcburiyyətində olduğumuzu qəbul etməliyik. Əsrlər boyu varlığımızı, milli kimliyimizi təyin edən mədəniyyətimizi bəşəriyyətin insanlıq meyarları və zamanın mədəni dəyərləri içərisində yoğurub, onu yalnız mühafizə və öyrənməyə deyil, həm də bizi yönəldən, idarə edən bir daxili çağırış, ruhi-mənəvi bir ehtiyaclar halına gətirməyə çalışmalıyıq.

– Mədəniyyət sahəsində təbliğatımızın əsas hədəflərindən biri də müasirlik anlayışının geniş kütləyə izahı məsələsidir. Təbii ki, mövzuya dair geniş müzakirələr də açmaq olar, bu sahədə təbliğatı işin müxtəlif forma və yolları ilə bağlı təkliflər vermək də. Sonda əldə ediləcək effektiv nəticə bundan ibarət olmalıdır ki, hər kəs bir həqiqəti aydın dərk etsin: tariximizin bizə bəxş etdiyi ən qiymətli miras milli mədəniyyətimiz olduğu üçün müasirliyin meyarları da öncə buradan əxz edilməlidir. Bu səbəbdən də hər şeydən əvvəl və hər sahədə mədəniyyətdə varisliyin qorunması, tədqiqi və təbliği mövzusunə üstünlük verilməlidir. Babalarımızın bizə əmanət qoyduğu milli mədəniyyət gələcək nəsillərə daha da zənginləşdirilmiş halda ötürülməlidir. Heç şübhəsiz, mədəniyyət dəyişmədən və zənginləşdirilmədən varlığını qoruya bilməz. Bu məqsədlə yaradıcı və qurucu səciyyəli hər cür fəaliyyət təşviq edilməli, yeni qabiliyyətlərin kəşf edilməsi, istiqamətləndirilməsi və dəyərləndirilməsi fəaliyyətlərinə mühüm əhəmiyyət verilməlidir. Mədəni inteqrasiya prosesinə sağlam düşüncə ilə qoşulmanın və mənəviyyatımızı qloballaşmanın mənfi təzahürlərdən qorunmanın ən etibarlı yolu isə tarixi təcrübənin mənimsənilməsi və bu təcrübənin mədəniyyət quruculuğu prosesinə yaradıcı tətbiqidir.

## Ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

1. Abasov Ə.F. Müasir Azərbaycan üçün hansı fəlsəfə gərəkdir / Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə və tədris. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüququ İnstitutu. Bakı: Elm, 2010, s. 11-19.
2. Abdullayeva T.M. XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan ədəbi-bədii fikrində qərbçilik meyilləri. Fil. elm. nam. ... dis. avtoref. Bakı, 2007, 30 s.
3. Ağaoğlu Ə. Seçilmiş əsərləri (Tərtib edənlər: Ə.Mirəhmədov, V.Quliyev). Bakı: Şəqr-Qərb, 2007, 392 s.
4. Ağayev Ə. Şiə dinində məzdəki inancları (Fransızcadan çevirəni Hamlet Qoca) / "Mədəniyyət dünyası", X buraxılış, 2005, s. 57-62.
5. Ağayev Ə. İslama görə və islamiyyətdə qadın (Rus dilindən tərcümə edən: R.Şərifov) / "Mədəniyyət dünyası", XII buraxılış, Bakı: 2006, s. 31-50.
6. Ağayev Ə. İslam və tərəqqi. Əmirxanyansa cavab. "İrşad" qəz., Bakı: 31 oktyabr 1906-cı il, № 254.
7. Aslanova R. Yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya. Bakı: Nurlan, 2007, 440 s.
8. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. İki cildə. I cild. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2004, 440 s.
9. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. İki cildə. II cild. Bakı: "Lider nəşriyyat", 2005, 472 s.
10. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (I kitab. Stenoqrafik hesabatlar). Bakı: "Azərbaycan" nəşriyyatı, 1998, 976 s.
11. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (II kitab. Stenoqrafik hesabatlar). Bakı: "Azərbaycan" nəşriyyatı, 1998, 992 s.
12. Azərbaycan publisistikası antologiyası (Tərtib edən: C.Bəydili-Məmmədov). Bakı: Şəqr-Qərb, 2007, 688 s.
13. Balayev A. Məmməd Əmin Rəsulzadə (1884-1955). Bakı: Adiloğlu, 2011, 288 s.

14. Bədəlov R. Azərbaycanın Avropa seçimi: problemlər, perspektivlər. Bakı: Tutu (Çap olunmuşdur: “Qanun” nəşriyyatı / “Çap evi” mətbəəsi), 2010, 144 s.
15. Cavid H. Əsərləri, 4 cildə, 1 cild. Bakı: Yazıçı, 1982, 376 s.
16. Cavid H. Əsərləri, 4 cildə, 2-ci cild, Bakı: Yazıçı, 1982, 394 s.
17. Əfqani C. Təfsirçinin təfsiri (İngilis dilindən tərcümə edən: Q.Mürşüdlü). “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər”, 2010, № 1 (29), s. 202-210.
18. Əhmədli R. Azərbaycan milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi: türkçülük, müasirlik, islamçılıq. Bakı: Elm, 2007, 280 s.
19. Əhmədli R. Azərbaycan dövlətçilik fəlsəfəsi. Bakı: Nurlan, 2008, 360 s.
20. Əliyeva (Kəngərli) A. Azərbaycan romantiklərinin yaradıcılığında türkçülük. Bakı: Elm, 2002, 334 s.
21. Əmirxanyans. İslam və tərəqqi. “İrşad” qəz., Bakı: 27 oktyabr, 1906-ci il, № 262.
22. Əsədli M. Yusif Ziya Talıbzadənin həyatı və mühiti (1877-1923). Bakı: Nurlan, 2005, 190 s.
23. Əzizəoğlu H. Türklüyümüz. Bakı: AzAtaM, 2007, 224 s.
24. Gəncalp G. Qaranlıqda çaxan ildırımlar. Bakı: Qanun, 2009, 316 s.
25. Gəncalp G. Mədəniyyət və kültür qavramları üzərinə. <http://www.almazqezeti.com/?mod=view&id=5019>.
26. Göyalp Z. Türkcülüyn əsasları. Bakı: Maarif, 1991, 176 s.
27. Həsənzadə N. Kulturologiya (Dünya mədəniyyəti tarixi). Dərslik. Bakı: 2005, 278 s.
28. Hüseynov Ş. Əhmədbəy Ağaoğlunun dünyagörüşü. Bakı: Azərnəşr, 1998, 128 s.
29. Hüseynzadə Ə. Qəzetimizin məsləki. “Həyat” qəzeti, 1905, № 1.
30. Hüseynzadə Ə. Mütəffanın şagirdlərindən biri. Mendelejev və kimya. “Füyuzat” jurnalı, 1907, № 10.
31. Hüseynzadə Ə. Qırmızı qaranlıqlar üçündə yaşıl işiqlər (Tərtib edən: Ofelya Bayramlı). Bakı: Azərnəşr, 1996, 256 s.
32. Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir, Bakı: Mütərcim, 1997, 292 s.
33. Hüseynzadə Ə.B. Seçilmiş əsərləri (Transliterasiya, tərtib, müqəddimə, şərh və izahların müəllifi Ofelya Bayramlı). Bakı: Çayıoğlu, 2007, 640 s.

34. Xəlilov S.S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı: Adiloğlu, 2009, 256 s.
35. Xəlilov S.S. Qloballaşma və kiçik dövlətlər üçün böyük siyasət imkanı // “Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər”, 2009, № 4, s. 50-59.
36. Xəlilov S.S. Cavid fəlsəfəsi (2-ci kitab: klassik Şərq və müasirlik). Bakı: Nurlan, 2009, 124 s.
37. Xəlilov S.S. Baxış bucağı. Fəlsəfi publisistika. Bakı: Elm və təhsil, 2010, 256s.
38. Xəlilov S.S. Elmsünaslığa giriş. Bakı: Çarşıoğlu, 2010, 446 s.
39. İbrahimova G.İ. XI-XX əsrlərdə Azərbaycanda qadın siyasəti: Siyasi elm. dok. ... dis. avtoref. Bakı, 2011, 56 s.
40. Jorjon F. Azərbaycanlı intellektualın ilk addımları: Əhməd Ağaoğlu Fransada (1888-1894) / Mədəniyyət dünyası, VII buraxılış, Bakı: Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universiteti, 2003, s. 16-27.
41. Qandi M. Bütün insanlar qardaşdır (Tərcümə edən: Guntay Gəncalp). <http://chevrilerim.blogspot.com/2010/12/mahatmaq-qandi.html>.
42. Qarayev Y. Poeziya və nəsr. Bakı: Yazıçı, 1979, 198 s.
43. Qarayev Y. Tarix: yaxından və uzaqdan. Bakı: Sabah, 1996, 712 s.
44. Qarayev Y. Min ilin sonu... (XXI əsr və Şərq dəyərləri). Bakı: Elm, 2002, 120 s.
45. Qarayev Y. Azərbaycan ədəbiyyatı: XIX və XX yüzillər (İki min ili tamamlayan iki yüz il – XIX və XX yüzillər). Bakı: Elm, 2002, 740 s.
46. Quliyev V. Ağaoğlular. Bakı: Ozan, 1997, 236 s.
47. Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı: Azərənşr, 1996, 220 s.
48. Mehdiyev R. Fəlsəfə. Dərs vəsaiti. Bakı: Şərq-Qərb, 2010, 360 s.
49. Mədəniyyətin marksizm-leninizm nəzəriyyəsi. Bakı: Maarif, 1990, 397 s.
50. Məmmədov A. Kultural krizis simptomları (“kultura”, yoxsa mədəniyyət?). Kulturoloqların II Milli Forumu “Mədəni müxtəliflik: sosial-siyasi dəyər kimi”. Bakı, 3 iyun 2010-cu il, 123-125.
51. Məmmədov F. Kulturologiya effektivli həyat və fəaliyyətə aparan yol kimi (təriflər, düsturlar, mədəniyyət müddəaları, ayrı-ayrı məqalə, məruzə və çıxışlar). Bakı: Çıraq, 2008, 432 s.

52. Məmmədova S. Mədəniyyətşünaslıq. Bakı: “Kooperasiya” nəşriyyatı, 2001, 202 s.
53. Məmməd zadə M.B. Köylü hərəkəti. Lenin milli siyasəti. Bakı: 2007, 144 s.
54. Məmməd zadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat, 1992, 246 s.
55. Mirəhmədov Ə. Əhməd bəy Ağayev (“Fikrin karvanı” kitabında). Bakı: Yazıçı, 1984, s. 80-95.
56. Mirəhmədov Ə. Azərbaycan mütəfəkkirinin milli intibah arzuları / Azərbaycan Demokratik Respublikası (Məqalələr toplusu). Bakı: Azər nəşr, 1992, s. 19-29.
57. Mirəhmədov Ə. Ə. Ağayev milli məsələ (erməni məsələsi!) haqqında. Əlyazması, 39 səh., (müəllifin şəxsi arxivindən).
58. Mirəhmədov Ə. Milli mətbuatın tərəqqisi yolunda (“Əhməd Ağaoğlu” monoqrafiyasının əlyazmasından bir parça) / “Mədəniyyət dünyası”, XIV buraxılış. Bakı: ADMİU, 2007, s. 43-54.
59. Mustafayev Q. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı: Maarif, 1973, 296 s.
60. Nəmanzadə Ö.F. Seçilmiş əsərləri (Toplayanı, tərtib edəni, öz sözün və izahların müəllifi: Şamil Qurbanov). Bakı: Yazıçı, 1992, 536 s.
61. Nəcib. Qadınların vəzifəsi. “Azərbaycan”, 27 mayis 1919, № 189.
62. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: Elm, 1990. 116 s.
63. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. II cild (Toplayanı, ərəb əlifbasından latın əlifbasına çevirəni, ön sözün müəllifi Şirməmməd Hüseynov). Bakı: Şirvan nəşr, 2001, 528 s.
64. Rəsulzadə M.Ə. Yanlış termin kullanmıyalım / “Mədəniyyət dünyası”, IV buraxılış, Bakı: ADMİU, 2002, s. 3-4.
65. Rəsulzadə M.Ə. İstiqlal məfkurəsi və gənclik. Bakı, 1991, 82 s.
66. Rüstəmov Y. Türk fikir tarixi haqqında mülahizələr. Bakı: Çəşioğlu, 2005, 140 s.
67. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları (mühazirə kursu). Bakı: “Nurlar” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2007, 504 s.
68. Səhhət A. “Milli ideallar”. “İqbal” qəzeti, 4 mart 1914-cü il.
69. Sofiyev X.Ə. Şərqi-Qərb mədəniyyətləri və Əhməd bəy Ağaoğlu. Bakı: Ocaq, 2004, 240 s.

70. Süleymanlı M.A. Çağdaş türk düşüncə tarixindən: Cəmil Meriç yaradıcılığı Azərbaycanda / “Mədəniyyət dünyası”, IX buraxılış. Bakı: ADMİU, 2004, s. 7-20.
71. Süleymanlı M.A. Əhməd Ağaoğlunun Fransa dövrü yaradıcılığı və ilk elmi əsəri haqqında / “Mədəniyyət dünyası”, X buraxılış, Bakı: ADMİU, 2005, s. 18-32.
72. Şahtaxtı M. Rəddi-şərr və fəsadın ardı. “Şərqi-Rus”, 9 oktyabr 1904, № 188.
73. Şükürov A. Kulturologiya (Dərslik). Bakı: Aqiləli, 2003, 274 s.
74. Talıbzadə A.Y. Əmirxanyansa cavab. “İrşad” qəz., 14 noyabr 1906-ci il, № 263.
75. Talıbzadə Kamalın təqdimatında Abdulla Şaiqin “Sultana Quran aparılması” məqaləsi. “Elm” qəzeti, mart 1992, № 6 (403).
76. Talıbzadə K. Seçilmiş əsərləri: 2 cildə, II c., Bakı: Azərənşr, 1994, 432.
77. Talıbzadə K. Əhməd Ağaoğlu və onun “Rus ədəbiyyatının ümumi səciyyələri” əsəri. Seçilmiş əsərləri. II c., Bakı: Azərənşr, 1994, s. 305-328.
78. Talıbzadə K. Özəl təhsil sistemində tələbələrin mənəvi tərbiyəsinin bəzi məsələləri / “Mədəniyyət dünyası”, VII buraxılış. Bakı: ADMİU, 2003, s. 28-37.
79. Ulusel R.S. Qloballaşma və türk sivilizasiyası. Bakı: Çaşıoğlu, 2005, 152 s.
80. Ulusel R.S. Esseistika. Bakı: Avropa, 2009, 262 s.
81. Umberto Eco və postmodernizm fəlsəfəsi (müəllifsiz). Bakı: Qanun, 2008, 208 s.

#### Türk dilində

82. Ağaoğlu A. İhtilal mi İnkılap mi? Ankara: Alaeddin Kırıl Basımevi, 1942, 72 s.
83. Ağaoğlu A. Üç medeniyet. İstanbul: Milli Egitim Basımevi, 1972, 146 s.
84. Ağaoğlu A. İslamiyette kadın (Ruscadan çeviren: Hasan Ali Ediz). Ankara, Birey ve toplum yayımları, 1985, 60 s.
85. Ağayef A, İslam Aleminde Görülen İnhitatin Sebepleri // İslam Mecmuası, I/2, 1330, s. 54-58.



86. Ağaoğlu A. Üç Kültür // Kültür Haftası, № 1, 15 İkincikanun 1936.
87. Ağaoğlu S. Babamdan hatıralar. Ankara: Zerbamat matbaası, 1940, 214 s.
88. Akçuraoğlu Y. Türkçülük. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1990, 146 s.
89. Akçura Y. Üç Tarz-i Siyaset. Türk Tarih Kurumu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, 55 s.
90. Akçura Y. Türkçülüğün Tarihi. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001, 184 s.
91. Anadol C., Abbasova F. Türk Kültür ve Medeniyeti. İkinci Baskı. İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık, 2002, 824 s.
92. Arslanoğlu İ. Kültür ve medeniyet kavramları.  
<http://w3.gazi.edu.tr/~iarslan/kulturvemedeniyet.pdf>
93. Ayvazov H.S. Nədən bu hala qaldıq? Bakı, 1907-ci il; İsveç, Stokholm, 2000, 112 s.
94. Baykara H. Azərbaycan İstiqlal mücadilesi tarihi. İstanbul: Genclik Basımevi, 1975, 331 s.
95. Durant W. Medeniyetin Temelleri. Çeviren: Nejat Muallimoğlu. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996, 184 s.
96. Durkheim E. Din Hayatının İptidai Şekilleri (Çev. Hüseyin Cahit), cilt: I, İstanbul, 1923, 124 s.
97. Ekinçi Y. Qasıralı İsmayıl. İstanbul, 1997, 234 s.
98. Erişirgil M.E. Türkçülük devri, milletçilik devri, insanlık devri. Ankara, 1958, 72 s.
99. Fındıkoğlu, Z. Fahri. Kültürə Dair // Türk Yurdu Mecmuası, 253, 1956, 572.
100. Gökalp Z. Türkçülüğün esasları, İstanbul: Varlık Yayınevi (onbirinci basılış), 1977, 160 s.
101. Gökalp Z. Türk Ahlâkı: İstanbul, 1989, 78 s.
102. Gökalp Z. Türk uygarlığı tarihi (hazırlayan: Yusuf Çotuksöken). İstanbul: İnkılap kitabevi, 1991, 325 s.
103. Gökalp Z. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasirleşmek. İstanbul: Toker Yayınları, 1997, 80 s.
104. Gülseven F. Ahmet Ağaoğlunun hayatı, fikirleri, siyasi ve sosyal mücadeleleri // “Azərbaycan” dergisi, Ankara, 1989, Sayı: 268, s. 72-109.

105. Hikmet H. İçtimaiyatta Garbcılık ve Bozgunculuk. “Sebil’ür-Reşad”, 1911, cilt: 21, Sayı: 528-529, s. 48-61.
106. İslam ansiklopedisi, cilt 1, Ağaoğlu Ahmet makalesi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, s. 464-466.
107. Kafesoğlu İ. Türk Milli Kültürü. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996, 445 s.
108. Kakinç H. Sultanqaliyev ve milli komünizm. İstanbul, Bulut yayınları, 2003, 336 s.
109. Landau J.M. Pantürkizm (Türkçesi: Mesut Akın). İstanbul: Sarmal yayınevi, 1999, 364 s.
110. Lewis B.. Modern Türkiyenin Doğuşu (İngilizceden çeviren Prof. Dr. Metin Kıratlı). 8. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000, 544 s.
111. Mehmetzade M.B. Staline mektub // “Kurtuluş” (Berlin), Yıl: 3, 1936, Sayı: 16, s. 7-14 (441-448).
112. Mehmetzade M.B. Kadınlara hürriyet // “Azerbaycan”, Ankara, mart 1954, Sayı: 12 (24), s. 2-4.
113. Mehmetzade M.B. Mili Azerbaycan hareketi. Ankara: Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları, 1991, 240 s.
114. Mehmetzade M.B. Oradan buradan. “Kurtuluş” dergisi, Yıl: 3, Sayı: 21, Temmuz-Ağustos, 1936, Berlin, s. 18.
115. Mehmetzade M.B. Sovet Azərbycanda türk dilinin ruslaşdırma və imha siyasəti haqqında. “Mədəniyyət dünyası”, XIV buraxılış, Bakı, ADMİU, 2007, s. 17-24.
116. Meriç C. Kültürdən İrfana. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, 376 s.
117. Meriç C. Umrandan uygarlığa. 8.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, 350 s.
118. Meriç C. Bu ülke. 19.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, 340 s.
119. Özcan U. Ahmet Ağaoğlu ve rol değişikliği (Yüzyıl dönümünde batıcı bir aydın). İstanbul: Donkişot yayinlari, 2002, 280 s.
120. Özcan U. Ahmet Ağaoğlunun kişisel serüveni açısından XX yüzyılda Türkiye ve Azerbaycandaki modernleşme deneyimleri / “Mədəniyyət dünyası”, VIII buraxılış. Bakı: ADMİU, 2004, s. 51-59.
121. Özcan U. Ahmet Ağaoğlunun eserlerinde kadın ve aile teması / “Mədəniyyət dünyası”, XII buraxılış, Bakı: 2006, s. 67-76.

122. Resulzade M.E. Azerbaycan Kültür Gelenekleri. "Azerbaycan kültür derneđi"nin teŖebbs ile, 28 mayıs 1949 da, Ankara Halkevi binasında verilen konferans. Ankara: Sipahi matbaası, 1949, 31 s.
123. Resulzade M.E. Kültür sinfi deđil millidir // "Azerbaycan", Ankara, Yıl: 2, Temmuz, 1953, Sayı: 4 (16), s. 1-2.
124. Resulzade M.E. Harf inkılabının yıldönümü mnasibetiyle // "Azerbaycan", ađustos 1953, Sayı: 5(17), s. 1-2.
125. Resulzade M.E. Mirza Feth Ali Axundzad // "Azrbaycan", Ankara 1955, sayı 10-11 (34-35), s. 14-16.
126. Resulzade M.E. Milli Tesanud. Ankara: KardeŖ matbaası, 1978, 142 s.
127. Resulzade M.E. Azerbaycan Cumhuriyeti (Keyfiyet-i teŖekkl ve Ŗimdiki vaziyeti). Azerbaycan Türkleri Kültür ve DayanıŖma Derneđi Yayınları: 1, İstanbul, 1990, 205 s.
128. Resulzade M.E. İnan Türkleri (Hazırlayanlar: Yavuz Akpınar, İrfan Murat Yıldırım-Sabahattin ađın). İstanbul: Türk Dünyası AraŖtırmaları Vakfı, 1993, 142 s.
129. Resulzade M.E. Kafkasya Türkleri (Hazırlayanlar: Yavuz Akpınar, İrfan Murat Yıldırım-Sabahattin ađın). İstanbul: Türk Dünyası AraŖtırmaları Vakfı, 1993, 132 s.
130. Sakal F. Ađaođlu Ahmed Bey. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, 248 s.
131. Shissler A.H. İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ađaođlu ve Yeni Türkiye (eviren: T.U.Belge), 1. Baskı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, 369 s.
132. Spengler O. Batının kŖ. (Türkçesi: Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli). İstanbul: Dergah Yayınları, 1997, 560 s.
133. Süleymanlı M.A. Harf İnkılabı ve Alfabe DeđiŖikliđinin Sovyet Azerbaycanına YapmıŖ Olduđu Siyasi ve Kültürel Etkiler / "80. Yılında Türk Harf İnkılabı Uluslararası Sempozyumu" (İstanbul, 10-11 Kasım 2008), Yeditepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Bildiriler, İstanbul, Mayıs, 2009, s. 380-386.
134. Swietochowski T. Müslüman cemaatten ulusal kimliđe Rus Azerbaycanı 1905-1920 (Türkçesi: Nuray Mert). İstanbul: Bađlam yayınları, 1988, 295 s.

135. Tahsin T. Kadınlarımız (Cəlal Nurinin eyni adlı əsərinin təqdimatı). “İçtihad”, Sayı: 70, 4 Temmuz 1329, s. 1534-1538.
136. Toktamış A. Türk Devrim Tarihi. İstanbul: Der Yayınları, 1993, 472 s.
137. Topçu N. Kültür ve Medeniyet. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970, 142 s.
138. Topçubaşı A. Batı ve Şark meselesi. Ankara: Gökçe Ofset Matbaacılık, 1995, 184 s.
139. Turhan M. Kültür değişimleri (Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik). 4. Bskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002, 270 s.
140. Türk Yurdu (yeni harflerle basımı). 17 ciltte, 1-17-ci ciltler (1911-1931-ci illerde çıkan sayıların külliyyatı). Ankara: Tutubay Yayınları, 1999-2001.
141. Türkdoğan O. Ziya Gökalp sosyolojisinde bazı kavramların değerlendirilmesi. İstanbul: Türk Kültür Yayını, Özdemir Basımevi, 1978, 166 s.
142. Ülken H.Z. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001, 516 s.

#### Rus dilində

143. Агаев А. Панисламизм, его характер и направление. «Касрий», 14 апрель 1900, № 81.
144. Азербайджанская Демократическая Республика (1918-1920) Законодательные акты (сборник документов) Баку: издательство «Азербайджан», 1998, 560 с.
145. Тойнби А. Постижение истории. Москва: Айрис-пресс, 2002, 402 с.
146. Тэйлор Э. Первобытная культура (перевод с английского под редакцией, с предисловием и примечаниями проф. В.К.Никольского). Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1939, 568 с.

## İnternet materialları

147. arbitrajcons.wordpress.com/category/məqalələr/ -2010.  
F.Mehdiyev. Qloballaşma qatarının niyyəti və mənzili.
148. [www.islam.com.az/modules/mydownloads/visit.php?lid=23](http://www.islam.com.az/modules/mydownloads/visit.php?lid=23).  
Mehdiyev Ramiz. Qloballaşma dövründə dövlət və cəmiyyət.
149. [www.e-qanun.az/files/framework/.../f\\_19041.htm](http://www.e-qanun.az/files/framework/.../f_19041.htm) Birləşmiş  
Millətlər Təşkilatının Təhsil, Elm və Mədəniyyət Təşkilatının  
Baş Konfransının 33-cü sessiyasında qəbul edilmiş “Mədəni  
özünüifadə müxtəlifliyinin qorunması və təşviqi haqqında”  
konvensiya (Paris, 20 oktyabr 2005-ci il).

## **Kitabın içindəkilər**

Ön söz .....	3
Kulturoloji terminologiya probleminə dair.....	6
Mədəniyyət məsələlərinə elmi-nəzəri yanaşmalar .....	10
Sosial-mədəni tərəqqi və dini islahatçılıq təşəbbüsləri.....	39
Cəmiyyət və qadın problemi.....	84
Müasirləşmə probleminin təzahür fərqliliyi .....	122
Mədəniyyətdə varislik problemi .....	154
Nəticə.....	187
Ədəbiyyat.....	196

**Mübariz Aslan oğlu Süleymanlı**

**KULTUROLOJİ İRSİNİN TƏDQIQI  
PROBLEMLƏRİ  
(XX əsrin əvvəllərinin mənbələri əsasında)**

Bakı – 2011

Yzın müqərrəf l h r ij h c: **Hafiz Abiyev**

Yzın müqərrədaktorı: **Qabil Xeyrullaoglu**

J ğt h r ij h r **Aslan Süleymanlı**

Xf ğf b v p f k y v ş l ş r 16.12.2011. Ç h f h № 25. Ə j h v f r ş 84[ 108<sup>1/32</sup>.  
Öz] v b13 x.d. N h f ; ş 300 y w ç [ z. Ü l q v z r b v w f d h z h z.

*AMEA Geologiya İnstitutu «Nafta-Press» nəşriyyatının mətbəəsi,  
Bakı-Az1143, H.Cavid pr. 29A, Tel.: 5393972*