

**QLOBAL İSLAM NİZAMI İDEYASI:
MÜASİRLİK PRİZMASINDAN
TARİXİ-FƏLSƏFİ BAXIŞ**

*f.f.d., dos. Leyla Məlikova,
AMEA akad. Z.M. Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu
Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin aparıcı elmi işçisi
leyla_melikova2004@yahoo.com*

XÜLASƏ

İslam dünyasına qloballaşmanın təsirinin artması ilə İslam yeni çağırışlara və təhdidlərə öz kollektiv cavablarını hazırlamağa çalışır. Bu, hansı növ cavablar olacaq? İslam dünyasında Qərblə münasibətlərdə ortaq mövqelərdən çıxışlar istiqamətində meyillərin güclənməsini, maraqların birgə müdafiə edilməsini, məqsəd və prioritetlərin ümumi sisteminin qurulmasını gözləməyə dəyərmə? Bəlkə bu proseslər getdikcə neoislamçılığın döyüşçü, cihadçı ruhu axınında cərəyan etməyə davam edəcək? Daxili ziddiyyətlərdən parçalanan müasir İslam cəmiyyətləri gələcəkdə daha geniş kontekstdə ümmət daxilində onları konsolidasiya edən bir amil tapacaqlarmı? Bunları zaman göstərəcək. Aydın məsələdir ki, əqli zərurət dünya müsəlmanlarına bütün ixtilafları kənara qoyaraq, dövrün real çağırışlarını və tələblərini, eləcə də özlərinin zəruri ehtiyaclarını dərk edərək, İslam həmrəyliyi ideyası ətrafında səfərbər olmağı diktə edir. Məqalədə sözügedən ideyanın genezisi, terminoloji əsasları, müasir dünyada bu ideya ilə sıx bağlı olan XX-XXI əsrlərin müxtəlif qabaqcıl İslam intellektuellarının konsepsiyalarında əksini tapmış nəzəriyyələr və təcrübələr araşdırılır. Həmçinin gələcək üçün proqnoz və perspektivlər müəyyən edilir. Qərbin qloballaşma layihəsinə özünəməxsus şəkildə cavab olaraq hərəkətverici qüvvəsi və siyasi-ideoloji komponenti islamçılıq olan İslam alternativ ideyası – İslam qloballaşması çıxış edir. Məqalədə qeyd edilir ki, elmi ədəbiyyatda geniş istifadə olunan “İslam həmrəyliyi” anlayışı, əslində, “İslam alternativ” ideyasının mənəvi-etik və iqtisadi platformasına xidmət edir,

Müsəlman dünyasını qlobal müstəvidə siyasi alternativ kimi təqdim etməyi məqsəd güdür. Qlobal alternativ ideyası və məqalədə müzakirə olunan digər məsələlər kontekstində müəllif bildirir ki, yalnız bir neçə islahatçı layihənin uğurundan söz açmaq olar.

Açar sözlər: İslam, qlobal nizam, ən-nəhdə əl-islamiyyə, ət-təğrib, islamçılıq, islahatçılıq, modernləşmə, islami diskurs, dixotomiya.

Giriş

İslamçılıq konsepsiyasını müasir dövlətlər və xalqlar arasında münasibətlərin dünya sistemi kontekstində ictimai quruluş qarşısında alternativ olaraq hansı təkliflərlə çıxış etdiyini aşkarlamaq məqsədilə tədqiq edərkən, günümüzdə islamçılıq konsepsiyasını əmələ gətirən bəzi əsas anlayışlar və komponentlərin məzmununun müəyyənləşdirilməsi zərurəti meydana gəlir. O cümlədən bu anlayışın dini-mənəvi, siyasi, iqtisadi, coğrafi, mədəni aspektlərini də müəyyən etmək vacibdir. Aydın məsələdir ki, son vaxtlar dünya siyasətində baş verən və bütün müsəlman dünyasına təsir göstərən qloballaşma proseslərini¹ nəzərə almadan bu problemin təhlili mümkün deyildir.

Dəqiqləşdirək ki, İslam alternativindən (*əl-bədil əl-islami*) bəhs edərkən, Qərb sivilizasiyasının neoliberal dəyərlərinin postmodern paradigmasına əsaslanan, müasir qlobal dünya quruluşunun ümumi axınında fəaliyyət göstərən və müsəlmanların həyatlarının bütün aspektlərini əhatə edən islami inkişaf modelini nəzərdə tuturuq.

Müsəlman həmrəyliyi ideyasına gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, tarixboyu İslam dünyasında konsolidasiya ideyası özündə həmişə siyasi ideologiya komponentini daşımış və müsəlman dünyasının olduqca böyük bölgələrinin ümumi şəkildə təyin edilməsi üçün əsas amilə çevrilmişdir.

Müasir elmdə bu ideya əksər hallarda olduqca yaygın və çoxcəhətli islamçılıq və yaxud islamizm (terminin məzmunu haqqında daha ətraflı, bax.: Валиахметова 2013, 27-28) termini ilə ifadə edilir və bundan əvvəl öz

¹ Qeyd edək ki, “qloballaşma” anlayışının məzmunu müasir elmdə hələ də öz dərkedilməsi mərhələsindədir. Bu məqalədə biz qloballaşmaya yanaşmamızda onun ərəb dünyasına və ümumiyyətlə, müsəlman dünyasına çağırışları kontekstində əsaslanırıq.

növbəsində “panislamçılıq-panislamizm” terminlərindən də istifadə edilirdi. Fikrimizcə, bu terminlərin hər ikisi İslama qarşı olduqca sadələşdirilmiş və qərəzkar yanaşmanı əks etdirir. Burada belə fikirlə razılaşmaq olar ki, “islamçılıq-islamizm” terminləri qavrayış üçün ona görə rahat deyil ki, digərlərindən yaxşıdır. Sadəcə, onun tərkibində hər kəs üçün başa düşülən islam kökü var; o, belə desək, daha həcmli, çünki dərhal üç komponentdən ibarətdir – dini, ideoloji (izm) və siyasi fəaliyyət – üstəlik, əlavə izahat tələb etmir...” (Малашенко 2006, 17). Bu anlayış çərçivəsində hazırda ən müxtəlif terminlərlə tərif edilən bir çox fərqli, o cümlədən radikal olmayan və hətta panislamçılığın özünə müxalif olan islami-siyasi konsepsiya və ideologiyalar mövcuddur (məsələn, avro-İslam, mötədil İslam, *əl-vəsətiyyə* (orta yol), *əs-səhvət əl-islamiyyə* (İslam oyanışı), *ən-nəhdət əl-islamiyyə* (İslam dirçəlişi) və s.). İslam tarixində vahid nəzəri platforması olmayan (yəni dünyagörüşü standartı, idarəetmə konsepsiyası) bu integrasiyaedici gücün və ya ideologiyanın üzərində mövcud olan konsepsiyalar çox vaxt alternativ, bir-birinə zidd olan və nəinki İslam dünyasını, hətta qlobal miqyasda dünya nizamını yenidən təşkil etməyi nəzərdə tutan layihələri müdafiə edirlər.

Baxmayaraq ki, İslam faktoru və İslamın coğrafi arealı dünya siyasəti hadisələrində, demək olar ki, əsas rol oynayır, məlum səbəblərdən yeni dünya nizamı sisteminin hazırkı transformasiyası şəraitində İslam həmrəyliyi amili dünya siyasətinin prioritet istiqamətlərindən deyildir. Bu, Qərbin və İslamın bir-birlərini öz identikliklərinə təhlükə kimi qəbul etməsi məqamı ilə bağlıdır. Bu isə o anlama gəlmir ki, qloballaşma müsəlman dünyasının maraqlarında deyil, əksinə, qloballaşma onun ən zəruri sosial-siyasi və iqtisadi ehtiyaclarını ödəməsinin xeyrinə gedərdi. Əsas problem budur ki, dünyada hökmranlıq edən qüvvələr qloballaşmanı İslama yalnız modernləşmə şəklində təklif edirlər. Modernləşməyə qarşı isə İslam doktrinal səviyyədə özünün universalist bütövlüyü səbəbindən, bidətlər və yad təsirlərə qarşı tarix boyu davamlı olaraq, həmişə müqavimət göstərmişdir. Fikrimizcə, bu ona görə baş verir ki, modernləşmə daha çox qərbləşməni, liberallaşmanı nəzərdə tutur. Modernləşmə müsəlmanların həyatlarının müxtəlif aspektlərinin islahı ilə deyil, İslam dininin təməl əsaslarını islahetmə cəhdləri ilə müşahidə olunur, bu isə İslam üçün heç bir şəkildə qətiyyəq qəbuləilməzdir.

Bu gün İslam dünyasında integrasiya proseslərinin artması fonunda İslam amilinin həm dünya siyasətində, həm də iqtisadiyyatında artmasını qeyd etməmək mümkün deyildir. Bu səbəbdən, qloballaşan maliyyə sisteminin tərkibinə onun üçün tam yeni olan – İslam bankçılığı kimi bir ünsür artıq daxil olub. Müasir İslam dünyasının əsaslarında dini birlik ideyasına söykənən çoxsaylı beynəlxalq təşkilatlar səviyyəsində siyasi birləşməyə meyillər müşahidə olunur. Bu növ təşkilatlar sırasında İÖT (İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı), İslam İnkişaf Bankı, İslam Beynəlxalq Qızıl Aypara Komissiyası, ISESCO (İslam Təhsil Təşkilatı, Elm və Mədəniyyət Təşkilatı), İslam Ticarət və Sənaye Palatası, İslam Gəmi Sahibkarlığı, İslam İdman Həmrəyliyi Federasiyası, Beynəlxalq Müsəlman Alimləri Birliyi və digər təşkilatları sadalamaq olar. Bütün bu təşkilatlar Qərbin beynəlxalq hüquq sisteminin normalarına alternativ olan və İslam hüququ normalarına əsaslanan beynəlxalq mahiyyətli sənədləri hazırlayıb təsdiq edirlər. Əslində, onlar mövcud olan beynəlxalq təşkilatların fəaliyyətini təkrarlayırlar. Təəssüflər olsun ki, müsəlmanların həmrəylik təşəbbüslərini bu növ rəsmi surətdə təşkil etmək cəhdləri reallıqda, nadir istisnalar olmaqla, hətta ciddi bir münaqişənin belə həllinə təsir edə bilməmişdir. Müsəlman həmrəyliyi ideyasının praktiki təcrübədə həyata keçməsinə İslam aləmini parçalayan, təfriqəyə məruz qoyan dərin ziddiyyətlər maneçilik törədir.

Müasir İslamın, demək olar ki, bütün istiqamətlərində Qərbin təkliflərinə alternativ olan sosial-siyasi və iqtisadi quruluş formalarının axtarışı prosesinə baxmayaraq, İslam alternativ ideyası özünün bütün ideoloji variantlarında hələ də istənilən nəticə verməmişdir. Həmin məsələnin xüsusiyyətləri, onun müsbət və mənfi cəhətləri müxtəlif mövqelərdən hazırkı araşdırmada nəzərdən keçirilir. Eləcə də İslam həmrəyliyi məsələsinə dair tənqidi yanaşmalara nəzər salınır.

Qlobal İslam nizamı ideyası – qlobal tarix, Şərq-Qərb münasibətləri və nəhdə diskursu kontekstində

Etiraf etmək məcburiyyətindəyik ki, dünya tarixinin hazırkı mərhələsində qlobal tarixin aparıcı oyunçuları istər beynəlxalq münasibətlər sahəsinin, istərsə də dünya siyasəti və iqtisadiyyatı sahələrinin bütün idarəetmə və nəzarət mexanizmlərinin açarlarını əllərində cəmləşdirən Qərbdəki böyük dövlət-

lərin nümayəndələridir. Bunun bir çox səbəbi, o cümlədən də obyektiv-tarixi amilləri mövcuddur. Bu məsələyə Şərq sivilizasiyalarının və xüsusən İslam aləmi təmsilçilərinin baxışları ilə yanaşsaq, demək olar ki, onların təsəvvürlərində qloballaşma müstəmləkəçiliyin sadəcə yeni forması kimi çıxış edir, onun məqsədi isə əvvəlki kimi – Şərq ölkələri üzərində hərtərəfli və hər şeydən əvvəl maliyyə-iqtisadi cəhətdən üstünlük təşkil etməkdir.

XX əsrin görkəmli İslam mütəfəkkiri, mərhum professor İsmayıl əl-Faruqinin digər İslam alimi Əbdülhəmid əbu Süleymanın kitabına yazdığı müqəddiməsində qeyd edilir ki, “İkinci Dünya müharibəsindən sonra... yeni güclər Avropa müstəmləkəçiliyini əvəz etdilər, Yer kürəsinin hər bir nöqtəsində nüfuz sahibi oldular” (Əbu Süleyman 2014, 29). Qərbin ümumdünya cəmiyyəti ideyasını əsaslı şəkildə tənqid edərək və ona alternativ olaraq İslamın çağırış etdiyi ümumdünya sistemini yeddi bənddə şərh edən əl-Faruqi hesab edir ki, “Beynəlxalq qanunlar və ya ümumdünya sistemi sahəsində Qərb fikri olduqca kasaddır. Belə ki, bəzi ənənələr istisna olmaqla, ümumdünya sisteminə Qərbin töhfəsi müəyyən müqavilələr və güc tətbiqetmə hallarından ibarətdir” (Əbu Süleyman 2014, 35). “Qərb fikrinin məhsulu sayılan və son iki əsr ərzində əsas götürülən indiki ümumdünya sistemini yaşatmaq mümkün deyildir. Ya bu sistem yox olmalı, ya da sivil formada dəyişdirilib bəşəriyyətin arzu və maraqlarına cavab verməlidir... Yəni... yeni ümumdünya sistemi qurmaq lazımdır. Lakin bəşəriyyət mədəni İslam irsi istisna olmaqla, yeni ümumdünya sisteminə dair heç bir fikir mirasına sahib deyildir” (Əbu Süleyman 2014, 37-38).

Orta əsrlərdə (VIII əsrin ortalarından başlayaraq XIII əsrin ortalarına qədər) vaxtilə öz qızıl əsrini yaşamış və dünya elminin, mədəniyyətinin və incəsənətinin tərəqqipərvər mərkəzi olmuş böyük sivilizasiyanın mirasının varisləri olan müsəlmanlar şüuraltı olaraq indiyədək ovqattəlxlik hissi keçirirlər. Həmçinin bir həqiqətin gecikmiş dərk edilməsi ilə barışa bilmirlər ki, “dar əl-hərb” torpaqlarında yaşayan qeyri-müsəlmanlar həm hərbi, ictimai-siyasi, həm də iqtisadi cəhətdən onlardan olduqca irəli getməyi bacarmışdılar. Məhz bu faktın tədricən XVIII əsrin sonundan başlayaraq və nəhayət, XIX əsrdə kədərli dərk edilməsi məqamından “İslam həmrəyliyi” adlanan konsepsiyanın formalaşması tarixi şərt olaraq öz başlanğıcını götürür. İslam dünyasında ciddi daxili dəyişikliklərə səbəb olan İslam mədəniyyətinin qloballaşması

meyilləri, artıq XVII əsrdən etibarən güclənir. Bu növ dünyagörüşünün formalaşması nəticəsində müsəlman cəmiyyətlərinin diqqəti mərkəzində xarici çağırışlara cavab axtarmaq, Qərbdən geriliyi aradan qaldırmağa yönəlmiş inkişaf variantlarının hazırlanması kimi məqsədlər yer alır. İslam həmrəyliyi konsepsiyası məhz bu məqsədlərin ətrafında formalaşmağa başlayır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, elmdə bu ideyanın ifadəsi üçün ən geniş istifadə edilən “islamçılıq” terminidir. İslamçılıq həm konsepsiya, həm də təzahür kimi müxtəlif mədəni, ideoloji, sosial, siyasi, dini aspektləri, həmçinin dini-siyasi hərəkət və cərəyanlar dairəsini əhatə edir. Öz mahiyyətinə görə islamçılıq elə həmin o siyasi ideologiyadır ki, bütün lazımı – İslam dövləti, iqtisadiyyatı, şəəriət əsasında qurulmuş qanunverici sistemi və digər atributlara malik olan dünya quruluşunu qlobal İslam alternativini şəklində dünyaya təklif edir. Bu da tamamilə məntiqidir, çünki İslam özünü təməl ünsürlərindən biri *ümmət* anlayışı olan qlobal din kimi (bu da Quranda dəfələrlə qeydə alınıb)¹ qəbul edir. Heç bir etnik və dövlətlərarası sərhədləri olmayan və birləşdirici amil kimi ümumi dini-mənəvi və mədəni-ideoloji məkan olacaq dünyanın alternativ qlobal dəyişdirilməsi üzrə müxtəlif islamçı layihələr məhz bu platformanın üzərində qurulur. Baxmayaraq ki, bu layihələrin ideoloqları və nəzəriyyəçiləri məsələyə dair yanaşmalarına və alternativ İslam dünyası modellərinin həyata keçirilməsi üzrə təklif etdikləri konkret üsullara görə fərqlənsələr də, İslamın sənaye baxımından inkişaf etmiş Avro-Amerika dünyasının ekspansiyasına qarşı çıxan integrasiyalaşmış sosial-siyasi, sosial-iqtisadi, sosial-mədəni sistem olması tezisində əsaslanan müsəlman icmasının planetar birliyi konsepsiyasını siyasətdə istifadə etmək niyyəti onlar üçün ümumi olaraq qalır. “Bu günə o, İslam həmrəyliyi formasını alıb” (Левин 1999, 196).

Elmdə “panislamizm” kimi tərif edilən müsəlman xalqlarının dini-siyasi birliyi ideyasını ilk dəfə XIX əsrin ikinci yarısında məşhur islahatçı Cəmaləddin Əl-Əfqani (1839 – 1897) əsaslandırmışdır. Əl-Əfqani və onun tələbəsi – görkəmli misirli alim Məhəmməd Əbdüh (1849-1905) ənənəvi olaraq İslam *nəhdəsinin* baniləri kimi qəbul edilirlər. Qeyd edək ki, tarixən panislamizm

¹ Məsələn, bax.: Quran: surə 7- «Əl-Əraf» (Sədd), ayə 158; surə 21- «Əl-Ənbiya» (Peyğəmbərlər), ayə 107; surə 25 - «Əl-Furqan» (Fərqləndirmə), ayə 1; surə 34 - «Səba», ayə 28; surə 2 - «Əl-Bəqərə» (İnək), ayələr 21, 168; surə 4 - «ən-Nisa» (Qadınlar), ayələr 1, 170, 174; surə 10 - «Yunus», ayələr 23, 57, 104, 108; və s.

“İslam dirçəlişi” (*ən-nəhdət əl-islamiyyə*) və “İslam reformizmi” (*əl-islahiyyə*) anlayışları ilə ən sıx şəkildə bağlıdır.

Məlumdur ki, XIX əsrin sonunda Dağlıq Livanda, Misirdə, Fələstin və Suriyada, eləcə də mühacirətdə yaşayan xristian-ərəblər ərəb dirçəlişində (*ən-nəhdət əl-ərəbiyyə*) böyük rol oynamışlar və panərəbizmə güclü təkan verənlər də məhz xristian-ərəblər olmuşlar. Qeyd edək ki, burada belə bir maraqlı paradoks yer alır ki, əvvəlcə ərəb millətçiliyinin avanqardında gedən görkəmli, tərəqqipərvər şəxslər (əl-Əfqani, M. Əbdüh və başqaları) sonradan *İslam nəhdəsinin* baniləri və görkəmli nümayəndələrinə çevrilmişlər və bunun da öz səbəbləri mövcuddur. Demək olar ki, *nəhdənin* İslam aspekti öz güclü potensialını yığmağa başladığı andan ərəbizm və İslam arasında bir sıra daxili ziddiyyətlər böyüyüb kəskinləşməyə başlamışdır. Bunların səbəbi ərəbizmin mənəvi platformasının Yaxın Şərq xristianları tərəfindən hazırlanmasında və İslamın dirçəldilməsi deyil, tam fərqli məqsədlərə xidmət etməsində idi. Ərəb millətçiliyinin Ərəb Şərqində birləşdirici amil kimi ideyasının lider və tərəfdarları olan xristian-ərəblər Avropa liberalizminin ideyaları və dəyərlərinin təsirində idilər. Belə ki, XIX əsrin sonunda ərəb və digər müsəlman ölkələrində yerli intellektual elitaların diqqət mərkəzi İslamın yenilənməsi ideyası ətrafında cəmləşir. Söhbət, əsasən, Qərbin elmi və texniki nailiyyətlərindən faydalanaraq, həqiqi İslama həm ictimai-siyasi, həm də texniki-iqtisadi sahələrdə nail olmaqdan gedirdi. İslam reformizminin spesifikliyini səciyyələndirən mühüm aspekt isə məhz budur ki, müsəlman aləminin Avropa sivilizasiyasının təsirləri və Qərb ekspansiyası ilə qarşılaşması dövrünə qədər İslamda “reformizm” anlayışının yaranmasına heç bir zəmin müşahidə edilmirdi. Bu proses 1798-ci ildə Napoleon Bonapartın Misirə ekspedisiyası ilə başlamışdır və demək olar ki, indiyədək davam edir. Bütövlükdə isə İslama reformatörluq deyil, yenilənmə, yəni ərəbcə – *təcdid* ənənəsi məxsusdur və dini yeniləşdirən şəxslər İslamda və ərəb dilində “*müəddid*” sözü ilə ifadə olunurlar. Bu terminlərin hər ikisi klassik İslamda öz kökləri və əsaslandırmaalarına malikdir. Müasir islami hərəkatların öyrənilməsində onlardan geniş şəkildə istifadə olunur.

İslam dirçəlişinin klassiklərindən biri olan S.Qütübün sözlərinə görə, “Müsəlman ümməti – elə bir insanlar cəmiyyətidir ki, onların həyatı intellektual, sosial, ekzistensial, siyasi, əxlaqi və praktiki aspektlərində islami nümunəyə əsaslanır” (Наумкин 2008, 650). Müasir elmdə belə bir fikir də mövcuddur

ki, “Müasir İslam mühitindən Abu Əla Mövdudi, Həsən əl-Bənnə, Seyid Qütb, Yusif əl-Qərdavi və başqaları kimi bütün müsəlman Şərqi miqyasında nüfuza malik olan ilahiyyatçı, ideoloq və praktiklər demək olar ki, daha meydana gəlmir” (Валиахметова 2013, 50).

Bütövlükdə, panislamçılığın əsasını təşkil edən müstəmləkə asılılığına qarşı dini alternativ konsepsiya XX əsrin əvvəllərində milli-azadlıq mübarizəsi üçün müəyyən mütərəqqi potensiala malik idi. Panislamçılıq məqsədi Quran prinsiplərinin həyata keçirilməsi olan İslam aləminin (*dar əl-islam*) vahid qüdrətli bir qruplaşmada birləşməsi... olaraq təyin edilirdi (Жданов 2003, 11). İlk islahatçıların Qərb mədəniyyəti ilə dialoq qurmaq niyyətləri Qərbin mədəni, ictimai-siyasi ekspansiyası qarşısında İslam dünyasının identikliyi qorumaq məqsədilə tam əksinə transformasiya olaraq “vesternizasiya” (*ət-təğrib*) və bidətlərdən təmizlənmə istiqamətinə yönəldi.

Nəzərdən keçirilən sahədə ən yeni əsərlərdən biri olan – Şimali Karolina Universitetinin (ABŞ) professoru Cəmil Aydının “Müsəlman dünyası ideyası. Qlobal intellektual tarix” adlı kitabına yazılmış resenziyada çox doğru qeyd olunur ki, həmin tədqiqatda Qərb hegemonluğu qarşısında müsəlman dünyasının məzlumluğu haqqında geniş yayılmış stereotipə baxmayaraq, XIX əsrin ortasında islahatlaşan müsəlmanlar (reformist muslim) özlərini Avropa ekspansiyasının qurbanları deyil, daha çox yeni idarəedicilik təcrübələrinin alıcıları və agentləri hesab edirdilər. Qərb və müsəlman dünyasının sonrakı qarşıdurmasına sivilizasiya komponenti daxil olur: sivilizasiya – ayrıca bir xalqın mədəniyyəti kimi deyil, bütün bəşəriyyətə əlverişli olan mövcudluğun yetişdirilmiş modeli kimi qavranılırdı... Belə olduğu halda, müsəlman xalqlarına sivilizasiyanın başa düşülməsinə müraciət etmək rahat olmuşdur. Aydın fikrincə, daha vacibi odur ki, sivilizasiyanın məhz belə başa düşülməsi əsasında müsəlman həmrəyliyi ideyalarının real həyata keçirilməsi baş verirdi, transmilli müsəlman identiklikləri yaranırdı. Bu, nə ilə ifadə olunurdu? Sözügedən amillər Cəmaləddin əl-Əfqaninin və Məhəmməd Əbdühun əsərlərinin populyarlığında; 1898-ci ildən 1935-ci ilə qədər Misirdə nəşr edilən və uzun müddət ərzində baş redaktoru Rəşid Riza olan “Əl-Mənar” jurnalının geniş yayılmasında özünü daha çox büruzə verirdi. Bütün bu ideyaların real siyasi layihələrdə, məsələn, 1880-ci ildə Sudanda baş vermiş Mehdiçilik qiyamında gerçəkləşməsi ilə ifadə olunurdu” (Рагозина 2017, 216-217). C.Aydın,

həmçinin qeyd edir ki, panislamçılıq diskursu Osmanlı dövlətində müsəlman ziyalılarının mühitini də qidalandırır, xüsusən Osmanlı dövləti üçün bütün dünya müsəlmanlarının mənəvi xilafət statusunu əldə etməyə çalışan II Sultan Əbdülhəmidin hakimiyyəti dövründə daha qabarıq formada özünü göstərirdi. C.Aydın vurğulayır ki, “Sultan Əbdülhəmid tərəfindən Osmanlı mənəvi suverenliyinin irəlilədilməsi müsəlman dünyasının geosiyasi obrazını yeni imperalizm dövründə möhkəmləndirmişdir. Panislamçılığın bu versiyası Avropa imperiyalarına qarşı cihad deyildi. Əksinə o, xarici müsəlmanların imperiyaya, xüsusilə də tac və xəlifəyə ikiqat sadıqlıqlarını göstərərək, Osmanlı imperiyasının suverenliyinin təmin edilməsinə yönəlmişdir” (Aydın 2017, 97). Müəllif təəssüflə etiraf edir ki, “Xilafətin ləğv olunması Osmanlı modernizminin modelinə bağlanmış yarım əsrin qlobal siyasi fikrinə son qoydu” (Паро́зиха 2017, 130).

Şərq – Qərb kontekstində baş verən qlobal diskussiyalarda çox nadir hallarda etiraf edilir ki, müsəlman dünyası ideyası və İslam sivilizasiyası anlayışı – müasir konsepsiyalardır. Onların yaranma tarixini yalnız XIX əsrin ikinci yarısına aid etmək olar. Bu kontekstdə İslam sivilizasiyası konsepsiyasının məzmununu müəyyən etmək lazımdır. Bu da öz növbəsində, onun artıq VII əsrdən bəri Avropa və ümumiyyətlə, Qərb sivilizasiyası ilə ən sıx şəkildə əlaqəyə girərək inkişaf etmiş, formalaşmış və fəaliyyət göstərmiş İslam identikliyi kimi bir tərkib hissəsinin konkretləşdirilməsini tələb edir. Bu halda başa düşmək lazımdır ki, İslam sivilizasiyasının və identikliyinə təşəkkülü tarix-böyü öz xüsusiyyətlərinə malik olan dərin ziddiyyətli və ağırlı proseslər ilə müşayiət olunurdu və həmin şəkildə bu günə qədər də davam edir. Şərq-Qərb dixotomiyası kontekstində tarixi arenada mövcud olan qüvvələrin yerləşdiyi mövqelər dəyişdikdə bu ağırlı ziddiyyətlər həmin tarixi mərhələlərdə özünü büruzə verirdi. Eləcə də nəzərə almaq lazımdır ki, İslam identikliyinə və ya daha doğrusu, onun müxtəlif formalarının axtarışı və özünü təsdiqi müasir qloballaşan dünya şəraitində, həmçinin ərəb dünyasında baş vermiş müasir böhranların gedişatı nəticəsində daha da mürəkkəbləşmişdir.

Hələ ötən əsrin 1980-ci illərində tanınmış din antropoloqu Təlal Əsəd İslamın ənənəvi baxımdan müxtəlifliyi haqqında yazırdı: “Fərqli dövrlərdə, yerlərdə və fərqli əhaliyə malik olan ənənəvi İslam təcrübələrinin müxtəlifliyi fərqli sosial və tarixi şəraitə davam gətirməyi bacara bilən və ya bilməyən

müxtəlif İslam düşüncələrinə işarə edir. Ənənələrin mahiyyətcə homogen olduğu haqqında ideya güclü intellektual cazibəyə malikdir, ancaq səhvdir... İslam ənənələri homogen olmasalar da, bütün diskursiv ənənələrə məxsus olduğu kimi onlar yekdilliyə can atırlar. Onların həmişə buna nail ola bilməməsi, ənənələrin yer aldığı siyasi və iqtisadi şərait məhdudiyyətləri, eləcə də öz çərçivələri ilə bağlıdır” (Asad 1986, 16-17). Beləliklə, vahid İslam identikliyi-nin mövcudluğu barəsində bəhs etmək zamanımız üçün də yanlış olardı. Üstəlik, onu da qeyd edək ki, bu və bir çox digər səbəblərdən hazırkı mərhələdə İslam identikliyi-nin təşəkkülünü yalnız Qərb sivilizasiyası ilə əlaqədar olaraq deyil, digər mövcud mədəniyyətlər, həmçinin bütövlükdə ümumbəşəri sivilizasiya kontekstində də nəzərdən keçirmək zəruri olardı.

Bu baxımdan, 1880-ci illərdən etibarən və 1930-cu illərə qədər müsəlman dünyasının panislamist konsepsiyasına məxsus olan dörd vacib aspekti göstərən C.Aydının yanaşması maraq doğurur. Alim hesab edir ki, müasir transmilli müsəlman fikri və identikliyi məhz bunların əsasında formalaşmışdır. Birinci aspektin mahiyyətini müəllif İslam sivilizasiyası haqqında yeni diskursun və ona müvafiq olaraq demək olar ki, vahid irqçilik kimi müsəlman dünyası ideyasının məzmununa gətirib çıxarır. Buna əsasən İslam sivilizasiyası yunan irsini miras alaraq, onu rəşional və humanist islam dəyərləri ilə birləşdirdi və öz qızıl əsrinin hesabına müasir Qərbin meydana gəlməsinə səbəb oldu.

Panislamist diskursların ikinci vacib ümumi aspekti İslamla Qərbin münasibəsinə belə bir yanaşmadadır ki, burada müasir imperiaлизм dünya tarixinin avropamərkəzçi mənzərəsi ilə əlaqədar olaraq İslam islahatçıları tərəfindən İslam tarixinin yenidən yazılmasına göstərdikləri maraq işığında xristianların müsəlmanlara hücumları haqqında tarixi normativ ilə uzlaşır. Üçüncü ümumi aspekt müsəlmanların Qərb imperializmi tərəfindən alçaldılmasıdır. Avropa müəllifləri tərəfindən İslam həmrəyliyi-nin ksenofob anti-qərbçilik kimi başa düşülməsinə baxmayaraq, müsəlman ziyalı və islahatçıları ya Qərbə qarşı hər hansı mürtəcelik ittifaqının mövcud olmasını inkar edirdilər və yaxud bunun imperiya dünya nizamının əsassız hökmranlığının aradan qaldırılması üçün yeganə yolu olduğunu qeyd edirdilər.

Transmilli panislamçı diskursunun dördüncü ümumi cəhəti kimi, C.Aydın qeyri-müsəlman Asiya cəmiyyətlərini əhatə edən beynəlmiləlçiliyi göstərir. Buna əsasən qeyri-müsəlman asiyalılar panislamçı diskursları dəstəkləyərək,

Yaxın Şərqi və qeyri-müsəlman Şərqi Asiyanı (Yaponiya və Çin) ümumi Asiya-Şərq identikliyi anlayışı ətrafında birləşdirdilər və nəticədə, onların alternativ beynəlmiləçiliyi yarandı. Alim qeyd edir ki, bütün müasir qlobal Qərb layihələri nadir hallarda siyasi cəhətdən həddindən artıq yüklənmiş İslam və xristian-Qərb sivilizasiyasının terminləri haqqında düşünərək hələ də elə həmin epistemoloji struktura söykənirlər (Aydın 2009, 14-18).

Baxmayaraq ki, bu gün XXI əsrin əvvəlində İslam dünyasının konsolidasiyası ideyası dinin birliyi və özünü Qərbə qarşı qoymağa əsaslanırsa da, fikrimizcə, Qərb qloballaşma layihəsinin qarşısında dayanmış hansısa bir real müasir İslam qloballaşması layihəsi haqqında bəhs etmək mümkün deyildir. Məsələn, əsərlərində İslam millətçiliyi fenomenini tədqiq edən qabaqcıl amerikalı nəzəriyyəçilərdən biri – antropoloq Klifford Girts belə hesab edir ki, “Əlbəttə, qloballaşmaya təkan da mövcuddur, İslamın qlobal yayılmasına da... lakin bu, həmin dinin təbiəti ilə bağlıdır... Ancaq müəyyən strukturdan danışmaq... bəzən, məsələn, VII əsrdə İslam çox sürətlə yayılsa da, hesab etmirəm ki, layihə mövcuddur. Hətta bizim dövrdə də fikrimcə, layihə haqqında danışmaq olmaz”. “Əl-Qaidə” kimi hərəkətlərin mövzusuna toxunan alim qeyd edir ki, onların strukturu olduqca boşdur və diffuzdur. Alim hesab edir ki, islami hərəkətlərin məhz bu səciyyəsi onlara qloballıq verir (Geertz^{2004, 96}).

Rusiyalı alim A.İqnatenko da eyni fikirdədir ki, “Hazırda islamçılığın vahid qlobal uzlaşdırıcı mərkəzi qeyri-mövcuddur. İslamçılıq hərəkətinin nisbi birliyini ideoloji olaraq İslamın özü təmin edir” (Игнатенко, 2000/10/12).

Öz məşhur “Siyasi İslamın iflası” kitabında Olivye Rua (Oliver Roy) yazır: “Lap əvvəldən biz İslamı üç coğrafi və mədəni tendensiyalara bölmüş olaraq sayırıq: sünni ərəb Yaxın Şərqi, sünni hind subkontinenti və İran-ərəb şiiyyə; ərəb dünyasından təcrid olunmuş Türkiyə öz təşkilatlarına malikdir. Bu qruplar siyasi baxımdan olduğu kimi, coğrafi baxımdan da fərqlənir və bu səbəbdən islamçı nüfuz dairəsi haqqında bəhs etmək daha düzgün olardı, nəinki beynəlxalq birlik haqqında danışmaq” (Roy 1994, 2).

Rusiyalı islamşünas A.V.Malaşenkonun belə bir yanaşması mövcuddur ki, İslam alternativini dörd – lokal, milli, regional, qlobal səviyyələrdə mövcud olan çoxqatlı islamçı layihəsində konkretləşmişdir. “Məhz dini mənada bu növ stratifikasiya şərtidir, çünki birincisi – hər səviyyədə eyni vəzifə qoyulur – İslam dövlətinin bərqərar olunması (dövlət yaratmaq mümkün deyilsə, islam

məkanı yaratmaq) və İslam cəmiyyətinin formalaşdırılması; ikincisi, hər yanda eyni ideoloji stereotiplər yer alır” (Малашенко 2006, 67). “İslamçı layihəsinin dörd səviyyələri arasında ideoloji və işgüzar qarşılıqlı asılılıq və əlaqə mövcuddur” (Малашенко 2006, 72). Öz mülahizələrinə Malaşenko amerikalı alim Vartan Qreqoryanın islamçıların amorf, lakin “qarşılıqlı fəaliyyət məkanı olan və öz həmfikirlərinin bir çox müsəlman ölkələri və cəmiyyətlərində konfederasiyasını yaratmaq cəhdləri haqqında olan sözləri ilə dəstək verir.

Fikrimizcə, rusiyalı alimin yuxarıda göstərilən yanaşması kifayət qədər qərəzli və sadələşdirilmişdir. Təqdim olunmuş təsnifatla razılaşmaq – İslam alternativini konsepsiyasını, sadəcə, çox vaxt bir-biri ilə münaqişədə olan, lakin buna baxmayaraq, “məqsəd vasitələrə haqq qazandırır” kredosu ətrafında birləşmiş radikal islami qruplaşmaların, hərəkətlərin və müxtəlif yönlü cərəyanların yığnağı kimi qəbul etmək deməkdir. Məqsəd olaraq, burada müəllif vahid İslam məkanı yaratmaq ideyasından çıxış edir. Öz-özlüyündə bu, artıq İslam hərəkətlərinə malik olmayan konsolidasiyanı nəzərdə tutur. Əlavə olaraq desək ki, əgər belə bir layihə mövcud olsaydı, İslam dünyasında onun həyata keçirilməsi üçün heç olmasa, azdan-çoxdan mərkəzləşdirilmiş idarəetmə mexanizmləri olmalı idi. Bunu isə A.Malaşenkonun özü də utopiya hesab edir. Bu növ çoxsəviyyəli islamçı layihəsinin mövcudluğunun qəbul edilməsi, həmçinin avtomatik surətdə bütün müsəlman dünyası tərəfindən müasir cihadçı qruplaşmalara, məsələn, “Əl-Qaidə”, İŞİD, “Cəbhə ən-Nüsrə”, “Əhrar əş-Şam” və ya “Hizbullah” kimi (yeri gəlmişkən, bir-birinə qarşı düşmən mövqelərdə olan) riyakar şəkildə yardım və dəstək vermə (passiv və ya aktiv) faktının tanınmasına çevrilərdi. Rusiyalı alim qlobal islamçı layihəsinin yaradıcıları, qlobal islamçılar surətlərini ümumbəşəri cihad yaradıcılarının obrazları ilə bərabərləşdirir və qlobal dördüncü səviyyədə fəaliyyət göstərən terroristlərlə eyniləşdirir (Малашенко 2006, 72-73). Fikrimizcə, məsələyə bu növ yanaşma ümumiyyətlə, heç bir tənqiddə davam gətirmir. Hamıya məlumdur ki, terror nə dini, nə də milli mənsubiyyətə malikdir.

Digər alimlər qeyd edirlər ki, beynəlxalq terrorçulara *ümmət*in adından və guya onun naminə çıxış etməyə İslam identikliyinə eksterritorial aspekti imkan yaradır. Baxmayaraq ki, İslamın bir çox görkəmli dini xadimləri və adi nümayəndələri özlərini həmin terroristlərlə identikləşdirməkdən imtina edirlər (Игнатенко 2004, 216-222).

Nüfuzlu ərəbşünas, tarixçi və politoloq G.Mirskinin (hazırda mərhum) fikrinə görə, İslam ekstremistləri geridəqalma, yaşayış səviyyəsinin aşağı düşməsi, yoxsulluq, işsizlik, Asiya və Afrika kütlələri arasında və xüsusilə, Ərəb dünyasında narazılıq kimi sosial amillərdən istifadə edirlər. Alim, həmçinin qeyd edir ki, “Müsəlmanlar heç zaman Xristianlığı bir din olaraq özləri üçün düşmən elan etməmişlər, axı onlar üçün o, üç “ibrahimi” konfessiyadan biridir; İslamın tərəfdarları İbrahimi də, İsanı da peyğəmbər sayaraq onlara ehtiram bəsləyirlər. “Sələfiyyə” öz əsaslarında Xristianlıq dininə qarşı deyil, Qərbin zərərli təsirinə qarşı yönəlib” (Мирский 2010, 20). Bütün fəlakətlərdə dünənki müstəmləkəçi və sahib olan Qərbi günahlandırان radikal-islamçılar insanlara belə bir fikir aşılayırlar ki, əgər texnoloji cəhətdən dəfələrlə güclü olan düşməyə qarşı bərabər şərtlərdə mübarizə etmək mümkün deyilsə, yeganə təsirli vasitə silah terrorudur. G.Mirski qeyd edir ki, təkcə bu faktorlarla islamçı terroru və radikalizmi izah etmək kifayət olmazdı, çünki lokal mahiyyətli çox vacib bir səbəb mövcuddur. Bu – Yerusəlimdir... Alim əmindir ki, özlərini ölümə məhkum edən *şəhid*-terrorçulardan onların nəyin naminə ölmək istədiklərini soruşmaq imkanı olsaydı, məlum olardı ki, onların imperativi – daha yüksək və daha qlobal xarakterə malikdir; onlar inanırlar ki, müqəddəs vəzifələri – yeganə həqiqi dini parçalayıb partlatmağa, İslamı onun mənəvi dəyərlərindən məhrum etməyə, müsəlmanların ümmətini bəşəri cəmiyyətin ən aşağı səviyyəsinə endirməyə, müqəddəs Qüdsü müsəlmanların əl-lərindən həmişəlik qoparmağa çalışan ədalətsiz və təcavüzkar Qərbin hücumundan İslamı qorumaqdır. Bunun uğrunda onlar özlərini qurban verməyə hazırdırlar (Мирский 2011, 116-117).

Həqiqətən, XX əsrdə müsəlmanların həmrəyliyinə təsir göstərən ciddi amil Yerusəlim (ərəbcə: *əl-Qüds*, yəni “müqəddəs” deməkdir) problemi və İsrailin işğal etdiyi ərəb torpaqları olmuşdur. Yerusəlimdə bütün dünya müsəlmanları tərəfindən dərin ehtirama malik olan İslamın iki müqəddəs yeri – *Məscid Qübbə əs-Səxra* (yəni “Qayanın qübbəsi məscidi”, hazırda mədəniyyət və memarlıq abidəsidir) və *əl-Məscid əl-Əqsadır* (yəni “Ən uzaqdakı məscid”). Hər iki abidə Məbəd dağında yerləşir və hazırda *Həram əş-şərif* və ya *əl-Həram əl-qüdsi əş-şərif*, yəni “Qüdsün müqəddəs məkanı” adlanan vahid memarlıq kompleksini təşkil edir. Məbəd dağı Yəhudilikdə də müqəddəs yer sayılır. Bu İslam abidələrinin hər ikisi Məhəmməd peyğəmbərin Məkkədəki

Məscid əl-Həramdan Qüdsdəki *əl-Əqsa* məscidinə gecə hərəkəti (*Leylət əl-isra*) və göylərə qaldırılması (*əl-İsra və əl-Mirac*) inamları ilə bağlıdır.

Müsəlmanlar belə hesab edirlər ki, İsrail Yaxın Şərqdə Qərbin və ABŞ-ın forpostu kimi yaradılmışdır və müqəddəs torpaqlar onların dəstəyi ilə zorla yəhudilər tərəfindən işğal edilmişdir. 1967-ci ilin iyun ayında Altıgünlük ərəb-İsrail müharibəsi (sayca – üçüncü) nəticəsində İsrail Şərqi Yerusəlimi zəbt etmişdir. “Əslində, Şərqi Qüdsün işğalının ilk addımlarından İsrail hakimiyyətinin “birləşdirici” siyasəti ərəb əhalisinə qarşı ayrı-seçkilik, təcavüzkar xüsusiyyəti daşıyırdı. Fələstinlilərin *əl-Qüdsə* və bütövlükdə *Həram əş-Şərifə* hər hansı şəkildə ifadə edilən hüquqlarına riayət etmək tələbləri şərtsiz İsrailin maraqlarına düşmən sayılırdı...” (Hоченко 2003, 367). “Bir neçə əsr ərzində ilk dəfə Yerusəlim üzərində nəzarətin itirilməsi ərəb və müsəlman dünyasını silkələməyə bilməzdi. İsrail hökuməti tərəfindən *Həram əş-Şərifin* Yerusəlim vəqfinin inzibati idarəçiliyinə verilməsi və yəhudilərə hər hansı dini ibadətlərinin həyata keçirilməsinə qoyulan qadağaya baxmayaraq, yəhudi fanatların təxribat və etirazları dayanmırdı. Müsəlman ictimaiyyətinin bunlara göstərdiyi reaksiya son dərəcədə kəskin idi... 1968-ci ildə “Tanrının kilsəsi” adlı xristian fundamentalist sektanın mənsubu – 28 yaşlı avstraliyalı turist Denis Roxan əl-Əqsa məscidində yanğın törətdi. Məhkəmədə məlum olmuşdur ki, o, ruhipozuntulu insan olaraq İsanın ikinci dəfə nazil olmasını yaxınlaşdırmaq üçün özünü “İblis məbədləri”ndən birinin dağıdıcısı olduğunu təsəvvür edirdi” (Hоченко 2003, 392). Məhz bu hadisə İslam aləminin konsolidasiyası və İslam həmrəyliyi hərəkətinin fəallaşdırılmasına səbəb olmuşdur.

1969-cu ilin sentyabr ayında Rabatda (Mərakeşin paytaxtı) 24 İslam ölkəsinin dövlət və hökumət başçılarının ilk toplantısı keçirilmiş və ümumi islami təşkilatın yaradılması üçün təməl qoyulmuşdur. 1972-ci ildə qərargahı Ciddədə (Səudiyyə Ərəbistanı) yerləşən və hazırda 56 dövlətin üzv olduğu İslam Konfransı Təşkilatı (İKT) təsis edilmişdir. Onun Nizamnaməsində “Qüdsün azad edilməsinə qədər” sözləri yazılmışdır, həmçinin təşkilatın nəzdində Qüdsə bağlı xüsusi komitə fəaliyyət göstərir (Hоченко 2003, 393).

O vaxtdan bəri İKT-nın (hazırda İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı/İƏT) mövqeyi öz təkamül yolunu keçmişdir. 1981-ci ildə İKT-nın sammiti Fələstin və işğal edilmiş ərazilərin azad edilməsi üçün cihada çağırış etmişdi. Vaxt keçdikcə müsəlman ölkələrinin bu problemə yanaşmaları daha təmkinli xarakter

almışdır. 1979-cu ildə İsrailə sülh müqaviləsinin bağlanmasına görə təşkilatın tərkibindən çıxarılmış Misirin İslam Konfransında üzvlüyü 1984-cü ildə bərpa olunmuşdur.

1991-ci ildə İKT İsrailə qarşı cihada çağıran qətnaməsini (qələmə alınan və kağızda qalan çağırış) ləğv etmişdir. Müsəlman ölkələri arasında, eyni zamanda, Yaxın Şərqdəki vəziyyətə yanaşmalarda əhəmiyyətli fərqlər müşahidə olunurdu. 2008-ci ilin dekabr – 2009-cu ilin yanvar tarixlərində İsrailin Qəzzaya hücumu ilə əlaqədar olaraq həmin fərqlər aradan qaldırılmadı. İslam dövlətləri İsrailin hərəkətlərini pisləsələr də, baş verən hadisələrə reaksiya ilə bağlı ümumi fikrə gəlmək mümkün olmamışdır. Misir və Səudiyyə Ərəbistanı mötədil mövqelərdə olduğu halda, Suriya və Qətər radikal mövqelərdən çıxış edirdilər (Подцероб 2009).

Beləliklə, müasir dövrün görkəmli İslam mütəfəkkirlərindən biri, həmvətənimiz Heydər Camal (1947-2016) əsərlərində qeyd edirdi ki, Qüdsün problemi, Fələstinin problemi bugünkü dünya tarixinin mərkəzində qalır, Fələstin və Qüdsə münasibət hər siyasətçi, hər siyasi cərəyan üçün məhək daşdır və onun sözləri ilə desək, “Yerusəlim – güc mərkəzidir, qütb sahəsidir, tarixin nöqtəsidir. Bu, tarixin gedişatına nəzarətdir” (Джемаль 2004, 30).

Yeri gəlmişkən, Heydər Camalın İslam alternativini məsələsinə dair öz orijinal yanaşması var idi. O, müasir siyasi İslamı öz sivilizasiya alternativini (anti-Qərbi, dünya hökumətinə qarşı yönəlmiş) təklif edərək tarixin gedişini dəyişdirmək qabiliyyətinə malik olan ən yeni inqilabi-azadlıq hərəkətinə bərabər olduğunu hesab edirdi. İslam haqqında vəhy dinlərinin sonuncusu kimi teoloji ideyanın analogiyasına uyğun olaraq o, siyasi İslamı sonuncu və qəti azad edilmə kimi təqdim edir. H.Camala görə, “Postmarksizm dövründə ümumbəşəri müsəlman icması – beynəlxalq oliqarxların və xüsusilə də Vaşinqton rəhbərliyinin arxasında duran imperialist qüvvələrin qəzəb və nifrətini üzərində cəmləşdirmiş *ümmət* – yeni “proletariat” kimi çıxış edir... Bunun üçün zəruridir ki, bəşəri müsəlman icması tarixi prosesin siyasi teologiya dilində fikir söyləyən vahid teoloji-siyasi subyekti kimi səfərbər olsun...” (Джемаль 2004, 155). Həmin teologiya “marksizmin bir sıra səbəblərə görə dürüst ifadə edə bilmədiyi bəşəriyyətin azad edilməsi üzrə yeni intellektual proqramın təməlinə çevrilməlidir” (yenə orada). Bu növ yanaşma utopik görünsə də, bununla belə, İslam dünyasının vahid kollektiv subyekti kimi şərh etmək imkanı məsələsinin qoyuluşuna gətirib çıxarır.

Qlobal İslam nizamı ideyası: müxtəliflik içində vəhdət, yaxud müasirliyin növbəti utopiyası?

Digər daha sxematik, modernist anlayışların sərt dixotomiyasına əsaslanan islamlaşma məsələsinə baxış XX əsrin 1990-cı illərində “avro-İslam” terminini elmi döviyyəyə buraxan alman alimi Bəssam Tibiyə məxsusdur. O, belə hesab edir ki, siyasi İslam Qərbə cihad elan edən və islamlaşma vasitəsilə dünyanı vesternizasiyadan azad etməyə çalışan totalitarizmin yeni bir formasıdır. Nəticədə, dini və dünyəvi dünyagörüşlərin, demokratik pluralizmin və dini absolyutizmin toqquşması baş verir. Cihadçılara münasibətdə dialoq deyil, təhlükəsizlik siyasəti lazımdır. İslam və Qərbin münaqişəsini belə bir amil səciyyələndirir ki, tək onların ikisi universal iddiaları olan sivilizasiyalardır. İslamda, onun Qərblə görüşündən sonra, qismi olaraq sekulyarlaşma aparılmışdır, lakin dini baxımdan bu növ addımlar küfr sayıldığına görə, bunun perspektivləri müasir şəraitdə mümkünsüz hesab edilir (Почта 2008, 40).

Bəssam Tibinin fikrinə görə, ancaq dünyəvi cəmiyyət islamçıların təzyiqlərinə müvəffəqiyyətlə müqavimət göstərə bilər və Avropada müxtəlif etnik və konfessional qrupların sülh şəraitində yaşayışını təmin etməyə qadirdir. Tibi eləcə də bəyan edir ki, Avropa müsəlmanları dini və mədəni baxımdan çoxçeşidli olan müasir Avropa cəmiyyətinə inteqrasiya olunmaq imkanı əldə etmək üçün islamçılıq və radikal-cihadçıların siyasi İslamından kənara çəkilməlidirlər. Tibi islamçılığı qeyri-dini maraqlara nail olmaq üçün dini siyasi alətə çevirən və dindən sui-istifadə edən siyasi hərəkət kimi təyin edir. Onun yayılma səbəbləri isə Tibinin fikrinə görə, müsəlmanların Qərb cəmiyyətinə ağıllı, düzgün düşünülmüş bir inteqrasiya siyasətinin olmamasıdır. Daim diskriminasiyanın təzahürləri ilə toqquşan müsəlmanlar “özününkü”lərinin dairəsinə qapanaraq, “Qərbi islamlaşma yolu ilə azad etmək” məqsədini güdən islamçı-radikalların qurbanlarına çox asanlıqla çevrilirlər. İnsan hüquqları rəşionalizm prinsiplərinə əsaslanır, bu isə Tibiyə görə, onların sülh içərisində birgə yaşamasına səbəb ola biləcək bir amildir. Beləliklə, Bəssam Tibi Avropanın bütün müsəlmanları üçün vahid identikliyin yaranması, Avropa Xristianlığının tutduğu yeri və statusuna malik olan “Avropa İslamı”nın mövcudluğunu və iki sivilizasiyanın nümayəndələrinin bir arada dostluq içində yaşaması imkanlarını nəzərdən keçirir.

İslamın Qərb tərəfindən hansı şəkildə qarşılanması kontekstində doktor Murad Vilfred Hoffmanın “İslam – alternativ kimi” kitabına reaksiyanı xatırlamaq kifayətdir¹. Kitab nəşr edildikdən sonra kəskin ictimai müzakirələrə səbəb olmuşdur. Hoffmanın özü isə alman KİV-ləri tərəfindən “İslam fundamentalisti” adlandırılaraq, kəskin tənqid atəşinə məruz qalmışdır. Kitab “yolboyu duran “bütöv, mədəni cəhətdən şərtləndirilmiş kognitiv maneələri” aradan qaldırmaq” üçün İslam və Qərb arasında körpülərin qurulması məqsədilə Qərb oxucularına ünvanlanmışdır. Müəllif İslam və Qərb arasındakı əlaqələrin 1400 illik faciəli tarixindən dərs almağa çağırır və hesab edir ki, hər iki dünya... planetdə sülhü qorumaq üçün bir-birinə tolerant yanaşmalıdır. İslam Qərbi, Qərb də İslamı başa düşərsə, onda bu, daha asan şəkildə baş verəcəkdir (23 , 1997 مراد هوفمان). Kitabın “Tolerantlıq və ya zorakılıq” adlı səkkizinci fəslində M.Hoffman Qurana istinadən bəyan edir ki, İslam tolerantlıq dinidir (77 73 ,1997 مراد هوفمان). Digər əsərində M.Hoffman bəyan edir ki, “Bütün dünyada İslamın global gələcəyi Qərb müsəlmanlarının rolu ilə bağlıdır və onlar xaricdəki icmalar arasında parçalanma vəziyyətini aradan qaldıra bilməsələr, onların rolu irəliləməyəcək və bütün bunlar xilafəti canlandırmadan və ya bir siyasi mərkəz mövcud olmadan İslam ümməti ilə bağlıdır” (عبد (المجيد الشرفي مراد هوفمان, 2008 , 182).

Avropa İslamı konsepsiyasının ideoloqlarından ən məşhuru İsveçrədəki Friburq Universitetinin professoru Tariq Ramazan Avropada yaşayan, onun mədəniyyətinə uyğunlaşan, ancaq eyni zamanda İslamın fundamental prinsiplərinə sadıq qalan Avropa İslam mədəniyyətinin daşıyıcılarının mövcudluğunu nəzərdə tutur. T.Ramazan hesab edir ki, əgər müsəlmanlar Avropada yaşamaq istəyirlərsə, onlar Avropa cəmiyyətinin onlara qarşı sürdüyü müəyyən tələblərə cavab verməyi öyrənməlidirlər, həmin cəmiyyətin qanunlarına hörmətlə yanaşaraq, onlara riayət etməlidirlər. Bunlara nail olmaq üçün İslama dəyişikliklər lazımdır. O yazır: “Quranda öz əksini tapmayan və Peyğəm-

¹ Murad Wilfred Hoffmann (alm.: Murad Wilfried Hofmann) -1931-ci ildə Almaniyada katolik ailəsində anadan olub, Harvard Hüquq məktəbinin məzunu, Münhen Universitetinin hüquq elmləri doktoru, 1983-1987-ci illərdə Brüsseldə NATO qərargahının informasiya şöbəsinin direktoru, 1987-1990-cı illərdə Əlcəzairdə və 1990-1994-cü illərdə Mərakeşdə keçmiş AFR-in fəvqəladə və səlahiyyətli səfiri vəzifələrində çalışmışdır. 1980-ci ildə islamı qəbul etmişdir. M.Hoffman “İslama fəlsəfi yanaşma” (1983), “Alman müsəlmanının gündəliyi” (1985), “İslam – alternativ kimi” (1992), “Məkkəyə səyahət” (1996), “İslamın dərkedilməsi” (2007) və digər kitabların müəllifidir.

bərin vəhyinin qismi olmayan “dar əl-hərb” (ərəbcə: müharibə evi, müsəlman qanunlarının işləmədiyi məkan) və “dar əl-İslam” (İslam evi, İslamın hakim olduğu məkan) kimi köhnə məfhumların vaxtı keçib”. Bunların əvəzinə Ramazan Avropa üçün “dar əş-şəhadə” (şəhadət evi, İslama etiqad edilən məkan) kimi yeni tərifı dövriyyəyə buraxmağı təklif edir, çünki onun fikrincə, bu, müsəlmanların Avropada məskunlaşmalarının asanlaşmasına kömək edə bilər. Bu yeni tərifə həm müsəlmanların din rəmzi (kəlməyi-şəhadət), həm də qanunlara tabeolma vəzifələri daxildir. T.Ramazan, həmçinin müsəlmanları qəbul edən cəmiyyətə İslamın qanunverici integrasiyasını yaratmağı, yəni Avropa *fiqh*inin formalaşmasını təklif edir (Ислам в мировой политике 2016, 188-189).

Qeyd etmək lazımdır ki, Bəssam Tibi və Tariq Ramazan kimi avropalı müsəlman ziyalıların irəli sürdükləri müsəlmanların Avropa sivilizasiyasına integrasiyası ideyası İslam dünyasında böyük populyarlıq qazanmağı bacarmadı. Bu baxımdan, Qərb müsəlmanları üçün qeyri-müsəlman ölkələrində cəmiyyətə uyğun bir şəkildə integrasiya üçün onların həyatlarını və sosial adaptasiyalarını təmin edən bir sıra fikir və ideya irəli sürən Taha Cabir əl-Əlvəninin (1935-2016) və yuxarıda bəhs etdiyimiz Avropa ziyalıları Tariq Ramazanın mənəvi rəhbəri olmuş Şeyx Yusif əl-Qərdavinin (1926) görüşləri maraqlıdır.

Digərlərindən fərqli olaraq, bu alimlərin hər ikisi gələcəkdə Şərqdə, eləcə də Qərbdə planetin bütün müsəlmanlarını səfərbər edərək onları vəhdət qüvvəyə çevirməyə qadir olan qlobal birləşdirici amil kimi İslama öz progressiv baxışları ilə seçilir.

Bu məqsədlə əl-Əlvəni qeyri-müsəlmanların çoxluq təşkil edən ölkələrdə yaşayan müsəlman azlıqları üçün şəriət qanunlarının uyğunlaşdırılmış “*fiqh əl-əqəliyyat*” termini ilə tərif edilən konsepsiyayı, onun məzmununu işləyib-hazırlamış, elmi dövriyyəyə buraxmış, Qərbi Avropa və Şimali Amerikada qismən tətbiq etmişdir. Həmin ideyanın mahiyyəti isə daha əvvəllər Şeyx Yusif əl-Qərdavinin əsərlərində əsaslandırılmışdır.

Əl-Əlvəninin fikirlərinin xüsusiyyətlərindən biri də odur ki, o, müsəlman icmalarına yardım göstərmək işində Qərbdə yəhudi icmalarının təcrübəsini öyrənib tətbiq etməyin mümkün və lazım olduğunu düşünən azsaylı alimlərdən biri idi. ABŞ-da yaşayarkən o, bir neçə dini qrupun, o cümlədən yəhudi tarixini

də öyrənmişdir. Diqqətini Hayfa şəhərində (İsrail) məşhur yəhudi məktəbini təsis etmiş və dünyanın hər yerində yəhudi azlıqları üçün məhkəmə təcrübəsini tətbiq etmiş Yohanan ben Zakayanın fəaliyyətinə yönəltmişdir. Əl-Əlvani onun təcrübəsindən müsəlmanların Amerika cəmiyyətinə integrasiyası üzrə özü gördüyü işləri üçün bir çox şey əldə etmişdir. Bu baxımdan, əl-Əlvaninin fəaliyyətini həqiqətən multikultural, dinlərin dialoquna, gərginliyin və dini münaqişənin aradan qaldırılmasına yönəlmiş kimi qiymətləndirmək olar. Məhz özünün bu niyyətləri axınında əl-Əlvani müasirliyin ideya paralelini keçirir. O, Amerikanı İspaniyanın *əl-Əndəlüsü* ilə müqayisə edir. Paytaxt Kordova çiçəkləndiyi dövrdə müsəlmanlar, xristianlar və yəhudilərin arasından çıxan müxtəlif aparıcı ziyalıları özünə cəlb edib bir araya yığdı. Əl-Əlvani “Belə ki, müsəlman, xristian və yəhudi alimləri arasında əməkdaşlıq istisna deyil, bu, normadır” qənaətinə gəlir. Bu baxımdan, tam məntiqlidir ki, əl-Əlvaninin ən böyük layihəsi Vaşinqtonun ətrafında yerləşən Eşberndə (Virciniya) yeni Kordova Universitetinin yaradılması olmuşdur. Universitetin proqramı “ictihada səmtləşmə”nin yaradılmasına yönəlib və bu da klassik İslam irsinin işləyib qurtarmadığı problemlərin aradan qaldırılmasına imkan verir. Alim 1962-ci ildə Məkkədə yaradılmış İslam Dünyası Liqasının təsisçilərindən biri olmuşdur, 1987-ci ildən İKT-nin İslam Fiqh Akademiyasının (Ciddə) üzvü, 1988-ci ildən isə fiqh üzrə Şimali Amerika heyətinin (ABŞ) başçısı olmuşdur. Onun əsərləri sırasında “İslamda fikir ayrılığının etikası”, “Təqlid və müsəlman fikrində durğunluq”, “Azlıqların fiqhinə doğru: bəzi əsas fikirlər”, “Müsəlman intellektual diskursunun islahatı”, “Müasir islami mədəni layihə”, “Biliklərin islamlaşması: dünən və bu gün”, “Müasir islami hərəkatlar tərəfindən buraxılmış aspektlər” və digər əsərlərini sadalamaq mümkündür (Курбанов 2012, fə. 2).

Şeyx Yusif əl-Qərdaviyə gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, hazırda o, 1997-ci ildə yaradılmış Fitvalar və Araşdırmalar üzrə Avropa Məclisinin (*Əl-məclis əl-urubbi li əl-ifta' və əl-buhus*) prezidenti və 2004-cü ildə Londonda təsis edilmiş və qərargahları İrlandiyada yerləşən qeyri-hökumət islami təşkilatı olan İslam Alimləri Beynəlxalq Birliyinin (*Əl-ittihad əl-ələmi li üləma əl-müslimin*) sədridir, 3 المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث, الخميس, فبراير (2022.). Təşkilatın əsas fəaliyyəti İslam məzhəblərinin yaxınlaşmasına yönəlib. Bu da təsadüfi deyildir, çünki şeyx ərəb dilindən mənası “orta yol” və yaxud “mötədillik” kimi tərcümə olunan məşhur *əl-vəsətiyyə* konsepsiyasının

müəllifidir. Çox vaxt şərqşünaslar əl-Qərdavini gah İslam fundamentalisti, gah da dini modernist olaraq qələmə verirlər, lakin alimin özü həmişə islahatçı olduğunu təkid edir. Əl-Qərdavi vurğulayır ki, “[müsəlman] dininin islahatı daxildən, onun qanuni alətlərindən istifadə etməklə, xalqının və üləmasının yoluna uyğun olaraq həyata keçirilməlidir” (2000,54 يوسف القرضاوي). Əsərlərində şeyx qeyd edir ki, İslamın müasir dünyaya uyğunlaşdırılması keçmişin mirasına, müasir hüquqşünasların onun məntiqi, ruhu, təməli, istiqamətləri və şərhləri əsasında zamanın, məkanın və insan durumunun dəyişməsinə nəzərə alaraq, bu dövrün problemlərini müalicə etmək üçün hüquqi baza qura bildikləri yolu işıqlandıran İslam hüquqşünaslığının zəngin sərvətinə əsaslanmalıdır (Soage 2008, 54). Əl-Qərdavi 1970-1980-ci illərdə ortaya çıxan çoxsaylı radikal qruplaşmaların üzvlərinə də təsir göstərməyə çalışırdı. Onları müsəlmanların müqəddəs mətnlərinə öz şərhlərini təqdim etmək cəhdlərinə görə nəsihətləndirir və *təkfir* (*küfr* – yəni dindən kənara çıxmaq) konsepsiyasından sui-istifadə etmələrinə, digər müsəlmanları, hətta bütövlükdə cəmiyyətləri mürəddlikdə ittiham etmələrinə və onlara qarşı zorakılıq fitvaları vermələrinə görə dəfələrlə sərt şəkildə tənqid edir. Digər tərəfdən, onlara rəhbərliyə ehtiyacları olan “gənc insanlar” kimi yanaşır. Xüsusən bu, əl-Qərdavinin “İslam oyanışı imtina və ekstremizm arasında” (*Əs-səhvət əl-islamiyyə beynə əl-cuhud və ət-təterruf*) (1982) adlı əsərində ifadə olunur. Burada şeyx radikalizmin cəmiyyətdə meydana gəlməsini onu Allahın iradəsinə uyğun olmayan idarə edilməsi ideyasından doğan ümumi tənəzzül ilə əlaqələndirir. Kitabın “İslamın mötədilliyə çağırışı və ekstremizmin qarşısının alması” adlı fəslində əl-Qərdavi qeyd edir ki, mötədillik (*əl-vəsətiyyə*) İslamın başlıca xüsusiyyətlərindən biridir və Allahın öz ümmətini digərlərindən fərqləndirdiyi əsas əlamətlərindən... İslam mətnləri mötədilliyə çağırır və ekstremizmə qarşı xəbərdar edir, bu da şəriət dilində bir neçə sözlə ifadə olunur: “hədsizlik”, “itaətsizlik” və “şiddət” (1982,25 يوسف القرضاوي).

“Əl-vəsətiyyə” fiqhinin mahiyyətinə həsr edilmiş digər əsərində əl-Qərdavi ...dövrün dəyişikliklərini nəzərə almağı, fiqhi hökm və fitvalarda asanlaşdırma üslubunun mənimsənilməsini, İslamı öyrədən zaman müdrik hərəkət edib tədriciliyi gözləməyi... ağıl və qəlbin, dünya və axirətin uyğunlaşdırılmasını, dini azlıqların hüquqlarının tanınmasını, təfəkkürə qiymətin verilməsini tələb edir. Elmi təfəkkürə çağırır, ətalət və kor təqlidi rədd edir, din, irq, dil,

mədəni və siyasi plüralizmi qəbul edir, identikliyin itirilməməsi şərtlə mədəni birgəyaşayışı, integrasiya və qarşılıqlı inkişafı alqışlayır (Dini radikalizm 2015, 151). Şeyx, həmçinin yazır ki, İslamın zəfərinə qarşı çıxan qüvvələr bir sıra məqsədlərə nail olmaq üçün radikalizm alovunu qızışdırırlar: əhalini islamçılardan uzaqlaşdırmaq üçün onları barışmaz fanatiklər kimi təsvir etmək; gəncləri əhəmiyyətsiz məsələlər istiqamətinə yönəltmək üçün daha geniş görüşlərin olduğunu unutdurmaq; müxtəlif İslam qüvvələri arasındakı qarşıdurmaları hiddətləndirmək; islami hərəkəta zərbə endirmək məqsədilə ekstremizmdən bəhanə kimi istifadə etmək; islamçıları onların söylərinin daxili struktur təfriqələrə və dövlət təqiblərinə səbəb olmaları ilə ümitsizliyə uğratmaq kimi vasitələrdən istifadə edirlər (Soage 2008, 55). Əgər keçmişdə əl-Qərdavinin tənqid atəşinin mərkəzində, əsasən, müsəlman hakimiyyətləri olmuşdursa, müsəlman dünyasında Qərbin rolunun və təsirinin artması ilə Qərbin mənfi meyilləri hazırda şeyxin hədəfə aldığı mövzulardan biridir. Sonrakı əsərlərində alim yazır: “Müsəlmanlar arasında bir neçə şəxs və ya qrup var ki, hədsiz dərəcədə zorakılıqdan istifadə edir. Onlar bütün müsəlmanlar deyil, Qərb mətbuatı tərəfindən əhəmiyyəti şişirdilmiş olan kiçik qruplardır ki, onların əksəriyyəti Qərbin ədalətsizliyi, müsəlmanlara qarşı təcavüzü, qanunsuzluqları və İsrailə davamlı dəstəyi nəticəsində ekstremist kimi təsnif edilmişdir”. Sələfilər kimi, əl-Qərdavi də iki növ üləmaları tənqid edir: Qərbə olan ehtiramları qarşısında İslam doktrinasını Qərb modelinə uyğunlaşdırmağa çalışanlar və müəyyən bir hüquqi məktəbin (məzhəbin) kor-koranə ardınca gedərək, musiqi və ya şahmatdan başlayaraq, qadınların təhsilinə qədər bütün sahələrdə və mövzularda köhnəlmiş yanaşmaları qəbul edənlərdir. Bu, o demək deyildir ki, müasir İslamda ənənə mərkəzi yer tutmamalıdır. Hər halda, alimlərin qeyd etdiyi kimi, islahat mövzusu əl-Qərdavinin əsərlərində ən geniş yer tutan mövzulardandır və o bildirir ki, “Yenilənmə bizlər üçün tək-cə lazımı zərurət deyil, bu, dini vəzifəmizdir” (Al-Qaradawi 2004, “Al-Jazeera”).

Qlobal İslam nizamı İslam iqtisadçılığı təcrübəsi kontekstində

Qlobal İslam alternativinin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi, həmçinin İKT çərçivəsində ixtisaslaşdırılmış iqtisadi təşkilatların fəaliyyətinə əsaslanan İslam iqtisadiyyatı çıxış edir. İslami iqtisadi model tamamlanmış şəkildə yalnız XX əsrdə formalaşmış, nisbətən yeni konsepsiyadır. Şəriət normalarına

əsaslanan ideal bir sistemə baxışları ortaya qoyan ilk araşdırmalar 1947-ci ildə meydana gəlmişdir. Bunlar Seyyid Mənazir Məhəmməd əl-Gilaninin “İslami iqtisadiyyat”, Mahmud Əhmədin “İslamın iqtisadiyyatı” və Məhəmməd əl-Qəzzalının “İslam və iqtisadi qanunlar” əsərləri idi. XIX-XX əsrlərin dönəmində kapitalist münasibətlər müsəlman dünyasına nüfuz etməyə başladığında, onlara İslamda alternativ tapmağa ərəb sosializmi ideoloqları tərəfindən təşəbbüs göstərilmişdi. Daha konkret olaraq, İslam və sosializmin nəzəri sintezinin ilk cəhdini ərəb və İslam nəhdəsinin görkəmli nümayəndəsi Cəmaləddin əl-Əfqani etmişdir. “İslam iqtisadiyyatı” termininin özü isə nəhayət, 1970-ci illərin ortalarından etibarən, elmi ədəbiyyatda təsbit olunmuşdur. İslam iqtisadi modelinin əsas məqsədi İslam iqtisadiyyatının mühüm komponenti kimi maliyyə sisteminin yaradılması sahəsində aktual problemlərə alternativ həllər tapmaq idi (Ислам в мировой политике 2016, 30).

Məlumdur ki, İslamda, Quranın bir çox ayəsində və Peyğəmbərin hədislərində göstəriləndi kimi, sələmçilik (*ər-riba*) qadağandır, buna görə gəlirin alınması yalnız real biznes fəaliyyətində iştirak etməklə mümkündür. İslam qanunvericiliyindəki əsas müqavilələr kapitaldan gəlir əldə etməyi nəzərdə tutan *müşarəkə* (tam tərəfdaşlıq) və *müdarəbə* (əmanət tərəfdaşlığı) əməliyyatlarıdır, sonuncusunda investorlardan biri mütləq İslam bankıdır. Bu müqavilənin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, tərəflərdən biri (kapital sahibi) nəticədə əldə edilən mənfəətin əvvəlcədən müəyyən edilmiş nisbətə uyğun olaraq bölüşdürülmə şərtləri ilə sərmayəsini digər tərəfin idarəçiliyinə (idarəedənə) ötürür. Yəni investor üçün gəlir əldə etmək yalnız real kommersiya fəaliyyətində iştirak etməklə mümkündür və mənfəəti əldə etmək prosesi zərər çəkmək riskini nəzərdə tutur. Beləliklə, “müdarəbə” və “müşarəkə” sələmçi münasibətlərə İslam alternativini olaraq kapitalist və kommunist iqtisadi münasibətləri arasında orta mövqeni təmsil edir.

1973-cü ildə İKT-yə üzv ölkələrin maliyyə nazirlərinin iclasında Səudiyyə Ərəbistanı Kralının dəstəyi ilə İslam İnkişaf Bankı yaradıldı. 1975-ci il oktyabrın 20-də həmin bank Ciddədə fəaliyyətə başladı. Bankın ilkin kapitalı dövlət qurucularının töhfəsi hesabına formalaşmışdır və əsas məqsədi İKT üzv ölkələrinin və müsəlman icmalarının şəriət prinsiplərinə əsaslanan iqtisadi inkişafı və sosial tərəqqisini təşviq etmək idi. 1975-ci ildə bir neçə müsəlman ölkəsindən bir qrup iş adamı ilk özəl kommersiya – Dubay İslam Bankını qur-

dular. 1977-ci ildə Misirdə və Sudanda Feysəl İslam Bankı fəaliyyət göstərməyə başladı. Həmin illərdə Küveyt Hökuməti Küveyt Maliyyə Evini təsis etdi. Bundan əlavə, İslam bankçılığının inkişafına bir çox Qərb ölkələri maraq göstərirlər. Beləliklə, İngiltərədə İslam pəncərələrindən əlavə olaraq, bütün bank xidmətlərini həyata keçirən Böyük Britaniya İslam Bankı da fəaliyyət göstərir. Dinamik inkişaf edən bazarın üstünlüklərindən, həmçinin öz islami pəncərələrini açmış *HSBC*, *Barclays*, *BNP Paribas*, *Citi Group*, *Deutsche Bank*, *Standard Chartered* və *Royal Bank of Scotland* kimi böyük ənənəvi bank qurumları tərəfindən də istifadə olunur. İslam banklarını dövlət səviyyəsinə çıxarmaq üçün də səylər göstərilir. Pakistanın bank sisteminin islamlaşması 1979-cu ildə başlamış və 1985-ci ilə qədər Mərkəzi Bankın hökumət qərarları və sirkulyarların buraxılması ilə davam etmişdir. 1983-cü ildə İran faizsiz bank əməliyyatları haqqında qanun qəbul etdi və bütün bankları milliləşdirdi (Chowdhury Shahed Akbar 2015). İslam bankçılığının nəzəriyyəçiləri klassik kapitalist bankının fəaliyyət prinsiplərinə tənqidlə yanaşırlar, çünki sonuncunun fəaliyyəti pul vəsaitlərinin faizlə təmin olunmasını qadağan edən şəriətlə, sərvətlər və əmanətlərin bölünməsinə öz münasibəti olan islam iqtisadiyyatının əsasları ilə ziddiyyət təşkil edir. Belə bir norma Quranın “Əl-Bəqərə” surəsindən (278-280 ayələr) qaynaqlanır. Bununla yanaşı, qlobalizm tərəfindən neoliberal kapitalist Qərb iqtisadi modelinin, hətta bəzən demokratiyanı zorla ixrac etdirmək vasitəsilə yeridilməsi şəraitində alternativ islami iqtisadi modelin tam şəkildə həyata keçirilməsi istər İslamdaxili, istərsə də ümumbəşəri kontekstdə mümkün deyildir. İraqdakı şiələrin dini icmasının rəhbəri Ayətullah Məhəmməd Bəkir əs-Sadrın qeyd etdiyi kimi, “İslam bankçılıq sistemi yalnız mühüm bir hissəsi olacaq müsəlman cəmiyyəti şəraitində mümkündür” (Иванеев 2014, 97).

Müasir islamşünaslıqda qeyd olunur ki, İslam dünyasının iqtisadi siyasəti bir illüziyadır, çünki İslam həmrəyliyi hərəkətinə qatılan ölkələrin heç biri müasir inkişaf etmiş sənaye və elmi-texnoloji bazaya kompleks şəkildə sahib deyildir və İslamın yayıldığı bütün sahələr inkişaf etmiş Qərb dövlətlərindən asılı qalmaqda davam edir. Hər halda, İslam iqtisadiyyatı qlobal iqtisadi əlaqələrdən qoparılmış deyildir. Qərb biznesi, artıq qloballaşan maliyyə sisteminin yeni bir elementinə çevrilmiş İslam bankçılığının perspektivlərini tanımağa məcbur olmuşdur. Dünya bank sistemi özü üçün İslam krediti və sığorta

xidmətləri, İslam mühasibatlığı şəklində tamamilə yeni bir seqmenti qəbul etmişdir. Hazırda dünyanın 40-dan çox ölkəsində faizsiz fəaliyyət göstərən 200-ə yaxın İslam maliyyə institutu mövcuddur. Təsbitlənən İslam maliyyə qurumları beynəlxalq təşkilatların məsləhətləşmələrindən və qabaqcıl metodologiyalarından istifadə edirlər. Ümumiyyətlə, İslam banklarının kapitalları onmilyardlar, aktivləri isə yüzlərlə milyardlar dollar həcmində qiymətləndirilir. Bir sıra tanınmış Avropa və ABŞ şirkətləri və bankları onun məhsulları və texnologiyalarından bacarıqla istifadə edirlər. Onun ayrıca təməl prinsipləri ənənəvi bankçılıq qaydalarından fərqlənir. Hər şeydən əvvəl, söhbət faiz mexanizminə güvənmədən kreditləşmədən gedir. Bu növ kreditləşmənin yalnız teoriyası deyil, həm də praktikası onun müasir iqtisadiyyatda fəaliyyət göstərməsini nümayiş etdirir, bankların və maliyyə sistemlərinin kredit faizlərini ödəmədən kredit əməliyyatlarını aparmağa qadir olmamaları barədə fikri rədd edir.

Bir sıra müsəlman ölkələrində islami ticarət şirkətlərinin, fondlarının *vəqf* təcrübəsi, dövlət əmlakında strateji resursların istifadəsi, İslamın sosial, mənəvi və etik prinsiplərinə əsaslanan sosial və iqtisadi inkişaf planlaşdırılması da eyni dərəcədə maraqlıdır. Bütövlükdə, bunu əlbəttə ki, aydın şəkildə tərtib edilmiş bir model deyil, müxtəlif ölkələrdə fərqli versiyalarda həyata keçirilən İslam iqtisadiyyatının təcrübəsi adlandırmaq olar. Buna baxmayaraq, İslam iqtisadiyyatını bir sıra İslam ölkələrinin dövlət strukturunun nümunələri ilə yanaşı, inkişafın üçüncü yolu¹ – neoliberalizmin ifratçılığı... və xüsusi mülkiyyəti, vətəndaşların individual stimulu və azadlığını minimuma endirən sərt sosialist eksperimentləri arasında orta seçimdir (Ниязи 2011, 146-147). Onu da qeyd edək ki, hələlik bu qlobalizmə yeganə dini-etik cavabdır ki, neoliberal Qərb iqtisadiyyatına dünya səviyyəsində iqtisadi alternativini qurub tətbiq etməyə çalışır.

¹ “Üçüncü yol” anlayışı XX əsrin 70-ci illərində fransız politologiyasında yaranmış *tiers monde* (tiermondism) yəni “üçüncü dünya” terminindən irəli gəlir. İnkişaf etməkdə olan ölkələr haqqında bir sıra elmi konsepsiya və tədqiqatların məcmusunu nəzərdə tutan anlayışdır.

Nəticə

XXI əsrdə İslam öz dünyagörüşü, dəyərlər sistemi, siyasi praktikası, maddi və mənəvi mədəniyyəti, milyonlarla dindar və davamçıları, fikir cərəyanları, partiyaları, hərəkatları, beynəlxalq dövlət təşkilatları ilə birlikdə bəşər sivilizasiyasının istiqamətlərindən biridir. İslam universal, ümumbəşəri xarakterə malik olan bir dindir və artıq özünə görə qlobal mahiyyətə malikdir. Bunun nəticəsi olaraq onu müasir anlamda qloballaşdırmağa çalışdıqda, eyni zamanda, müsəlmanlar tərəfindən qloballaşmanın mənfi təzahür kimi postmüstəmləkəçi qavrayışını nəzərə alaraq, İslamın və müsəlman cəmiyyətlərinin özünəməxsusluğunun qorunub saxlanması üçün qaçılmaz şəkildə təhlükələr və eləcə də bu prosesə müqavimət göstərmək cəhdləri yaranır. Qərbin qloballaşma layihəsinə özünəməxsus şəkildə bir cavab olaraq hərəkətverici qüvvəsi və siyasi-ideoloji komponenti islamçılıq olan İslam alternativ ideyası, İslam qloballaşması çıxış edir. Bu fonda müsəlman həmrəyliyi ideyaları müsəlman dünyasında baş verən hadisələrə tarixən təsir göstərmişdir və göstərməyə davam edir. Qloballaşma fenomeni ilə bağlı fikir ayrılıqlarına baxmayaraq, İslam mütəfəkkirləri və ziyalıların əksəriyyəti İslam dünyası ölkələrinin çoxunun qloballaşmanın təmsil etdiyi yeni əlaqələr sisteminə bərabər şəkildə daxil olmağa ümumi hazırsızlığı üzündən narahatlığını ifadə edir. Xüsusilə onlarda milli özünəməxsusluğun, dini və mədəni ənənələrin və identikliyin itkisi ehtimalları narahatlıq doğurur. Bununla belə, müsəlman dünyasında qloballaşma fenomeninin, demək olar, bütün tədqiqatçıları hazırda İslam aləmi çərçivəsində mövcud olan milli-etnik və dini xüsusiyyətlərin qorunub saxlanması şərti ilə iqtisadi və siyasi sahələrdə islahatların keçirilməsi ehtiyacını vurğulayırlar. Müsəlman cəmiyyətlərinin dəyişdirilməsi üzrə İslam islahatçılığının zəminində yaranmış ictimai-siyasi layihələr XIX əsrin əvvəlində meydana gəlmişdir. İslamda “islahatçılıq” və “modernizm” anlayışlarının yanlış şərh edilməsi və eyniləşdirilməsi İslam dininin doktrinal əsaslarının tam başa düşülməməsi və ya yanlış başa düşülməsindən irəli gəlir. Fikrimizcə, İslam islahatçılığı problemini məhz islamçı diskursu çərçivəsində nəzərdən keçirmək zəruridir və bu halda da həm İslam dünyası səviyyəsində, eləcə də qlobal bəşəri müstəvidə siyasi alternativ təqdim etməyi bacaran yalnız bəzi ayrı islahatçı layihələrin uğurundan bəhs etmək mümkündür. Hər halda, bu konsepsiyaların praktiki tətbiqi uğrunda çalışan dini-ictimai və siyasi xadimlər bu məsələni bu şəkildə

görmək istəyərdilər. İslam dünyasında islahatçılıq artıq müasirlik və postmodern dövrünün məhsuludur, onun inkişafı davam edir və təsiri artır. Ərəb baharı zamanı Tunis və Misirdə demokratik əsaslarda mötədil islamçıların hakimiyyətə gəlmə prosesi baş vermişdir və bu, uğursuzluq ilə nəticələnsə də, onlar gələcək siyasi mübarizə üçün təcrübə qazanmışlar. Ehtimal edilə bilər ki, gələcəkdə islamçılar öz siyasi ideologiyalarında və təcrübələrində İslam alternativinin sərt komponentlərindən mötədillik və rəşadətə doğru yönələcəklər. Bu, İslam ənənəsi, şəriət, davranış normativləri və dini mənsubiyyətin zahiri xüsusiyyətləri üzərində dalğınlaşmış islamçı-ekstremist qolların qaçılmaz şəkildə fəallaşmasına gətirib çıxaracaqdır. İslam dininin siyasi-ideoloji komponentinin identikliyinə özünü təşviq edən əvvəlcədən olduğu kimi, hazırkı mərhələdə Qərbi qloballaşmasına qarşı müqavimət rəmzi altında cərəyan edir, mənfi aspekt kimi isə burada İslam radikalizmi çıxış edir. Əsas alət kimi burada müasir dünyada müsəlmanların kafirlərə qarşı silahlı mübarizəsi ilə assosiasiya edilən *cihad* çıxış edir, lakin bu konsepsiya daha genişdir. İslam sülh dinidir və əsassız təcavüzə qarşı çıxır, çünki Quranda müsəlmanlara nifrət yaymaq, başqalarının hüquqlarını pozmaq və ya günahsızlara zərər vermək ciddi şəkildə qadağan edilir. Öz şəxsi və siyasi maraqlarını güdən, bəzən transmilli korporasiyalara xidmət edən beynəlxalq terroristlər öz mənfəətpərəst siyasi məqsədlərini “cihad” adı ilə əsaslandırmaq və hərəkətlərinə haqq qazandırmaq üçün müsəlmanların dini birləşmələrindən istifadə edirlər.

İslam modelinə uyğun olaraq İslam dünya nizamı yolunda beynəlxalq əlaqələrin yenidən qurulması üçün bir sıra neft istehsal edən müsəlman ölkələrinin maliyyə potensialı da böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu baxımdan, global alternativ ideyası və yuxarıda gətirilmiş bütün fikirlər kontekstində perspektivlərinin ideallaşdırılması niyyətində olmadığımız “İslam həmrəyliyi” anlayışı İslam alternativini ideyasının mədəni-etik və iqtisadi platformasına xidmət etmək üçün nəzərdə tutulub. İslam mütəfəkkirləri İslam regionunun bütün dövlətlərinin beynəlxalq əlaqələrin yeni sistemə bərabər daxil olması istiqamətində səylərinin birləşdirilməsi zərurətinə xüsusi diqqət yetirirlər. Təəssüf ki, Yaxın Şərqdə davam edən münaqişələr və hazırkı dövr üçün yaranmış olduqca mürəkkəb dövlətlərarası münasibətlər region ölkələri arasında sabit əlaqə və integrasiyanın yaranmasına maneçiliklər törədir. Beləliklə, ehtimal edə bilərik ki, qloballaşma dövründə beynəlxalq əlaqələr sistemə Yaxın Şərqin

dünyanın ən nüfuzlu bölgələrindən biri kimi daxil olmasını təmin etmək üçün dünyanın bu hissəsinin dövlətləri öz inkişaflarında bir çox mərhələləri keçməli və bəzi maneələri aşmaq məcburiyyətində olacaqlar.

ƏDƏBİYYAT

Asad Talal. (1986). The Idea of an Antropology of Islam. Occasional Papers Series. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington.

Al-Qaradawi Yusuf. Reform according to Islam: Does reform contradict Islamic teachings? <https://www.aljazeera.com/news/2004/5/20/reform-according-to-islam> Əldə edilmə: 03.02.2022.

Aydin Cemil. (September 25-26, 2009). Global Identity of the Muslim World: The Legacies of the Late 19th Century Intellectual History. // AMSS 38th ANNUAL CONFERENCE “Islamic Traditions and Comparative Modernities” Cosponsored by: The University of Virginia, Charlottesville, VA.

Aydin Cemil. (2017). The idea of the Muslim world: a global intellectual history. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press: (304 p).

Dini radikalizm: Tarixi, yaranma səbəbləri və fəsadları. (2015). DQİDK, “Digital Media” MMC, Bakı, (224 c.).

Əbu Süleyman Əbdülhəmid. (2014). İslama görə beynəlxalq münasibətlərin nəzəri əsasları: müsəlman fikri və metodologiyasının yeni istiqamətləri. “İdrak”, Bakı. (299 s.).

Geertz Clifford. (2004). Islam, Modernity, Nationalism: Interview with Clifford Geertz. // Ab Imperio 3, (Pp. 91-111).

Roy Olivier. (1994). The Failure of Political Islam, Harvard University Press, (238 p.).

Soage Ana Belén. (March 2008). Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a Leading Islamist Cleric. // Middle East Review of International Affairs /MERIA/, Vol. 12, No. 1,. (Pp. 51-68).

Валиахметова Г.Н. (2013). Исламский фактор в мировой политике: курс лекций. Министерство образования и науки РФ, Ур.ФУ, “Урал”. Екатеринбург, (124 с.).

Джемаль Гейдар. (2004). Освобождение ислама. (Сборник текстов). Москва, http://www.kontrudar.com/sites/default/files/osvobozhdenie_islama.pdf Əldə edilmə: 03.02.2022.

Жданов Н.В. (2003). Исламская концепция миропорядка. “Международные отношения”, М.: (568 с.).

Иванеев С.В. (2014). Исламский банкинг – как угроза духовной безопасности светского государства. // Национальная безопасность – №1(30), NOTA BENE (ООО “НБ-Медиа”):. (С. 94-103).

Игнатенко А. (2004). Ислам и политика. Сборник статей. Институт религии и политики, Москва.: (256 с.).

Игнатенко А.А. (03.02.2022). От Филиппин до Косово: Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор. (Доклад на регулярном научном семинаре Института социальных систем МГУ им. М.В. Ломоносова по теме "Исламизм – глобальная угроза?") // Независимая газета, 2000-10-12. http://www.ng.ru/ideas/2000-10-12/8_islam.html

Ислам в мировой политике в начале XXI века: учеб. пособие / под ред. Л.М. Ефимовой, М.А. Сапроновой; [А.М. Ахунов, В.А. Ахмадуллин, Р.И. Беккин и др.]; Кафедра востоковедения МГИМО. “МГИМО-Университет”, Москва: 2016. (345 с.).

Курбанов Р.В. Фикх мусульманских меньшинств. Мусульманское законодательство в современном немусульманском мире. <http://www.idmedina.ru/books/theology/?4888> Əldə edilmə: 03.02.2022.

Левин З.И. (1999). Общественная мысль на Востоке: постколониальный период. “Восточная литература” РАН, Москва.

Малашенко А.В. (2006). Исламская альтернатива и исламистский проект. Издательство “Весь Мир”, Москва. (221 с.).

Мирский Г.И. (2010). Ислам: история и современность. // Новая и новейшая история.. № 1. (С. 3–20).

Мирский Г.И. (2011). Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. – В одноименном сборнике. Отв. ред. – В.Г. Хорос. ИМЭМО РАН, Москва. (336 с.). (С. 111-126).

Наумкин В.В. (2008). Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет. ИД “Медина”. М-Н. Новгород. (768 с.).

Ниязи А.Ш. (2011). В сборнике: Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. Отв. ред. – В.Г. Хорос. ИМЭМО РАН, Москва. (336 с.). (С. 138-149).

Носенко Т.В. (2003). Иерусалим. Три религии – три мира. “ОЛМА-ПРЕСС”, Москва. (440 с.).

Подцероб А.Б. (2009). Солидарность мусульман – мечта или реальность? Источник: "Институт Ближнего Востока,. <http://www.rodon.org/relig-090826132653>; <https://centrasia.org/newsA.php?st=1251701100> Əldə edilmə: 03.02.2022.

Почта Ю.М. (2008). Ислам и политика: Учебное пособие. РУДН, Москва. (135 с.).

Рагозина С. (2017). Мечты о мусульманской солидарности в борьбе с неоколониализмом. Рецензия на книгу Джемиля Айдына “Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история”. // ISLAMODOLOGY, том 7, №1, (С. 215-221).

Чоудри Шахед Акбар (Chowdhury Shahed Akbar). Исламский банкинг: история развития. <https://islam.plus/ru/civilizaciya/ekonomika/islamskii-banking-istoria-razvitiya>; Əldə edilmə: 03.02.2022.

<https://www.e-cfr.org/> /من-نحن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. عبد المجيد الشرفي, مراد هوفمان. مستقبل الإسلام في الغرب والشرق. الطبعة الاولى. دار الفكر. دمشق: 2008. 280 ص.
مراد هوفمان. الإسلام كبدل. الطبعة الاولى. دار الشروق. القاهرة: 1997. 170 ص.
يوسف القرضاوي. الصحوة الاسلاميه بين الجحود و التطرف. سلسلة كتاب الأمة, رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية – قطر: 1402هـ - 1982 م. 231 ص.
يوسف القرضاوي. ثقافتنا بين الإنفتاح والإنغلاق. القاهرة: دار الشروق، 2000 م. 104 ص.

д. ф. по философии, доц. Лейла Меликова

ИДЕЯ ГЛОБАЛЬНОГО ИСЛАМСКОГО ПОРЯДКА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННОСТИ

РЕЗЮМЕ

По мере роста влияния глобализации на исламский мир ислам пытается подготовить свой коллективный ответ на все новые вызовы и угрозы. Какими будут эти ответы, стоит ли ждать от исламского мира усиления тенденций в сторону ухода от общих позиций в отношениях с Западом, совместной защиты интересов, установления общей системы целей и приоритетов или же, эти процессы продолжают протекать в русле воинствующего, джихадистского духа “неоисламизма”? Найдут ли в будущем современные, раздираемые внутренними противоречиями исламские общества, объединяющий их внутри уммы фактор в более широком контексте. Все это покажет время. Однако ясно, что разумная необходимость диктует всем мусульманам мира, отложив в сторону все разногласия и споры, признав и осознав свои насущные потребности, а также все реальные вызовы и требования настоящего времени, сплотиться вокруг идеи исламской солидарности. В статье анализируются генезис, терминологические основы обозначенной идеи, рассматриваются существующие и тесно связанные с этой идеей в современном мире, теории и практики, отраженные в концепциях различных ведущих исламских интеллектуалов XX-XXI вв., также определяются прогнозы и перспективы для будущего. Идея исламской альтернативы, “исламской глобализации”, которая является движущей силой и политико-идеологической составляющей, так называемого, “исламизма” является своеобразным ответом на западный проект глобализации. Автор отмечает, что понятие “исламская солидарность”, широко используемое в научной литературе, в действительности, призвано обслуживать морально-этическую и экономическую платформу идеи “исламской альтернативы” и

направлено на глобальное представление мусульманского мира как политической альтернативы. В контексте идеи глобальной альтернативы и других вопросов, обсуждаемых в статье, автор отмечает, что можно рассуждать об успехе лишь отдельных реформистских проектов.

Ключевые слова: *ислам, глобальный порядок, ан-нахда ал-исламий-йа, ат-тагриб, исламизм, реформизм, модернизация, исламский дискурс, дихотомия.*

Assoc. Prof. Leyla Melikova

THE IDEA OF A GLOBAL ISLAMIC ORDER: HISTORICAL-PHILOSOPHICAL VIEW THROUGH THE PRISM OF MODERNITY

ABSTRACT

As the influence of globalization on the Islamic world grows, Islam attempts to prepare a collective response to all new challenges and threats. Is it reasonable to expect the Islamic world to shift away from common positions in relations with the West, joint defense of interests, and the establishment of a common system of goals and priorities, or will these processes continue in the militant, jihadist spirit of "neo-Islamism"? Will modern Islamic societies, torn apart by internal contradictions, find a unifying factor in the Ummah in the future? Time will tell how this happens to be in reality. However, it is clear that reasonable necessity dictates to all Muslims of the world, putting aside all disagreements and disputes, recognizing and realizing their urgent needs, as well as all the challenges and demands of the present time, to rally around the idea of Islamic solidarity. The article analyzes the genesis, background and terminology of the designated idea, considers the existing theories and practices closely related to this idea in the modern world, reflected in the developments and concepts of various leading Islamic intellectuals of the 20th-21st centuries, its forecasts and prospects for the future are also determined. The idea of an Islamic alternative, 'Islamic

globalization', that is the driving force and political and ideological component of the so-called 'Islamism' is a kind of response to the Western project of globalization. The author notes that the concept of "Islamic solidarity" widely used in scientific literature is intended, in fact, to serve the moral, ethical and economic platform of the idea of "Islamic alternative" and is aimed at a global representation of the Muslim world as a political alternative. In the context of the idea of a global alternative and other issues discussed in the article, the author suggests that it is possible to talk about the success of only individual reformist projects that the Islamic world is able to present as a political alternative.

Keywords: *Islam, global order, al-Nahda al-Islamiyyah, al-Taghrib, Islamism, reformism, modernization, Islamic discourse, dichotomy.*

Çapa tövsiyə etdi: *s.f.d. A.S.Qənbərov*