

**ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ
PROBLEMLƏRİ**

**ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

**PROBLEMS OF ORIENTAL
PHILOSOPHY**

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

№ 32, 2025

Bakı-2025

REDAKSİYA ŞURASI:
FƏLSƏFƏ ELMLƏRİ ÜZRƏ

Abasov Əli	(Azərbaycan)
Abbasov Əbülhəsən	(Azərbaycan)
Axundova Nərgiz	(Azərbaycan)
Apezova Dilarə	(Qırğızıstan)
Bayraktar Mehmet	(Türkiyə)
Çumakov Aleksey	(Rusiya)
Erdem Haluk	(Türkiyə)
Əsədov Adil	(Azərbaycan)
Gözəlov Ariz	(Rusiya)
Gürsoy Kenan	(Türkiyə)
Xəlifə Leyla	(İordaniya)
Xənşəlovi Zaim	(Əlcəzair)
Kurmanqaliyeva Qaliya	(Qazaxıstan)
Qurbanov Füzuli	(Azərbaycan)
Lazar Marius	(Rumıniya)
Leo Raso	(Fransa)
Mahmud Heydər	(Livan)
Maxamatov Timur	(Rusiya)
Məmmədov Nizami	(Rusiya)
Məmmədzadə İlham	(Azərbaycan)
Süleymanov Oljas	(Qazaxstan)
Şermuxametova Niginaxon	(Özbəkistan)
Uiza Qallez	(Əlcəzair)

SOSİOLOGİYA ELMLƏRİ ÜZRƏ

Əzimova Rəfiqə.	(Azərbaycan)
Faryar Əkbər.	(İran)
Məmmədova Səadət	(Azərbaycan)

REDAKSİYA HEYƏTİ: F.e.d. prof. İ. Məmmədzadə (baş redaktor), f.e.d., prof. Ə. Abasov (baş redaktorun müavini), E. Quliyev (məsul katib), f.e.d. F. Qurbanov, f.e.d., prof. R. Əhmədli, f.e.d. prof. R.Mirzəzadə, f.e.d., dos. A.Hacıyeva, f.ü.f.d., dos. H.Hüseynov, f.ü.f.d. M.Cəbrayilov, f.ü.f.d. Z.Əliyeva, f.ü.f.d., dos. R.Əsgərov, f.ü.f.d. G.Süleymanov, f.ü.f.d. S.Dadaşova, Q.Camalov, E.Əliyeva, Z.Hüseynova.

Ünvan: BAKI-AZ1143, Azərbaycan, Hüseyn Cavid pr., 115. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

Tel: (99412) 510-15-11, Faks: (99412) 437-11-39

E-mail: journalorientalphilosophyaku@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

PRINT ISSN 2219-7370;

ONLINE ISSN 2791-2345

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

Jurnal Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tərəfindən Azərbaycan Respublikasında məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlər siyahısına daxil edilmişdir. (www.aak.gov.az).

“Şərq fəlsəfəsi problemləri” jurnalı 1996-cı ildən 2021-ci ilə kimi fəlsəfə elmləri doktoru, professor Zümrüd Quluzadənin baş redaktorluğu ilə çap edilmişdir.

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
ПО ФИЛОСОФСКИМ НАУКАМ**

Абасов Али	(Азербайджан)
Апезова Дилара	(Киргизия)
Асадов Адиль	(Азербайджан)
Ахундова Наргиз	(Азербайджан)
Байрактар Мехмет	(Турция)
Гёзалов Ариз	(Россия)
Гюрсой Кенан	(Турция)
Курбанов Физули	(Азербайджан)
Курмангалиева Галина	(Казахстан)
Лазар Мариус	(Румыния)
Мамедзаде Ильгам	(Азербайджан)
Мамедов Низами	(Россия)
Махаматов Тимур	(Россия)
Махмуд Гейдар	(Ливан)
Расо Лео	(Франция)
Сулейменов Олжанс	(Казахстан)
Уиза Галлез	(Алжир)
Халифа Лейла	(Иордания)
Хеншелаби Заим	(Алжир)
Чумаков Алексей	(Россия)
Шермухамедова Нигинахон	(Узбекистан)
Эрдем Халук	(Турция)

ПО СОЦИОЛОГИЧЕСКИМ НАУКАМ

Азимова Рафига	(Азербайджан)
Мамедова Саадат	(Азербайджан)
Фарьяр Акбер	(Иран)

РЕДКОЛЛЕГИЯ: Д.ф.н.,проф. И.Мамедзаде (главный редактор), д.ф.н.,проф. А.Абасов (зам. гл. ред.), Э.Кулиев (ответ. секретарь), д.ф.н Ф.Курбанов, д.ф.н.,проф. Р.Ахмедли, д.ф.н., проф. Р.Мирзазаде, д.ф.н. А.Гаджиева, д.ф. по филос., доц. Г.Гусейнов, д.ф. по филос М.Джабраилов, д.ф. по филос., доц. З.Алиева, д.ф. по филос., доц. Р.Аскеров, д.ф. по филос. Г.Сулейманов, д.ф. по филос. С.Дадашова, Г.Джамалов, Э.Алиева, З.Гусейнова.

Адрес редакции: БАКУ-AZ1143, Азербайджан, пр. Гусейна Джавида, 115.
Институт Философии и Социологии НАНА.

Тел: (99412) 510-15-11, Факс: (99412) 437-11-39

E-mail: journalorientalphilosophybaku@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

PRINT ISSN 2219-7370;

ONLINE ISSN 2791-2345

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

Журнал включен Высшей аттестационной комиссией при Президенте Азербайджанской Республики в список периодических научных изданий, рекомендованных для публикации статей в Азербайджанской Республике. (www.aak.gov.az).

В период с 1996 по 2021 гг. журнал «Проблемы восточной философии» издавался под редакцией доктора философских наук, профессора Зумруд Кулузаде.

**EDITORIAL BOARD:
ON PHILOSOPHICAL SCIENCES**

Abasov Ali.	(Azerbaijan)
Akhundova Nargiz	(Azerbaijan)
Apezova Dilara	(Kyrgyzstan)
Asadov Adil	(Azerbaijan)
Bayraktar Mehmet.	(Turkiye)
Chymakov Alexsey.	(Russia)
Erdem Khaluk	(Turkiye)
Gozalov Ariz	(Russia)
Gursoy Kanan	(Turkiye)
Khalifa Leyla	(Jordan)
Khenshelaovi Zaim	(Algeria)
Kyrbanqaliyeva Qaliya	(Kazakhstan)
Qurbanov Fizuli	(Azerbaijan)
Lazar Marius	(Romania)
Leo Raso	(France)
Makhamatov Timur	(Russia)
Makhmud Haydar	(Lebanon)
Mammadov Nizami	(Russia)
Mammadzada Ilham	(Azerbaijan)
Shermukhammetova Niginakhon	(Uzbekistan)
Suleymanov Oljans	(Kazakhstan)
Uiza Qalleze	(Algeria)

ON SOCIAL SCIENCES

Azimova Raphiga	(Azerbaijan)
Faryar Akbar	(Iran)
Mammadova Saadat	(Azerbaijan)

EDITORIAL STAFF: DSc., prof. I. Mammadzada (chief editor), DSc., prof. A. Abasov (deputy chief editor), E. Guliyev (responsible secretary), DSc F. Gurbanov DSc., prof. R. Ahmadi, DSc., prof. R. Mirzazada, DSc., assos.prof. A. Hajiyeve, Phd., assos.prof G. Huseynov, Phd M.Jabrailov, Phd., assos.prof. Z.Aliyeva, Phd., assos.prof. R.Askarov, Phd. G.Suleymanov, PhD S.Dadashova, G.Jamalov, E.Aliyeva, Z.Huseynova.

Address: BAKU-AZ1143, Azerbaijan, H. Javid Ave., 115.

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS.

Tel: (+99412) 510-15-11, Fax: (+99412) 437-11-39

Tel: (+99412) 510-15-11, Fax: (+99412) 437-11-39

E-mail: journalorientalphilosophybaku@gmail.com

<https://journalorientalphilosophy.org/>

PRINT ISSN 2219-7370;

ONLINE ISSN 2791-2345

ACADEMIC INDEXES: Index Copernicus.

The journal is included to the list of scientific periodical recommended for publication of articles in the Republic of Azerbaijan by the Supreme Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan. (www.aak.gov.az).

The journal "Problems of Oriental Philosophy" was published from 1996 to 2021 under the editorship of DSc., Prof. Zumurud Guluzada.

MÜNDƏRİCAT

I. ELMİN FƏLSƏFƏSİ VƏ EPİSTEMOLOGİYASI

İlham Məmmədov. Şüur fəlsəfəsinə giriş və gələcəyin təhsilinin protoobrazları	8
Füzuli Qurbanov. AMEA elmi yaddaş məkanı kimi: akademik tədqiqat ənənəsi, akademik tədqiqat təcrübəsi, akademik düşüncə kulturu kontekstində (I hissə)	17
Əbülhəsən Abbasov. Fundamental elmlərin inkişaf tarixi kontekstində Nəsirəddin Tusi yaradıcılığı.....	28

II. FƏLSƏFƏ TARİXİ VƏ İSLAM FƏLSƏFƏSİ

Əli Abasov. Məhrux Nəcəfli. XIX əsrin sonu XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli özünüdərk problemi Məhəmməd Əmin Rəsulzadə nümunəsində.....	41
Elyor Kərimov. Özbəkistandan sonrakı cədid mədəniyyətinin formalaşmasına Azərbaycanın töhfəsi.....	52
Rafail Əhmədli. Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında Əli bəy Hüseynzadənin fəlsəfi ideyalarının rolu	62
Elnur Mustafayev. Məhəmməd Füzulinin yaradıcılığında messianizm (fəlsəfi-dini aspektlər)	69
Rauf Məmmədov. Eynəlqüzzat Miyanəçinin fəlsəfi baxışlarında maddi varlıq və onun mahiyyəti	75
Faiq Ələkbərli. Səməd Mənsurun milli maarifçilik, fəlsəfi romantizm və ictimai-siyasi görüşləri	94
Dr. Ziaullah Xan. Seyid Cəmaləddin Əfqani (1838-1897) bioqrafik təhlil	107

III. TƏTBİQİ FƏLSƏFƏ VƏ ETİKA

Tamerlan Hacıyev. Rəqəmsal identifikasiyanın etikası: şərqin fəlsəfi ənənəsi kontekstində çağırışlar və perspektivlər.....	124
Azər Mustafayev, Məmməd Rzayev. Şərq-Qərb mədəniyyətlərinin müqayisəli təhlilində şəxsiyyət amili	130
Elnarə Bünyatova. Türk və Azərbaycan ədəbiyyatşılığının xalq yaradıcılığının öyrənilməsində qarşılıqlı əlaqəsi.....	144

TABLE OF CONTENTS

I. PHILOSOPHY OF SCIENCE AND EPISTEMOLOGY

Ilham Mammadzada. Introduction to the philosophy of consciousness and prototypes of the education of the future	8
Fuzuli Gurbanov. ANAS as a place of scientific memory: in the context of academic research tradition, academic research experience, academic thought culture (part I)	17
Abulhasan Abbasov. The creative legacy of Nasir Ad-din Tusi in the context of the history of fundamental sciences.....	28

II. HISTORY OF PHILOSOPHY AND ISLAMIC PHILOSOPHY

Ali Abasov, Mahrukh Najafli. In the example of M.A. Rasulzade, the issue of national self-identification in Azerbaijan at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century	41
Elyor Karimov. Azerbaijani contribution to the formation of uzbek post-jadid culture.....	52
Rafail Ahmadli. The role of philosophical ideas of Ali bey Huseynzade in the formation of national identity in Azerbaijan.....	62
Elnur Mustafaev. Messianism in the work of Muhammad Fuzuli (philosophical-religious aspects).....	69
Rauf Mammadov. In the philosophical views of Aynalquzzat Miyaneci, material existence and its essence.....	75
Faig Alakbarli. Samad Mansur's national enlightenment, philosophical romanticism and socio-political views.....	94
Dr. Ziaullah Khan. Sayyid Jamal Al-din Afghani (1838-1897) a biographical review	107

APPLIED PHILOSOPHY AND ETHICS

Tamerlan Gadzhiev. Ethics of digital identity: challenges and prospects in the context of the eastern philosophical tradition	124
Azer Mustafaev, Mamed Rzaev. Personality factor in comparative analysis of cultures of the east and west	130
Elnara Bunyatova. Interactions between Turkish and Azerbaijani literary criticism in the study of folklore	144

СОДЕРЖАНИЕ

I. ФИЛОСОФИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Ильхам Мамедзаде. Введение в философию сознания и прообразы образования будущего8

Физули Гурбанов. НАНА как пространство научной памяти: в контексте академической исследовательской традиции, академической исследовательской практики и культуры академической мысли (часть 1)17

Абульгасан Аббасов. Творчество Насиреддина Туси в контексте истории развития фундаментальных наук28

II. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Али Абасов, Махрух Наджафли. Проблема национального самосознания в Азербайджане в конце XIX – начале XX веков на примере М. Э. Расулзаде41

Эльёр Каримов. Азербайджанский вклад в формирование узбекской пост-джадидской культуры52

Рафаиль Ахмедлы. Роль философских идей Али бека Гусейнзаде в формировании национального самосознания в Азербайджане62

Эльнур Мустафаев. Мессианство в творчестве Мухаммада Физули (философско-религиозные аспекты)69

Рауф Мамедов. Материальное бытие и его сущность в философских взглядах Айналкузата Миянеджи75

Фаик Алекперли. Национальное просвещение Самеда Мансура, философский романтизм и общественно-политические взгляды Самеда Мансура94

Д-р Зиаулла Хан. Сайид Джамаль Ад-Дин Аль-Афгани (1838-1897) биографический обзор107

III. ПРИКЛАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА

Тамерлан Гаджиев. Этика цифровой идентичности: вызовы и перспективы в контексте восточной философской традиции124

Азер Мустафаев, Мамед Рзаев. Личностный фактор в сравнительном анализе культур Востока и Запада130

Эльнара Бунятова. Взаимодействия турецкого и азербайджанского литературоведения в изучении фольклорного творчества144

ŞÜÜR FƏLSƏFƏSİNƏ GİRİŞ VƏ GƏLƏCƏYİN TƏHSİLİNİN PROTOOBRAZLARI**İlham Məmmədzadə**

F.e.d., prof., AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun direktoru

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru<https://orcid.org/0009-0009-5543-3624>**Xülasə**

Süni intellekt (Sİ) fəlsəfəsi mövzusunda bir neçə məqalə və kitabın nəşri ilə ifadə olunmuş marağımız, təbii ki, fikrimizcə, bizi şüur fəlsəfəsi və Sİ haqqında biliklərin şüurumuz barəsində nə isə yeni bir şey öyrənməyə, yeni bilik əldə etməyə imkan verə biləcəyi xüsusunda düşüncələrə gətirib çıxardı. Belə bir anlayış formalaşdı ki, bu məsələnin aktuallığı yalnız fəlsəfə sahəsi ilə məhdudlaşmır və bundan başqa şüur fəlsəfəsi olmadan fəlsəfə və elmi məhz nəyin vahid bir tam halında (bunun isə, əlbəttə, ziddiyyətsiz olmadığını bəzən unudan təkə filosoflar deyil) birləşdirdiyini aydınlaşdırmaq və başa düşmək mümkün deyil. Düşünürük ki, varlıq, ontologiya və etika problemləri şüurun mahiyyəti barədə düşüncələr, şüur və beyin haqqında biliklər olmadan filosofun onları necə dərk etdiyi nəzərə alınmadan konseptual surətdə ifadə oluna bilməz. Şüur fəlsəfəsi, həmçinin müasir elm fəlsəfəsi və fəlsəfə tarixinin, fənlərarası tədqiqatların, gələcəyin elm və təhsili haqqında təsəvvürlərin necə olmalılığının, onların (həmçinin, şüur və biliyin və s) bir-birinə necə keçdiyinin, qarşılıqlı münasibət və təsirdə bulunduğunun dərkinə gətirib çıxarır. Əlbəttə, bu məqalədə həmin problematikaya yalnız girişdən və hətta artıq bizim ön sözümdədən bəhs edilir və bu qeyd, fikrimizcə, əhəmiyyət kəsb edir. Fəlsəfə və elmdə, təhsildə, o cümlədən, bir çox müasir elmi məktəb və cərəyanların irsi və yaradıcılığında şüurun bu cür təhlili baxımından çox şeyə yenidən nəzər salmağın vaxtı çatmışdır.

Açar sözlər: fəlsəfə, şüur, beyin, koqnitiv elmlər, intellekt.

INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS AND PROTOTYPES OF THE EDUCATION OF THE FUTURE**Ilham Mammadzada**

DSc, professor, Director of the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru<https://orcid.org/0009-0009-5543-3624>**Summary**

Our interest in the topic of philosophy of artificial intelligence, which was expressed in the publication of several articles and books, naturally, in our opinion, led to reflections on the philosophy of consciousness, on what knowledge of AI can allow us to learn, and something new about our consciousness. It was understood that the relevance of this issue is not limited to philosophy alone, and moreover, without the philosophy of consciousness it is impossible to understand and comprehend what connects philosophy and science into a single whole, which is not without contradictions, which is sometimes forgotten and not only by philosophers. We think that the problems of being, ontology and ethics will not be expressed conceptually without reflections on what consciousness is without knowledge of consciousness and the brain, how a philosopher comprehends them. The phi-

philosophy of consciousness also leads to an understanding of what modern philosophy of science and the history of philosophy, interdisciplinary research, ideas about science and the education of the future should be, how they transition, relate and influence each other, as well as consciousness and knowledge, etc. It is clear that this article is only about the introduction to this problematic and even about our introduction and this fixation is significant. It is time to reconsider much in philosophy and in science, education from the standpoint of such an analysis of consciousness, including in the heritage and creativity of many modern scientific schools and trends.

Keywords: philosophy, consciousness, brain, cognitive sciences, intelligence

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ СОЗНАНИЯ И ПРООБРАЗЫ ОБРАЗОВАНИЯ БУДУЩЕГО

Ильхам Мамедзаде,

доктор философских наук, профессор,
директор Института Философии и Социологии НАНА
e-mail: ilham_mamedzade@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0009-5543-3624>

Аннотация

Наш интерес к теме философии искусственного интеллекта, который выразился в публикации нескольких статей и книг, естественно, привел к размышлениям о философии сознания, о том, что знания об ИИ могут позволить нам узнать, и что-то новое о нашем сознании. Сложилось понимание, что актуальность данного вопроса не ограничивается только философией, а более того, без философии сознания не разобраться и не понять того, что соединяет философию и науку в единое целое, о чем иногда забывают, и не только философы. Проблемы бытия, онтологии и этики не выразятся концептуально без размышлений о том, что есть сознание, без знаний о сознании и мозге того, как философ осмысливает их. Философия сознания ведет и к осмыслению того, какой должна быть современная философия науки и история философии, междисциплинарные исследования, представления о науке и об образовании будущего, как они переходят, соотносятся и влияют друг на друга, также, как сознание и знание. Понятно, что в данной статье речь идет лишь о введении в эту проблематику, причем данная фиксация, на наш взгляд, значима. Настало время пересмотреть многое в философии, в науке, в образовании, в том числе в наследии и творчестве многих современных научных школ и направлений.

Ключевые слова: философия, сознание, мозг, когнитивные науки, интеллект

GİRİŞ

Bir həmmüəllifimlə Sİ fəlsəfəsi ilə bağlı məqalələrimizdən biri üzərində işləyərkən o, elm fəlsəfəsinin üstünlük təşkil etdiyi dövrdə, koqnitiv elmlərin, demək olar ki, tərəqqisi dövründə, fəlsəfə tarixinə tələbatın nədən ibarət olduğunu soruşduqda qeyd etməli olduq ki, fəlsəfənin keçmişində bu gün də fəlsəfə və şüur haqqında müasir suallara cavab tapmağa, təbii və

süni intellektin tutuşdurulmasına, insan cəmiyyəti, elm, təhsil və biliyin xüsusiyyətlərinin nədən ibarət olduğunu başa düşməyə kömək edə biləcək bir çox intuisiya (burada – ani və bilavasitə idrak, fəhm), təxminlər vardır. Əlbəttə, bu fikrin aktuallığı qismən də olsa qeyri-ingilisdilli fəlsəfənin elm fəlsəfəsində və beyin, Sİ, bizə bəlli prioritet təşkil edən fəlsəfə tarixi haqqında

kı müasir elm sahəsində məlum dərəcədə geri qalması ilə izah olunur. İngilisdilli fəlsəfədə elm, intellekt və subyektivlik, koqnitiv fənlərə-rası elmlər adlananın sahələrin prioriteti çoxdan təsbit edilmiş və ictimai fikir və fəlsəfə tarixinin prioritetinin parçalanması baş vermiş, lakin keçmişdə də onların arasında bu cür konstruktiv qarşılıqlı təsir olmuşdur. Biz buna qnoseologiya ilə epistemologiyanın münasibəti barədə fikirləşərkən ingilisdilli elm fəlsəfəsində və bütövlükdə elmdə bu məsələlər haqqında nə düşünüldüyü ilə tanış olan zaman əmin olduq. Bu barədə «К вопросу об эпистемологии, сознании и интеллекте» // «Вопросы философии» № 9, 2024“ (“Epistemologiya, şüur və intellekt məsələsinə dair”, “Fəlsəfə məsələləri”, № 9, 2024-cü il) adlı məqaləmizdə və mənim redaktoru olduğum və həmmüəlliflərimlə yazılmış «Философия искусственного интеллекта и прообразы науки будущего» (Баку, 2024) – “Süni intellekt fəlsəfəsi və gələcəyin elminin protoobrazları”, (Bakı, 2024)) kitabında bəhs edilir. İndiki halda konkret olaraq demək olar ki, söhbət fəlsəfə tarixində (məsələn, İ.Kantın apriorizmi) məhz nələrin intellektin müasir anlayışına, həmçinin gələcəyə dair düşüncələrə imkan yaratmasından gedir. Fəqət məsələ təkcə Kantın və ya başqa bir kiminsə mirasında deyil, həm də bütün fəlsəfədədir. Zira, onda olan məhz nəyin intellekt və şüur, o cümlədən, ictimai və ya kollektiv şüur, koqnitiv elmlərin prioritetinin necə yaranması haqqında müasir biliyi dərk etməyə imkan verdiyini və fəlsəfə həmin məsələləri dərk etməkdən və şüur haqqındakı biliklərindən əl çəkməli olub-olmadığını aydınlaşdırmaq lazımdır. Bu məsələyə bizim «Философия о современности, истории и культуре (О контурах историко-культурной эпистемологии (Баку, 2020) – “Fəlsəfə müasirlik, tarix və mədəniyyət haqqında (Tarixi- mədəni epistemologiyanın konturları barəsində” (Bakı, 2020) kitabımızda da toxunulmuşdur. Fikrimizcə, fundamental sonra isə koqnitiv elmlərin prioriteti fəlsəfi biliyin, onun iqtidar və imkanlarının (o cümlədən, fənlərarası tədqiqatlara tətbiqən), lazımi qədər dəyərləndirilməməsi, fəlsəfə tarixində elm fəlsəfəsi, fəlsəfi metodologiya və təhsil fəlsəfəsinə təcridcən etinasızlıq göstərilməsi nəticəsində təşəkkül tapmışdır. Məsələn, indiyə qədər milli fəlsəfə tarixlərində milli fəlsəfə və ictimai fikir tarixi prioritet üs-

tünlük təşkil etməkdədir, bu isə təkcə o halda pozitiv sayıla bilər ki, Qədim Yunan fəlsəfəsindən ən müasir fəlsəfəyə qədər dünya fəlsəfəsindən və onda elm fəlsəfəsinin əhəmiyyətindən bixəbərliliklə bəraət qazandırılmasın. Zənn edirik ki, əgər tədqiqatçı fəlsəfə ilə müxtəlif ölkələrin və mədəniyyətlərin fəlsəfə tarixləri arasında əlaqəni kəsirsə, o zaman onun fəlsəfə tarixi elmiliyini itirirərək bir növ maarifçiliyin həm kütləvi ideyalar istehlakçısına, həm də elm fəlsəfəsinə çox məhdud təsir imkanları olan variantına çevirilir.

Аmma bu heç də o demək deyil ki, fəlsəfənin keçmişi, biz düşündüyümüz kimi, öz zənginliyini özü açıb göstərməyə hazırdır. Bunun üçün fəlsəfə tarixinə tamamilə başqa bir yaradıcı və innovativ yanaşma tətbiq etmək lazımdır. Həmin yanaşma isə metodologiya və şüurun, daha sonra təhsil, intellekt və cəmiyyətin nə olduğunun həm anlayışlar və konsepsiyalar, həm də bu ideyaların keçmişinin yenidən necə mənalandırılıla biləcəyini izah edən yanaşmalar səviyyəsində artıq yeni dərkinə ehtiva etməlidir. Axı metodologiya şüura, onun müxtəlif səviyyələrinə, həmçinin intellektə və s. nüfuz etmək imkanını gerçəkləşdirməyə şərait yaradır. Şüur haqqında bilik bizim fikirimizcə, təfəkkürümüz haqqında düşünməkdir. Onsuz oraya daxil olmaq mümkün deyil. Yalnız, bu zaman keçmişin intuisiyaları (ani fəhmləri) müəyyən mənada köhnə məsələlərin yeni dərkinə təkan olacaqdır. Əlbəttə, alimlər, hətta filosofları əməkdaşlığa dəvət edəndə belə, bununla məşğul olmayacaqlar, lakin fəlsəfə bunu etməlidir. Məsələn, biz öyrəşmişik ki, Platon və Aristotelin əsərlərində “şüur” anlayışı yoxdur, fəqət onlar ideya və təfəkkür üzərində düşünürdülər. Hazırda bir çox müasir filosoflar ona əsaslanırlar ki, keçmişdə “şüur” anlayışından əvvəl onu əvəzinə “ruh” məfhumu işlədilirdi və buna görə də çox vaxt belə bir fikir irəli sürülür ki, qədim filosoflar ruh haqqında yazarkən guya şüuru və hətta cismi (bədəni) nəzərdə tuturdular. Lakin, bizcə, əslində, əgər söhbət Platondan gedirsə, şüur həm zəka, həm dərrakə (idrak), həm də ideya deməkdir. Fəqət, söhbət Platonun dediyi ruhdan getdikdə belə aydındır ki, onsuz biz müasir fəlsəfənin, yəni elm fəlsəfəsinin, metodologiyasının və s. nə olduğunu anlamaq bil-mərik. Lakin Platon, Aristotel və ya Kanta olan marağımıza rəğmən, müləhizələrimizin mərkəzin-

də yerləşən onlar deyil. Söhbət fəlsəfə tarixində şüura yanaşmada təhlilin və konseptuallığın mürəkkəbliyindən, qeyri-birmənalılığından və zəruriliyindən gedir və bu yanaşma şüur haqqında fəlsəfi biliklərimizdə nəyi qaçırdığımızı, nəyi onsuz anlama bilmədiklərimizi yalnız bilmək üçün deyil, həm də dərk etmək üçün lazımdır.

Şüur və beyin, onların qarşılıqlı təsiri və ya əlaqəsi, mürəkkəb bir məsələdir. Hərçənd qeyd etməmək olmaz ki, bəzi alimlər, məsələn, neyrobioloqlar, bu məsələni yalnız şüurun beyində yerini axtarırları ilə əvəz edərkən onu aşkarcasına bəsitləşdirirlər. Bu cür sadələşdirmə çox vaxt filosoflara da xasdır. Fikrimizcə, bu biliyin olmaması onların qarşılıqlı əlaqəsinin insanın, onun ətraf mühitlə, özü ilə əlaqələrinin və s. dərk edilməsində rolunun inkar edilməsinə bəraət qazandıra bilməz. Odur ki, fəlsəfə tarixçiləri, görünür, varlıq və şüurun əski təfsirlərinin müasir alim və filosofların biliklərinə necə təsir etdiyi və fəlsəfənin əsas məsələsinin mahiyyəti, indi onu necə təfsir etmək lazım olduğu ilə maraqlanmalıdırlar. Eyni zamanda, qeyd edilməlidir ki, sovet marksizminə də onu sadələşdirmək (əlbəttə ki, hamıya deyil. Məsələn, götürək D.Lukaçı), onu ancaq inikas kimi izah etmək səciyyəvi olduğuna rəğmən, hətta keçmişdə şüur çox vaxt çoxqatlı, çoxlaylı, mürəkkəb, yalnız varlıqla qarşılıqlı əlaqələri, deyil, həm də zəka-yə və fəallığa, fəaliyyətə, nələri isə dərk etmək qabiliyyətinə malik subyekti, fərdin biliyin şüuru dəyişdirdiyinin təsdiqini öncədən sezərək necə və nə dərəcədə fəal ola biləcəyinin dərkini ehtiva edən fenomen kimi başa düşülürdü.

Əlbəttə, bəzi indiki alimlərə elə gələ bilər ki, bu fəallıq və onun təsir gücü şişirdilmişdir. Bunu tamamilə inkar etmək çətin ki, düzgün olardı. Müasir koqnitiv elmdə fərdi və sosial kvalia¹ ideyasının işlənməsi bəlkə də qeyri-aş-

kar surətdə bu kontekstə əsaslanı bilər. Bizim fikrimizcə, kvalia prinsipcə, fərdi şüurun obyektə təsiri ilə bağlıdır. Bu məsələlərə biz məqalələrimizdə, kitablarımızda diqqət yetirmişik. Arif Bünyatovla «Milliliyin, Milli Özünüdərkən Qeyri-Səlis Məntiq Kontekstində Epistemoloji Xüsusiyyətləri», Bakı, «Elm və Təhsil», 2023, 215 səh.) adlı kitabımızı qeyd edək. Bu qəbildən olan oxşar məsələlərə son vaxtlar bir çox məqalələr, məsələn, rus fəlsəfi ədəbiyyatında, həmin “Fəlsəfə məsələləri”ndə, həsr edilmişdir. Məsələn, T.M. Ryabuşkin qeyd edir ki, transsendental epistemologiya nöqteyi-nəzərindən şüurun genezisi problemi, şüur və beyin arasındakı münasibətin də idrakı üçün əhəmiyyət kəsb edən şüurlu təcrübənin strukturlarının dərk olunmasının mümkünlüyü şərtlərinin aşkar və müəyyən edilməsi aktualdır. (T.M.Рябушкин «Трансцендентально-феноменологический анализ сознания: восприимчивость и производительность субъекта как условия возможности опыта»// «Вопросы философии, 2023, №6. С. 104- Т.М. Ryabuşkin “Şüurun transsendental-fenomenoloji təhlili: təcrübənin mümkünlüyü üçün şərait kimi subyektin qavrama qabiliyyəti və məhsuldarlığı” // “Fəlsəfə məsələləri, 2023, № 6. səh. 104). O, prinsipcə D.Hyumun (David Hume), İ.Kantın, E.Hüссерlin, M.Haydeggerin və s. yaradıcılığına müraciət edir. Fikrimizcə, biz cətin ki, beyin və şüur arasındakı qarşılıqlı əlaqənin tam palitrası və dərinliyini dərk edə biləcəyik, fəqət cəhdlər, görünür, davam etdiriləcəkdir. Lakin məsələ təkcə onların qarşılıqlı əlaqəsindən deyil, həm də şüurun insanla, elmlə, təhsillə, gender münasibətləri ilə, fərdin fəallığı, fəaliyyəti ilə bağlı olan hər şeyə təsir göstərməsindən və onların ona əks-təsir etməsindən ibarətdir. Yeri gəlmişkən, belə qarşılıqlı əlaqənin nəticələri həm fərd, həm də cəmiyyət üçün həm pozitiv, həm də neqativ ola bilər.

Burada onu qeyd edək ki, məsələn, şüur dəyər xarakteri daşıyır, bizim uyğunlaşa bilməməyimizin dərk edilməsi, bizcə, bir çox şeylərdə, o cümlədən, beyin tədqiqatlarında özünü göstərən səriştəsizliyimizin başa düşülməsi ilə bağlıdır. Daha sonra, anlamaq şüurun nə olduğunu və dərk etmənin elmdə, təhsildə və s. təşəkkül tapmış dildə ifadə olunanlarla necə bağlı olduğunu və yeri gəlmişkən, elmi dildə ifadə

¹ Kvalia (latınca qualitas - "xüsusiyyət, keyfiyyət") – fəlsəfədə, ilk növbədə, ingilisdilli analitik şüur fəlsəfəsində hər cür qəbildən sensor, hissiyyat hadisələrini ifadə etmək üçün istifadə olunan, 1929-cu ildə Amerika filosofu K. I. Lyuis (ing.Clive Staples Lewis) tərəfindən təqdim edilmiş termindir. Qualia "bizim üçün mümkün olan ən adi şeyi işarə etmək üçün qeyri-adi bir istiladır: şeylərin bizə necə göründüyünü" (Dennet, D. *Quining Qualia*). Daha dəqiq fəlsəfi terminlərlə desək, qualia hissi təcrübənin xassələridir. (<https://ru.wikipedia.org/wiki/Квалиа>)

olunanların bütövlükdə dilə təsirində, təhsildə, əxlaqda və s. hansı yeri tutduğunu dil vasitəsi ilə ifadə etmək, bildirmək (şüur sahəsi) deməkdir. Beləliklə, şüur haqqında mühakimə yürüdərkən biz daim şüurun məzmunu, göstərilən səylərin və hərəkətlərin motivasiyası və məqsədi ilə və nəhayət, təhtəşüura sıxışdırılıb keçirilmə ilə, şüurda ziddiyyətsiz dünya mənzərəsinin yaradılması ilə – bütün bunlar şüurda elmi və fəlsəfi dildə ifadə olunanların nə üçün təhsil, əxlaq, mədəniyyət və s. dili üçün çox mühüm olmadığı izah edir – qarşılaşacağıq.

Ona görə də görünür, qeyd etmək düzgün olardı ki, həmin məsələ müxtəlif zamanlarda diqqət mərkəzində olmuş, gah xüsusi populyarlıq dövrləri yaşamış, gah da ona yetirilən diqqət birdən-birə azalmışdır. Hətta xatırlamaq olar ki, XX əsrin əvvəllərində materiya və şüurla bağlı bu ideyalar çox aktual olmuşdur. Amma XX əsrin 60-cı illərindən başlayaraq mentalitetə, mentalığa, insanın daxili aləminə, biotibb sahəsində ciddi nailiyyətlər əldə olunmasına, beyin haqqında biliklərin artmasına marağın aktuallaşmasından sonra şüurun mahiyyətinin, onun ictimai və humanitar elmlərdə rolunun lazımi dərəcədə düzgün dəyərləndirilməməsi vüsət alır və düşünürük ki, buna görə də şüur fəlsəfəsinin aktuallaşdırılmasına yeni və ya növbəti zərurət yaranır. Vaxtı ilə XX əsrin 40-cı illərinin sonlarında G. Raylın “Şüur anlayışı” kitabının bu problemin yenidən aktuallaşmasına verdiyi töhfəni yada salaq. Həmin illərdə o, elmdə şüur mövzusunun işlənməsini çox qüvvətləndirdi, lakin biz bunu, təbii ki, sonradan öyrəndik.

Bununla belə, şüura həsr olunmuş əsərlər olmadığından fəlsəfənin elmi statusu tərəddüdə salındı, əslində isə bir çox ölkələrdə məhz bu baş verdi. Ona görə də görünür, fəlsəfədə həmin mövzunun əhəmiyyətə malik olduğu və eyni zamanda, ziddiyyətli xarakter daşdığı iddia edilməlidir. Burada ziddiyyət ondan ibarətdir ki, fəlsəfənin beyin haqqındakı elmlərdə, sonuncuların isə fəlsəfədə hansı işlərin görüldüyü barədə heç də həmişə dəqiq və mötəbər məlumatı olmur. Bir çoxları “şüur mövcuddurmu?”, “o, özünü tədqiqat obyektinə kimi dərk edə bilirmi?” məsələləri barədə mübahisə edir, digərləri isə ruh və dinin daha vacib olmasından çıxış edirlər və s. Biz isə bu məqaləmizdə yalnız şüurun, gö-

rünür, təbii-tarixi surətdə təşəkkül taparaq və bununla belə, insana, onun mühiti, seçimi və intellektinə təsir kanallarına (bilik, təcrübə, təhsil və s.) malik olaraq ona necə tədricən və uzunmüddətli təsir göstərdiyini dəqiqləşdirəcəyik.

Bir daha şüur fəlsəfəsi haqqında

Şüur fəlsəfəsi aktual olub, onun barəsində neyrofiziologiya, biologiya və neyroanatomiyanın və i.ə. müvafiq empirik məlumatlar vermədiyindən çıxış edərək şüurun beyində mövcudluğunu inkar edənlər də düşünülür. Məsələn, bu kontentə tanınmış Avstraliya-Amerika filosofu D.Dennet əsaslanır və beə hesab edir ki, buna rəğmən, şüur informasiya axınlarının beyindən nitq sisteminə, yəni dildə ifadə olunmaqlığa necə keçdiyini izah edən və ya izah etməli olan proseslərin məzmunu deməkdir. Hərçənd, onun özü xəbərdarlıq edirdi ki, bununla belə, dilin rolunu şişirtmək olmaz. Bu haqda o, özünün “İzah olunmuş şüur” (1993) kitabında yazır. (Dennet. D.C. Consciousness Explained/ London: Penguin Books, 1993, 511 s. – S.434). O, həmçinin qeyd edirdi ki, onun əsərlərinə “...əzəli “Kontent və Şüur” layihəsinin inkişafı kimi baxmaq lazımdır. (V.V. Vasiliev Deniel Dennett: İnsan və Filosof” // “Fəlsəfə məsələləri”, 2024, № 8, səh. 19). Digər müəlliflər, məsələn, həmin T.M. Ryabuşkin, şüurlu təcrübə ola biləcək təcrübəyə xüsusi əhəmiyyət verir. D.İ. Dubrovski subyektiv reallıq ilə beyin prosesləri arasında əlaqə hadisələrinin xarakteri haqqında mühakimə yürüdür və hesab edir ki, informasiya yanaşması bu əlaqəni izah etməyə və əsaslandırmağa imkan verəcəkdir. (Д.И. Дубровский. Значение нейронаучных исследований сознания для разработки общего искусственного интеллекта (методологические вопросы) // «Вопросы философии» 2022. № 2, с.83-84 . D.İ. Dubrovski. Şüurun neyroelmi tədqiqatlarının ümumi süni intellektin yaradılması üçün əhəmiyyəti (metodoloji məsələlər) // “Fəlsəfə məsələləri”, 2022. № 2, səh. 83-84). Beləliklə, bəziləri, hətta, Dennet kimi, şüurun beyində yerləşdiyini inkar etdikdə belə, buna baxmayaraq bizim kimi, hesab edir ki, bu, şüur haqqında düşüncələri aradan qaldırmır, əksinə, şərtləndirir. Eyni zamanda, bu halda, fikrimizcə, belə bir

məsələ xüsusunda da düşünmək lazımdır: insan beynində “yerləşən” nəşə, yaxud hansısa konkret fenomen varmı, yoxsa bu, sadəcə olaraq necə düşündüyümüzü, xaricdən gələn informasiyanı necə emal etdiyimizi və onu ünsiyyət əsnasında necə ötürdüyümüzü və nəhayət, düşünməyi necə öyrətdiyimizi anlamaq üçün lazım olan bir metaforadır? Fikrimizcə, düşüncəli subyektin qərar qəbul etmək üçün məlumatları emal etmək və sonra onun nəticələri barədə ətraflı fikirləşmək qabiliyyəti kimi şüur anlayışına aşkar tələbat vardır. Ona görə də əgər şüur hətta istiarədirsə insan üçün olduqca faydalı, onun inkişafına, elm və biliklərin, o cümlədən özü haqda, öz cismi, fəaliyyəti və s. barədə, təşəkkülünə imkan yaradan məcazdır.

Məfhum kimi şüur, görünür, insanın beynində onun diqqətini cəlb etmək uğrunda bir neçə layihənin, hiss kanalları ilə gələnlərin bir neçə izahının rəqabət apardığı zaman işlədilən mürəkkəb informasiya emalı sistemini dərk etməyə imkan verir və bu halda insanın subyektivliyi, ola bilsin, yalnız uzunmüddətli perspektivdə özünü göstərə bilər. Lakin bu cür mürəkkəblik bir çox alimlərin filosoflara və əksinə, filosofların alimlərə qarşı irəli sürdükləri insan zəkası və ya ictimai elmlər və s. haqda bəsitləşdirilmiş təsəvvürlər xüsusunda çox vaxt haqlı, yerli iddialarını aradan qaldırmır. Və həqiqətən də insanın seçiminin çox vaxt onun iştirakı olmadan baş verdiyini təsdiq edən təcrübələr vardır (məsələn, B.Libetin apardığı eksperimentlər). Məsələn, insanın necə təşəkkül tapmasına, nələrin onun seçimini müəyyən etdiyinə əsaslı surətdə təsir göstərən keyfiyyətli subyektivlik mentallığı ilə və hətta kollektiv mentalqla müəyyənləşdirilən başqa misallar da vardır. Məsələn, bu barədə M.A. Sekatskaya “B. Libetin təcrübələrinin şərtləri timsalında neyroelmdə iradə azadlığı tədqiqatlarının fəlsəfi əhəmiyyəti” məqaləsində bəhs edir (“Fəlsəfə məsələləri”, №7, 2020 - M.A. Секацкая. «Философская значимость исследований свободы воли в нейронауке на примере интерпретаций экспериментов Б.Либета, «Вопросы философии» №7, 2020). Sekatskayanın qeyd etdiyi kimi, Libetin özü etiraf edir ki, hərəkətlər şüursuz surətdə (unconscious) başlayır, “... lakin biz həyata keçirilməsini istəmədiyimiz hərəkətlərə şü-

urlu surətdə yol verməyə bilərik.” (Həmin məqalə səh.116).

“Libetin nöqteyi-nəzərindən, biz şüurlu olaraq, öz iradəmizlə heç bir hərəkətə başlaya bilərik - onların hamısı şüursuz surətdə başlayır, lakin həyata keçirilməsini istəmədiyimiz hərəkətlərə şüurlu şəkildə surətdə yol verməyə bilərik”. Hərçənd etiraf edək: bir çox alimlər əmindirlər ki, fəlsəfi təfsirdən filosofun introspeksiya dərəcəsini, subyektivliyini aradan qaldırmaq çətinidir, guya alim bundan azad ola bilər. Onlar fundamental, koqnitiv və humanitar elmlər arasındakı fərqlər barəsində təsəvvürlərini də anlayışlarını da bunun üzərində yaradırlar. Yeri gəlmişkən, fərqlərin etirafından heç də fəlsəfi və ya humanitar biliyin məxsusiliyi irəli gəlmir. Bundan başqa, burada hələ də şüuru izah etmək, onun beyin və bədənə əlaqəsini və mahiyyətcə, onların insan seçiminə təsirini anlamaq cəhdləri olaraq qalan süni və insan intellektinin müqayisəli təhlili kömək edə bilər.

Əlbəttə, şüur və intellekt neyron şəbəkələrinin bu və ya digər qarşılıqlı təsiri sayəsində formalaşır. Müxtəlif, ümumi, mütəhərrik, formalaşmış intellekt növləri vardır və onların hər biri məntiq, təcrübə və təhsildən faydalanaraq ayrı-ayrı problemləri həll etmək üçün müxtəlif qabiliyyətlərlə bağlıdır. Görünür, şüur həm də müxtəlif insan intellektlərinin qarşılıqlı asılılığını müəyyən edir (iştirak edir). Fizik və neyrobioloq K.Koxun “Şüur nədir? Alimlər uzun müddət filosoflara əzab verən sirri açmağa başlamışlar” (K.Кох. «Что есть сознание? Ученые начали распутывать тайну, долго мучавшую философов», 2018) məqaləsinə və onun tamamilə yeni, 2024-cü ildə nəşr edilmiş çoxmənalı ada malik «Тогда я – это и есть весь мир: что такое сознание и как его расширить» (“О zaman mən – məhz bu, bütün dünyadır: şüur nədir və onu necə genişləndirmək olar?») kitabına diqqət yetirək.

Bununla belə, Dennettlə mübahisə apararkən sanki başqa mövqelərdən çıxış edərək şüura elmi və fəlsəfi yanaşmaları bir-birindən fərqləndirən başqa bir Avstraliya-Amerika filosofu D.Çalmersin baxışını da qeyd etməliyik. Biz bu fikirlə razıyıq ki, elm fəlsəfəsini elmdən fərqləndirmək gərəkdir. Hərçənd etiraf etmək lazımdır ki, bu proses elmi fəlsəfə yaradılması (onun “el-

miləşdirilməsi”) maskası altında aparılır, onu, bir qayda olaraq hakim mövqe tutan elmə ondan mərkəzi mövzuları və anlayışları əxz edən əlavəyə, qoşmaya çevirməklə baş verir. (Bu barədə «Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры. К юбилею Бориса Исаевича Пружинина», «РОССПЭН», М. 2024 - “Mədəni-tarixi epistemologiya: fəlsəfi söhbətlər. Boris İsayeviç Prujininin yubileyinə həsr olunur”, “ROSSPEN”, Moskva, 2024-cü il, kitabında baxın).

Zaman-zaman bu rolda fizika, bəzən riyaziyyat çıxış etmiş, indi isə onu koqnitiv elmlər oynayır. Fikrimizcə, indiki dövrdə bu, heç də ən yaxşı yanaşma deyil, elmlər və yanaşmalar, ən əsası isə bu rola iddialı olan alim və institutlar bir qədər çoxdur. Düşünürük ki, bu gün elm fəlsəfəsinin ən mühüm mövzusu şüurdur, amma bu, beyin probleminin koqnitiv elmlər üçün aktuallığını aradan qaldırmır. Məhz bu səbəbdən də Çalmers onları fərqləndirərək şüurun fəlsəfi problemlərini çətin, elmi problemlərini isə asan adlandırır. Onun üçün çətinlik bu suallara cavab verməyin necə mümkün olduğunun başa düşülməməsindən ibarətdir. Elmlərin metodları heç də onlarla məşğul olmağın çətin olmadığına görə asan deyil, onlar mürəkkəb, çox şey, məsələn, uzaqgörənlik, bəsirət, hazırlıq və fərasət, fəhm, ciddi xərclər tələb edən ola bilər. Və burada fəlsəfi metaforalar da öz rolunu oynaya bilər. Beləliklə, asan problemlər beynin informasiyanı necə emal etməsi, beynin müxtəlif alt sistemlərinin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə necə bulunması, elmi təcrübələrin necə qoyulmalı olması, beynin hansı informasiyaya üstünlük verəcəyinin necə müqayisə edilməsi və s. bu kimi problemlərdir. Filosoflar, yəqin ki, şüur və cismin nə olduğu, insanın gördüyü və düşündüyü bütün hər şeydə, iş və fikirdə onların qarşılıqlı əlaqəsinin rolunun nədən ibarət olduğu və şüurun seçimi necə şərtləndirməsi kimi çətin problemlər üzərində çalışmalıdırlar. Bu, ümumiyyətlə, hər cəhətdən çətin olan, demək olar ki, metafizik məsələ elmi problemlərin həllində yardımçı ola bilər. Xatırladaq ki, Çalmersin “Dərk edən ağıl” (1996) kitabı təkcə filosofların deyil, həm də alimlərin də çoxlu müsbət rəyini qazanmışdır. Dennett və Chalmersin yanaşmaları, fikrimizcə, şüur fəlsəfəsinin aktual olduğunu göstərir, hərçənd onlar

beynin elmi tədqiqindən fərqlənir, fəqət şüurun zəkamıza, təfəkkürümüzdə necə təsir göstərdiyini, şüuru nəyin və necə dəyişdirdiyini və s. müəyyənləşdirmək üçün əsas təşkil edərək öz funksiyasını yerinə yetirir. Gördüyümüz kimi, söhbət şüur haqqında fəlsəfi biliklərdən və onların beyin haqqındakı elmlərin əldə etdiyi məlumatların dərk edilməsi və yenidən mənalandırılmasındakı rolundan gedir. Türkiyə filosofu M.Doğanın bu problemlərə həsr olunmuş “Süni intellekt və bilgi problemi” kitabını qeyd edək (Mehtap Doğan. “Yapay Zeka ve Bilinc Problemi” İstanbul “Cizgi” 2023).

Onu da qeyd edək ki, fəlsəfə metaforalardan istifadə edir, ondan ayrılmış elmlər isə onlardan bir növ imtina etməyə çalışalar da bu istiqarəldən istifadə edir. İş beynlə bağlı olan zaman, onlar yenidən metaforalara müraciət etməli olur. Məsələn, neyrobiologiyada “beyin bir kompüterdir” metaforasından, ya da analogiyalardan və ya emergentlik anlayışından istifadə edilir. Və ən əsası, istiqarələr elmi zənginləşdirir və çox vaxt kəşflərə səbəb olur. Yeri gəlmişkən, daha sonra bu metaforalardan fəlsəfə çox dəfə istifadə edir. Məsələn, filosoflar və alimlərin şüurun necə yarandığı barədə düşünərkən həm güclü, həm də zəif emergentlik (sadə elementlərin qarşılıqlı təsirdə bulunaraq ayrı-ayrı elementlərdən qat-qat mürəkkəb bir nəsnə yaratması hadisəsi) anlayışından istifadə edirlər. (M.Кобб. «Мозг: биография» «Бомбора», М.2022, с. 504 - M. Kobb "Beyin: tərcümeyihəl" "Bombora", M.2022, səh.504). Emergentliyi izah və ya rədd etmək üçün mükəmməl bir nəzəriyyə yaratmağa cəhd göstərən neyrobioloqlardan fərqli olaraq filosoflar hazırda ona münasibətlərinə görə materialistlərə və idealistlərə bölünürlər, birincilərdə o, zəif, ikincilərdə isə güclüdür. Bir halda, zəif olanı şüurun tədricən təkamülü inkişaf etməsinin etirafı ilə güclü olanı isə şüurun Allah tərəfindən “qəfildən” yaradılması ilə bağlıdır. Hərçənd sonra fərqi yoxdur, şüurun inkişafının məhz necə getdiyi ilə bağlı sual ortaya çıxır. Zira onun xarici təkan nəticəsində yaranması və ya meydana çıxması problemi şüurun sonrakı təşəkkülü və dəyişməsinin konseptual surətdə dərk edilməsi məsələsini aradan qaldırmır.

Şüür haqqında bilik və gələcək təhsilin protoobrazları haqqında

Fikrimizcə, şüür məsələsi insan, o cümlədən şüür haqqında biliyin necə inkişaf etməsi, ondan başqa sahələrdə necə istifadə edilməli olması ilə sıx bağlıdır. Hərçənd, deyəsən, alimlər şüurun bulunduğu yeri tapa bilmir və onun necə yarandığı barədə suala cavab verməkdə çətinlik çəkirlər. Onu da qeyd edək ki, süni intellektin inkişafı və onun imkanları dünyanın ayrı-ayrı regionlarında, bölgələrində elmdə müəyyən geriliyi şərtləndirir, lakin həm də regional elmi inqilab üçün imkanlar yaradır və bu məsələyə əvvəlki bəzi məqalə və kitablarımızda toxunmuşuq. Ehtimal ki, bu geriləmə təkcə istifadəçiyə çevrilməyə və yalnız ictimai və humanitar problemlərlə, ancaq regional kontekstlə əlaqəli bağlı nələrləşə məşğul olmağa gətirib çıxarır. Fəqət xarici aləmə, elmin inkişafına bu cür biganəlik orada nələrin baş verdiyinin dərk olunmaması, geriliyin yeni formalarına gətirib çıxarması və bütün təhsil sisteminin tənəzzül etməsi təhlükəsi yaradır.

Bir halda ki, elmi və fəlsəfi metaforalar şüür haqqında biliklərin, ümumiyyətlə biliklərin bizə öz özgünlüyümüzü, idenikliyimizi itirmədən xarici aləm və öz (batini) dünyamızla qarşılıqlı əlaqədə bulunmağımıza necə yardım etdiyi barədə fikirləşməyə imkan yaradırsa, onda biz şüür və ondan asılı olan, ona təsir edən hər şey haqqında düşünməli və bu barədə biliklərimizə əlavələr etməliyik. Bax, M.Kobb da fikrimizcə, haqlı olaraq qeyd edir ki, “Beyin bizim hərəkətlərimizi yerinə yetirmək üçün bir-biri ilə qarşılıqlı surətdə əlaqədə bulunan və xarici dünya ilə əlaqəyə girən mürəkkəb neyron şəbəkələrindən ibarətdir” (Sözügedən kitab, səh.502). Başqa sözlə, şüür haqqında biliklər, görünür, bizə həm elmlərin, həm də, o cümlədən, ictimai elmlərin inkişafı üçün stimulları itirməməyə imkan verə bilər. Şüür anlayışı, əslində, elmə elmlər arasında əlaqəni qaytarmağa, onlar arasındakı uydurma sərhədləri dağıtmağa və yeni biliyin fənlərarası tədqiqatlarda yarandığını anlayaraq onlara keçməyə imkan verən qüvvədir.

Fikrimizcə, o da böyük əhəmiyyətə malikdir ki, şüür məfhumu elə həmin ictimai elm-

lərə müəyyən dayanıqlıq verir, onlar üçün koqnitiv elmlər sahəsinə yol açır. Səbəbsiz deyil ki, şüür bilik axtarışı, cəmiyyət, birlik, fəlsəfə haqqında, nəyin əsl ictimai, kollektiv şüurun mahiyyətini təşkil etdiyi barədə və s. elmi-fəlsəfi biliklərin axtarışına sövq edir. Burada insanla robotu müqayisə edərək şüür və cismin (bədənin) qarşılıqlı əlaqəsi və təsiri üzərində düşünməyə çalışan D.Çalmersin “Solan kvalia”, “Atlama kvalia” və ya “Aniyən yoxa çıxan kvalia” xəyali təcrübələrini qeyd etmək yerinə düşərdi. Biz isə hesab edirik ki, bu cür eksperimentlər şüür və biliyin insanların qarşılıqlı əlaqəsi və təsirində, o cümlədən, elmi təcrübələrdə, elmi fəaliyyətin təşkilində, alimlərin hazırlanmasında və s. oynadığı rolu anlamağa kömək edə bilər. Bunsuz fəlsəfə keçmişin bu və ya digər filosofunun nə ilə məşğul olduqları və keçmişin bu günə bir çox cəhətdən süni şəkildə köçürülməsi haqda məlumatlar toplusuna, həqiqətin nəsihətlər və ümumi müddəalar toplusu kimi başa düşülməsinə çevirilir. Şüür haqqında biliklər olmadan, şüurla beyinin, o cümlədən, ictimai şüurun onlarla əlaqəsi haqqında suallara cavab vermək imkanı olmadan fəlsəfə cavabı, indiki zamandan, fərd, dünya (bu sıranı kifayət qədər davam etdirmək olar) haqqında həqiqi biliyin nə olduğu barədə suala cavabın aranmasından ayrılaraq keçmişdə axtaracaq və nəhayət, sabahın təhsili haqqında. Əlbəttə, burada düşünüş iki istiqamət üzrə gedə bilər: gələcəkdə nəşə baş verəcək və onu ölçmək və təxmin etmək olar, yaxşı və ya yaman tərəfə müəyyən keyfiyyət dəyişiklikləri də olacaq. Fəqət biz düşünürük ki, bizi mövcud olandan keyfiyyətcə daha yaxşı müasir təhsil sistemi əldə etmək üçün prosesi necə idarə etmək lazım olduğu maraqlandırır. Onun dəyişməsinə gələcəyin elmi haqqında ideya və biliklərlə əlaqələndirmək gərəkdir. Hesab edirik ki, gələcəyin elmi süni intellektlə, fənlərarası tədqiqatlarla gözdən pərdə asmaq üçün deyil, şüür haqqında biliklərlə, koqnitiv, lakin həm də şüür haqqında fəlsəfi və s. biliklərlə həqiqətdən bağlı olacaq. Əlbəttə, təşkilati qərarlar, ən mühüm, istedadlı alimlər uğrunda universitetlər arasında rəqabətli mübarizə, elmi işlərin qeyri-rəsmi dəyərləndirilməsi lazımdır, fəqət bu, artıq başqa məsələdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyatın siyahısı

1. Koch C. What is Consciousness? Scientists are beginning to unravel a mystery that has long vexed philosophers /C.Koch // Nature 2018-557 p. 8-12
2. Mehtap Dogan «Yapay Zeka ve Bilinc Problemi» Istanbul «Cizgi» 2023
3. Мамедзаде И.Р. «Философия искусственного интеллекта и прообразы науки будущего» Баку, 2024.
4. Bunun haqqında kitabda «Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры К юбилею Бориса Исаевича Пружинина», «РОССПЭН», М. 2024
5. “Epistemologiya, şüur və intellekt məsələsinə dair”, “Fəlsəfə məsələləri”, № 9, 2024-cü il
6. “Süni intellekt fəlsəfəsi və gələcəyin elminin protoobrazları”, (Bakı, 2024)
7. О контурах историко-культурной эпистемологии (Баку, 2020)
8. Arif Bünyatov: «Milliliyin, Milli Özunüdərkın Qeyri-Səlis Məntiq Kontekstində Epistemoloji Xüsusiyyətləri», Bakı, «Elm və Təhsil», 2023, 215 səh.
9. “Fəlsəfə məsələləri”, 2023, № 6. səh. 104
10. Dennet. D.C. Consciousness Explained/ London: Penguin Books, 1993, 511 s. – S.434
11. V.V. Vasiliev Deniel Dennett: İnsan və Filosof" // "Fəlsəfə məsələləri", 2024, № 8, səh. 19
12. Д.И. Дубровский. Значение нейронаучных исследований сознания для разработки общего искусственного интеллекта (методологические вопросы) // «Вопросы философии» 2022. № 2, с.83-84
13. D.İ. Dubrovski. Şüurun neyroelmi tədqiqatlarının ümumi süni intellektin yaradılması üçün əhəmiyyəti (metodoloji məsələlər) // “Fəlsəfə məsələləri”, 2022. № 2, səh. 83-84)
14. M.A. Sekatskaya. “B. Libetin təcrübələrinin şərhləri timsalında neyroelmdə iradə azadlığı tədqiqatlarının fəlsəfi əhəmiyyəti” məqaləsində bəhs edir (“Fəlsəfə məsələləri”, №7, 2020
15. М.А. Секацкая. «Философская значимость исследований свободы воли в нейронауке на примере интерпретаций экспериментов Б.Либета, «Вопросы философии» №7, 2020).
16. К.Кох. «Что есть сознание? Ученые начали распутывать тайну, долго мучавшую философов», 2018
17. «Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры. К юбилею Бориса Исаевича Пружинина», «РОССПЭН», М. 2024
18. “Mədəni-tarixi epistemologiya: fəlsəfi söhbətlər. Boris İsayeviç Prujininin yubileyinə həsr olunur”, “ROSSPEN”, Moskva, 2024-cü il.
19. Mehtap Doğan. “Yapay Zeka ve Bilinc Problemi” İstanbul “Cizgi” 2023
20. М.Кобб. «Мозг: биография» «Бомбора», М.2022, с. 504
21. М. Kobb "Beyin: tərcümeyi-hal" "Bombora", M.2022, səh.504

Rəyçi:

f.e.d. Dilarə Mövsümzadə

Göndərilib: 11.02.2025

Qəbul edilib: 25.02.2025

**AMEA ELMİ YADDAŞ MƏKANI KİMİ: AKADEMİK TƏDQIQAT ƏNƏNƏSİ,
AKADEMİK TƏDQIQAT TƏCRÜBƏSİ,
AKADEMİK DÜŞÜNCƏ KÜLTÜRÜ KONTEKSTİNDƏ
I HİSSƏ**

Füzuli Qurbanov,

Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, fəlsəfə elmləri doktoru

e-mail: fqurbanov2005@rambler.ru

<https://orcid.org/0009-0006-6038-8547>

Xülasə

İki hissədən ibarət olması nəzərdə tutulan məqalədə Azərbaycanda akademiya­ların mövcudluğunun tarixi xronologiyası və onun başqa ölkələrin akademiya­ları ilə müqayisəsi əsasında AMEA-nın elmi yaddaş məkanı kimi fəlsəfi refleksiyasına baş vurulmuşdur.

Bu zaman, dünya fəlsəfi və elmi fikrində mövzuya aid bir sıra yanaşmalarla Azərbaycanda mövcud olan yanaşmaların qarşılıqlı əlaqəsində problem tədqiq edilmişdir. Dünya nümunəsində P.Nora, J.Delyoz, M. Ozuf, J. de Pyüimej, M.Vinok və bir sıra sinergetiklərin yanaşmalarına müraciət olunmuşdur. Azərbaycanda Y.Qarayevin və İsa Həbibbəylinin mövzuya nəzəri və metodoloji aiddiyatı olan yanaşmalarına istinad edilmişdir.

Məqalənin I hissəsində AMEA-nın elmi yaddaş məkanı kimi məzmunu müəyyən­ləşdirilmişdir. Bu zaman dünya fəlsəfi-elmi fikri ilə Azərbaycan fəlsəfi-elmi fikrinin qarşılıqlı əlaqəsində problemə nəzər salınmışdır.

Əsas tezis ondan ibarətdir ki, AMEA-nın elmi yaddaş məkanı kimi məzmununun aydınlaşması bütövlükdə ölkədə akademik ənənə, təcrübə və düşüncə kultu­rünün özəlliklərini fəlsəfi dərk etməyə imkanlar yaradır.

Məqalədə fənlərarası yanaşmadan istifadə olunur. Bu kontekstdə intersubektivlik, sinergetik təşəkkül və müqayisəli təhlil prinsipləri seçilmişdir.

Metod kimi dinamik integrasiyadan yararlanılmışdır.

Açar sözlər: azərbaycançılıq, dövlətçilik, rəşonalizm, elmi tədqiqat, konsepsiya, dövrləşdirmə, mədəniyyət, özünüyaratma, zaman

**ANAS AS A PLACE OF SCIENTIFIC MEMORY: IN THE CONTEXT OF ACADEMIC
RESEARCH TRADITION, ACADEMIC RESEARCH EXPERIENCE,
ACADEMIC THOUGHT CULTURE
(PART I)**

Fuzuli Gurbanov,

DSc, the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

e-mail: fqurbanov2005@rambler.ru

<https://orcid.org/0009-0006-6038-8547>

Summary

The article, which is intended to consist of two parts, addresses the philosophical reflection of ANAS as a place of scientific memory based on the historical chronology of the existence of academies in Azerbaijan and its comparison with the academies of other countries.

At this time, the problem of the interaction of a number of approaches related to the topic in world philosophical and scientific thought with the approaches existing in Azerbaijan was studied. In the world example, the approaches of P. Nora, J. Delyoz, M. Ozuf, J. de Pyumezh, M. Vinok and a number of synergists were addressed. In Azerbaijan, the approaches of Y. Garayev and Isa Habibbayli, which have theoretical and methodological relevance to the topic, were referred to.

In part I of the article, the content of ANAS as a place of scientific memory was determined. At this time, the problem of the interaction of world philosophical-scientific thought with Azerbaijani philosophical-scientific thought was considered.

The main thesis is that the clarification of the content of ANAS as a space of scientific memory creates opportunities for philosophical understanding of the peculiarities of academic tradition, experience and culture of thought in the country as a whole.

The article uses an interdisciplinary approach. In this context, the principles of intersubjectivity, synergistic formation and comparative analysis were chosen.

Dynamic integration was used as a method.

Keywords: Azerbaijaniism, statehood, rationalism, scientific research, concept, periodization, culture, self-creation, time

НАНА КАК ПРОСТРАНСТВО НАУЧНОЙ ПАМЯТИ: В КОНТЕКСТЕ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ, АКАДЕМИЧЕСКОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ПРАКТИКИ И КУЛЬТУРЫ АКАДЕМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЧАСТЬ 1

Физули Гурбанов,

доктор философских наук,

Институт Философии и Социологии НАНА

e-mail: fqurbanov2005@rambler.ru

<https://orcid/0009-0006-6038-8547>

Аннотация

Статья, посвященная философскому осмыслению НАНА как места научной памяти, основанному на исторической хронологии существования академий в Азербайджане, состоит из двух частей. В I части статьи определяется содержание НАНА как пространства научной памяти, рассматривается проблема взаимодействия мировой философской и научной мысли с азербайджанской философской и научной мыслью. В статье использован междисциплинарный подход, выбраны принципы интерсубъективности, синергетического формирования и сравнительного анализа. Вместе с тем анализируется проблема взаимодействия ряда подходов к предмету в мировой философской и научной мысли существующих в Азербайджане, применяются подходы П. Нора, Ж. Делёза, М. Озуфа, Ж. де Пьюмея, М. Виноки и ряда синергетиков. В статье также использованы научные и методологические подходы разработанные азербайджанскими учеными: академиком И. Габиббейли и профессором Я. Гараевым.

Основной тезис заключается в том, что прояснение содержания НАНА как пространства научной памяти создает возможности для философского осмысления особенностей академической традиции, опыта и культуры мысли в стране.

Ключевые слова: азербайджанство, государственность, рационализм, научное исследование, концепция, периодизация, культура, самотворчество, время

GİRİŞ

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının cəmiyyətimizdə və dövlətçiliyimizdə tutduğu yeri və oynadığı rolu ciddi elmi əsaslarla araşdırmamız və adekvat təsəvvürlərə malik olmamız bir zərurətdir. Bunun səbəbləri çoxdur. Hər şeydən öncə, XXI yüzil intellekt, insan, mədəniyyət əsri kimi təqdim edilir. Bu əsrdə hesab edilir ki, bəşəriyyətin və onun tərkib hissəsi kimi hər bir cəmiyyətin (ölkənin, dövlətin) mövcudluğu və inkişaf imkanları başlıca olaraq “elmi xarakterlidir”. Yəni indi toplumsal davamlı və dayanıqlı tərəqqi yalnız elmi əsasda reallaşa bilər.

Bu, mütləq həqiqət deyildir, hətta müəyyən alternativlər irəli sürmək və ya razılaşmaq da olar. Çünki hər bir tarixi dönmənin özəllikləri mövcuddur. O cümlədən, bizim “intellekt” adlandırdığımız və əsasən elmi fəaliyyətə aid etdiyimiz insan artefaktının toptuma təsiri fərqli ola bilər. Bundan başqa, hər hansı insan fəaliyyətinin mütləq mənada pozitiv və ya qeyri-pozitiv olduğunu sübut edən məntiqi model mövcud deyildir.

Buna görə də praktiki mənzərəyə baxmaq kifayət edir. Praktika isə XXI yüzilin elm, intellekt və mədəniyyət əsri olduğunu tam təsdiq etməkdədir. İndi intellekt çırağının nuru düşməyən hər hansı sosial faktor tərəqqi sayılır. Bütövlükdə dövlətlərin və cəmiyyətlərin rəqabəti elmi əsasda ölçülür. Dünyanın o dövlətləri güclü sayılır ki, inkişaf etmiş nəzəri elmi və praktiki-tətbiqi texnologiyaları mövcuddur. Hazırda süni intellekti inkişaf etmiş olan ölkələri öndə gedən sayırlar. Sosial, mədəni, mənəvi, əxlaqi və s. istiqamətlərdə ciddi elmi konsepsiyaları tətbiq edə bilən ölkələr daha potensiallı qəbul edilirlər.

Dünyanın ən qüdrətli dövləti olan ABŞ XXI əsrin ilk onilliyində həyəcan təbili çalmışdır. Amerika rəhbərliyi ölkənin təhsil sisteminin Yaponiya, Çin, Koreya, Sinqapur və digər inkişaf edən ölkələrin təhsilindən geridə qalmağa başlamasından çox narahat olmuşdu. O dövrdə prezident olan Barak Obama Amerika Elmlər Akademiyasında etdiyi tarixi çıxışında demişdi: “Bizim məktəblər inkişaf edən başqa

ölkələrin məktəblərindən və bəzi hallarda inkişaf etməkdə olan ölkələrin məktəblərindən geridə qalırlar. Riyaziyyat və dəqiq elmlər sahəsində bizim məktəbliləri Sinqapur, Yaponiya, İngiltərə, Honkonq, Koreya və başqa ölkələrin məktəbliləri ötürülər. Bir tədqiqatın nəticələrinə görə, 15 yaşlı amerikalılar riyaziyyat üzrə dünyada 25-ci, dəqiq elmlər üzrə isə 21-ci yerdədirlər [trv-science.ru, 26.05.2009].

Əslində, Amerika prezidentinin Akademiyadakı çıxışı bütövlükdə ABŞ elmində özünü göstərməyə başlayan köklü məsələlərlə bağlı idi. B.Obama özünün çıxışından 45 il əvvəl R.Kennedinin istifadə etdiyi bir fikri təsadüfən təkrar etməmişdi. R.Kennedi 1974-cü ildə demişdi: “Bu çağırış bizim xilasımız ola bilər”. Deməli, Amerika akademik tədqiqat təcrübəsində ölkə və cəmiyyət üçün ən təhlükəli anlarda elmi intellektual gücün sayəsində xilas olmaq məqamı mövcuddur.

XXI əsrdə ABŞ rəhbərliyinin akademik elmi tədqiqatlara bu dərəcədə önəm verməsi bütövlükdə dünya üzrə bu elmi təşkilatlanmanın aktuallığı və zəruriliyi məsələsində də konkret fikirlər formalaşdırır. Bu kontesktə məhdud sayda elmlər akademiyaları üzərində qısa dayanaq.

Bir neçə akademik nümunə

NAS (The National Academy of Sciences)

ABŞ Milli Elmlər Akademiyası (The National Academy of Sciences (NAS)) 1863-cü il martın 3-də prezident Avraam Linkoln tərəfindən imzalanmış Konqres aktı ilə yaradılmışdır. Maraqlıdır ki, A.Linkoln həmin dövrdə Amerikanın çox çətin vəziyyətdən çıxması üçün ilk olaraq elmi tədqiqatı gücləndirməyi əsas saymışdır. Buna olan etirazlara baxmayaraq o, NAS-ın əsasını qoymuşdur. ABŞ-də həmin dövrdə bir sıra nüfuzlu dairələr hesab edirdilər ki, belə çətin zamanlarda elmə ayrılan vəsait boşuna gedəcək. Elm dövləti və ölkəni xilas edə bilməz. Ölkəni biznes, kapital toplamaq, hərbi qüvvə və ticarət xilas edə bilər. Lakin zəkali A.Linkoln qərarını vermişdi – ancaq elm xilaskar ola bilər!

ABŞ-də belə bir fikir vardır ki, Akademiya millətin elm, texnika və tibb üzrə “məsləhətçisidir”. NAS üzvləri ictimai əsaslarla işləyirlər. 2024-cü ildə onun 2617 üzvü olmuşdur. 527 xarici üzvü olmuşdur. Onlardan 190 nəfəri Nobel mükafatçısıdır. Yeni üzvlər ömürlük seçilir. Səsvərmə gizlidir. Akademik olmaq Amerikada elmə xidmətin yüksək etirafı sayılır.

NAS hələ də ABŞ-də fundamental elmi tədqiqatların mərkəzi sayılır. Ölkədə çox güclü universitetlərdə və beyin mərkəzlərində olduqca səmərəli araşdırmalar aparılmasına, konkret nəticələr alınmasına baxmayaraq NAS-ın Amerika elmində yeri və rolu getdikcə daha çox önəm daşıyır. Bunun əsas səbəbi elm siyasətini daha çevik yeniləşdirmək ehtiyacının artması ilə əlaqələndirmək olar. B.Obamanın məhz NAS-da elmə ABŞ tarixində ən çox vəsait ayırmanı bəyan etməsi bu baxımdan başa düşüləndir: Orada B.Obama göstərilən müqavimətlərə baxmayaraq bəyan etmişdir ki, ölkə büdcəsinin 3% - dən çoxunu elmə ayırır (150 milyard dollar) və məşhur tezisini demişdir: “Elm əvvəllər olmadığı qədər lazımlıdır!”

BA

1662-ci ildə təbiət haqqında elmlərin inkişafı üzrə “London Kral cəmiyyəti” (Royal Society of London for Improving Natural Knowledge) təsis edilmişdir. 1901-ci ildə isə ingilis humanitar elminin maraqlarını təmin etmək üçün Britaniya Akademiyası (British Academy, BA) yaradılmışdır. Akademiyanın tam adı belədir: Tarixi, fəlsəfi və filoloji tədqiqatlara yardım üzrə Britaniya Akademiyası (The British Academy for the Promotion of Historical, Philosophical and Philological Studies). Akademiyada adi üzvlər, böyük üzvlər - yaşı 75-i ötmüşlər, fəxri üzvlər (onların sayı 20-ni keçmir) vardır. Hər il BA-ya 35-ə qədər yeni üzvlər seçilir. BA-nın hazırkı rəhbəri tarixçidir. Amerika Fəlsəfə Cəmiyyətinin üzvüdür. Nüfuzlu “Oxford Dictionary of National Biography”nın redaktorudur.[Hunter, 2019; Royal Society, 2025].

TÜBA

TÜBA – “Türkiye Bilimler Akademisi”dir. Avtonom elmi cəmiətdir. Türkiyədə elmi fəaliyyətə dəstək məqsədi ilə yaradılmışdır. İndi bütövlükdə Türk dünyasına istiqamətlən-

mişdir. Akademiya Türkiyə baş nazirinin ofisinə tabədir. Büdcənin böyük hissəsi dövlət təərrəfindən formalaşdırılır. İnzibati avtonomluğa malikdir. TÜBA 1993-cü ildə yaradılmışdır.

Əsas vəzifələri sırasında prioritet elmi istiqamətləri müəyyən etmək və qanunvericiliyi təhlil edərək konkret təkliflər də yer almışdır. Akademiyaya gənc tədqiqatçıları yaradıcılıqlarında dəstəkləyərək onlara maliyyə ayırır. Türk dilinə əsərlərin tərcüməsi üçün vəsait ayırır. Bununla yanaşı, fundamental tədqiqatları tənzimləmək üçün TÜBİTAK yaradılmışdır. TÜBA-nın üç üzvlük səviyyəsi mövcuddur: həqiqi üzvlər, assosiativ üzvlər və fəxri üzvlər [TÜBA, 2025].

Azərbaycanda akademiyalar: qısa tarixi xronologiya

ABŞ, Böyük Britaniya və Türkiyə nümunəsində fərqli akademik təcrübələri göstərməyə çalışdıq. Səthi müqayisələr belə göstərir ki, üç dövlətdə akademik tədqiqatların özəl təcrübəsi yaranmışdır. Onların hər birinin məqsədi və struktur-funksional xüsusiyyətləri fərqlidir. Tarixin konkret dövrlərində qarşılarına müxtəlif məqsədlər qoya bilirlər.

Lakin həmin akademiyalardan başqa dünya üzrə mövcud olan 10-larla akademik müəssisələrin analoji müqayisəsi göstərir ki, hər biri üçün ortaq olanı tədqiqatların müəyyən sistemdə – Akademik sistemdə aparılması ilə bağlıdır. Bu o deməkdir ki, konkret nümunələrdə fərqli təcrübələr toplansa da, elmi araşdırmanın təşkili, funksiyalaşdırılması və tətbiqi məntiqi ilə bağlı ortaq bir xüsusiyyət vardır – buna “akademiklik” deyək.

Buradan bir neçə nəticə çıxara bilərik. Birincisi, dünya üzrə akademik tədqiqatlar təcrübəsi mövcud ola bilər. İkincisi, həmin təcrübələr ölkədən ölkəyə məzmunca və məqsədcə dəyişə bilər. Üçüncüsü, bütün variantlarda hər bir ölkədə özünəxas akademik tədqiqat ənənəsi, akademik tədqiqat təcrübəsi, akademik araşdırma kulturu mövcud ola bilər.

Bizim bu məqalədə əsas məqsədimiz Azərbaycanda akademik ənənə, təcrübə və araşdırma kulturu fəlsəfi təhlil etməkdən ibarət olduğuna görə, Azərbaycan təcrübəsinə tarixi rəhbərlik kimi bir qədər geniş nəzər salmaq. Onu vurğulayaq ki, Azərbaycanla bağlı vəziyyətin təhli-

lində müəllifin “AMEA inkişaf və yeniləşmə yollarında” (2025) adlı monoqrafiyasında yer almış materiallardan istifadə edilmişdir.

Mənbələrdə göstərilir ki, Azərbaycanın indiki coğrafi-mədəni məkanında Bizansda akademiya ləğv ediləndən sonra (V əsrdə Edessa, VI əsrdə Afina akademiyları ləğv edilmişdir) çoxlu sayda akademiya yaranmışdır. Qədimdən Azərbaycanın coğrafi-mədəni məkanında folklor, ədəbiyyat, fəlsəfə, riyaziyyat, etika, coğrafiya, fizika, kimya, tibb və s. elm sahələri mövcud olmuş və onlar hətta bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə inkişaf etmişdir.

Tədqiqatlarda qeyd olunur ki, “Azərbaycanın tarixi ərazisində ilk yazılı elmi əsərlərə... İslam dininin qəbulundan sonrakı dövrlərdə rast gəlinir. IX əsrdə məşhur “Hikmət evi” (“Beytül-hikmət”) adlı Bağdad Akademiyasının meydana gəlməsi...Azərbaycanda da elmin inkişafına ciddi təkan vermişdir. Bu..., müxtəlif elm sahələrini - riyaziyyat, tibb, biologiya, astronomiya, həndəsəni öyrənən elm ocağı idi” [Əlizadə, 2015].

Orta əsrlərdə Azərbaycanın coğrafi-mədəni məkanının bir neçə şəhərində, məsələn, Ərdəbil, Təbriz, Xoy, Naxçıvan, Şamaxı, Marağa, Urmiyədə elmi mərkəzlər yaradılmışdır. “Nəsirəddin Tusinin Marağa rəsədxanası dünyada məşhur idi. Orada müxtəlif ölkələrdən gəlmiş insanlar elm öyrənir və vətənlərində T.Tusi rəsədxanasının elmi tədqiqat ənənəsini davam etdirirdilər. Onu vurğulayaq ki, N.Tusinin elmi mərkəzi akademik tədqiqatın şərtləri daxilində fəaliyyət göstərirdi. Orada indi akademik fəaliyyət üçün lazım olan elmi-metodoloji və maddi-texniki struktur mövcud idi. “Nəsirəddin Tusinin təşkil etdiyi alimlər yığıncağı, müasir dildə desək, akademiyanın rəyasət heyəti Təbriz şəhərində yerləşirdi”. Ayrıca şəhərcikdə tələbələr və tədqiqatçılar üçün şərait yaradılmışdı” [Qurbanov, 2025, s.].

Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi, Fələki Şirvani, Fazil Şirvani, Əminəddin Müzəffər Təbrizi, Müxdəsəddin Səlməsi və başqalarının çox dəyərli əsərlərinin meydana gəlməsində akademik ənənənin ciddi rolu olmuşdur.

Şamaxı akademiyası müasir Azərbaycan Respublikasının coğrafi-mədəni məkanında ilk akademiya kimi göstərilir. Onu Ömər Osman

oğlu yaratmışdı. O, Azərbaycan alimi və həkimi kimi tanınmışdı. Şamaxı akademiyasının tərkibində ciddi araşdırmalar aparılan tibbi məktəb mövcud idi. Orada xarici tədqiqatçıların da çalışdığı haqqında informasiyalar vardır.

İndi Şamaxı şəhərinin yaxınlığında olan Məlhəm kəndi həmin akademiyanın dərmanlarını hazırlayan məkan kimi Şamaxı Akademiyasının bu günümüzdə gəlib çatan “mədəni yaddaşı”, əlaməti, “tarixi yadigarı”dır. Şamaxı akademiyasında “Ömər Osman oğlu xarici mühitin faktorlarının insan fiziologiyaya və patologiyasında təsirinin öyrənilməsinə çox geniş yer verirdi. Bunların içərisində Günəşin təsirindən o qədər danışmışdır ki, onun doğulduğu yer indi də “Dədə Günəş” adı ilə məşhurdur. Ömər Osman oğlunun təşkil etdiyi akademiyanın nəzdində kimyaçılar da fəaliyyət göstərirdilər. Ömər Osman oğlu və onun davamçılarının elmdə əsas nailiyyətlərindən biri yalnız faktlara və müşahidələrə əsaslanmaları və onların dərin təhlilini vermələri idi. Demək olar ki, onun təşkil etdiyi akademiyanın tibbi şöbəsi birinci növbədə Azərbaycanda klinika tədqiqat metodlarını yaymağa başlayır. Əfsuslar olsun ki, zəlzələlər və yadellilərin hücumu nəticəsində Şamaxı Akademiyasından bizə gəlib çatan əsərlər və abidələr məhduddur və əldə olan məlumatlar da lazımi dərəcədə tədqiq olunmamışdır” [Orta Əsrlər şərqində elm akademiyları, 2025].

Təbrizdə XIII əsrdə elmlər akademiyası yaradılır. Onu Azərbaycan tarixçisi və məşhur həkimi Rəşidəddin yaratmışdı. Təbriz akademiyasında müxtəlif ölkələrdən - Çin, Misir, Hindistan və bir sıra Avropa ölkələrindən olan tədqiqatçılar çalışırdı.

“Bu akademiyanın idarələrinin hamısı Təbrizin yaxınlığındakı “Rübe-Rəşidi” (“Rəşidi kvadratı”) adlanan ərazidə yerləşirdi. Bu akademiyanın xarabalıqları indi də həmin yerdə durur. Burada o zaman alimlər küçəsi, alimlər evi, alimlərin işləməsi üçün geniş laboratoriyalar və s. mövcud idi. Bu akademiya əsas yeri tibb, əczaçılıq, botanika tutmuşdur. Maraqlıdır ki, həmin akademiyanın yaxınlığında “Fəxrabad” adlı yerdə böyük botanika bağı varmış. Orada akademiyanın klinikalarında müalicə olunan xəstələr üçün indiki dildə desək, ekoloji

cəhətdən təmiz, yüksək keyfiyyətli göy-göyərtili və meyvələr becərilirmiş"...Rəşidəddin Azərbaycan alimlərinə böyük qiymət verirdi. O, yazırdı ki, Aristotel və Platonun öz dövrləri var idi. İndi isə başqa dövrüdür. Azərbaycanın dahi həkimlərindən Mahmud İbn İlyas və Mahzabəddin Təbrizi haqqında çox danışdı" [Orta Əsrlər şərqində elm akademiyaları, 2025].

"XV-XVIII əsrlərdə də Azərbaycandakı akademiyalar fəaliyyətlərini davam etdirmişdir. Həmin dövrdə Əbdürrəşid Bakuvinin elmi fəaliyyəti çox səmərəli olmuşdur; ölkənin coğrafiyası və təbiəti ilə bağlı qiymətli məlumatlar vermişdir" [Qurbanov, 2025, s.].

XIX əsrdən Azərbaycanın tarixində yeni mərhələ başlayır. Rusiya imperiyasının Qacar Səfəvi ilə apardığı müharibə nəticəsində Azərbaycan iki yerə parçalanır və bununla ölkə fərqli mədəni və siyasi mühitlərə düşən parçalara bölünür. Ölkənin şimal hissəsində 1919-cu ildə Bakı Dövlət Universiteti yaradıldı. Bu, "sonrakı mərhələdə Azərbaycanda akademik tədqiqatlar da Qərb, Rusiya və Şərq elmi araşdırma ənənələrinin sintezini yaratmaq üçün ciddi təkan rolunu" oynadı [Qurbanov, 2025, s.].

Bu prosesdə 1922-1923-cü illərdə yaradılmış Azərbaycanı Tədqiq və Təəbbüb Cəmiyyətinin rolu ayrıcadır. Bu qurumun əsasında 1923-cü ildə Azərbaycan Dövlət Elmi Tədqiqat İnstitutu yaradıldı. İnstitutda təbiət elmləri ilə yanaşı, humanitar və Şərqi öyrənən bölmələr də vardı.

Akademik A.Əlizadə yazır ki. "bu cəmiyyəti və institutu Azərbaycanda XX əsrdə akademik tədqiqatların təşkilinin ilk formaları hesab etmək olar. Məhz cəmiyyətin bazasında SSRİ Elmlər Akademiyasının Zaqafqaziya Filialının Azərbaycan Şöbəsi təşkil olundu. Burada rus alimləri ilə yanaşı, Ə.Haqverdiyev, B.Çobanzadə, M.Əfəndiyev, A.Tağızadə və başqa alimlər çalışırdılar. 1935-ci ildə həmin şöbə SSRİ EA-nın Azərbaycan Filialına çevrildi. Burada Azərbaycanın təbii sərvətlərinin tədqiqinə də xüsusi diqqət yetirilirdi. O səbəbdən də Elmi Tədqiqat Neft İnstitutu və Azərbaycan Elmi Tədqiqat Neft Maşınqayırma İnstitutu təsis edildi" [Əlizadə, 2015]. 1940-cı ildə Azərbaycanda 60 elmi müəssisə vardı. Həmin müəssisələrdə 3 minə yaxın elmi işçi çalışırdı.

Nəhayət, 1945-ci ildə isə Azərbaycan Elmlər Akademiyası təsis edildi. Bununla Azərbaycanda akademik elmi fəaliyyətin təşkilində yeni mərhələ başlamış oldu.

AMEA mərhələsi

1945-ci ildən başlayaraq Azərbaycan Elmlər Akademiyası 1991-ci ilə qədər bir neçə mərhələli fəaliyyət yolunu keçmişdir. Ulu Öndər Heydər Əliyevin 1969-cu ildə Azərbaycan SSR-ə rəhbər olması ilə Akademiyanın fəaliyyətində müsbətə doğru ciddi dəyişikliklər olmuşdur. Heydər Əliyev AEA-nın elmi fəaliyyətini başlıca olaraq Azərbaycana xidmətə yönəltdi. Bir neçə yeni şöbələr və institutlar yaradılmışdır.

Həmin dönmə elmi-nəzəri aspektdə akademik İsa Həbibbəyli dolğun şəkildə "Heydər Əliyev və Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası" adlı məqaləsində geniş təhlil etmişdir [Həbibbəyli, 2023].

1991-cı ildən isə Elmlər Akademiyasının müstəqillik mərhələsi başlayır. 1993-cü ilə qədər olan müddətdə Akademiyanın fəaliyyətində aktivlik hiss olunmurdu. Təşkilatın taleyi o zaman aydın deyildi. Ulu Öndər Heydər Əliyevin xalqın dəvəti ilə hakimiyyətə gəlişi bütövlükdə ölkədə olduğu kimi, Elmlər Akademiyasında da vəziyyəti müsbət istiqamətdə dəyişdi.

Heydər Əliyev müstəqillik mərhələsində Azərbaycan EA-nın inkişafına yeni təkan verdi. 1997-ci ildə Ulu Öndər Elmlər Akademiyasının bir qrup aparıcı alimlərini qəbul etdi. Heydər Əliyev müzakirələrdə elm sahəsində islahatların aparılmasının vacibliyini əsaslandırdı. O cümlədən, Azərbaycanda elmin inkişaf strategiyasının əsas müddəalarını müəyyənləşdirdi [Qurbanov, 2025, s.].

Nəhayət, "Azərbaycan Prezidentinin 15 may 2001-ci il tarixli fərmanı ilə Elmlər Akademiyasına "Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası" statusu verildi, 30 mart 2001-ci il və 1 iyul 2002-ci il tarixli sərəncamlarla AMEA Rəyasət Heyəti və Akademiyanın bütün işçilərinin əməkhaqları bir neçə dəfə artırıldı, 2002-ci il avqustun 12-də AMEA-nın Naxçıvan Bölməsinin yaradılması haqqında tarixi sərəncam imzalandı, ulu öndərin sədrliyi ilə Naxçıvan Ali Məclisinin iclas zalında bu bölmənin yaradılmasına həsr olunmuş müşavirə keçirildi"

[AMEA-nın strateji inkişaf konsepsiyası, 2025, s. 8-9].

Bununla AMEA XXI əsrə zəngin elmi tədqiqat və təşkilatlanma təcrübəsi ilə qədəm qoydu və Akdemiyanın tarixində Prezident İlham Əliyev mərhələsi başladı. 2003-2022-ci illər "Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin modernləşmə, biliklər cəmiyyətinin qurulması strategiyası kontekstində elmin növbəti inkişaf mərhələsidir. Həmin dönmədə "İlham Əliyevin elmin inkişafı ilə bağlı qəbul etdiyi çoxsaylı qərarlar sırasında "Azərbaycan Respublikasında 2009-2015-ci illərdə elmin inkişafı üzrə Milli Strategiya" mühüm yer tutur. Bu mərhələdə AMEA-nın tərkibində bir neçə yeni elmi müəssisənin fəaliyyətə başlamasını, kadr hazırlığı sahəsində əldə edilən nailiyyətləri, elmin populyarlaşdırılması sahəsində uğurları, maddi-texniki bazanın gücləndirilməsi istiqamətində tədbirləri xüsusi qeyd etmək olar" [AMEA-nın strateji inkişaf konsepsiyası, 2025, s. 8-9].

2022-ci ildən başlayaraq islahatlar fundamental və əhatəli həyata keçirilir. "Bu mərhələyə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin "Azərbaycan Respublikasında elm və təhsil sahəsində idarəetmənin təkmilləşdirilməsi ilə bağlı bəzi tədbirlər haqqında" 28 iyul 2022-ci il tarixli Fərmanı ilə start verilmişdir" [AMEA-nın strateji inkişaf konsepsiyası, 2025, s. 9].

Burada AMEA rəhbərliyinin 2022-ci ildən başlayaraq həyata keçirdiyi yeniləşmə kursu xüsusi yer tutur. Təşkilatın prezidenti dövlət başçısının müəyyən etdiyi ölkənin strateji inkişaf kursuna tam uyğun olan yeniləşmə xəttini qətiyyətlə həyata keçirir. Burada bir-biri ilə sıx əlaqədə iki istiqamət reallaşdırılır. Birinci istiqamət AMEA rəhbərliyinin Prezident İlham Əliyevin Azərbaycanın strateji inkişaf konsepsiyasına uyğun olaraq təşkilatın yeniləşməsinin ümumi prinsiplərini müəyyən etməsi ilə bağlıdır. İkinci istiqamət isə müəyyən edilən yeniləşmə prinsiplərinin praktiki-tətbiqi aspektdə həyata keçirilməsidir.

Birinci istiqamətin əsasında Azərbaycanın strateji inkişaf konsepsiyasında müəyyən edilmiş Milli Prioritetlər dayanır. Həmin prioritetlərin ruhuna və qarşıya qoyulan hədəfləri

nə uyğun olaraq AMEA rəhbərliyi aşağıdakı istiqamətlər üzrə 2022-ci ilin payızından başlayaraq yeniləşmə prosesini ardıcıl olaraq həyata keçirir:

“- Ölkənin strateji inkişaf konsepsiyası çərçivəsində qarşıya qoyulan məqsədlərə çevik və keyfiyyətli nail olmaq üçün AMEA-nın struktur-funksional quruluşunda islahatların aparılması;

- Birinci bənddə müəyyən edilən məqsəd kontekstində AMEA-da elmi fəaliyyətin təşkilinin yeniləşməsi;

- İkinci bəndin daha konkret səviyyəsi kimi qəbul edilə bilən elmi-tədqiqat institutlarında Prezident İlham Əliyevin müəyyən etdiyi strateji inkişaf konsepsiyasına uyğun mövzuların tədqiqinə üstünlüyün verilməsi;

- Bütövlükdə ən müasir yanaşmalardan faydalanmaq üçün AMEA-da rəqəmsallaşdırma və elektronlaşdırma prosesinin keyfiyyətə yeni səviyyəyə yüksəldilməsi;

- Nəhayət, qarşıya qoyulan vəzifələri tam yerinə yetirmək üçün AMEA üçün uyğun beynəlxalq əməkdaşlıq mühitinin yaradılması. Vurğulanan aspektdə ölkənin ali elmi təşkilatının beynəlxalq elmi əlaqələrinin daha da genişləndirilməsi, dərinləşdirilməsi və inkişaf etdirilməsi" [Qurbanov, 2025, s.].

Bu istiqamətlər üzrə səmərəli fəaliyyət göstərmək üçün AMEA rəhbərliyi 7 prioritet müəyyən etmişdir. Onları 2024-cü il fevralın 29-da AMEA Rəyasət Heyətinin Ümumi yığıncağında akademik İsa Həbibbəyli elan etmişdir. Həmin prioritetlər aşağıdakılardır:

1. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin Andıçmə mərasimində ifadə olunmuş azərbaycançılıq ideyasının elmi-nəzəri və tarixi-fəlsəfi əsaslarının işlənilib hazırlanması və bütün istiqamətlər üzrə həyata keçirilməsi ölkə elminin, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının qarşısında duran əsas vəzifələrdəndir. AMEA-nı ölkəmizin əsas Azərbaycanşünaslıq mərkəzinə çevirmək bizim əsas vəzifəmizdir.

2. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin Andıçmə mərasimində türk dünyası ilə əlaqələri ölkəmizin ən mühüm prioritetlərindən biri kimi müəyyən etməsi Akademiyada da türk dünyası üzrə tədqiqatla-

rın miqyasının genişləndirilməsini, bu sahədə konkret proqramların hazırlanıb həyata keçirilməsini tələb edir.

3. Rəqəmsallaşma, süni intellekt və kibertəhlükəsizliklə bağlı məsələlərin Akademiyanın Humanitar və İctimai Elmlər bölmələrinin əhatə etdiyi elmi tədqiqat institutlarının elmi dövryyəsinə daxil edilməsi yaxın dövrün əsas prioritetlərindəndir.

4. Geniş mənada dünya elminə inteqrasiyanı məqsədyönlü şəkildə təşkil etmək məqsədilə beynəlxalq elmi təşkilatların işində yaxından iştirak etmək, ölkəmizi yüksək səviyyədə təmsil etmək, dünya elminin ən yeni təcrübələrini Akademiyaya tətbiq etməklə yeniləşməni daha da sürətləndirmək lazımdır.

5. Akademiyanın gəncləşdirilməsinin genişləndirilməsi üçün “Gənc Akademiya” layihəsinin həyata keçirilməsinə ehtiyac vardır.

6. Azərbaycan elmində, o cümlədən də Akademiyada doktorantura təhsilinin Qərb modelinə uyğunlaşdırılmasına ehtiyac vardır. Doktorantura özünəməxsus tədris planı, fənn proqramları, kredit vahidləri, dərslər sistemi olan bir təhsil səviyyəsinə çevrilməlidir.

7. AMEA-da struktur islahatlarının davam etdirilməsi yolu ilə mövcud idarəetmə strukturlarının yeniləşdirilməsinə nail olmaq yeni tarixi dövrün irəli sürdüyü tələblərdəndir [Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının 29 fevral 2024-cü il tarixli Ümumi yığıncağının..., 2024, s. 10-11].

Beləliklə, qısa təhlil göstərir ki, Azərbaycanda qədim dövrlərdən başlayaraq akademiyalar mövcud olmuşdur və bu, davamlı olaraq akademik tədqiqatların konkret əhəmiyyətini, təcrübəsini və düşüncə mədəniyyətini formalaşdırmışdır. Azərbaycan yunan akademiyalarının struktur-funksional xüsusiyyətləri üzərində özünün akademik tədqiqat “mentaliteti”ni yaratmışdır. Bu o deməkdir ki, akademizm artıq Azərbaycan intellektual təcrübəsinin elmi yaddaş məkanlarından birinə çevirilmişdir. Burada “yaddaş məkanı” (fransızca - lieu de mémoire) anlayışı Pyer Nora mənasında işlənir. Fransız tarixşünası P.Nora “yaddaş məkanını” hər hansı cəmiyyətin tarixində müəyyən sferada ciddi təsirlər göstərmiş və tarixi yaddaş elementinə çevirilmiş fəaliyyət növü, məkanı, böyük şəxsiy-

yətlərin xidmətləri, maddi-mədəni abidələri kimi tərif etmişdir [Nora, 1999, s. 17-21].

Bu anlayışı Azərbaycanda akademik tədqiqatlar əhəmiyyətinə reduksiya etsək, alırıq ki, tarixən Akademiyaların ölkəmizdə fəaliyyəti davamlı və məqsədyönlü olmuş, bu elmi fəaliyyət modeli ciddi şəkildə Azərbaycanda elmin institutlaşmasında rol oynamışdır. Həmin keyfiyyətdə də tədqiqatlarda akademizm Azərbaycan intellektual mentalitetinin dərin qatlarına qədər nüfuz etmişdir. Bununla Akademiyanı inamla Azərbaycanda elmi yaddaş məkanı kimi səciyyələndirmək olar.

Qeyd edilən yanaşma prizmasında Azərbaycanda akademik tədqiqatlar əhəmiyyətini, təcrübəsini və akademik düşüncə kultürünü fəlsəfi təhlil etmək olar.

Azərbaycanda akademik tədqiqat əhəmiyyətinin xüsusiyyətləri

Öncə, elm ocaqlarının yaddaş məkanı kimi səciyyələndirilməsinin əsas məqamına aydınlıq gətirək. P.Nora yazır ki, yaddaş məkanlarında “yaddaş kristallaşır və özünə yer tapır” [Nora, 1999, s. 17]. Fransız tarixşünası bu məqamı obrazlı ifadə edir - “yaddaş konkret məkanda özünə sığınacaq tapır”. Bəzən bu məcazi tədqiqatçılar düzgün anlamaqda çətinlik çəkirlər. Lakin P.Nora o mənada “sığınacaq” terminini işlədir ki, cəmiyyətdə sosial-mədəni, iqtisadi, mədəni-əxlaqi və s. proseslər əhəmiyyətli cəmiyyətlərdən (şifahi mədəniyyət növünün üstünlük təşkil etdiyi mərhələ) fərqli olaraq elə sürət, məzmun və təsir əhatəsi alır ki, sosial qrupların yaddaş-cəmiyyət münasibətləri şifahi mədəniyyət dövründə olduğundan keyfiyyətcə fərqlənir. Yəni, P.Noraya görə, artıq əhəmiyyətli cəmiyyətə hakim olan “yaddaş cəmiyyət” formulu pozulur (burada fransız alim şifahi mədəniyyət növündə informasiyaların tam olaraq nəsillərdən nəsillərə ötürülməsi kommunikasiya növünün xüsusiyyətini nəzərdə tutur).

Nəticədə bizim indi anladığımız mənada “tarixi yaddaş”, “yaddaş məkanı” kimi fenomenlər meydana gəlir. Bu prosesi obrazlı olaraq P.Nora cəmiyyəti tam əhatə edən və sosial qrupların yaddaş olan hadisənin əvvəlki məzmunu və funksiyasını yerinə yetirə bilmədiyinə görə, yazılı mədəniyyət növü vasitəsi ilə “kündə sıxışdırılması”, “cəmiyyətin həyatının

yalnız bir fraqmenti olması” kimi xarakterizə edir. Bu proses özlüyündə fəlsəfi aspektdə bir neçə özəlliyi daşıyır.

Birincisi, tarixi yaddaş yazılı mədəniyyət növündə əvvəlki şifahi mədəniyyət növündə olan yaddaşın müəyyən xüsusiyyətlərini daşıyır. Yəni yaddaşın yeni forma və məzmun alması kəsilməz prosesdir.

İkincisi, eyni zamanda, o, həm də ənənəvi yaddaşdan “ayırılma” deməkdir. Bu anlamda yazılı mədəniyyətdə yaddaş, ümumiyyətlə, yaddaş fenomenində kəsilməliyin yaranması deməkdir. Bu proses tarixi zaman kontinuumunda baş verir. Onun ən yaxşı fəlsəfi-nəzəri ifadəsini Yaşar Qarayev vermişdir. Böyük Azərbaycan alimi yazırdı: “Zaman – əbədi davam edən keçmiş deməkdir” [Qarayev, 2016, s. 13].

Y.Qarayevin “zaman” anlayışı sinergetik dinamikdir, yəni o, statik mənada özündə ancaq “keçmiş daşıyan” dəyişməz, yeniləşməyən fiksasiya deyildir. Əksinə, zaman həmişə “müasirdir”. Çünki, o, özündə keçmiş müasirlik naminə “daşıyır”. “Müasirliyi “yaratmaq” üçün Zaman həmişə “keçmiş daşılmalıdır”. Başqa halda o, yəni Zaman hər anda məzmunlaşa bilməz. Eyni zamanda, Zamanın bu cür olması üçün yaddaş mütəlak ciddi “ehtiyacı vardır”. Bunun da fəlsəfi izahı çətin deyildir. Məsələn onunla bağlıdır ki, Zaman nəyə nisbətən “müasirləşməli olduğu”nu “bilməlidir”. Əgər biz zamanı sürəkli proses kimi qəbul ediriksə, onda müasirlik daima keçmişə nisbətən “müasirdir”.

Bununla yanaşı, J.Delyozun əsas tezisinin də burada yeri vardır. O yazırdı ki, indi həmişə hazırkı anda zamanın keçmiş yaygınlaşması ilə gələcəyə hədəflənməsinin dialektik sintezidir [Qoryainov, 2020, s. 105-126]. Bu anlamda Zaman prosesdir, daim dəyişəndir, özünüyaradandır. Bu paradoksallığın məntiqi (insan üçün rasionallığın məntiqdən başqa kriteriyası yoxdur) Zamanı keçmiş-indi-gələcək kontinuumunda proses olaraq dinamik dərk etmək zərurətini ortaya qoyur. Həmin fəlsəfi məqamın yığcam və rəmzi ifadəsi Yaşar Qarayevin yuxarıda vurğuladığımız lakonik tezisində ifadəsini tapmışdır. Deməli, Y.Qarayevin Zaman anlayışı fonunda tarixi yaddaş həmişə kəsilməzliklə kəsilməliyin vəhdətidir.

Azərbaycan müasir elmi fikrində artıq bütün bu məqamların işığında yeni tədqiqat mərhələsinin başladığını görürük. Onun bariz nümunəsi akademik İsa Həbibbəylinin Azərbaycan ədəbiyyatının dövrləşdirmə konsepsiyasıdır [Həbibbəyli, 2019]. Bu konsepsiyada İ.Həbibbəyli bədii təfəkkürün dövrləşdirilməsi probleminə üç tezis sintezində baxır. Birincisi, dövrləşdirməyə ümumi halda zaman, onun konkret ifadə forması səviyyəsində milli mədəniyyət kontekstində yanaşır. İkincisi, dövrləşdirmədə həm də tarixi kontekstə əsaslı yer verir. Yəni Azərbaycan bədii təfəkkürünün müxtəlif özəlliklərini mövcud tarixi reallıqlar və şərtlər aspektində refleksiya edir. Üçüncüsü, “hər tarixi mərhələdə Azərbaycan bədii təfəkkürünün daşıyıcıları olan şəxsləri bütövlükdə xalqın intellektual, mənəvi-əxlaqi və mədəni sinerjisinin ən faydalı nümunələri kimi qəbul edir” [Qurbanov, 2025, s...]. Bu əsasda akademik İsa Həbibbəyli dövrləşdirmə konsepsiyasına azərbaycançılıq və dövlətçilik faktorlarını daxil edir. Bu xüsusiyyətinə görə, həmin dövrləşdirmə konsepsiyası çox maraqlı, əhəmiyyətli və perspektivlidir.

Akademik İsa Həbibbəyli vurğuladığımız özəllikləri əsərinin girişində aşağıdakı kimi ifadə etmişdir. İ.Həbibbəyli yazmışdır: “Azərbaycan xalqının milli-mənəvi dəyərləri, adət-ənənəsi, mənəviyyəti, mübarizəsi və idealları bu ədəbiyyatın ana xəttini, əsas qayəsini təşkil edir. Bu böyük ənənələri olan, Azərbaycan xalqının milli varlığını əks etdirən və onu dünyaya təqdim edən ədəbiyyatdır. Bu – Azərbaycan xalqının milli özünəməxsusluğunun ədəbi kimliyidir. Bu – ümummilli idealları əsrdən-əsrə yaşadan və inkişaf etdirən böyük ədəbiyyatdır. Bu – Azərbaycançılıq idealının ədəbi manifestidir!” [Həbibbəyli, 2019, s. 3]

Biz irəlidə dövrləşdirmə konsepsiyasına tarixi yaddaş, akademik tədqiqatlar ənənəsi, akademik tədqiqatlar təcrübəsi və akademik düşüncə kulturu kontekstində geniş toxunacağıq. Burada bir sıra məqamları yığcam ifadə edək.

Yuxarıda vurğuladığımız ümumfəlsəfi xarakterli məsələlərə akademik İsa Həbibbəylinin bədii təfəkkürü dövrləşdirmə konsepsiyasının müqayisəsi göstərir ki, bütövlükdə fəlsəfi,

bədii, tarixi, humanitar, sosial, siyasi və digər təfəkkür növlərinin zaman kontinuumunda təhlili olduqca vacibdir. Çünki, bununla biz ən azı iki məsələni aydınlaşdırmış oluruq. Birincisi, Azərbaycan fəlsəfi, tarixi, elmi, bədii və digər təfəkkürünün Zaman dinamikasında dəyişmə özəlliklərini dərk etmək imkanı yaranır. İkincisi, bu prosesin qədim dövrlərdən başlayaraq ciddi elmi kriteriyalarla sistemləşdirilməsi ümumilikdə Azərbaycan intellektual, mədəni, mənəvi, ideya dəyərlərinin bütöv, kəsilməz, davamlı və konkret məqsədli proses olduğunu yeni səviyyədə əsaslandırırmış oluruq. Üçüncüsü, akademik İsa Həbibbəylinin vurğulanan proseslərdə kriteriyalardan biri kimi azərbaycançılıq və dövlətçiliyi nəzərə alması yeni yanaşmanın əsas məqamını təşkil edir. Bu, ümumiyyətlə, Azərbaycan fəlsəfi, tarixi, elmi, bədii və digər təfəkkür növlərinin təkamülündə vətənçiliklə dövlətçiliyin üzvi surətə nəzərə alınmasına imkan yaradır.

Biz bütün bu məqamları nəzərə alaraq Azərbaycanda “akademik tədqiqat ənənəsi”,

“akademik tədqiqat təcrübəi” və “akademik düşüncə mədəniyyəti” anlayışlarına İsa Həbibbəylinin bədii təfəkkürün dövrləşdirilməsi konsepsiyasında müəyyən etdiyi kriteriyalar prizmasında baxmağı faydalı və düzgün hesab edirik. Bu yanaşmada tarixiliklə mədəniyyətin azərbaycançılıq və dövlətçilik müstəvisində maraqlı sintezi ifadə edilmişdir. Eyni zamanda, həmin yanaşma fəlsəfi mahiyyətli iki mühüm tezis fonunda faydalı görünür. Onlar P.Noranın “tarix artıq mövcud olmayanın həmişə problematik və tam olmayan yenidən konstruksiyasıdır” və “yaddaş həmişə əbədi indi ilə daxili bağlantısı olan aktual fenomendir” tezisləridir.

Beləliklə, məqalədə qoyulan elmi problemə yanaşmanın nəzəri və metodoloji aspektlərini formalaşdırmış oluruq. Həmin prizmada “Azərbaycanda akademik tədqiqat ənənəsi, akademik tədqiqat təcrübəsi və akademik düşüncə mədəniyyəti hansı özəlliklərə malikdir?” sualına fəlsəfi cavab axtarmağa çalışaq.

(ardı var)

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Обама: Наука нужна как никогда раньше: [Электронный ресурс] // trv-science.ru, 26.05.2009. URL: <https://www.trv-science.ru/2009/05/obama-nauka-nuzhna-kak-nikogda-ranshe/>. Müraciət tarixi 09.03.2025.
2. Hunter, M. Royal Society: [Electronic resource] // British Science Society, 2019. URI: <https://web.archive.org/web/20190322084417/https://www.britannica.com/topic/Royal-Society>. Müraciət tarixi 09.03.2025.
3. Royal Society. British science society: [Electronic resource] // britannica, 2025. URL: <https://www.britannica.com/topic/Royal-Society>. Müraciət tarixi 09.03.2025.
4. TÜBA: [Elektron resurs] // Türkiye Bilimler Akademisi, 2025. URL: <https://www.tuba.gov.tr/tr/>. Müraciət tarixi 09.03.2025.
5. Əlizadə, A. Azərbaycan akademik elmi son 70 ildə: [Elektron resurs] // Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, 13.11.2015. URL: <https://science.gov.az/az/news/open/2728>. Müraciət tarixi 09.03.38.
6. Orta Əsrlər şərqində elm akademiyaları: [Elektron resurs] // URL: <https://islam.az/51145/orta-esrler-serqinde-elm-akademiyalari/> Müraciət tarixi 09.03.2025.
7. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının 2025-2030-cu illər üzrə inkişaf konsepsiyası və yol xəritəsi. – Bakı, – 2025, – 120 s.
8. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının 29 fevral 2024-cü il tarixli Ümumi yığıncağının hesabatına dair məruzə və çıxışlar toplusu Bakı. “Elm”. – 2024, – s.10-11.
9. Qurbanov, F.M. AMEA inkişaf və yeniləşmə yollarında. Baakı, 2025, ...s.

10. Həbibbəyli, İ. Heydər Əliyev və Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası: [Elektron resurs] // Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, - 2023, 01 may. URL: <https://science.gov.az/az/news/open/24893>. Müraciət tarixi 12.03.2025.
11. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок / Пер. с фр.: Дина Хапаева. - СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та. - 1999, - с. 17-50.
12. Qarayev, Y. Seçilmiş əsərləri. 5 cildə, IV c. – Bakı, Elm, - 2016, - 776 s.
13. Горяинов, О. Как кричит мысль? Возможность Нового как условие политической онтологии в «Образе-времени» Жюль Делёза // Логос. -2020, т. 30, №5, с. 103-130.
14. Həbibbəyli, İ. “Azərbaycan ədəbiyyatı: dövrləşdirmə konsepsiyası və inkişaf mərhələləri”. Bakı, “Elm”, - 2019, - 448 s.

Rəyçi:

f.e.d. Əli Abasov

Göndərilib: 13.03.2025

Qəbul edilib: 27.03.2025

FUNDAMENTAL ELMLƏRİN İNKİŞAF TARİXİ KONTEKSTİNDƏ NƏSİRƏDDİN TUSİ YARADICILIĞI

Əbülhəsən Abbasov

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun baş elmi işçisi
e-mail: abulhasan.abbasov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

Xülasə

Nəsirəddin Tusi irsi həm Azərbaycan, həm də dünya alimləri tərəfindən müxtəlif istiqamətlərdən öyrənilib və hazırda da bu iş davam etməkdədir. Bununla belə, mütəfəkkirin yaradıcılığı ilə bağlı bir sıra əhəmiyyətli məqamlar, danılmaz faktlar vardır ki, onlara indinin özündə də diqqət yetirilmir və laqeyd münasibət göstərilir. Nəticə olaraq alim-filosofun həqiqi xidmətləri, elmin inkişafına verdiyi böyük töhfələr də naməlum qalır və layiqincə dəyərləndirilmir. Söhbət, ilk növbədə Tusinin riyaziyyat, riyazi məntiq və təbiətşünaslıq sahəsindəki xidmətlərdən gedir. Oxuculara təqdim olunan bu məqalədə məhz həmin məqamlar və faktlar işıqlandırılır. Habelə, bu zəmində bir sıra – ölçü, sisteməqovuşma, nizamyaradıcılıq, özünütəşkilatlandırma, sinergizm kimi anlayışların fəlsəfi məzmun-mahiyyətinə diqqət yetirilir.

Açar sözlər: Orta əsrlərdə elm və fəlsəfə, Nəsirəddin Tusi, riyaziyyat və riyazi məntiq, astronomiya, təbiətşünaslıq, elm tarixi, əxlaq və mənəviyyat, ölçü və nizam, özünütəşkilatlandırma və sinergizm, özünüidarəetmə.

THE CREATIVE LEGACY OF NASIR AD-DIN TUSI IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF FUNDAMENTAL SCIENCES

Abulhasan Abbasov

Doctor of Philosophy, Professor,
Chief Researcher at the Institute of Philosophy and
Sociology of the National Academy of Sciences of Azerbaijan
e-mail: abulhasan.abbasov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

Summary

The legacy of Nasir ad-Din Tusi has been and continues to be studied by both domestic and foreign scholars. However, essential details, nuances, and indisputable facts related to his work remain overlooked even today and are often met with apparent indifference. As a result, Tusi's true contributions are not properly recognized or assessed, particularly in the fields of mathematics, mathematical logic, and natural sciences. This article highlights these specific details, nuances, and facts. Based on this, it also draws attention to the essence and significance of key concepts such as measure, system formation, order, self-organization, synergism, and self-governance.

Keywords: Medieval science and philosophy, Nasir al-Din Tusi, mathematics and mathematical logic, astronomy, natural sciences, history of science, morality and ethics, measure and order, self-organization and synergism, self-governance.

ТВОРЧЕСТВО НАСИРЕДДИНА ТУСИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ НАУК

Абульгасан Аббасов,

доктор философских наук, профессор,

главный научный сотрудник Института Философии и Социологии НАНА

e-mail: abulhasan.abbasov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

Аннотация

Наследие Насиреддина Туси изучалось и продолжает изучаться сегодня как отечественными, так и зарубежными учёными. Вместе с тем, есть существенные детали, нюансы, неопровержимые факты, связанные с творчеством мыслителя, которые и сегодня обходят вниманием. В результате этого остаются неизвестными, и должным образом не оцениваются, действительные заслуги учёного-философа. Прежде всего, речь идёт о заслугах Туси в области математики, математической логики и естествознания, содержании таких значимых понятий как мера, системаобразование, порядок, саморганизация, синергизм, самоуправление.

Ключевые слова: наука и философия средневековья, Насиреддин Туси, математика и математическая логика, астрономия, естествознание, история науки, мораль и нравственность, мера и порядок, саморганизация и синергизм, самоуправление

Bəşəri inkişaf tarixində öz əvəzsiz rolu və missiyası olmuş fəvqəl zəka sahibləri içəri-sində Nəsirəddin Tusi xüsusi yer tutur. Onun çoxşaxəli, orijinal, dərin mənalara işıq saçıran zəngin yaradıcılığı, uzun əsrlər boyu olduğu kimi bu gün də öz bəhrəsini verməkdədir. Şübhəsiz, böyük mütəfəkkirin yaradıcılığı gələcək nəsillər üçün də tükənməz və faydalı qida mənbəyi kimi idrakı gücünü göstərəcək, intellektual və mədəni tərəqqiyə təkan verəcək. Bunun da başlıca səbəbi ondadır ki, Tusi yaradıcılığı invariativ xarakterli ehkamlar, keçici psixo-emosional elementlər toplusundan ibarət deyil. Faktoloji və məntiqi dəlillərə söykənən dinamik üzvi sistemdir. Əsl fəlsəfi-epistemoloji tələblərə cavab verən bu sistem, öz zənginliyi ilə yanaşı, mükəmməl məntiqi strukturlaşmaya, güclü evristik gücə və idraki dinamizmə malikdir ki, onun orijinallığını və əbədi yaşarlığını təmin edir. Bu fərqləndirici mahiyyət, eyni zamanda, Tusi yaradıcılığının hərtərəfli və dərinlən dərkə, mənimsənilməsi baxımından, aydındır ki, müəyyən problematiklik yaradır. Yəni, Tusi epistemoloji sistemini və fəlsəfəsini mənimsəmək elə də asan məsələ deyil

və xeyli dərəcədə ciddi elmi hazırlıq, hətta dəyərdir ki, yüksək peşəkarlıq tələb edir.

Guman edirəm ki, daha çox məhz bu səbəbdən N. Tusi yaradıcılığının bütöv bir sistem kimi öyrənilməsi, onun xidmətlərinin ictimaiyyətə çatdırılması baxımından müəyyən boşluqlar, narahatçılıqlar doğuran məqamlar hazırda da özünü göstərməkdədir. Biz, mübalighəsiz, böyük alim-filosofun xidmətlərini, gördüyü elmi işlərin əhəmiyyətini sistemli şəkildə və qanəedicə tərzdə işıqlandıraraq dünya ictimaiyyətinə təqdim edə bilməmişik və bu istiqamətdə qarşımızda xeyli vəzifələr durur. Ən başlıcası, onun elmi-fəlsəfi təliminin nüvəsini, özül və özəllərini təşkil edən epistemoloji sistemini dərinlən və ətraflı öyrənib mənimsəməliyik, Yalnız bu halda böyük mütəfəkkirin ontoloji, qnoseoloji, metodoloji, aksioloji və praksiooloji baxışlarına dair bütöv və sistemli bilgilərə sahib ola bilərik.

Ədalət naminə qeyd edim ki, vaxtilə Tusi irsi müxtəlif kontekstlərdə bizim elm adamları, filosoflar tərəfindən öyrənilib və təqdirəlayiq nəticələr ortaya qoyulmuşdur. Bu iş hazırda da yeni nəsil tədqiqatçıları tərəfindən davam etdirir.

lir. Onlar bacardıqlarını və mümkün olanı etmişlər, öz töhfələrini veriblər və verməkdədirlər. Çəkdiqləri zəhmətə və apardıqları elmi araşdırmalara görə biz yalnız minnətdar ola bilərik.

Nəzərə alsaq ki, əksər görkəmli mütəfəkkirlərə xas olduğu kimi, Tusi yaradıcılığının da aparıcı fektorunu konkret elmlərdən fəlsəfəyə doğru fəaliyyət təşkil edib, mən ilk növbədə Tusinin dəqiq elmlər sahəsindəki xidmətlərini öyrənib işıqlandırmış dəyərli riyaziyyatçı alimimiz, professor Həbibulla Məmmədbəylinin zəhmətini qeyd edərdim. O, 1968-ci ildə nəşr olunmuş "Nəsirəddin Tusi" adlı kitabında mütəfəkkirin riyaziyyat və astronomiya sahəsindəki xidmətlərinin onun yaradıcılığında xüsusi yer tutduğunu və dünya elminin inkişafında əhəmiyyətli rol oynadığını göstərir [1]. H. Məmmədbəyli alimin öz həmkarları ilə birgə Marağa rəsədxanasında hazırladığı dörd hissəli "Zici-İlxani" ("İlxanilərin astronomik cədvəlləri") əsərinə əsaslanaraq bu qənaətə gəlir ki, o dövrün astronom və coğrafiya mütəxəssisləri hələ Kolumbdan xeyli öncə Qərb yarım kürəsində sonralar Amerika adlandırılmış materikin mövcudluğundan xəbərdar imişlər. Məncə, məsələnin məğzi heç də kimin öncül olmasında da deyil, Marağa rəsədxanasında elmi tədqiqatların təşkilində, burada tətbiq olunan riyazi üsul və metodların işləkliyində və istifadə olunan texniki vasitələrin, qurğu və alətlərin səviyyəsindədir. Yəni, bütövlükdə elmi axtarışların kamillik, o dövr üçün mümkün olan optimallıq səviyyəsində aparılmasındadır ki, məhz ilk növbədə Tusinin qüdrəti, istedadı və fədakarlığı hesabına baş vermişdir. Professor H. Məmmədbəyli də öz kitabında bu məqamları kifayət qədər əsaslı surətdə açıqlamış, əsaslandırmış və elmi ictimaiyyətə çatdırıb bilmişdir. Belə ki, Tusinin riyaziyyat, məntiq və astronomiya sahəsində gördüyü işlərin dolğun mənzərəsini vermişdir. O, bir riyaziyyatçı alim kimi mütəfəkkirin "Şəkl ül-qita" ("Bütöv dördtərəfli haqda risalə"), "Came' ül-hesab" ("Lövhə və tozun köməyi ilə hesab toplusu"), "Dairənin ölçüsü", "Təhrir Eqlidis" ("Evklid "Başlanğıc"ının təsviri") kimi məşhur kitablarını nəzər-diqqətdən keçirmiş və onların əhəmiyyətini göstərmişdir.

Dəqiq elmlər sahəsində N. Tusinin xidmətlərinin işıqlandırılmasından danışarkən, də-

yərli yazıçı-araşdırmaçımız Ramiz Dənizin böyük zəhməti də xüsusi vurğulanmalıdır. O, demək olar ki, geniş elmi ictimaiyyətimiz tərəfindən unudulmuş H. Məmmədbəyliyi yenidən bizlərə tanıtdıraraq sanki, onun yaradıcı davamçısı kimi hazırda da fəaliyyət göstərməkdədir və Tusi irsi ilə bağlı artıq xeyli yeni məlumat təqdim etmiş, maraqlı faktlar üzə çıxartmışdır. Araşdırmalarının birində [2] R. Dəniz yazır: "Professor H. Məmmədbəyli qeyd edir ki, "Bütövlükdə triqonometrik elm, ona Eyler əlavələri daxil edilənə qədər, şərq alimləri tərəfindən işlənilməmişdir. Və onun yaranmasında xüsusi rol Nəsirəddin Tusi və Qiyasəddin Kaşiyə məxsusdur. Triqonometriya tarixində ilk fundamental əsər N. Tusi tərəfindən hazırlanmışdır. Burada triqonometriya artıq müstəqil elm kimi müəyyənləşir. Əsər müxtəlif adlar altında çıxmışdır. Ərəb dilində "Kitabi-fi-Şəkl ül-qita", rus dilində "Трактат о полном четырехстороннике", alman dilində "Das Buch über das Transversalen figur", fransız dilində isə "Fraise quadrilatre" adlanmışdır" [3, s. 92-93].

Çox təqdirə layiqdir ki, R. Dəniz elm tarixi kontekstində Tusi irsi, onun əlyazmaları və dəqiq elmlərə aid ideyaları ilə bağlı bir sıra mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirir, konkret faktlara və məntiqi dəlillərə söykənən qənaətlər ortaya qoyur. Eyni zamanda, gələcəkdə tədqiqi vacib olan problemləri gündəliyə gətirir, onların həlli istiqamətində öz mülahizələrini və təkliflərini irəli sürür. Əyanilik naminə onun "Marağa rəsədxanasında həndəsənin inkişafı" adlı məqaləsindən iqtibas: "Evklidin "Başlanğıclar"ındakı V postulatın, yaxud parallel xəttlər haqqında nəzəriyyənin təkzib edilməsi Tusinin başlıca xidmətlərindəndir. Bu problem ümumi kosmologiyanın yaranması üçün o qədər vacib olub ki, əsrlər keçdikdən sonra onun həlli üzərində Koşi, Qauss, Bolyay, Lobaçevski kimi duhalar çalışmışlar. Yalnız Azərbaycan alimi Mirzə Kazımbəyin köməyi hesabına Lobaçevskiyə uğura çatmaq nəsis olmuşdur. Belə ki, rus aliminin xahişi ilə Mirzə Kazımbəy Tusinin riyazi əsərlərini fars dilindən ruscaya çevirmişdir. Nəticə olaraq Lobaçevski məşhur qeyri-evklid həndəsəsini yaratmışdır. Parallel xəttlər nəzəriyyəsinə toxunan akademik Zahid Xəlilov göstərir ki, 300

il əlyazma formasında saxlanılmış “Təhriri Eq-lidis”-in mətni 1594-cü ildə Romada ərəb dilində nəşr edilmişdir. Bu mətnlə riyaziyyatçılar – ingilis C. Vallis və italyan C. Sakkeri tanış olmuşlar. Mətndə əksini tapmış Tusi fikirləri qeyri-evklid həndəsəsinin yaranmasında həlledici rol oynamışdır” [4].

Tanınmış riyaziyyatçı V.F. Kaqanın münasibətini açıqlayan R. Dəniz, professorun “Həndəsənin əsasları” kitabından Tusi ilə əlaqədar bu maraqlı fikirlərini verir: “Tusinin elmi tapıntıları həndəsənin inkişafına təkan vermiş, fransız riyaziyyatçısı A. Lejandrın, ingilis riyaziyyatçısı C. Vallisin, italyan alimi C. Sakkerinin işlərinə təsir etmişdir. XVIII əsrə qədər həndəsə üzrə işlərin içərisində Tusinin əsərləri hamısını çox-cox geridə qoymuşdur” [5, s. 119].

Bu məqalənin bilavasitə predmeti olmasa da Tusinin fəlsəfi görüşlərini işıqlandırmış, bu itiqamətdə məhsuldar tədqiqatlar aparmış bizim filosof alimlərin də adlarını qeyd etmək istərdim. Əlbəttə ki, ilk növbədə AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədovun gördüyü işlər xatırlanmalı, onlara adekvat dəyər verilməlidir. Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda fəlsəfi fikir tarixinin öyrənilməsində onun zəhməti olduqca böyük olmuşdur. Bir çox peşəkar filosoflar məhz onun fədakar əməyi sayəsində ilk dəfə elmi ictimaiyyətə təqdim olunmuş, onların yaradıcılığına məqsədyönlü diqqət yetirməyə başlamışdır. O, “Şərq dillərində yazıb yaratmış Azərbaycan filosoflarının və mütəfəkkirlərinin dünyanın müxtəlif ölkələrində çap olunmuş, habelə əlyazması şəklində saxlanılan zəngin irsini üzə çıxarmış, onların fəlsəfəsini (varlıq təlimi və idrak nəzəriyyəsini), məntiqini, ictimai-siyasi və etik görüşlərini işləyib hazırlamışdır” [6].

N. Tusinin həyat və yaradıcılığı da Z. Məmmədov üçün xüsusi tədqiqat mövzusu kimi əhatəli öyrənilmişdir. Məsələn, onun “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi” adlı məşhur fundamental əsərində Nəsirəddin Tusiyə dair zəngin məlumat verilmiş, alim-filosofun irsinin bir çox incəlikləri açıqlanmışdır [7]. Qeyd edirəm ki, əsər ilk dəfə 1994-cü ildə sonra isə həmin nəşr əsasında 2006-cı ildə çap edilmişdir. Bu kitabdan Z. Məmmədovun yüksək tədqiqatçılıq qabiliyyətilə yanaşı, böyük vətənpər-

vər alim olduğunu əyani göstərən bir iqtibas gətirmək istərdim. O yazır: “Peşəkar filosoflarımızı tanımamaq, danmaq tarixi həqiqəti təhrif etməkdən əlavə, həm də başqa Şərq xalqları sırasında xalqımızın mədəni irsini mənfi qiymətləndirən, həmin mənəvi sərvətin əhəmiyyətini heçə endirməyə çalışan bir para alimlərin qeyri-elmi müddəalarına müəyyən qədər haqq qazandırır. 1989-cu ildə Moskvanın “Politizdat” nəşriyyatında buraxılmış “Fəlsəfəyə giriş” kitabında feodalizm dövrünə aid olan, digər xalqların kilsəyə tabe, yoxsul dini-fəlsəfi fikrinə xeyli yer verildiyi halda Azərbaycan xalqının müstəqil, zəngin elmi-fəlsəfi fikrinə tam laqeydlilik göstərilmişdir” [7, s. 7].

Atası Zakir Məmmədovun fəlsəfə tarixçisi kimi yolunu uğurla davam etdirən Aytən Zakirqızı artıq xeyli vaxtdır ki, Tusinin dünya görüşünə və onun fəlsəfi məktəbinə həsr olunmuş yazılarla çıxış edir, maraqlı tədqiqat nəticələri ortaya qoyur [8, 9]. Hazırda da bu istiqamətdə elmi işini davam etdirməkdədir.

Müasir tədqiqatçılar sırasında ilahiyyatçı-filosof, doktorluq dissertasiya işi Nəsirəddin Tusiyə həsr olunmuş Anar Qafarovun adını xüsusi çəkmək istərdim. Bu istedadlı, zəngin biliyə və dünyagörüşünə malik tədqiqatçının istər yazıları, istərsə də məruzə və çıxışları məndə həmişə böyük maraq və rəğbət doğurmuşdur. Belə ki, toxunduğu məsələlərin dərinliklərinə, çoxları üçün naməlum qalan incəliklərinə vara bilir. A. Qafarovun bu elmi tədqiqatçılıq qabiliyyəti Tusinin fəlsəfi irsinin öyrənilməsinə nəzərən də özünü göstərir [10]. Mütəfəkkirin zəngin fəlsəfi irsi çoxşaxəli idraki fəzada öyrənilir, indiyə qədər zəruri nəzər-diqqətdən kənarda qalmış, lakin olduqca əhəmiyyətli olan aspektlər, mövzu və məsələlər gündəliyə gətirilir. O, sözün həqiqi mənasında, elmi yenilik nümunələri təqdim edən, etibarlı, işlək və evristik epistemoloji bazası olan uğurlu, məhsuldar tədqiqatçılarımızdandır. Ümidvaram ki, gələcəkdə yeni-yeni dəyərli əsərlərlə çıxış edəcək və elmimizi, fəlsəfəmizi zənginləşdirəcəkdir.

Nəhayət, bu məqalənin başlıca təyinatına uyğun olaraq minnətdarlıq hissi ilə mənşəcə Azərbaycandan olmayan başqa alim-tədqiqatçıların Tusi ilə bağlı xidmətlərini işıqlandır-

maq və dəyəndirmək istərdim. Bu sırada, şübhəsiz, riyaziyyat, astronomoya, təbiətşünaslıq və elm tarixi üzrə mütəxəssislərin zəhməti xüsusi qeyd olunmalıdır. Əfsuslar ki, bu dəyərli elm adamlarının adları bizim öz ictimai mühitimizdə az xatırlanır, sanki, unudulmaqdadır. Hətta elmi ictimaiyyətimizi təmsil edən tanınmış şəxslərin əksəriyyəti vaxtilə ciddi araşdırmalar apararaq mühüm nəticələr ortaya qoymuş, əhəmiyyətli fikirlər söyləmiş tədqiqatçıları tanımırıqlar, yaxud da onlar barədə çox cüzi məlumata malikdirlər.

İlk öncə yəhudi mənşəli sovet alimi, görkəmli riyaziyyatçı və riyaziyyat tarixçisi, pedaqoq Boris Abramoviç Rozenfeldin (30 avqust 1917, Peterburq – 4 aprel 2008-ci il, Pensilvaniya) adını çəkmək istərdim. Riyaziyyatın müxtəlif sahələri (çoxölçülü differensial həndəsə, simmetrik fəzalar həndəsəsi, ali cəbr, topologiya, Li qrupları və s.) üzrə fundamental tədqiqatlar aparmış və böyük məhsuldarlığı ilə fərqlənən B. Rozenfeld məşhur riyaziyyatçı P.K. Rəşevskinin yetirməsi olmuş, elm tarixinə dair də olduqca dəyərli əsərlər yazmışdır. Maraqlıdır ki, orta əsrlər Şərqiində riyaziyyatın inkişaf tarixilə bağlı əsərlərini alim 1950 – 1955-ci illərdə, Bakıda yaşayarkən yazmışdır. Həmin vaxtlar o, Azərbaycan dövlət Universitetinin həndəsə kafedrasının professoru vəzifəsində çalışmışdır. Ərəb və fars dillərindən rus dilinə bir sıra mütəfəkkirlərin (Nəsirəddin Tusi, Ömər Xəyyam, əl-Kaşi, əl-Xarezmi, əl-Fərqani, Sabit ibn Korra, İbn əl-Haysam, əl-Biruni, Uluqbəy) traktatlarını tərcümə etmişdir. Bu əsasda sistemli təhlil və ümumiləşdirmələr apararaq dəyərli ideya, qənaətlər irəli sürmüş, necə deyirlər, gələcək elmi tədqiqatlar üçün etibarlı bir platforma yaratmışdır.

Yaradıcılıq üçün məhsuldar zəmin rolunu oynayan bu platformanın formalaşmasında başqa bir görkəmli alim-riyaziyyatçının – A.P. Yuşkeviçin də əvəzsiz xidmətləri olmuşdur ki, adı mütləq çəkilməlidir. Yəhudi mənşəli sovet riyaziyyatçısı, elm tarixçisi və pedaqoqu Adolf Pavloviç Yuşkeviç (15 iyul 1906 – 17 iyul 1993) riyazi elmlər tarixinin geniş miqyasda və dərinədən öyrənilməsi cəhətdən, mübaligəsiz, öncül sırada duranlardan olmuşdur. Zəngin məhsuldarlıq və böyük fədakarlıq göstərmiş

alimlərdəndir. Həm Qərbin, həm də Şərqi elm tarixinə dair sanballı əsərlərin müəllifidir. Riyaziyyatın tarixi ilə bağlı B. Rozenfeld və başqa alimlərlə müştərək araşdırmaları da mövcuddur. O, N. Tusi ilə yanaşı, müsəlman Şərqi-nin bir çox zəka sahiblərinin irsini ətraflı tədqiq etmişdir. Bu kontekstdə “Qədim zamanlardan XIX əsrin başlanğıcına qədər riyaziyyatın tarixi” [11] adlı üç cildlik kitabı və akademik A.N. Kolmoqorovla birgə hazırladığı üç cildlik “XIX əsrin riyaziyyatı” [12] əsərini xüsusi vurğulamaq istərdim.

A.Yuşkeviç və B. Rozenfeld ayrı-ayrılıqda və müştərək elmi işlərində [13, 14], fikrimcə, hələ XVII əsrdə fəaliyyət göstərmiş görkəmli ingilis alimi İsaak Barrou (1630 – 1677) tərəfindən təməli qoyulmuş çox əhəmiyyətli bir ənənənin davamçıları olmuşlar. Belə ki, məhz İ. Barrou bəşər tarixində ilk dəfə (özü yüksək peşəkar riyaziyyatçı, fizik və mexanik olaraq) keçmiş riyazi irsə yaxından həssaslıq göstərmiş, əməli nəzər-diqqət yetirmişdir. Məqsədyönlü surətdə ciddi sisteməlik təhlil və ümumiləşdirmələr aparmış; bu əsasda qədim mütəfəkkirlərə (xüsusi fərqlənən riyazi-fəlsəfi fikir sahiblərinə) məxsus bir çox tapıntıları, elmi kəşfləri aşkarlamış və yeni nəsillərin istifadəsi üçün təqdim etmişdir. Latın, yunan, ərəb dillərini yaxşı bilən İ. Barrou qədim riyaziyyatı dərinədən və ətraflı mənimsəmiş, Evklid, Arximed, Avtolik, Apalloni, Feodosiy, Minelay, Aristarx və Ptolomeyin əsərlərini öz şərhilərlə birgə nəşr etdirmişdir.

İ. Barrou, həm də, öz dövrünün tanınmış filoloqu və ilahiyyatçısı, habelə, İsaak Nyutonun müəllimi olmuşdur. Adi müəllimi deyil, sözün ən yüksək mənə-məqamında onun istedadını hamıdan tez və vaxtında dəyərləndirərək hərtərəfli dəstək vermiş, arxa durmuş Müəllim! Yüksək mənəviyyat, əxlaq, əqidə sahibi olan İ. Barrou 39 yaşında öz təşəbbüsü və təkidlə kafedra müdiri vəzifəsini 27 yaşlı yetirməsi İ. Nyutona həvalə etmişdir. “Artıq onun bir professor kimi kafedraya rəhbərlik etmək vaxtıdır” demişdir. Məncə, düşündürücü və ibrət götürüləsi bu faktın özü çox şeylərdən xəbər verir. Barrounun həyat fəlsəfəsi, davranışı, insani əməl-hərəkətləri, fikrimcə, İngiltərənin təqdirəlayiq tərəqqisi, yüksəlişi, dövlətləşmə

və millətləşmə yolunda əlçatmaz zirvələri fəth etməsində misilsiz rol oynamışdır. Bu mənada İsaak Barrounün bilavasitə əməldə-praktikada həyata keçirdiyi insani davranış düsturu, həyat tərzı əsl ziyalılıq, millətsevərlik, ədalətlilik, vicdanlılıq nümunəsidir. Vurğulayım ki, böyük alimin həyatı yalnız burada göstərdiyim faktı ehtiva etmir, onun qısa ömrü, ümumiyyətlə, ibrətamiz nümunələrlə zəngindir, hətta deyərdim ki, onlardan ibarətdir!

İ. Barrounün elmi irsi ilə yaxından tanışlıq göstərir ki, o, N. Tusi yaradıcılığına da xüsusi diqqət yetirmiş və dərindən öyrənmiş Qərbin ilk alimlərdən olmuşdur. Nədənə, bioqraflar və fəlsəfə, elm tarixi üzrə mütəxəssislər tərəfindən bu mühüm cəhət lazımınca işıqlandırılır. Tam əminliklə demək olar ki, həm riyaziyyat və fizika, həm də əxlaq fəlsəfəsi kontekstində hər iki mütəfəkkiri doğmalaşdıran məqamlar az deyil. Xüsusən də həndəsə və optika, habelə, əxlaq fəlsəfəsi sahəsində İ. Barrounün tədqiqatlarında N. Tusinin təsiri açıq aydın hiss olunur. Ümumiyyətlə, qeyd edirəm ki, N. Tusi artıq XVI əsrin əvvəllərindən başlayaraq ingilis elmi ictimaiyyətinin maraq mərkəzində olmuşdur. Ona həsr olunmuş 1562-ci ilin miniatürası Britaniya kitabxanasında indi də saxlanılır. Bu əsərdə mütəfəkkirin Marağa rəsədxanasında masa arxasında dərindən düşündüyü məqam təsvir olunub.

Əksər tədqiqatçıların fikrincə, N. Tusinin 160 traktatı və məktubları məlumdur, onlardan 25-i fars, qalanları isə ərəb dilində yazılmışdır. Həndəsəyə həsr olunmuş “Tam dördtərəfli haqqında traktat” adlı fundamental əsər hətta iki dildə (ərəb, fars) yazılıb. Ən maraqlısı odur ki, bu əsərin sonralar elmi ictimaiyyətə, o cümlədən, ingilis, alman, fransız, italyan alimlərinə təsiri böyük olub. Riyazi elmlərin inkişaf tarixini ətraflı və dərindən izlədikcə, biz tam əminliklə bu qənaətə gəlirik. Xüsusən İ. Barrou, İ. Nyuton, G. Leybnis yaradıcılığının təhlili heç bir şübhə yeri qoymur. İstər analitik həndəsə və sferik triqonometriya, ədədlər nəzəriyyəsi və differensial hesablamalar aparatı, istərsə də optika və sistem dinamikası sahəsi olsun, N. Tusinin təsiri danılmazdır.

“Tam dördtərəfli haqqında traktat” mütəfəkkirin Ələmutda və Marağada çalışdığı dövr-

də yazılmışdır – əvvəlcə farsca, sonra isə ərəbcə (müəyyən qədər daha yığcam variantda, 1260-cı ildə). Burada o, əl-Birunini özünün əsas sələfi kimi göstərir, habelə, as-Saların traktatına da nəzər yetirir (qismən tənqidi mövqedən). Demək olar ki, bu əsəri yazmaqla Tusi triqonometriya və ümumən riyaziyyatın tarixində yeni bir dövrün başlanğıcını qoymuşdur. Dəyərli tədqiqatçılarmızdan olan Ramiz Dənizin də haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, triqonometriya artıq riyaziyyatın müstəqil bir sahəsi statusunda yeni bir inkişaf mərhələsinə qədəm qoyur. İndiyə qədər isə o, astronomiya məsələlərinin həlli üçün yalnız bir köməkçi riyazi alət qismində istifadə edilmişdir.

Tusinin bu fundamental əsəri beş kitabdan ibarətdir. Birinci kitabda tərkibi nisbətlər nəzəriyyəsi verilir. Burada Sabit ibn Qürrə və Ömər Xəyyamın ideyalarını inkişaf etdirərək, elmi dövriyyəyə ədədin geniş anlayışını gətirir, rəşional və irrəşional ədədlər, onların nisbəti barədə mövcud bilikləri inkişaf etdirir. İkinci kitabda dördtərəfli üçün Menelayın nəzəriyyəsinin müxtəlif ifadə və təqdimatlarının isbatı verilir. Üçüncü kitabda qövsin sinusu və kosinusu anlayışları irəli sürülür, müstəvi triqonometriyanın bir sıra teoremləri isbat olunur. O cümlədən, müstəvi üçbucaqlılara dair məsələlərin həlli qaydaları baxılır və müstəvi sinus teoreminin isbatı təqdim edilir. Dördüncü kitab kəsişən sferik fiqurlar üçün Menelay teoreminin müxtəlif şərtlər daxilində isbatına həsr olunub. Beşinci kitabda sferik triqonometriya məsələlərinin sinus və tanges nəzəriyyələrinin köməyi ilə həlli üsulları baxılır. Bu kitabın yekun fəslində sferik üçbucaqlılara dair məsələlərin həlli qaydaları təklif olunur, qütbü üçbucaq anlayışı idraki fəzaya daxil edilir. Ümumi götürdükdə, Tusi əsərində altı triqonometrik funksiyalar (sinus, kosinus, tanges, kotanges, sekans və kosekans) barədə kifayət qədər zəngin bilgi vermişdir.

Evklidin riyazi irsini dərindən öyrənmiş Tusi, qədim mütəfəkkirin toxunduğu məsələlərə dair öz qənaətlərini irəli sürmüş, əsaslı düzəlişlər vermiş və müvafiq şərhlər yazmışdır. O, habelə, paralel xətlər problemi üzərində ciddi araşdırmalar apararaq, faktiki, qeyri-evklid həndəsəsinin təməlini qoymuşdur. Bu isti-

qamətdə söylədiyi fikirlər, irəli sürdüyü ideyalar əsrlər sonra öz doğruluğunu daha da sübuta yetirmiş, Lobaçevski və Riman həndəsələrində yeni inkişaf imkanları qazanmışlar. Qeyd edim ki, parallel xətlər probleminə dair Tusi bir neçə əsər yazmışdır. Onlardan biri, ən çox populyar olan “Evklid yazıları” Avropada (Romada) hələ 1594-cü ildə latın dilində nəşr edilmişdir. Bu mətndən beşinci postulat görkəmli riyaziyyatçı, İ. Barrou ilə yanaşı dövrünün ən məşhur geometri olan Con Vallis tərəfindən 1693-cü ildə təkrar çap edilmişdir. Bundan əlavə, Tusinin “Parallel xətlər barədə şübhələri aradan götürən traktat” adlı başqa bir əhəmiyyətli əsəri olmuşdur ki, orada da parallel xətlər problemi əsaslı surətdə tədqiq edilir. Burada, həmçinin, parallel xətlərə aid İbn əl-Heysam, Ömər Xəyyam və Əl-Cauxarinin nəzəriyyələrinə münasibət bildirilir.

Cəbr və ədədlər nəzəriyyəsinin də inkişafında N. Tusinin böyük xidmətləri olmuşdur ki, bir sıra tanınmış tədqiqatçılar tərəfindən qeyd edilir. O, cəbri tənliklərin və tənliklər sisteminin həlli metodlarını işləmiş, ilk dəfə binominal əmsallardan istifadəni təklif etmişdir. Mənfi ədədlər anlayışı da məhz Tusi tərəfindən elmi mühitə gətirilmişdi ki, sonralar riyaziyyatın bütün sahələrinin inkişafında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Fikrimcə, toplogiyanın da bir riyazi elm sahəsi kimi təşəkkül tapıb inkişaf etməsində Tusinin özünəməxsus rolu olmuşdur. Əfsuslar ki, onun bu xidməti, nədənsə, heç yerdə qeyd olunmur.

Habelə, elm tarixinə, o cümlədən, riyaziyyatın və təbiətşünaslığın inkişaf tarixinə dair çoxsaylı dəyərli tədqiqat nümunələrinin olmasına baxmayaraq, əfsuslar ki, indiyə kimi Tusinin bəzi xidmətləri işıqlandırılmır və onlar geniş ictimaiyyət üçün naməlum qalmaqdadır. Məsələn, onun differensial və integral aparatının formalaşmasındakı rolu heç bir mənbədə qeyd olunmur. Bildiyimiz kimi, bu riyazi idraki aparatın işlənilməsində öncüllük İ. Nyutona və xüsusən də Gottfried Vilhelm Leybnitsə (21 iyun 1646 – 14 noyabr 1716) məxsusdur. Şübhəsiz, dahi alman filosofu, riyaziyyatçı, fizik, mexanik, hüquqşünas, tarixçi, diplomat, ixtiraçı və dilşünas Leybnits (tam müstəqil, İ. Nyutondan asılı olmayaraq!) bu möhtəşəm aparatı

yaratmaqla nəinki riyaziyyatda, bütövlükdə elmi idrakda inqilabi dönüşə, məhsuldar modernləşməyə və riyazi kamilləşməyə yol açmış, işlək və etibarlı zəmin formalaşdırmışdır. Belə ki, sonuz azalanlar və limit təliminə əsaslanan differensial və integral hesablamalar nəzəriyyəsini yaratmış, yəni, “riyazi analiz”in banisi olmuşdur. O da yaxşı məlumdur ki, sonsuz azalanlar və limit təliminin ilkin formalaşması mərhələsində Tusi xeyli zəhmət çəkmişdir. Həmçinin, Leybnits kombinatorika adlanan elm sahəsinin, haqlı olaraq, banisi sayılır. Və burada da Tusi irsinin təsirini etiraf etməyə zərurət var. Kombinatorikaya dair bəzi əhəmiyyətli ideyalar ilk dəfə məhz onun tərəfindən irəli sürülmüşdür.

Olduqca genişşaxəli məhsuldar yaradıcılığı ilə fərqlənən G.V. Leybnitsin fundamental (dəqiq) və sosiohumanitar elmlər sahəsində bir sıra başqa yenilikləri də olmuşdur ki, burada da biz Tusi izini görürük. Məsələn, dəqiq elmlərə gəldikdə, Leybnits riyazi məntiqin təməlini qoymuş, ikili hesablama sistemini işləmiş, mexanika elminə “canlı qüvvə” (müasir təqdimatda kinetik enerji nüvəsi) anlayışını daxil etmiş, çağdaş mənada işlədilən eynilik qanununun müəllifi olmuş, enerjinin saxlanma qanununu və kafi əsas qanununu (həm məntiqi, həm də ontoloji kontekstlərdə!) formulə etmişdir. N. Tusini bütün bu elmi yeniliklərə nəzərən ilkin ideya sələflərindən biri kimi göstərə bilərik.

Ümumiyyətlə, N. Tusi irsinin (istər riyazi elmlər və təbiətşünaslıq, istərsə də ictimai və humanitar elmlər sahəsində) həm Şərq, həm Qərb alimlərinə təsiri böyük olmuşdur. Bu silsilədə, mənəcə, görkəmli alman alimi – astronom, riyaziyyatçı, riyaziyyat tarixçisi, astroloq, katolik din xadimi Johannes Müllerin (6 iyun 1436 – 6 iyul 1476) adı da xüsusi vurğulanmalıdır. Elm tarixində o, daha çox Reqiomontan kimi xatırlanır (latın dilində doğulduğu Königsberg-in-Bayern şəhər adıyla bağlı olaraq). Triqonometriyanın müstəqil elm sahəsi kimi inkişafında, fikrimcə, N. Tusidən sonra (ilkin tanınmış davamçısı mənasında) məhz J. Müllerin müəyyən xidmətləri olmuşdur. Düzdür, bu fikri təkzib edənlər də az deyil – istər Qərbdə, istərsə də Şərqin özündə. Misal ola-

raq, məsələn, İsveçrəli elm tarixçisi, Orta əsr müsəlman Şərqində riyaziyyat və astronomiya üzrə mütəxəsis Heinrich Suteri (1848—1922) göstərə bilərik. Bizim yazıçı-tədqiqatçı Ramiz Dəniz də analoji mövqedədir: o da J. Müllərin xidmətlərini şişirdilmiş hesab edir.

Elm tarixində J. Müller, ilk növbədə, məşhur “Hər növ üçbucaqlar haqqında” adlı beş kitabdan ibarət əsəri ilə tanınır. 1464-cü ildə tamamlanmış bu traktatda astronomiya və riyaziyyatda müstəvi və sferik triqonometriyanın rolundan bəhs edilir. Burada, həm də, Menelayın “Sferika” adlı əsərindən müəyyən məlumatlar verilir. Əsər müəllifin ölümündən xeyli sonra, 1533-cü ildə ilk dəfə çap edilmişdir. Bu traktatın dördüncü və beşinci kitablarında İslam dünyasının mütəfəkkirlərinə, o cümlədən, N. Tusi və əl-Battaniyə xüsusi nəzər-diqqət yetirilir, onların zəngin irsinə istinad edilir.

Cəmi qırx il ömür yaşasa da, J. Müller tərcümə işi ilə də məşğul olmuş, qədim müəlliflərin (Menelay və Teodosinin) bəzi əsərlərini latın dilində oxuculara təqdim etmişdir. Habelə, Paduan universitetində əl-Fərqani, əl-Battani, N. Tusi yaradıcılığına həsr olunmuş məruzələr oxumuş, müsəlman Şərqinə məxsus riyaziyyat və astronomiya tarixindən zəngin bilgiləri dinləyicilərə çatdırmışdır.

Tarixi faktların araşdırılması inandırıcı surətdə göstərir ki, Qərbdə elmi inkişafa Şərq alimlərinin təsiri böyük olmuşdur. Tusi belə möhtəşəm alimlər sırasında xüsusi yer tutur və onun elmi xidmətləri yalnız riyaziyyat, fizika və astronomiya kimi sahələrlə məhdudlaşmır. Tam əminliklə deyə bilərəm ki, fiziki coğrafiyanın, kartoqrafiyanın, hüquq nəzəriyyəsinin, idarəetmə və əxlaq fəlsəfəsinin avtonom elm sahələri kimi təşəkkül tapıb formalaşmasında Tusi yaradıcılığının rolu danılmazdır. Deyilənlərdən ortaya belə bir sual çıxır: görəsən, bu genişşaxəli zəngin yaradıcılığı determinə etən nə olub? Mütəfəkkir fəaliyyətini şərtləndirən əsas amil nədən ibarətdir? Təfəkkür generasiyasının nüvəsini nə təşkil edir?

Gəldiyim qənaətə görə, bu sualların cavabı, hər şeydən öncə, ÖLÇÜ məfhumu ilə bağlıdır. Fikrimcə, Tusinin təfəkkür sistemi və düşüncə dialektikası, onun əməli-praktiki fə-

liyyəti məhz “ölçü”nün adekvat və dərinədən dərkə zəminində qurulmuşdur. Ölçünü düzgün anlamaq, ona həssas və məsuliyyətli olmaq qayəsi mütəfəkkirin başlıca missiyalarından olub. Ölçüyə həssaslıq, məsuliyyəti heç vaxt yalnız fərdi planda təşviq etməyib. Bu məfuma hamı üçün vacib olan bir ictimai varlıq kimi baxıb və təqdir etmişdir. Necə deyərlər, Tusi daimə və hər yerdə hamılıqla gözlənilən ölçüyə təşnəli olub. Belə də deyə bilərik, Tusi ölçüyə ictimai və bəşəri tərəqqinin zəruri determinantı, aparıcı qüvvəsi kimi baxıb. Mütəfəkkirə görə, ölçü – ədalət və nizamın, məsuliyyət və vicdanın, mütərəqqi inkıfəf və layiqli mövcudluğun mühüm şərtidir. Ölçü məfhumuna olan rəğbət, ciddi münasibət alim-filosofun əksər əsərlərində, o cümlədən “Əxlaqi-Nasiri” [15] və məntiqə həsr olunmuş “Əsasül-iqtibas” [16] məşhur kitablarında açıq-aydın özünü göstərir. Qeyd edim ki, mütəxəssislər tərəfindən “Əsasül-iqtibas” məntiq sahəsində İbn Sinanın “Şifa” adlı əsərindən sonra yazılmış ən dəyərli kitab hesab edilir.

Əslinə qalanda, bütün elmlərin başlıca qayəsi öz sahələrinə nəzərən ölçünü axtarmaqdan, aşkarlayıb üzə çıxartmaqdan ibarətdir. Hər bir elmdə edilən kəşflər də, əldə edilən tapıntılar da elə bu başlıca vəzifə ilə – ölçünü müəyyənləşdirmək və ona özünəməxsus status verməklə bağlıdır. Formulə edilən qanunlar, ideya, prinsip və fərziyyələr də məhz buradan qaynaqlanır. Fəlsəfədə də belədir – yəni, ölçü məsələsini həll etmək. Sadəcə, başqa elm sahələrindən fərqli olaraq, fəlsəfədə ölçü axtarışı daha geniş – universal xarakter daşıyır. Universalıq dərəcəsi də, aydındır ki, yüksək abstraksiya səviyyəsini tələb edir. Bu mənada fundamental fəlsəfi tədqiqatlar üçün yüksək abstraksiya, necə deyərlər, ayrılmaz yol yoldaşdır – qanunauyğun, zəruri mövcudluq üsuludur.

Məhz yüksək abstraksiya səviyyəsində malik olmaq fəlsəfəni riyazi elmlərlə doğma-laşdırən başlıca xüsusiyyətdir. Ümumiyyətlə, riyaziyyat fəlsəfi təfəkkürün generasiyası üçün atributiv qüvvədir. Başqa cür də deyə bilərik: riyazi abstraksiya fəlsəfi abstraksiyanın ayrılmaz tərkib hissəsidir. Bu, həm də, o deməkdir ki, riyazi məntiq (modifikasiyalarından asılı olmayaraq!) tarix boyu fəlsəfi düşüncənin id-

raki vasitəsi və üsulu olub. Və heç də təsadüfi deyildir ki, bütün böyük filosoflar eyni zamanda öz dövrlərinin riyaziyyatına yaxından bələd şəxsiyyətlər olmuşlar. Bir çoxu isə hətta fəlsəfi əsərlərlə yanaşı bilavasitə riyaziyyata, riyazi məntiqə və təbiətşünaslığa dair əsərlərlə də məşhurdurlar. N. Tusi də məhz belə alim-filosoflardan olmuşdur. O, ölçününün dərin qatlarına, mənə incəliklərinə varmış nadir tarixi şəxsiyyətlərdən olmuşdur. Ona görə də bütün fəaliyyəti nizamyaradıcı, sağlamaşdırıcı missiya daşımıdır.

Deyə bilərik ki, Əbülhəsən Bəhmənyardan sonra müsəlman Şərqiində ölçü məfhumunu fəlsəfi və elmi təqdimatda yüksək peşəkarlıqla araşdırıb anlamış, idraki arsenala təqdim etmiş ilk qüdrətli mütəfəkkir Nəsirəddin Tusi olmuşdur. Ölçünün mürəkkəb fəlsəfi-elmi metafizikasına varmış Tusi, əslində, inqilab etmiş, elmi-fəlsəfi idrakın zənginləşməsi və tərəqqisi nəminə olduqca etibarlı, məhsuldar zəmin yaratmışdır. Bu zəmin fəlsəfə ilə yanaşı, bütün elmlərə yeni nəfəs vermiş, onların rəsonallıq şəbəkəsini və məntiqi düşüncə üslubunu yeniləşdirmişdir. Və heç də təsadüfi deyildir ki, yuxarıda göstərdiyim kimi, artıq XV əsrdən başlayaraq Qərb alimləri, filosofları Tusi irsinə yaxından nəzər-diqqət yetirməyə başlamışlar. Sonrakı əsrlərdə bu diqqət heç də azalmamış, əksinə, artmışdır. Məsələn, Kant, Hegel, Fixte kimi klassik alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrinin yaradıcılığı ilə əhatəli və ciddi tanışlıq da bu qənaəti söyləməyə əsas verir: Tusi irsinin izləri bu nəhənglərin tədqiqatlarında (Kantın riyaziyyatın əsaslarına həsr olunmuş dörd cildlik əsərində və fiziki-coğrafiya ilə ələqədar araşdırmalarında, Hegelin səma cisimlərinin hərəkətinə dair dissertasiya işində və ölçü, kəmiyyət, keyfiyyət anlayışları ilə bağlı mülahizələrində, Fixtenin “Elmşünaslığında” və xüsusən də onun tərəfindən “Mən”in dialektikasının açılmasında) açıq-aydın sezilməkdədir.

Tusi yaradıcılığının, onun epistemoloji sisyeminin bir mühüm tərkib hissəsi də var ki, indiyə qədər faktiki kölgədə qalıb, layiqincə dəyərləndirilməyib. Şərqdə, ümumiyyətlə, buna toxunan olmayıb, Qərbdə isə açıq-aşkar etiraf edib bildirməsələr də, müəyyən qədər bəh-

rələniblər. Mən ilk növbədə sosiallaşma, sosial institutlar, idarəetmə, cəmiyyətin təşkili və fəaliyyəti məsələlərinə həsr olunmuş Qərb alimlərinin yazılarını nəzərdə tuturam. Söhbət hansı mühüm tərkib hissədən, hətta deyərdim ki, aparıcılıq rolunu oynayan özüldən gedir? Bu, müasir elmi terminlər vasitəsilə desək, Tusinin mülahizə sisteminə xüsusi yer tutan **sisteməqovuşma, özünü-təşkilatlandırma, birgə-fəaliyyət** məfhumları və onlarla bağlı çoxşaxəli məsələlərdir.

Müasir elmə məxsus terminlər istifadə edilməsə də, mahiyyət etibarilə, Tusi epistemologiyasında özünü-təşkilatlandırma, özünü-tənzimləmə, özünüidarəetmə, sinergizm, birgə-fəaliyyət məfhumları kifayət qədər təqdirəlayiq təqdimatlarını tapırlar – istər ontoloji və qnoseoloji, istərsə də metodoloji və aksioloji müsyəvilərdə. Tarixi və sosial zaman axarında mütəfəkkir, faktiki, bu məfhumların dialektikasını açıqlayır, bir növ, özünəməxsus yeni varlıq fəlsəfəsini yaradır. Və bu varlıq fəlsəfəsi mövqeyindən həm elm, həm də təbiət, kainat, insan, cəmiyyət, dövlət üçün vacib olan taleyüklü problemləri işıqlandırır.

Tusinin mülahizə sistemi sanki, bir məqsədə köklənib: bütün bu sahələrdə mövcud olub fəaliyyət götürən nə varsa, ən yaxşı duruma doğru istiqamətləndirmək; varlıqların, hadisə və proseslərin təbiətini pozitiv mənada yeniləşdirmək, bu varlıqlara məxsus daxili sinergetik potensialı aşkarlamaq, dəyərləndirmək və etibarlı kinetik vəziyyətə kətimək, qarşılıqlı fayda verən sistemləşməni, əməkdaşlığı və nizamyaradıcılığı artırmaq. Bu mənada tam əsasla Tusini son onilliklər boyunca formalaşmış inkişaf edən sinergetikanın və ümumən mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsinin ən öncül ideya sələflərindən biri kimi dəyərləndirə bilərik. Çox təəssüf doğurucu haldır ki, bu həqiqət heç bir yerdə etiraf edilərək qeyd olunmur. Mütəfəkkirin bu misilsiz xidməti qeyd olunsaydı, bəlkə də, biz onun cəmiyyət və dövlət quruluşuna dair solidarist (həmrəylik) ideya və prinsiplərini daha adekvat, mükəmməl səviyyədə anlamış olardıq. Və deməli, əməli-praktiki işlərdə də daha çox uğur qazanardıq.

Tanrının varlıqların təbiətinə ibtidaidən ərməğan etdiyi dərin dialektikanı, konkret ola-

raq özünü təşkilatlandıraraq ümumi pozitiv məqsədə can atmaq və bu zəmində yaşamaq, inkişaf imkanı qazanmaq kimi **mühüm gücü** duymaq, onu dərindən anlamaq istedadı, qabiliyyəti tək-tək insanlara nəsib olub. Nəsirəddin Tusi bu nadir insanlar sırasında xüsusi yer tutur. Belə ki, onun missiyası, sadəcə, duyub-anlamaqla tamamlanmır. O, bu gücü anlamaqla yanaşı, müxtəlif elmi istiqamətlərdə konkret tədqiqat işləri aparıb, böyük zəhmət çəkib və gözəl nəticələr ortaya qoyub. Necə deyirlər, həmin gücün həm potensiyasının artmasında, həm də kinetik durum əldə etməsində fədakarlıq göstərib. Təkbaşına və bir qrup elmi silahdaşları ilə birgə o dövr üçün mümkün olandan da artığını əldə edib.

Yuxarıda qeyd etdiyim kimi, əfsuslar ki, bu möhtəşəm xidmət layiqincə qiymətləndirilməyib, öndə tutulmayıb. Əslində, indinin özündə də vəziyyət dəyişməyib, laqeydlik və biganəlik qalmaqdadır. Və bu xoşagəlməz münasibət öz acınacaqlı təsirini hələ də göstərməkdədir. Düşünürəm ki, başımıza gələn bəlalарın, yaranan acılı-ağrılı ictimai vəziyyətlərin bir mühüm səbəbi məhz bundadır. Fövqəladə yərə, əhəmiyyətli ideya-ideallara, fundamental nəzəriyyə və konsepsiyalara yuxarıdan aşağı baxış, inkaredici mövqe, qəbul edilməz laqeydlik, bumeranq qanununa uyğun olaraq, qayıdıb özümüzü vuryr, xalq və millət, cəmiyyət və dövlət kimi mövcudluğumuza zərbə endirir. Zaman keçdikcə aldığımız zərbə daha ağır və dözülməz olur. Çünki, Tanrının təbiətə bəxş etdiyi dəyərdən bəhrələnmə bilmirik, ordan-burdan nəyisi götürməyə çalışırıq, haradasa “yaxşı olanı” Tanrının xeyir-duasını qazanmadan səthi və primitiv tərzdə tətbiq etməyə baş vururuq! Ontoloji olaraq özümüzlə məxsus sərvətə karkor qalaraq, “dünyanın o başından” xoşbəxtlik və rifah dərmanı gətirməyə təşnəli oluruq.

Yəni, yaramaz üsulla, ictimai düsturla özümüz üçün layiqli-şərəfli güzəran yaratmaq istəyirik. Sonra da deyirik: “bu müsəlman dünyası niyə, nə səbəbdən belə zillət, rəzəlat içərisində yaşayır!?”. Deyərək də kənarda düşməni axtarıq! Anlamaq istəmirik ki, düşməni və düşməncilik elə tarixən, ilbəl, əsrdən-əsirə formalaşmış laqeydliyimizdə, biganəliyimizdə, canımıza hopmuş “asan və gəlirli iş” axtarışın-

dadır, “milli düşüncə” deyərək boşboğazlıq etməyimizdə, həlledici anlarda eqoistcəsinə, sırf şəxsi maraqlar mövqeyindən fəaliyyət göstərməyimizdədir! “Tam”ın müqəddaratını deyil, subyektivizm azarına tutulmuş “Mən”in xəstə nəfsini təmin etməkdədir. Xəstə nəfslərin kəmiyyət-keyfiyyətə hökmranlıq etdiyi, meydan suladığı məkanda isə rəhmətlik Hegelin təbircə desək, layiqli, abırlı-həyalı, xobəxt həyat mümkün deyil! Böyük filosof dərindən hörmət bəslədiyi həmkarı J.G. Fixteyə (1762-1814) dəstək olaraq bunu da deyirdi: ictimai varlıq olan “Tam”ın taleyi “Mən”lərin yalnız nizam-sevər, məsuliyyətli və vicdanlı fəaliyyəti hesabına Mütləqin qanunları çərçivəsində reallaşma bilər. Bəşər tarixində ən möhtəşəm praksioloji sistemlərdən birini yaratmış J.G. Fixteyə görə, yalnız o şəxsi əsl mənafeviyyətli insan hesab etmək düzgündür ki, ictimai borcunu ödəmək zərurəti onun məsləki olur və o, bu məsləki həyatı boyunca reallaşdırır – hansısa kənardan edilən məcburiyyətə məruz qalmadan! Filosofun fikrincə: “Özünü başqaları üzərində ağa hesab edən hər bir kəsin özü – kölədir. Kölə qəlbli belə adam özündən daha güclü ilə rastlaşarsa, mütləq itaətkarcasına əyləcəkdir və yarınacaq” [18, s. 481-521].

Yeri gəlmişkən, hər iki duhanın təmsil etdikləri klassik alman fəlsəfəsinin banisi, İ. Kantın da ibrət götürüləsi belə təqdirəlayiq fikirləri çoxlarına məlumdur: “Elə davran ki, həm özünə, həm də hər bir başqasına nəzərən bəşəriyyətə bir vasitə qismində yox, məqsəd kimi münasibət göstərəsən” [19, s. 270]. Bu, Kanta görə, əxlaq qanunun tələbidir, yəni, kateqorik imperativdir. Klassik alman fəlsəfəsinin başqa bir nümayəndəsi, Fixtenin dostu Fridrix Şleqel isə söyləmişdir: “Yer üzərində Tanrı dərğahını inqilabi surətdə qərarlaşdırmaq – mütərəqqi mədəniyyətin yay kimi yığılan nüvəsi və müasir tarixin başlanğıcıdır. Tanrı dərğahı ilə bağlı olmayan hər bir şey ikinci dərəcəlidir” [20, s. 301].

Klassik alman fəlsəfəsinin nümayəndələrindən, misal olaraq, təqdim etdiyim bu fikirlərə biz, eynilə, Tusi yaradıcılığında rast gəlirik. Fikir-ideya oxşarlığı, hətta bəzən identikliyi danılmazdır. Görünür, görkəmli mütəfəkkirləri elmi məfkurə və mədəni-mənəvi özünəməx-

susluq mənasında hansısa bir güc, qüvvə doğmalaşdırır. Düşünürəm ki, hər şeydən əlavə, bu güc məhz yuxarıda açıqladığım bir sara aparıcı-açar məfhumların həmin mütəfəkkirlər tərəfindən adekvat və dərinlən anlaşılması ilə bağlıdır. Və bu mükəmməl anlaşılma fundamental elmi biliyin və riyazi təfəkkürün xüsusi müsbət rolu olub. Bu, həm də, bir daha onu sübuta yetirir ki, həqiqi alimlər, böyük mütəfəkkirlər arasında həmişə ideya qohumluğu olub və hər bir görkəmli zəka sahibinin yaradıcılığı ümumbəşəri xarakter daşımışdır. Milli mənşəyindən aslı olmayaraq, hər bir görkəmli alim – bəşəri sərvətdir! Bu statusda da o, milli qürur nümunəsi, fəxarət simvolu-idealı olur.

Həm N. Tusi yaradıcılığı ilə, həm də, ümumən, uzun illər boyunca apardığım tədqiqatlar nəticəsində gəldiyim bir mühüm qənaət də var. Bu da əxlaq-mənəviyyat, etika mövzusu ilə bilavasitə bağlı məsələdir. Söhbət, konkret olaraq, nədən gedir, diqqətə çatdırmaq istədiyim fikir nədən ibarətdir?

Fəlsəfə və elm tarixinə dərinlən vardiqa bir həqiqət, buna qanunauyğunluq da deyərdim, üzə çıxır: əxlaq, mənəviyyata, etikaya dair ən sanballı fikirlər, fəlsəfi baxış sistemləri xeyli dərəcədə riyazi təfəkkürlə, riyazi məntiqlə bağlı olub. Hər bir möhtəşəm müəllif üçün riyazi bilgi, riyazi məntiq əhəmiyyətli əxlaq fəlsəfəsinə, təqdirəlayiq etik nəzəriyyəyə aparan başlıca vasitə-platforma olub. Yəni, mükəmməl riyazi düşüncə, riyazi məntiq müvafiq yaradıcılıq istiqamətində atributiv missiya daşıyıb, əxlaqi-etik məsələlərin dərkini sistemləşdirib, idraki prosesi nizam yaradıcılığına, tarazlaşmaya doğru istiqamətləndirib. Bu, həm də o deməkdir ki, riyazi düşüncə kamilliyi, idraki prosesi, haqq-ədalətin nizamlı və məsuliyyətli həyatın, vicdanlı davranışın qərarlaşması naminə səfərbər edib [21]. Və heç də təsadüfi deyildir ki, N. Tusi “Əxlaqi-Nasiri”(Əxlaqi Moh-teşemi) kimi məşhur əsərini yazaraq ümumbəşəri mənəvi xəzinəyə böyük töhfə vermişdir.

Bu fakt da təsadüfi deyil: bütün görkəmli fundamental elm nümayəndələri (riyaziyyatçı, fizik, mexanik, astronom və s.) hətta onlardan kimsə bilavasitə fəlsəfi əsərlər yazmasa da belə, böyük əxlaq, alicənab mənəviyyat sahibləri olublar. Yalnız sözlə deyil, əməldə, praktiki iş

lərində haqqın-ədalətin keşiyində durublar. Özlərinəməxsus Böyük İnsan taleyi yaşayıblar, həyatın bütün çətinliklərinə, ağrı-acılarına baxmayaraq! Sözü həqiqi mənasında əsl ziyalı nümunəsi kimi qədirbilən insanların yaddaşında qalıblar [22]. Tam əsasla deyə bilərik: bəşəriyyət bütün pozitivlərini, təqdirəlayiq qazanclarını, etibarlı inkişaf və tərəqqisini məhz bu duhaların hesabına əldə edib. Əfsuslar ki, günümüzdə bu həqiqət etiraf olunmur, ona təkzi-bedici və ya laqeyd münasibət göstərilir. Bu gün, demək olar ki, bir bizdə yox, global miqyasda əsl zəka sahibləri, intellekt daşıyıcıları mühasirəyə alınıb, tamamilə xoşagəlməz bir münasibətlə üzləşiblər. İctimai proseslərdən, media şəbəkəsindən, dövlət işlərindən, cəmiyyətin idarə olunmasından belə şəxsiyyətlərin kanarda tutulması, hətta bəzən onların kütləvi istehza obyektinə çevirilməsi, açıq-aşkar surətdə maddi və mənəvi istirablara məruz qoyulması, sanki, xroniki hal alıb və obyektivlik əsası qazandırılmış münasibət düsturuna çevrilmişdir.

Bəli, fəlsəfənin mühüm bir təyinatı onun nizamyaradıcılıq funksiyası ilə bağlıdır. Təşəkkül tapıb formalaşdığı ilk çağlardan bu belə olmuş və həmin funksiyanın reallaşması hesabına cəmiyyətlər, dövlətlər, müxtəlif tarixi birliklər, habelə, insan özü inkişaf etmiş, ibtidai səviyyədən aliyə doğru təkamül yolu keçmişdir. Riyaziyyat və onunla bağlı bilgilər, elmi rasionallıq sistemləri, riyazi məntiq də daxil olmaqla, nizamyaradıcılıq missiyasının ödənilməsində həlledici atributlardan biri olub. Belə ki, etibarlı və davamlı əsl nizam, qanunlar vasitəsilə yaşamaq imkanı və resursları yalnız məqsədli surətdə elmi rasionallıq dayaqlarını gücləndirməklə, məntiqi düşüncə mühitini zənginləşdirməklə hasil olur.

Spontan, kortəbii nizamyaradıcılıq yalnız ibtidai, adi el-oba həyatı səviyyəsində mümkündür və özünü doğruldur, hansısa sosial birlik forması üçün təbii mövcudolma, birgə yaşayış üsulu rolunu oynayır. Söz yox, tarixi birlik formalarına xas olan bu üsul (təbii qanunauyğunluq da deyə bilərik) kifayət qədər müsbət əhəmiyyətli yük daşıyıb və daşımaqdadır. Lakin, vurğulayıram, insanı və insanlığı, bütövlükdə bəşəriyyəti yüksək mərtəbələrə, ali

məqamlara çatdıran güc-qüvvə elmi rasionallıq düşüncəsinin, məntiq şəbəkələrinin təşəkkül tapıb formalaşması ilə bilavasitə bağlı olub. Tusinin vaxtilə XIII əsrdən sonrakı yüzilliklərə töhfə etdiyi möhtəşəm mesajlardan biri məhz bundan ibarətdir [23]. Və bu fundamental elmi baxışı sərgiləyərkən, o, öz elmi-mənəvi ideya sələfləri olan İbn Sina və Əbülhəsən Bəhmənyar kimi böyük mütəfəkkirlərin irsindən bəhrələnməyi özünə borc bilmişdir. Əfsuslar ki, bizdən çox, Qərb dünyası Tusinin verdiyi mesajlara daha həssas olmuşlar. Olaraq da nəinki fəlsəfə və müxtəlif elmlər sahəsində böyük nailiyyətlər qazanmışlar, istər-istəməz, qibtə etdiyimiz cəmiyyətlər formalaşdırmış, dövlətlər qurmuşlar. İnsan haqlarına hörmət bəsləyən və bu haqları təmin edən etibarlı idarəetmə təsisatları, mexanizmləri formalaşdırmışlar.

Bəzən belə yanlış bir fikrə rast gəlirik: guya, rasionallıq düşüncə, yəni, məntiqi anlayışlar vasitəsilə təfəkkür etmək bədii yaradıcılığa ziyan yetirir, onu məhdudlaşdırır, tərəvətdən-ruhdan salır, təbii candan-qandan məhrum edir. Azərbaycanda, ümumən, müsəlman Şərqiində xroniki olaraq dolaşan bu fikir yanlışlığı qədər də olduqca ziyanlıdır. Bunu mədəniyyət, ədəbiyyat və incəsənət tarixinin özü sübuta yetirib və yetirməkdədir. Bu da heç də təsadüfi

deyil. Belə ki, həqiqi bədii yaradıcılıq yalnız hissi idrak hesabına hasil olmur. O, hissi olanla məntiqi olanın vəhdəti, qarşılıqlı əlbirliyi hesabına meydana çıxır və yaşayır, mədəni hadisəyə çevirilir. Yəni rasionallıq platforması yazıçı, şair, rəssam, heykəltaraş, bəstəkar, musiqçi üçün də vacib olan zəmindir. Bu zəmin kasadlaşdıqca, tükəndikcə bədii yaradıcılığın öz cılızlaşır, primitivləşir, varlığın ontoloji mənzərəsini və mahiyyətini lazımınca təsvir edə bilmir, aciz qalır. Bu dialektikanı izləyib əmin olmaq üçün, sadəcə, görkəmli mədəniyyət və incəsənət xadimlərinin yaradıcılığı ilə yaxından tanışlıq kifayətdir. Digər tərəfdən, rasionallıq platformasından yanaşmaq bizə ayrı-ayrı şəxsiyyətləri düzgün, ədalətli dəyərləndirməyimiz üçün zəruridir. Bu zərurət hesaba alınmayanda Əlisə Nicat sayaqı xoşagəlməz, hətta tamamilə həqiqətdən uzaq, qərəzli və uydurma fikirlərlə üzləşəcəyik. Həqiqi istedadları, dəyərli alim-filosofları, yazıçı və şairləri, görkəmli şəxsiyyətlərimizi durduqları zirvədən endirməyə, heç etməyə çalışacağıq. Necə ki də bunu edirik – düşüncə və əməllərimizə heç bir rasionallıq tələblərindən doğan məhdudiyyətlər qoymadan keçici və cılız hisslərə, emosiyalara, psixopatoloji püsürmələrə uyaraq.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Həbibulla Məmmədbəyli. Nəsirəddin Tusi. Bakı, 1968.
2. <https://gsaz.az/ru/articles/view/360/Nasiraddin-Tusi-and-his-mathematical-work-Shaklul-qita>
3. H. C. Məmmədbəyli. Mühəmməd Nəsirəddin Tusi. Bakı, "Gənclik", 1980. səh. 92-93.
4. <https://gsaz.az/ru/articles/view/360/Nasiraddin-Tusi-and-his-mathematical-work-Shaklul-qita>
5. В. Ф. Каган. Основание геометрии. М.-Л., 1949. стр. 119
6. <https://az.wikipedia.org/wiki>
7. Zakir Məmmədov. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı: "Şərq-Qərb". 2006, s. 7.
8. Aytək Zakirqızı (Məmmədova). Nəsirəddin Tusinin dünyagörüşü. Bakı, Elm, 2000.
9. Aytək Zakirqızı (Məmmədova). Nəsirəddin Tusinin fəlsəfi məktəbi. Bakı, Elm, 2011
10. Anar Qafarov. Nəsirəddin Tusinin fəlsəfəsində varlıq və mahiyyət cəhətindən ruh/nəfs nəzəriyyəsi // BDU-nun İlahiyyət fakültəsinin "Elmi məcmuəsi". 2009, № 12.
11. История математики с древнейших времен до начала XIX века. Том 1. С древнейших времен до начала нового времени. М.: Наука, 1970 (редакция, авторство предисловия и пяти глав совместно с Э. И. Берёзкиной и Б. А. Розенфельдом).
12. Колмогоров А. Н., Юшкевич А. П. (ред.) Математика XIX века. М.: Наука. Том 1. Математическая логика. Алгебра. Теория чисел. Теория вероятностей. (недоступная ссылка) 1978.

13. Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П. Теория параллельных линий на средневековом Востоке IX - XIV вв. — М.: Наука, 1983. — 128 с. (обл.)
14. Розенфельд Б. А., Юшкевич А. П. Омар Хайям. — М.: Наука, 1965.
15. Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri. Farscadan tərc. ed. Rəhim Sultanov. Bakı: "Lider". 2009.
16. Nəsirəddin Tusi. "Əsasül-iqtibas". I cild. Elmi redaktor: Əli Babayev. Tərcümə edən: Şahin Yəhyayev, Bakı: "Elm". 2022.
17. Nəsirəddin Tusi. "Əsasül-iqtibas". II cild. Elmi redaktor: Əli Babayev. Tərcümə edənlər: Şahin Yəhyayev və Ələddin Məlikov, Bakı: "Elm".2022.
18. Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792 – 1801 гг. Москва: «Ладомир».1995, с. 481-521.
19. Кант И. Соч. Т. 4, ч.1, с. 270.
20. Шлегель Фр. Соч. в 2-х томах. М., 1983, Т.1, с. 301.
21. Yəhyayev Şahin Xanoğlu. Nəsirəddin Tusinin Əsasül-iqtibas əsəri. Riyaziyyatın, astronomiyanın tarixi, mövcud durumu və gələcəyə baxış, Nəsirəddin Tusinin xatirəsinə həsr edilmiş Beynəlxalq konfransın materialları, Bakı, 2014, səh. 365.
22. Əli Babayev. Nəsirəddin Tusi-ensiklopedist alim, görkəmli şəxsiyyət. Bakı: Elm nəşriyyatı, 2025.
23. Даан-Дальмедико А., Пейффер Ж. Пути и лабиринты. Очерки по истории математики. М.: Наука. 1986.

Rəyçi:

f.e.d. Əli Abasov

Göndərilib: 13.03.2025

Qəbul edilib: 27.03.2025

XIX ƏSRİN SONU XX ƏSRİN ƏVƏLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCANDA MİLLİ ÖZÜNÜDƏRK PROBLEMİ MƏHƏMMƏD ƏMİN RƏSULZADƏ NÜMUNƏSİNDƏ

Əli Abasov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsinin müdiri, f.e.d., professor

e-mail: kila50@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

Mahrux Nəcəfli

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsinin böyük elmi işçisi, f.ü.f.d.

e-mail: mahru.abbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

Xülasə

Məqalədə əsas məqsəd milli özünüdərək problemi Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyətinin qurucularından M.Ə. Rəsulzadənin baxışlarının inkişafı kontekstində nəzərdən keçirilməsidir.

İstifadə edilən metodlar və metodologiya: Məqalədə tarixi-xronoloji təhlil, müqayisəli təhlil, sosial-fəlsəfi təhlil, təsvir və digər ümumelmi metodlardan istifadə edilmişdir.

Məqələdə yenilik: Qeyd edilir ki, özünüdərək təkamül prosesində müsəlmanlar-türklər-azərbaycanlılar xətti üzrə baş verir və millətin konfessional, etnik və siyasi kimliyini əhatə edir. Bildirilir ki, milli özünüdərkdə müxtəlif amillərin rolunu araşdıran Rəsulzadə din, dil kimi faktorlara vurğu edir, panislamizm, panturanizm kimi ideyaları araşdırır, onların mədəni kimlik üçün əhəmiyyətini üzə çıxarır.

Əldə olunan əsas nəticələr: Məqələnin sonunda Rəsulzadənin milli kimlik konsepsiyası azərbaycançılıq ideologiyası formasında təzahür etdiyi bildirilir.

Qeyd edilir ki, Rəsulzadə milli özünüdərək faktoru kimi dil məsələlərinə həsr olunmuş xeyli məqalə çap etdirir (“Sadə dil- yeni dil”, “Yeni dillər- türkçülər” və s.). Bu nəşrlərdə o, millətin formalaşması üçün danışiq və yazılı dil arasında uçurumu aradan qaldırmanın zərurətinə işarə edir.

Rəsulzadə “İqbal” qəzeti, “Şəlalə”, “Bəsirət”, “Dirilik” jurnallarında nəşr etdirdiyi məqalələrdə elmi olaraq əsaslandırır ki, milləti din yox, dil və mədəniyyət birləşdirir, müsəlmanlıq milli yox, dini kateqoriyadır.

Yekun olaraq bildirilir ki, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə Azərbaycan tarixində milli şüurun nəzəri inkişafını ümumiləşdirərək, onu ilk müstəqil bütöv Şimali Azərbaycan əsasına oturturan şəxsiyyətdir.

Açar sözlər: M.Ə. Rəsulzadə, Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyəti, milli özünüdərək, panturanizm, panislamizm, Füzuli, dil, azərbaycançılıq

IN THE EXAMPLE OF M.A. RASULZADE, THE ISSUE OF NATIONAL
SELF-IDENTIFICATION IN AZERBAIJAN AT THE END OF THE 19TH CENTURY
AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Ali Abbasov

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS
Head of the Department of “Problems of Modern Philosophy”, Ph.D., Professor
e-mail: kila50@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

Mahrukh Najafli

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS
Senior Researcher of the Department of “Problems of Modern Philosophy”, Ph.D.
e-mail: mahru.abbas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

Summary

The main purpose of the article is to consider the problem of national self-awareness in the context of the development of the views of one of the founders of the Azerbaijan Democratic Republic, M.A. Rasulgadeh.

Methods and methodology used: The article uses historical-chronological analysis, comparative analysis, socio-philosophical analysis, description and other general scientific methods.

Innovation in the article: It is noted that self-awareness occurs along the line of Muslims-Turks-Azerbaijanis in the evolutionary process and encompasses the confessional, ethnic and political identity of the nation. It is stated that Rasulgadeh, who examines the role of various factors in national self-awareness, emphasizes factors such as religion and language, examines ideas such as pan-Islamism and pan-Turanism, and reveals their importance for cultural identity.

Main results obtained: At the end of the article, it is stated that Rasulgadeh's concept of national identity manifests itself in the form of the ideology of Azerbaijaniism.

It is noted that Rasulgadeh published many articles devoted to language issues as a factor of national self-awareness (“Simple language - new language”, “New language- Turkists”, etc.). In these publications, he points out the necessity of bridging the gap between spoken and written language for the formation of the nation.

In his articles published in the “Iqbal” newspaper, “Shalale”, “Basirat”, “Dirilik” magazines, Rasulgadeh scientifically substantiates that language and culture, not religion, unite the nation, and that Islam is a religious, not a national category.

In conclusion, it is stated that Mahammad Amin Rasulgadeh is the figure who summarized the theoretical development of national consciousness in the history of Azerbaijan and laid the foundation for the first independent whole of Northern Azerbaijan.

Key words: M.A. Rasulgade, Azerbaijan Democratic Republic, national identity, Pan-Turkism, Pan-Islamism, Fuzuli, language, Azerbaijanism

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ НА ПРИМЕРЕ М. Э. РАСУЛЗАДЕ

Али Абасов,

доктор философских наук, профессор,
заведующий отделом «Проблемы современной философии»
Института Философии и Социологии НАНА
электронная почта: kila50@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

Махрух Наджафли,

кандидат философских наук,
старший научный сотрудник отдела «Проблемы современной философии»
Института Философии и Социологии НАНА
электронная почта: mahru.abbas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

Аннотация

Основная цель статьи – рассмотреть проблему национального самосознания в свете творчества одного из основателей Азербайджанской Демократической Республики М.Э. Расулзаде.

Методы и методология исследования: в статье использованы историко-хронологический анализ, сравнительный анализ, социально-философский анализ, описание и другие общенаучные методы.

Научная новизна: отмечается, что самосознание происходит по линии мусульмане-тюрки-азербайджанцы в эволюционном процессе и охватывает конфессиональную, этническую и политическую идентичность нации. Сообщается, что Расулзаде, исследующий роль различных факторов в национальном самосознании, подчеркивает такие факторы как религия и язык, рассматривает такие идеи, как панисламизм и пантуранизм и их значение для культурной идентичности.

Основные выводы: в конце статьи утверждается, что концепция национальной идентичности Расулзаде проявляется в форме идеологии азербайджанства.

Отмечается, что Расулзаде публиковал серию статей о языке («Простой язык – новый язык», «Новый язык – тюркисты» и т. д.). В статьях, опубликованных в газете «Игбал» и журналах «Шалала», «Басирате» и «Дирилик», Расулзаде научно обосновывал, что нацию объединяют язык и культура, а не религия, и что ислам — это религиозная, а не национальная категория.

В заключение отмечается, что Маммед Эмин Расулзаде, обобщивший теоретическое развитие национального самосознания, является одной из личностей, которым принадлежат большие заслуги на пути реализации идеала независимости и единства в Азербайджане.

Ключевые слова: М.Э.Расулзаде, Азербайджанская Демократическая Республика, национальное самосознание, пантуранизм, панисламизм, Физули, язык, азербайджанство

GİRİŞ

Hər bir ölkənin tarixində inkişaf yolunu seçməində taleyüklü əhəmiyyət daşıyan dövrələr olur: din və ya ideologiya seçimi, hakim sülalələrin dəyişməsi, müharibə və inqilablar, siyasi, iqtisadi, sosial həyat yolunun radikal transformasiyası... Amma bu sadələdiklərimiz arasında başlıca olanları seçməyə çalışsaq- adını çəkmədiklərimiz də daxili olmaqla

xalqların taleyində böyük dəyişmələrin sistem başlanğıcı milli özünüdərk formalaşma, cəmiyyətin özünün identifikasiya və inkişaf modelləri arayışı dövrünə təsadüf edir. Millət formalaşmış dünyagörüşü prioritetlərindən praktik olaraq faydalana bilməli, dünya xalqları və dövlətləri arasında öz yerini tapmalıdır.

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli özünüdərk formalaşmasında, cəmiyyətdə özünü identifikasiya modellərinin inkişafında milli dövlətçiliyin nəzəriyyəçisi və praktiki Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin çox böyük rolu olmuşdur.

M.Ə. Rəsulzadə elmi-siyasi və sosiomədəni əsərlərində Azərbaycan xanlıqlarının tarixi inkişafı və onların məskunlaşmasının ziddiyyətli xüsusiyyətlərinə nəzər salan ilk müəlliflərdəndir. Belə ki, o, “Azərbaycan Respublikası” məqaləsində yazır: “öz “mən”ini hələ dərk etməmiş, öz milli simasını bəlləməmiş Azərbaycan xanlıqları bütövlüklə İran mədəniyyəti və ideyalarının təsiri altındaydı, müasir ordu ilə ölkəyə gələn rusların gücü qarşısında geri çəkilsələr də xalq öz qəmini və sevincini öz şair, aşiq və dərvişləri vasitəsi ilə fars dilində olan ədəbiyyatda təbliğ edir və öz ağılı əsasında özünü tam hiss edir.” [11,s.23]

Etiraf etməliyik ki, o dövr elitası- aristokratlar və ruhanilər “farsca təhsil almış, fars kimi düşünür və hətta özünü fars hesab edirdi. Xalqın taleyini əlində saxlayan aristokratlar, eləcə də elə bu xalqın mənəviyyatını özünə tabe etmiş ruhanilər eyni ruhlu, eyni düşüncəli və eyni niyyətli adamlar idi.

Nəticədə maraqlı xalq meydana çıxmışdı: bir dildə danışan, başqa dildə yazan” [11, s.24].

Xüsusi qeyd etməliyik ki, Rəsulzadə XVI əsr şair və mütəfəkkiri M.Füzulinin türk identikliyinə formalaşmasında roluna diqqət yetirən ilk müəllif olmuşdur. Məhz Məhəmməd Füzuli müsəlman ədəbiyyatının əsas dilini dəyişməyi bacardı.

Bu səbəbdən Rəsulzadə Füzulini “azərbaycanlılarda poeziyanın atası” ünvanını almış şair kimi tək Azərbaycanın yox, bütövlükdə “türk dünyasının dahi şairi” hesab edir.

Rəsulzadə Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi inkişafına münasibətdə yazır: “...azərbaycanlılar əvvəlcə farsca yazırdılar; daha sonra

Füzuli və həmməsləkləri yerli şivədə yazmağa başlamaqla davamlı bir dövr açdılar”...Nəhayət, üçüncü dövr: Azərbaycan ədəbiyyatı qərb həyat və düşüncəsinin təsiri altına düşərək, türk ədəbiyyatından ruhlanaraq müasir ədəbi türk dilini istifadə etməyə başladı. Bu dövr şairləri, bir tərəfdən, rus, digər tərəfdən türk ədəbiyyatının təsiri altına düşdü [11, s.25-26]. Bu fikirlər Azərbaycan dövlətçiliyində milli identikliyin formalaşdırılmasında dilin başlıca rolunu üzə çıxarmağa imkan yaratdı. Rəsulzadə “Dil- vacib ictimai faktor” məqaləsində yazır: “İnsanların ünsiyyətində iki faktor önəmli rol oynayır- din və dil. Din müxtəlif dillərdə danışan adamları birləşdirir, dil isə ancaq bu dildə danışan adamları” [9].

XVII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəlləri Azərbaycan tarixində ölkənin Türkiyə və İrandan müəyyən dərəcədə asılı olmadığı xüsusi dövrdür. Azərbaycan xanlıqları bu dövrdə möhkəmlənməyə başlayır. Bu dövrdə yerli, demək olar ki, milli hakim sülalələrin formalaşması baş verir- bu proses çox halda şiə-sünnü qarşıdurması pərdəsi altında gerçəkləşirdi.

XIX əsrin əvvəlləri Qafqazda rus kolonializminin fəal genişləndiyi dövr kimi tarixin vacib məqamıdır və diqqətli təhlil tələb edir. Məhz bu dövrdə üstün türk etnik başlanğıcla, islam dünyaseyrinin şiə qolu və üçbucağın son tərəfi- rus (qərb) modernizminin təsiri ilə xalqın özidentifikasiyası baş verir. Bu ictimai-siyasi transformasiya orta əsrlər İran və Türkiyəsi ilə sağollaşmadan xəbər verir.

Azərbaycan maarifçilərinin birinci dalğası- A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, Q. Zakir, M. Kazımbəy, M.F. Axundov hər biri özünəməxsus şəkildə radikal və ya təcridi islahatlar yolu ilə Azərbaycanın gələcəkdə Avropa yolunu hazırlamışdılar. Əlbəttə, onların hər biri, eləcə də daha sonrakı davamçıları- H.Zərdabi və onlarca başqa maarifçilər avropalaşma modellərini fərqli yozumlayırdılar; kiminçünsə bu, daha çox texniki modernləşmə prosesi idi, kimsə sosial və siyasi dini doktrinalara diqqət yetirərək “əsl İslamı” dirçəltməyə çalışır, bir başqası üçün milli özünüdərk formalaşması daha önəmli məsələ idi. Elələri də vardı ki, ölkənin sonrakı inkişafı və xalqın özünüdərk üçün müstəqilliyi vacib şərt hesab edirdilər.

“Azərbaycan maarifçiliyi” adı almış bu dövrün mənavi axtarışlarının yönü açıq-aşkar dini deyildi. Dünyavi demokratik ideologiya bu düşüncələrə təkan verirdi; onlar isə öz növbəsində Azərbaycanın intellektual elitasının onun üçün yeni olan dünyagörüşü və həyat fəaliyyətinin Avropa standartlarına meyillənməsinə səbəb oldu. Azərbaycan şərq intellektual və bədii mədəniyyətinin qərb dəyərlərinə qovuşması ilk maarifçilərin adları ilə bağlıdır. Dini praktika, xüsusən də cəmiyyətin şüa həyatı əsas və davamlı müzakirə və tənqid obyektinə çevirildi. Mədəni-maarifçilik missiyası öz məqsədlərini reallaşdırmanın müəyyən mərhələsində daha təsirli və pragmatik fəaliyyət formasına- siyasətə ehtiyac duyur. Cəmiyyətin siyasi sahəsinin formalaşmasının ilkin mərhələsi bu missiya ilə şərtlənir. Öz həllini gözləyən sosiomədəni problemlərin siyasi diskursu praktik əməllər proqramıdır. Bu proqram seçilmiş inkişaf modelinin əsas müddəaları ilə uzlaşmalıdır.

Din- insana uşaqlıqdan yeridilmiş və ya şəxsin şüurlu seçim forması kimi ən qədim kimlik formalarındandır. Xüsusilə, monoteist din şəraitində o, özünütanımının əsas faktoruna çevirilir.

Azərbaycanda islamın yayılmasının öz xüsusiyyətləri var və müxtəlif tarixi olaylardan sonra şüaləlik hakim mövqeni ələ alır.

Rus imperiyası regionda formalaşmış identikliyin əsaslarını dağıtmaq üçün konkret addımlar atırdı. Yerli elitaya qarşı yönəlmiş kəskin repressiya və islahatlar bu tədbirlərin başında gəlir. A.Balayev bu məsələyə toxunaraq yazır: “Şimali Azərbaycan torpaqları Rusiya imperiyasına qatılan hələ ilk illərdən, əsasən, İrəvan, Naxçıvan, Qarabağ, Şuragel, Pampak və Loridən çoxu azərbaycanlı olmaqla 100 mindən çox müsəlman əhali başqa ərazilərə köçürüldü” [5, s. 23]. O dövr üçün bu, ruhani və dünyavi elitanın yeridolmaz itkisiydi. Azərbaycan icmasının özidentifikasiyasında bu elitalar həlledici rol oynayırdı.

Müstəmləkə şəraitində qərb azadlıq dəyərlərinə qarşı həssas yeni milli ziyalıların meydana çıxması parçalanmış halda olan milli şüurun inkişafına mane olan dar ənənə çərçivəsini aşmağa imkan verdi.

Milli özünüdərk refleksiya sahəsinin genişlənməsində M.F.Axundov və sələflərinin xidməti böyük olmuşdur.

Sovet siyasi diskursunda ancaq neqativ çalarlarda təsvir olunan millətçilik, əslində (xüsusən formalaşma zamanı) “qapalı” ənənəvi cəmiyyətin dağılmasından öncəki yeganə mümkün özünütanıma nöqtəsidir. Bütövlükdə həssas olan bu nöqtə sinergetika terminlərində bifurkasiya nöqtəsi hesab oluna bilər və ondan keçərək inkişafın tamamilə yeni perspektivlərini, həyat tərzinin yeni sosiomədəni modellərini açmaq mümkündür. Zənn etmək olar ki, Rusiya imperiyasının məmuru olmuş Axundov millətçilikdən, etnik-konfessional paradigmadan son dərəcə uzaq şəxs olmuşdur. Amma paradoks ondadır ki, Axundov öz fəaliyyətində elə “sim”lərə toxunur ki, bu səslərin qamması millətçilik melodiyası yaradır. Sözsüz, sonda millətçilik təhsili yaymaqla “ayrıca ölkədə cənnət yaratmaq” iddia edən sovet sosializmi kimi utopiyaya çevirilir. Amma bu qəmli sonluğa yetişənə kimi terminin siyasi şərhində öz ilkin məzmunundan ardıcıl sapma baş verir.

Axundovun maarifçi proqramında vahid integrasiya etmiş Azərbaycan cəmiyyətinin formalaşma zərurəti ifadə olunur. Bu cəmiyyəti təmsil edən azad şəxsiyyətlər özlərini müəyyən dil, mədəniyyət və tarixlə, insan hüquq və azadlıqlarını qəbul edən konstitusiyaya təsis etmək zərurətindən çıxış edən liberal qanunvericiliklə özdeşdir.

Maarifçilik özünüdərk, xalqın vəhdəti və sosiomədəni integrasiyasının konsolidasiya əsaslarının formalaşma mərhələsi kimi zaman faktorunu, tarixin özünü kəskin formada “yaşayır”. Zaman, tarix fasiləsiz olaraq sosial məzmunla “zənginləşir”, öz yaradıcı dövrünü başa vurmuş mif və eposun qapalı xronotop tsikllərindən qurtulur. Bu proses zəruri şəkildə xalqın ilk ardıcıl tarixin meydana çıxması ilə müşayiət olunur- etnogenezin mifoloji konsepsiyaları tarixi konsepsiyalarla əvəzlənir. Azərbaycan maarifçiliyində bu işi Azərbaycanın ilk ümumi tarixi- “Gülistani-İrəm”in (1841) müəllifi A.Bakıxanov reallaşdırmışdır. Rəsulzadə tarixi milli dildə təhsil sistemi vasitəsi ilə öyrənmənin önəmini xüsusi vurğulayır. Bu, bütün xalq üçün vahid şüur formalaşması

faktoru kimi də çıxış edə bilər. “Millətin tarixini bilmək...” məqaləsində o yazır: “Öz millətinin tarixini bilmədən inkişaf faktorunu təsvir etmək mümkün deyil. Mədəni millətlərdə önəmli dərslərdən biri vətən və mədəniyyət tarixidir” [10].

Tiranlıq və despotizmlə mübarizə, yəni orta əsrlər mentallığı ilə mübarizə, istənilən maarifçiliyin cəbhə afişasıdır. Azərbaycanda sosial-siyasi baxımdan despotizm və tiranlığın ilk tənqidçiləri Qasım bəy Zakir və Mirzə Şəfi Vazeh olmuşlar. Amma Rəsulzadənin yaşayış fəaliyyət göstərdiyi dövrdə orta əsrlər tradisionalizminin bu mənfi xüsusiyyəti hələ də o qədər güclü idi ki, onlara qarşı maarifçilərin və yaranmaqda olan partiyaların “ikinci dalğa” mübarizəsi başlamışdı. Fikrimizcə, Azərbaycan maarifçiliyinin əsas xüsusiyyəti Rusiya müstəmləkəçiliyi ilə bağlı partlayış təbiətindədir. Məhz bu xarakter ölkəni ənənəvi şərq inkişaf yolundan kənara çıxarır. Azərbaycan maarifçiliyi bir-birindən önəmli ölçüdə fərqlənən iki sivilizasiyanın toqquşması nəticəsində sosiomədəni şoka cavab olaraq yaranmışdır. Maarifçiliyin genişlənməsi iki zidd mədəniyyət, din, ənənə və mentallığın kəskin mübarizəsi fonunda baş verib və əslində Şərq və Qərb arasında görüş və dialoqun ikin formalılarından hesab oluna bilər.

Axundovun tənqidlərinə sadəcə Azərbaycan gerçəkliyinə aid etmək olmaz. O, bütövlükdə şərq despotizmini hədəf alır, mütəfəkkirə yaxşı bəlli olan Türkiyə və xüsusən İran fikir cəbhəsində cəmlənir. İranda sosiomədəni atmosfer Azərbaycandakının eynisi olmasa da əhəmiyyətli dərəcədə yaxındı. M.F. Axundov və M.Ə. Rəsulzadənin İran və Türkiyənin siyasi və sosiomədəni həyatına təsirini müqayisə etmək xeyli maraqlı olardı. (Əlavə.1).

Axundov islamın ilk şüurlu və ardıcıl reformatorlarından, nəzəri də olsa İslam “protestant”larından birincilərdəndir. Onun müsəlman “protestantizmi” çox aşkardır və o qədər inqilabidir ki, çox vaxt bu haqda susurlar.

Axundov özünün müsəlman ölkələri üçün siyasi dəyişim layihələrində Rusiya imperiyasının hüquqi normaları ilə yetinmir, nəzərini konstitusion quruluşun qərarlaşdığı Avropa ölkələrinə çevirir. Eyni zamanda Axun-

dov müsəlman mütəfəkkirlər arasında konstitusionalizm və islam normalarını uzlaşdırmağa cəhd edən ilk müəllifdir. Daha sonra İranda konstitusion quruluşun formalaşmasında onun ideyaları, sözsüz ki, böyük rol oynamış, təklif etdiyi latın əlifba variantı Türkiyədə qəbul edilmiş, bu ölkələrin dünyəvi inkişaf yoluna qədəm basmasında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Yaranmaqda olan Azərbaycan elitasına birbaşa təsir göstərməklə onları həm qabaqlamış, həm də ruhani inkişaf yolunu müəyyənləşdirmişdi.

Əgər Axundov maarifçilik missiyasının “nəzəriyyəçisi” mövqeyini tutursa, H. Zərdabi öz gücünü bu işin praktik reallaşmasına yönəltdi. O, milli dildə ilk qəzet olan “Əkinçi”nin baş redaktoru kimi Azərbaycanda jurnalistikanın əsaslarını qoyur, qadın təhsili təbliğçisi kimi “Qafqaz müsəlman qadınlarının atası” ünvanını alır. “Nicat” maarifçi cəmiyyətin əsasını qoyan Zərdabi eyni zamanda müsəlmanlar arasında savadlılığı yayan “Nəşr-maarif”in qurucusudur. Hər yerdə maarifçilik ideyalarını yayaraq bilik və elmin praktik faydasından, həyatla əlaqəsindən söz açır, biliklə yanaşı konkret peşə verən yeni növ məktəbləri müdafiə edirdi. Nəhayət, 1873-cü ildə o, ilk Azərbaycan teatrının da qurucusu kimi tarixə düşür. Teatr həvəskar tamaşaların əsasında yarandı.

Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi azərbaycanlıların kimlik məsələsinə biganəliyini ölkənin istilasına gedində xalqın dünyəvi və ruhani elitadan ayrı salınması ilə bağlamaq olar.

Hansısa 150 il əvvəl şimali azərbaycanlılarda kimlik müəyyənləşdirmə müxtəlif dini-yerli, etnik dəyərlərin qarışımı ilə şərtlənirdi. Bununla bağlı A.Balayevin müşahidələri maraqlıdır: “Hələ XIX əsrin ortalarına qədər azərbaycanlıların özünüdərkli pilləli sistemə malik idi ki, onun vacib komponentləri aşağıdakılardır: 1. Konfessional (islam) makroarealına mənsubluğun dərki; 2. Türk dil tayfa icmasına aidlik; 3. Konkret türk xalqına mənsub olmaq - azərbaycan türkü olmaq; 4. Konkret regiona aid olmaq (şirvanlı, naxçıvanlı, qarabağlı və s.); 5.dəyərli (yerliçilik) mənsubluq və səciyyə” [5, s. 30]. Demək olar ki, Şimali Azərbaycanda sovet hakimiyyəti qurulanaqədər, eləcə də sovet hakimiyyətinin ilk on ili

ərzində bu mürəkkəb etno-konfessional kimlik sistemində müsəlman ümmətinə mənsubluq xalqın özidentifikasiyasında əsas yönləndirici olaraq qalırdı. Yaranmış bütün milli partiya və təşkilatlar bu faktı öz proqram sənədlərində nəzərə almalı və qeydə almalı idilər. Bəzən məsələ bütün Rusiya müsəlmanlarının vahid cəmmatda birləşməsinə elan etmək səviyyəsinə qalxırdı.

Azərbaycan maarifçiliyi yeni mədəniyyətin inkişafı və Azərbaycan xalqının özünüdərk prinsiplərinin formalaşmasının əsaslarını qoydu. Bu mənada Ə. Əhmədovla razılaşmaq lazım gəlir: “Azərbaycan maarifçiliyinin fəlsəfəsi oyanmaqda olan özünüdərk fəlsəfəsidir. Milli reallığın nəzəri dərki kimi onun əsası öz-özündədir. Avropa mənşəyi anlayışı onda ancaq milli mövzunu dilə gətirmək üçün istifadə olunur; onların seçimi və adaptasiyası konkret gerçəkliyin tələb və şərtlərinə görə baş verirdi; onlardan istifadə avropa mənşəli ideya və nəzəriyyələri sadəcə milli zəminə gətirmək deyildi, öz reallığını dünya tarixinə, öz fəlsəfəni dünya fəlsəfəsi məcrasına salmaq idi” [3, s.290].

Bununla belə bu mövqeni mütləqləşdirmək doğru olmaz. Maarifçilərin çoxu Qərbdə təhsil alaraq özlərini Avropa dünya seyrinin ardıcılıqları hesab edirdilər.

Azərbaycan Maarifçiliyi milli siyasi özünüdərk proloqudur. Daha sonra etnik, formalaşmış sosisomədəni model əsasında cəmiyyətin özünüdərkinin və yenidən təşkilinin modernləşmiş proyektini həyata keçirməyə cəhd edən Azərbaycan mənəvi elitasının həm də milli özidentifikasiyasına çevrildi və Şərqdə sosial-siyasi həyatda özünə qərb standartları seçmiş ilk ölkələrdən biri oldu. Bu seçim böyük ölçüdə Azərbaycanın gələcəyini təyin elədi.

Tədrisən “islam intibahı”, milli təşkilat proqramı çərçivəsində, eləcə də konstitusionalizm rüşeymləri ilə 2 cərəyan formalaşır: 1. Bütün Rusiya müsəlmanları üçün mədəni muxtariyyət ələdə etməyə yönəli (onun başında diasporası ən böyük, ərəzi baxımdan ən çox səpələnmiş müsəlman xalqı- tatarlar dururdu) və 2. azərbaycanlıların başçılıq etdiyi federativ quruluşu hədəf alan hərəkət (ayrılıqda müsəlman xalqlarının müstəqillik yönündə ilk addımları). Bu yolda panislamizm – Azər-

baycanda azadlıq hərəkətinin evolyusiyasında sadəcə keçid mərhələsidir (amma əslində həm də çox vacib mərhələ. Panislamizm obyektiv qiymətləndirsək, konfessional fərqlərin eku-menik devalvasiyası, sünniliik və şiəlik arasında ziddiyyətlərin aradan qaldırılması praktikas, müsəlman cəmiyyətinin ikin konsolidasiya əsasıdır). Bu ideologiya başlanğıcda Avropada millətçilik ideyalarının təsiri altında panturanizm- ümumtürk dil identifikasiyasının qərarlaşması və bütün türk xalqlarının birləşməsi ideyasına meyillənir.

Amma panturanizm özü aralıq mərhələ kimi təzahür edir və Azərbaycan millətçiliyinə doğru yolu davam etdirir. Tədrisən milli-azadlıq hərəkətinin can atdığı idealın- milli Azərbaycan dövləti idealının yetərincə aydın obrazı formalaşır. Bu dövlət demokratikdir (Azərbaycan milliyyətçiləri başqa dövlət quruluşunu ağıllarına belə gətirmirdilər), Azərbaycan, müsəlman (şiə) zəmininə gətirilmiş demokratik dünyəvi qərb dövlət modelidir. Maraqlıdır, Azərbaycan bolşevik istilasına məruz qalmasaydı, bu ideyalar Azərbaycan zəminində nəyə dönüçəkədi... İslam bu dövlətdə mədəniyyətin əsası və dövlətdən ayrı başlıca dini təşkilat idi.

Milli-azadlıq hərəkəti başqa türk xalqları ilə, ilk növbədə Türkiyə ilə sıx ittifaqda idi.

Rus inqilabı və Rusiya imperiyasının dağılması Azərbaycan milli elitasına öz idealını gerçəklətməyə cəhd etmək imkanı verdi. 1918-ci ildə Azərbaycan Demokratik Respublikası- müsəlman Şərində ilk respublika və müsəlman xalqının dindən ayrı salınmış ilk dövləti (Əlavə 2) elan olundu. Nəzərə alsaq ki, hətta bolşeviklər “islam faktoru” ilə hesablaşmalı, müsəlman ruhaniləri ilə kompromisə getməli oldular, o zaman bu fakt o dövr Azərbaycan siyasi elitasının Avropa demokratiya standartlarını dəstəkləmə səviyyəsindən xəbər verir (Əlavə 3). Gizli deyil ki, o dövr müsəlman ruhaniləri ən yaxşı təşkil olunmuş və hörmətli zümrə idi. Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsi fəaliyyətini davam etdirirdi. Azərbaycan əhalisi də şəxsi avtoritet ətrafında vahid tam şəkildə birləşmişdi. Üstəlik, bu qüvvə Rusiyanın regionda təsirini müvəqqəti dəf edərək problemləri həll etmək və birləşmək çağırışları edə bil-

cək bütün Qafqaz müsəlmanlarının qurultayını çağırma bilərdi. Panislamizm bu qüvvənin ideologiyası kimi yaranmaqda olan millətçilik toqquşmaya məhkumdu. Çünki, onlar mahiyyətə zidd, xalqın konsolidasiyası uğrunda rəqabət aparan konsepsiyalardır.

ADR-in bayrağı məlum üçlü simvolikanı əhatə edir: türkçülük, modernləşmə və islam. İslam Azərbaycanın bütün əvvəlki mədəni və siyasi elitasının proqram tələbi idi. Doğrudur, ADR-in ilk dövrlərində paralel olaraq iki rəsmi dildən – bu, əvvəlki inkişaf reallıqları ilə bağlı idi- istifadə edilirdi. Həmin dövrün hökumət və parlament sənədləri buna sübutdur. Bununla belə hakimiyyət dövlət strukturlarının işində və cəmiyyət həyatında Azərbaycan dilinin rolunu mərhələli şəkildə canlandırmağı hədəfləyən proqram hazırlamışdı.

ADR özündən sonra konstitusiya qoyub getməyib, belə ki heç Təsis məclisi də keçirə bilmədi. Bununla belə gələcəyə yönəlmiş siyasi məqsədlər 21 iyul 1919-cu ildə çap olunmuş Təsis məclisi haqda Müddəalarda aydın ifadə olunmuşdu. Bu sənədin ümumi müddəələrinin birinci maddəsinə görə “Təsis məclisi xalqın cinsi ayrı-seçkilik olmadan bərabər seçki hüququ əsasında birbaşa seçkilər və gizli səsvermə yolu ilə proporsional nümayəndəlik başlanğıcının tətbiqi ilə seçilmiş nümayəndələrdən təşkil olunur” [2, s.71]. Göründüyü kimi ADR hakimiyyətinin demokratik qərarları arasında qadınlara tam seçki hüququ verilməsi əsas hədəflərdəndir və beləcə Azərbaycan maarifçiliyi ideallarına sadiqlik nümayiş olunur.

Maraqlıdır ki, ADR hakimiyyəti kilsənin (məscidin) dövlətdən ayrılması məsələsindən özünəməxsus şəkildə yan keçir: dövlət və dinin qarşılıqlı avtonomiyası məsələsi qaldırılmırdı. Azərbaycan vətəndaşlığına qəbul üçün and mətnində belə sözlər yer almışdı: “Uca Allaha and içib söz verirəm”, “bu andın yerinə yetməsində Allah mənə kömək olsun” [2, s.185]. İslam dini ilə bağlı xüsusi məsələlərdə qərar verilməsi zamanı şeyxülislam və müfti də bərabərhüquqlu səs imkanı ilə hökumət iclaslarında iştirak edirdilər. Cümə yenidən bayram günü elan edildi (Əlavə 4). Dövlət dini bayramların keçirilməsini nizamlayır, müfti və şeyxülislama maaş təyin edirdi. Dövlət başqa

konfessiyalara (erməni, yəhudi, pravoslav, katolik) qarşı da eyni münasibət sərgiləməklə onları maddi olaraq dəstəkləyirdi. ADR-in dünyəvi xarakteri şübhə doğurmasa da islamçılar müstəqil respublikanın rəhbərliyini məhz bu səbəbdən ciddi tənqid edirdilər. Rəsulzadənin dini institutları dövlətdən ayırmaq barədə ısrarından sonra Azərbaycan Parlamenti qanun səviyyəsində bu məsələni rəsmiləşdirdi.

M.Ə Rəsulzadə milli konsolidasiya- azərbaycançılığın inkişafına mane olan panturanizmə qarşı da eyni sərtlikdə qarşı çıxırdı. O qeyd edirdi ki, “romantik, siyasi panturanizm tarixə qovuşmuş, ancaq real, konkret-milli məqsədləri olan türkçülük var”. Bu o deməkdir ki, “öz milli siyasəti çərçivəsində qalaraq və hər şeydən əvvəl öz mövcudluğunu qorumaq üçün öz gücünə güvənmək və öz xalqının rifahı üçün çalışmaq lazımdır; bütün türk xalqları üçün vahid dövlət yaratmaq kimi xəyali, utopik arzu dalınca qaçıb onu dağıtmaq yox” [12, s.53].

M.Ə.Rəsulzadənin fikrincə, “romantik panturanizm” ideyaları ancaq türk xalqlarının mədəni irsinin qorunması uğrunda mübarizədə öz əhəmiyyətini saxlayır.

O, türkçülüğü siyasi yox, “elmi-fəlsəfi-estetik cərəyan” kimi qəbul edir və türk xalqlarının mədəni birliyi uğrunda mübarizə metodu hesab edirdi. “Biz siyasətdə- xalqçı, mədəniyyətdə- türkçüyük!” [6, s. 127].

Və nəhayət, Bakının müstəqil Azərbaycan üçün əhəmiyyəti məsələsnə toxunan Rəsulzadə yazırdı: “Bütün siyasi, iqtisadi, ictimai institutlar, ruhani müəssisələr, məktəb və xeyriyyə cəmiyyətləri, mədəniyyət mərkəzləri, müsəlman nəşriyyatları- hamısı Bakıda cəmlənib. Bakı eyni zamanda bizim ziyalıların toplaşdığı mərkəzdir. O, bütün maddi və əxlaqi qüvvələri birləşdirib müstəqil ölkə yaratmağa imkan verən mərkəzdir”[6].

Beləliklə, M.Ə.Rəsulzadədə millətçiliyinin spesifikliyi bu sxem üzrə inkişaf edir: müsəlmanlar-türklər-azərbaycanlılar. Bu sxem millətin konfessional, etnik və siyasi kimliyini əhatə edir.

Rəsulzadə “Azərbaycançılıq nədir?” məqaləsində yazırdı: “Azərbaycançılıq- müstəqilliyə can atımdır. Azərbaycançılıq- böyük türk irqinə mənsub bir millətin müstəqillik uğrunda şərəfli mübarizəsidir.

Eyni zamanda o, xalq və milli hakimiyyət uğrunda mədəni və azad hərəkətdir” [6, s. 68].

1902-ci ildə Rəsulzadə “Müsəlman gənclər hərəkəti” adlı dərnək yaradır. “Dərnayi qurmaqda məqsəd onların milli hissini gücləndirmək, doğma nitqi inkişaf etdirmək, öz yazıçılarımızın əsərlərini oxumaq, inqilab mövzusunda şeirləri əzbərləmək, mətbəədə çap etmiş vərəqləri yaymaq, fəhlələr arasında sistemli şəkildə azadlıqsevərlik və inqilabi ideyaları təbliğ etməkdir” (bax 13). Beləliklə, Rəsulzadə sadə bir maarifçi olaraq çıxdığı yolda (Zərdabinin dəfinə “bizə aydınlanma gərəkdir, aydınlanma, aydınlanma” dediyi nitqi ilə başlanan) müstəqil ADR-in qurulmasında həlledici rol oynayacaq “Müsavət” partiyasının başqanına çevirildi.

Nəticə

1915-ci ildə M.Ə.Rəsulzadə “Bizim yolumuz” məqaləsini çap etdirərək Ə.Hüseynzadə və Ə.Ağaoğlunun məlum üçlük ideologiyasına izah verir: “Azad yaşayıb inkişaf etmək istəyən hər bir millət 3 əsasə dayanmalıdır: Dil, Din və Zaman...”

Dilimiz səbəbinə bizlər türklərlik, bu, bizim milliyyətimizdir... Dincə- müsəlmanlıq. Zamanca texnika, elm dövründə yaşayırıq. Yəni bu, o deməkdir ki, əməllərimizdə 3 əsasə dayanmalıyıq- türkləşmə, müasirlik, islamlaşma” («Açıq söz», № 1, 2 oktyabr 1915).

Bu dövrdə (1913) Rəsulzadə milli özünüdərk faktoru kimi dil məsələlərinə həsr olunmuş xeyli məqalə çap etdirir (“Sadə dil-yeni dil”, “Yeni dillər- türkcülər” və s.). Bu nəşrlərdə o, millətin formalaşması üçün danışmaq və yazılı dil arasında uçurumu aradan qaldırmanın zərurətinə işarə edir (bax: 7).

“Biz, Azərbaycan türkləri, xalqın taleyində böyük mənəvi və maddi əhəmiyyəti olan *dili* az qala itirmişdik. Elə dövr olub ki, biz tamamilə iranlaşmışıq. Türk ədəbiyyatından xəbərimiz olmayıb. Türk dili savadsız adamların qisməti hesab olunmuş, seçilmişlər ərəb və fars dillərini bilməklə öyünmüşlər. Sonra M.Füzulinin təsiri altında böyüyən yeni türkdilli şairlərin Azərbaycan nəslində bu təhlükəli axının qarşısını alaraq, yaxşı, ya pis- yeni ədəbi dili formalaşdırdılar” (M.Ə.Rəsulzadənin “Dil vacib ictimai faktor kimi” məqaləsindən).

“Əgər biz dili milli ruhun daşıyıcısı və ünsiyyət vasitəsi kimi görmək istəyir və bütövlükdə cəmiyyət və millətin birlik və tərəqqi faktoru hesab ediriksə, yazılı və şifahi nitq arasında fərqləri azaltmalıyıq”.

Rəsulzadə “İqbal” qəzeti, “Şəlalə”, “Bəsirət”, “Dirilik” jurnallarında nəşr etdirdiyi məqalələrdə elmi olaraq əsaslandırır ki, milləti din yox, dil və mədəniyyət birləşdirir, müsəlmanlıq milli yox, dini kateqoriyadır.

Rəsulzadənin “Milli dirçəliş” döngüsünün bütövlükdə məzmunu bu fikirlə ifadə olunur- Dirçəlişlərin ən dəyərlisi- milli olanlardır. 1914-cü ilin payızından başlayaraq 3 ay müddətində Rəsulzadə milli dirçəliş mövzusunı işləyir. M.Ə. Rəsulzadə azərbaycanlıların yolunu belə təsəvvür edir: “Biz dilimiz səbəbinə türk, milliyyətçə- türklərlik. Məqsədimiz ilk növbədə- türk ədəbiyyatının, türk sənətinin, türk tarixi və türk mədəniyyətinin müstəqilliyini saxlamaqdır. Möhtəşəm türk mədəniyyəti- bizim müqəddəs məqsədimiz, yolgöstərən parlaq ulduzumuzdur” (Bax: “Bizim seçdiyimiz yol”).

“Millət nədir? Mən əminəm ki, millət dil, tarixi əlaqələr, adət və ənənələrin vəhdəti faktoruna əsaslanır. Bəzən tatarlardan milliyyətinin soruşan türk belə cavab alır: mən- müsəlmanam. Bu, səhv fikirdir. Necə ki xristian millət yoxdur, elə də müsəlman milləti. Müsəlmanların böyük evində türklər, farslar və ərəblərin ayrı-ayrı mənzilləri olmalıdır”

Rəsulzadə belə hesab edirdi ki, dövlətçilik iki əsasə dayanmalıdır- bir tərəfdən, ümumbəşəri maraqlar və digər tərəfdən, ayrıca millətlərin azadlığı və müstəqil inkişafı (bax: 13).

1923-cü ildə onun “Azərbaycan Cümhuriyyəti” və “Dövrümüzün Siyavuşu” və eləcə də “Müstəqillik ideologiyası və gənclik” əsərləri İstanbulda çap olunur. Bu əsərlərdə Rəsulzadə Azərbaycanın yeni dövr və ən yeni dövr tarixində baş verən hadisələrin maraqlı təhlilini verir. Konkret tarixi faktlar əsasında sübut edir ki, 1918-ci ildə ADR-in qurulması hadisələrin təsadüfi axışının nəticəsi yox, Azərbaycan türklərinin milli çiçəklənmə və siyasi oyanış proseslərinin qanunauyğun nəticəsidir [bax: 1, s.30-31].

M.Ə. Rəsulzadə qeyd edir ki, Azərbaycanın müstəqilliyinin siyasi axını- müsavətçilik- “milli ideologiyanın sintezidir və özündə müsəlmançılığın və türkçülüyn, xalq-sosialist yönümlü sosialist proqramı və Azərbaycan və bütövlükdə Qafqazın Rusiyadan qopmasının inqilabi taktikasının ideya ənənələrinin modernləşmiş anlayışlarını qoruyub saxlayır”. 1936-cı ildə öz siyasi proqramını inkişaf etdirərək yazırdı: “müsavətçilik- Azərbaycan vətənpərvərliyi, ümumbəşəri sivilizasiya və böyük türk mədəniyyətinin ali idealları ilə üz-

vi vəhdətdə olan cümhuriyyət, azadlıq və milli müstəqillik ideallarına sədaqətdir” [Bax: 6, s.32].

“Müsavət”in ideologiyasında pantürkizm və panislamizm kimi siyasi doktrinaların heç bir təsiri yox idi. [11, s.10].

Beləliklə, iddia edə bilərik ki, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə Azərbaycan tarixində o şəxsiyyətdir ki, milli şüurun nəzəri inkişafını bütöv Azərbaycan (Şimali Azərbaycan nümunəsində) kontekstinə gətirən ilk mütəfəkkir kimi tarixə düşmüşdür.

Ədəbiyyat və qeydlər:

- 1.Абуталыбов Р.А. Мамед Эмин Расулзаде и Кавказская Конфедерация. - М.: Издательство «Социально-политическая МЫСЛЬ», 2011. - 48 с.
- 2.Азербайджанская Демократическая Республика (1918-1920). Законодательные акты (Сборник документов) Б.:1998, с.71.
- 3.Ахмедов Э. М. Философия азербайджанского Просвещения. Б., Азернешр, 1983.
- 4.Ахундов М. Ф. Избранные философские произведения. Б.:Азернешр, 1982.
- 5.Балаев А. Азербайджанское национальное движение в 1917 - 1918 гг. Б.:1998.
- 6.Балаев А. Мамед Эмин Расулзаде (1884—1955). М.: Флинта,2009. - 288 с.
- 7.Бергман Игорь. Мамед Эмин Расулзаде – политик, ученый, поэт – <https://pressunity.org/archives/19349>
- 8.Багирова И. С. Политические партии и организации Азербайджана в начале XX века. Б.:1997, с.143.
- 9.Журнал «Шелале», №27, 10 августа 1913 г.
- 10.Журнал «Дирилик», №3, 1 января 1915 г.

Qeyd 1. Vəsiyyət

- “1. Nə özünü, nə də başqalarını aldatmadan layiq olmayan şəxsi tarixi şəxsiyyət rütbəsinə qaldırmayın. Bu şəkildə davransanız, şəxsi təcrübəmdən deyirəm, elə özünü problem yaratmış olacaqsınız.
- «1. Не обманывая ни себя, ни других, не возводите недостойную личность до ранга исторической. Если поступите таким образом, говорю по собственному опыту, себе же создадите проблемы.
2. Yaratmaq istədiyiniz dövlətin əsasları köhnəlmişsə, inqilab qaçılmazdır; inqilabdan keçərək öz milli dövlətinizi qurun.
 3. İmkan ölçüsündə siyasi nəzəriyyələr kontekstində fikir yürüdün. Amma bu düşüncələr sizin inanclarınızdan kənara çıxmasın.
 4. Siyasət sahəsində nə qədər mühafizəkar olsanız da orta yolu seçin və ya çox əndişələnməyin, qarşılıqlı suçlamalardan vaz keçin.
 5. İşdi şayət siz İranda nazir və ya başqa yüksək posta yüksəlmişsinizsə, məntiqli olun. Elə işlə tutun ki, sizin fəaliyyətiniz ölkənin azadlığına xələl gətirməsin.
 6. İşdi şayət millət vəkili olsanız, öz öhdəliklərinizi bilin və onlardan kənara çıxmayın.

7. Allah eləməsin, istəmədən jurnalist olsanız, sərxoş vəziyyətdə nəşə yazmayın, əks halda milli mətbuatı biabır etmiş olarsınız.
8. İdarəetməyə və Milli Məclisə elə adamlar seçin ki, düşünə, vicdanla qərar verə bilsinlər, başqalarının ağzına baxıb, sonra da əks fikirlər səsləndirməsinlər.
9. İşdi şayət Vətənə layiqincə xidmət edib tanınmış şəxsə çevrilə bilmişsəniz, çalışın, əməlləriniz qazandığınız etimada uyğun olsun. Əks halda xidmətləriniz qara qəpik etməz.
10. Xidmətlərinizə görə ən yüksək posta oturtsalar belə, ən ləyaqətsiz adamın aşağılanmasına izin verməyin. ...» «Ирани-нов» qəzeti, №206, 17 may 1910.

Qeyd 2:.M.Ə. Rəsulzadə yazır ki, ADR “türk dünyasında ilk dövlət hesab olunmalıdır; belə ki, başqa türk dövlətləri dini əsasda qurulub, ADR isə milli-mədəni özünüdərin, türk milli-demokratik dövlətçilik ənənəsi bazasında yaradılıb”

Qeyd 3: ADR-in bu istəkləri Azərbaycanın müstəqilliyini elan edən hələ ilk sənəddə qeydə alınır:

1. Bundan sonra Azərbaycan xalqları suveren hüquqlar daşıyıcılarıdır, Şərqi və Cənubi Zaqafqaziyadan ibarət Azərbaycan isə tamhüquqlu müstəqil dövlətdir.
2. Müstəqil Azərbaycanın siyasi quruluş forması Demokratik Respublikadır.
3. Azərbaycan Demokratik Respublikası bütün dünya ölkələri ilə, ilk növbədə bəzi xalqlar və dövlətlərlə xeyirxah qonşuluq münasibətlərinə can atır.
4. Azərbaycan Demokratik Respublikası öz sərhədləri daxilində millət, din, sosial status və cins ayrı-seçkiliyi etmədən, bütün vətəndaşların siyasi və vətəndaş hüquqlarını təmin
5. Azərbaycan Demokratik Respublikası bu ərazidə məskunlaşmış bütün xalqlara inkişaf etmək üçün geniş məkan açır.
6. Təsis yığıncağı çağırılanadək bütün Azərbaycanda idarəetmənin başında Milli Şura dayanır.- Azərbaycan Demokratik Respublikası (1918-1920). Qanunvericilik aktları (sənədlər toplusu)- Bakı, Azərbaycan nəşriyyatı 1998, № 1, 28 may s. 10.

Qeyd 4: “Bazar günü əvəzinə 5-ci gün həftəlik dövlət bayram günü elan edilsin”. Qanunvericilik aktları, s.201.

- 11.Расулзаде Мамед Эмин. Сборник произведений и писем / Сост., предисл. и примеч. С. Исхаков. - М.: Флинта, 2010. - 368 с.
12. Расулзаде М.Э. О пантуранизме. В связи с кавказской проблемой.
- 13.Славный сын Азербайджанского народа Мамед Эмин Расулзаде -30.01.2014 -<https://kh-davron.uz/dir/russian-rus-tilida>
- 14.Ягублу Насиман. Энциклопедия Мухаммеда Эмина Расулзаде. М., «Маска», 2015,451 с.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Mətləb Mahmudov

Göndərilib: 05.02.2025

Qəbul edilib: 19.02.2025

UOT (297)

Səh. (52-61)

DOI: <https://doi.org/10.59849/2219-7370.2025.32.52>

ÖZBƏKİSTANDAN SONRAKİ CƏDİD MƏDƏNİYYƏTİNİN FORMALAŞMASINA AZƏRBAYCANIN TÖHFƏSİ

Elyor Kərimov

Hofstra Universiteti, ABŞ

E-mail: elyor.karimov@hofstra.edu

<https://orcid.org/0000-0003-2600-0650>

Xülasə

Məqalədə Azərbaycanın Özbəkistanda modern irsinin inkişafına, həmçinin özbək post-modern mədəniyyətinin formalaşmasına verdiyi töhfələr araşdırılır. Həmçinin mnodernist ideyalarının repressiyalara rəğmən yaşayıb inkişaf etdiyi tarixi şərait işıqlandırılır və bu prosesdə Azərbaycan maarif və mədəni əlaqələrinin əhəmiyyəti vurğulanır. Azərbaycandan yaranan modernizmin elmi-maarifçilik ideyalarının Orta Asiya xalqlarının milli kimliyinə güclü təsir göstərdiyi və sonradan müasir özbək kimliyinin əsasını təşkil etdiyi iddia edilir.

Açar sözlər: Cədidçilik, post-cədidçilik, Azərbaycan, milli kimlik, Əlişir Nəvai

AZERBAIJANI CONTRIBUTION TO THE FORMATION OF UZBEK POST-JADID CULTURE

Elyor Karimov

Hofstra University USA

E-mail: elyor.karimov@hofstra.edu

<https://orcid.org/0000-0003-2600-0650>

Summary

This paper examines Azerbaijan's contribution to the development of the Jadid heritage in Uzbekistan and the formation of Uzbek post-Jadid culture. It highlights the historical circumstances in which Jadidist ideas survived and evolved despite repression, emphasizing the significance of Azerbaijani educational and cultural ties in this process. The article argues that the scientific and educational ideas of Jadidism, which emerged in Azerbaijan had a profound influence on the national identity of the peoples of Central Asia and subsequently laid the foundation for modern Uzbek identity.

Keywords: Jadidism, post-Jadidism, Azerbaijan, national identity, Alisher Navoi

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ВКЛАД В ФОРМИРОВАНИЕ УЗБЕКСКОЙ ПОСТ-ДЖАДИДСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Эльёр Каримов

Университет Хофстра, США

E-mail: elyor.karimov@hofstra.edu

<https://orcid.org/0000-0003-2600-0650>

Аннотация

В данной статье рассматривается вклад Азербайджана в развитие джадидского наследия в Узбекистане, а также формирование узбекской пост-джадидской культуры. В статье освещаются исторические обстоятельства, в которых идеи джадидизма сохранились и эволюционировали, несмотря на репрессии, а также подчёркивается важность азербайджанских образовательных и культурных связей в этом процессе. Утверждается, что научные и образовательные идеи джадидизма, вышедшие из Азербайджана, оказали сильное влияние на национальное самосознание народов Средней Азии и впоследствии легли в основу современной узбекской идентичности.

Ключевые слова: джадидизм, пост-джадидизм, Азербайджан, национальное самосознание, Алишер Навои

Начало XX века стало переломным моментом для тюркских народов Средней Азии. Этот период ознаменовался значительными экономическими и социальными изменениями, связанными с капиталистическим развитием региона. В это время начали формироваться зачатки национальной буржуазии, что способствовало росту экономической активности и появлению новых классовых структур. Одним из важнейших аспектов этого времени стало возникновение новой философии и инновационных идей, которые активно распространялись среди тюркских народов. Эти идеи, в частности, касались необходимости модернизации общества, образования и культуры. В результате, началось формирование современных политических наций, что стало важным фактором в дальнейшей истории региона.

Период, о котором идет речь, вошел в историю под названием «джадидизм». Джадидизм представлял собой движение за обновление и реформы, охватывающее различные аспекты жизни тюркских народов. В основе джадидизма лежало стремление к просвещению и модернизации, что включало реформы в области образования, куль-

туры и общественной жизни. Освободительных движений, стремясь к созданию независимых государств. Таким образом, начало XX века для тюркских народов Средней Азии стало временем значительных перемен и реформ, которые оказали долгосрочное влияние на развитие региона. Джадидизм, как одно из ключевых движений того времени, сыграл важную роль в формировании современной политической и культурной идентичности тюркских народов. Традиционно, принято связывать проникновение джадидских идей с именем Исмаила Гаспринского (İsmail Gaspirali, 1851-1914). При этом следует отметить, что однажды войдя в научный оборот, эта связка - Гаспринский-джадидизм - стала кочевать из исследования в исследование и бесконечно повторяться и копироваться учёными, автоматически переписываясь из одной работы в другую. На самом деле, даже поверхностный анализ позволяет понять, что джадидизм был гораздо более обширным процессом, не связанным с одним именем. Это движение имело многообразный, многослойный характер и получило широкое распространение. Более того, джадидизм не ограничивался времен-

ными рамками, которые мы традиционно используем для определения этапов формирования национальной культуры, философии и идентичности. Этот процесс охватывал гораздо более длительный период и включал в себя множество аспектов.

В данной статье мы осветим лишь один пример того, как многообразны были пути проникновения джадидизма в Среднюю Азию, в частности, в Узбекистан, и каким важным оказалось это влияние в долгосрочной перспективе. Исследования данной проблемы позволило обнаружить более позднюю волну джадидов. Этот период пост-джадидизма (Post Jadidism), в определённой степени, отличался от джадидов более раннего, предшествующего периода. Формирование этого периода относится к концу 30-х годов и связан с подготовкой к празднованию 500-летнего юбилея Алишера Навои. В связи с чем данный период имеет столь важное значение и требует особого изучения? Джадиды первого периода, начиная с ранних джадидов, таких как Махмудходжа Бехбуди (1875-1919), и заканчивая поздними, такими как Абдурауф Фитрат (1886-1938), - внесли колоссальный вклад в зарождение и развитие национального самосознания народов Средней Азии. Впервые в истории нашего региона возникла возможность создания национального государства современного типа. Однако, глобальная политическая катастрофа, приведшая к созданию советского государства, вскоре положила конец джадидским идеям, а сами джадиды были физически уничтожены, репрессированы, а их письменное наследие запрещено и также физически уничтожено – оно было изъято из оборота, из библиотек, частных коллекций и категорически запрещено к использованию. В 1975-м году Эрик Каримов впервые с 30-х годов опубликовал свою книгу о литературе джадидов [6]. Публикация книги вызвала скандал и гонения на автора, а исследования этого вопроса были прерваны вплоть до начала 90-х годов, когда исследователи вновь обратились к изучению этой первой волны просветителей джадидов [19].

Вторая волна джадидов, характеризующихся нами, как представители пост-джадидского периода, также подверглась преследованиям и репрессиям со стороны Советской власти, но их творческое наследие не было уничтожено, и труды этих джадидов оказали значительное влияние на формирование национальных идей. Первоначальная группа этих людей была сформирована в преддверии празднования 500-летнего юбилея Навои и ряда публикаций в этой связи. В эти годы формируется новое поколение узбекских мыслителей – филологов, литераторов, философов, искусствоведов, историков. Их работы, несмотря на гонения, так или иначе получили известность и, главное, доступ к читателям - и оказали прямое влияние на нашу национальную культуру, духовность, философию, идентичность [7].

Общеизвестным фактом является и то, что история джадидов закончилась трагически. Они были ликвидированы советской властью к концу 1930-х. Однако, именно разнообразие путей проникновения джадидизма, например, в Узбекистан, позволило не только сохранить идеи джадидизма, но и направить их в новое русло, даже после того, как основные представители этого движения были физически уничтожены большевиками.

Одним из источников влияния на развитие узбекского пост-джадидизма стал Азербайджан. В данной статье мы приведем ранее малоизвестные и мало освещённые факты того, каким образом Азербайджан внёс значительный вклад в сохранение и развитие джадидского наследия в Узбекистане. В качестве иллюстрации этого влияния мы хотели бы привести пример жизни и деятельности Алима Шарафуддинова (Олим Шарафиддинов). В 1920-х годах Сайид Алим Шарафутдинов, внук известного ташкентского кадырийского шейха, в стремлении получить высшее образование и избежать репрессий, который обрушил советский режим на представителей традиционного духовенства, уезжает в Баку (фактически сбегает, чтобы спасти свою жизнь, так как часть семьи к тому времени была уже репрессирована) [18].

В официальных биографических версиях об А. Шарафуддинове указывается, что это была попытка получения высшего светского образования, которого ещё не было в Узбекистане.

Следует отметить, что в июле 1923 года был образован первый Среднеазиатский государственный университет (САГУ). Однако получение образования в этом университете для представителей местного населения, особенно с сомнительным классовым происхождением, было практически невозможно. Даже в 1926 году, в САГУ обучалось всего 1,1 тысячи студентов преимущественно «европейских» национальностей, а местные были представлены 20 студентами узбеками и 22 казахами [5]. А. Шарафуддинов поступает в Баку, в «Высший мужской педагогический институт», основанный 26 августа 1921 года декретом №66 Совета Народных Комиссаров Азербайджанской ССР. Ныне это Азербайджанский государственный педагогический университет (ADPU - Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti). По данным, размещённым на официальном сайте ADPU, в начале Высший мужской педагогический институт был представлен 6 студентами и 8 преподавателями [13]. Первый выпуск состоялся в 1923-24 учебном году. На основании уникального документа, выданного Ali Pedaqoji Institutı от 1923 года и публикуемого нами впервые (в тексте самого документа указан, как Мужской педагогический институт), можно сделать вывод, что один из упомянутых выше 6 студентов был узбек А.Шарафуддинов (в тексте документа указано его полное имя – Сайид Алим Шарафуддин заде).



Figure (иллюстрация) 1

Город Баку стал для А. Шарафуддинова тем местом, где он не только получил высшее образование, но изучил и полюбил литературу – духовное наследие наших предков. Согласно имеющейся информации, свои джадидские идеи Шарафуддинов привез из Баку. Впоследствии эти научные и образовательные идеи, легли в основу его современной идентификации и стремления создать новую, современную узбекскую идентичность. Именно там образовалась его литературная связь Низами – Навои. Творческое наследие Навои легло в основу идеи создания нового человека – человека новой эпохи, современного человека, обладающего совершенными достоинствами – комил инсон (İnsan-ı Kâmil). В ходе исследования данной проблемы была обнаружена более поздняя волна узбекских джадидов, так или иначе связанных с Азербайджаном и вкладом Баку в один из ключевых этапов в истории узбекского литературоведения, сыгравшего важную роль в формировании национальной и культурной идеен-тификации узбекского народа.

Известным примером азербайджанского вклада в узбекское просвещение является деятельность азербайджанского, крымско-татарского учёного и просветителя Бекира Вааповича Чобан-заде (Bəkir Çobanzadə 1893-1937). Ему принадлежал ряд важных исследований творчества Алишера Навои [15, с. 8]. Его судьба схожа с судьбами многих национальных просветителей того времени. Почувствовав опасность исходящую от национальных мыслителей, советская власть стала их преследовать. В Баку Чобан-заде обвинили в пантюркизме, «буржуазном национализме». Это был стандартный набор обвинений для национальных просветителей того времени. Что делает Бекир Чобан-заде, чтобы сохранить жизнь и продолжить свою просветительскую деятельность? Едет в Узбекистан, где в 1930—1935 годах заведует кафедрой узбекского языка в Ферганском пединституте, преподаёт в Ташкентском университете, Бухарском пединституте. Не

смотря на реальную угрозу для своей жизни (Бекир Чобан-заде в 1937 году будет арестован в Кисловодске, обвинён в национализме и пантюркизме и расстрелян, как «враг народа»), все эти люди продолжали главное – свою просветительскую, национальную, патриотическую деятельность, а Алишер Навои являлся для них ключевым примером, символом и ориентиром. Парадокс ситуации состоит в том, что Алим Шарафуддинов бежит из Узбекистана в Азербайджан, чтобы сохранить свою жизнь и избежать репрессий, а Чобан-заде вынужден спасаться в Узбекистане от преследований в Азербайджане.

Следует отметить, что еще один азербайджанский просветитель, внёсший колоссальный вклад в узбекскую пост-джадидскую культуру прошёл такой же путь. Речь идёт о Максуде Шейхзаде (Maqsud Shayxzoda 1908-1967) [16], о котором речь пойдёт ниже. Возвращаясь к Алиму Шарафуддинову следует отметить, что он является одним из виднейших, но, к сожалению, малоизученных телей пост-джадидской литературы. Он занимал ключевые позиции в становлении нового периода узбекского литературоведения, характеризуемого нами, как пост-джадидский. В данном контексте следует отметить идею и организацию исследования творчества Алишера Навои, а также создание Юбилейного Комитета Навои при Совете народных комиссаров Узбекской ССР по празднованию его 500-летия.

В упомянутых событиях именно О. Шарафуддинов сыграл одну из ключевых ролей, будучи одним из заместителей председателя текстологической комиссии при юбилейном комитете Навои и научным руководителем текстологической и лингвистической комиссии указанного комитета (выписка из протокола Заседания Юбилейного Комитета Навои при СНК УзССР от 3-го ноября 1938 года).

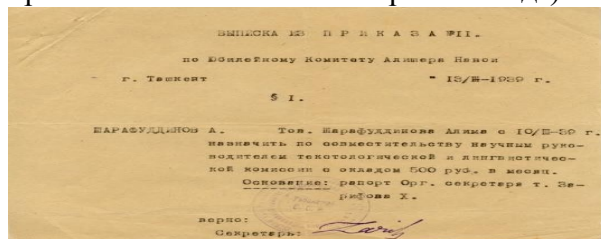


Figure (иллюстрация) 2

Согласно архивным материалам, инициаторами юбилея Навои выступили местные, узбекские учёные, и лишь впоследствии к ним присоединились представители центральных властей, пытаясь перехватить инициативу. В качестве примера можно привести переписку 1938 года между Институтом востоковедения АН СССР и узбекским юбилейным комитетом Навои (см. АВ [Архив востоковедов] ИВР РАН)¹.

Истинная история юбилея Навои свидетельствует ещё об одном очень важном историческом факте: идея создания национальных символов и ориентиров в пост-джадидский период изначально принадлежала местным, национальным деятелям, а не была искусственно придумана советской властью. Подобные инсинуации до сих пор распространяются по поводу 500-летия Алишера Навои или по поводу объявления Низами азербайджанским поэтом к его 800-летию юбилею. Якобы, это были искусственные идеи, сфабрикованные советским центром периферийным народам, с целью создания из них советских наций и «воспитания у них чувства гордости в отношении своей славной, хотя и вымышленной, национальной идентичности»².

Идея использования наследия Навои для просветительства и культурно-национальной идентичности узбекского народа была предложена ещё джадидами Узбе-

¹ Это письмо директора Института востоковедения А. П. Баранникова Заместителю председателя юбилейного комитета С. Хусаинову от 8 октября 1938 г., а также ответное письмо С. Хусаинова от 23 ноября 1938 г. (Архив востоковедов ИВР РАН).

² В информационном пространстве интернета распространяются далёкие от объективности анонимные русскоязычные материалы типа «Кампания по приданию» Низами статуса национального азербайджанского поэта, или Фирдоуси статуса национального таджикского поэта, или Навои статуса национального узбекского поэта. Эти материалы используются в политических целях и не только не соответствуют исторической действительности, но и разжигают межнациональную рознь.

кистана [3]. В 20-е годы наследие Навои освещалось в публикациях Вадуд Махмуда [8], Фитрата [10], Чулпан предлагал увековечить память о Навои [12]. Но, фактическая реализация этой идеи была осуществлена уже их последователями из юбилейной комиссии Навои. Более того, идея использования Навои в качестве национального символа могла родиться и на независимой почве. У того же А.Шарафуддинова в период его обучения и пребывания в Баку. В Азербайджане проводились самостоятельные, независимые исследования Навои.

Вот перечень лишь некоторых из таких публикаций [3, 15]:

- Ağazadə F. Əlişir Nəvai // Bakı: Ədəbiyyat məcmuəsi. 1914. XIV-77 (6210).
- Əlişir Nəvai haqqında məqalələr. –Bakı: Azərbaycan Ədəbiyyatı Cəmiyyəti nəşriyyatı, 1926. 107 s.
- Nəvai. // Maarif və Mədəniyyət, 1926. 4 (27). Sah. 46.
- M. (Mümtaz). Əmir Əlişir Nəvai. // Bakı: Yeni yol, 1926. 4 mart.
- Çobanzadə Bəkir. Nəvai – dilçi. // Kommunist, 1926. 4 mart.
- Mümtaz S. Ədəbiyyatımızda Nəvai təsiri. // Bakı: Kommunist, 1926. 4 mart.
- Əlişir Nəvai haqqında məqalələr. Bakı: Azərbaycan Ədəbiyyat Cəmiyyəti nəşriyyatı, 1926.107 sah.
- Nəvai əlişir. Münşaat. Bakı: Azərnaşr, 1926.¹⁷
- Nəvai əlişir. Vəqfiyyə. Bakı: Azərnaşr, 1926.
- Köçarli F.B. Əlişir Nəvai – Əmir Nizaməddin. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları. I cild, I hissə. Bakı: Azərnaşr, 1925. S.52-59.

Как мы видим, хронологически публикация в Азербайджане серий исследований по Навои совпадает с периодом пребывания в Баку Шарафуддинова. Он, специализируясь на литературе, безусловно был в курсе этих публикаций. Таким образом, его увлечение Навои могло возникнуть на независимой почве, через его бакинский образовательный опыт, а не через идеи узбекских джадидов. Хотя, к этому времени, в аналогичной просветительской среде узбекских джадидов также обсуждалась идея о Навои. С ташкентскими джадидами

была связана будущая супруга А.Шарафуддинова, Шарифа Абдуллаева. Она была из семьи традиционных ташкентских ишанов, хранителей мазара Шейха Хованди Тахура. В дальнейшем, часть этого ишанского рода, включая отца Шарифы, перешла на джадидский путь, став, в том числе, финансовыми спонсорами джадидской газеты «Садои Туркистон». Шарифа Абдуллаева училась в школе для девочек имени Зебиниссо, основанной джадидами [17].

В деятельности этой школы принимали важное участие известные просветители того времени, включая А.Фитрата. На фото от 7 февраля 1937 года, среди присутствующих в первом ряду, четвертый слева – Абдурауф Фитрат, его лицо стерто³. Первая слева в этом же ряду Шарифа Абдуллаева. Лица стерты у впоследствии репрессированных.



Figure (иллюстрация) 3

Фото из коллекции Государственного музея Памяти жертв репрессий при Кабинете Министров Республики Узбекистан.

В дальнейшем Шарифа Абдуллаева напишет диссертацию «Гуманистические взгляды Алишера Навои на женщину (по "Хамсе")» [1]. По воспоминаниям К.Шарафуддиновой, дочери Ш.Абдуллаевой, на защите председательствовал академик Айбек (Musso Toshmuhammad 1905-1968)⁴. Тот самый знаменитый узбекский писа-

³ Автор выражает признательность Максуду Аскар-ову за оказанное содействие и предоставленную для статьи фотографию.

⁴ Данный факт из семейной истории косвенно подтвердила Айнура Ташмухамедова, директор Мемориального дома-музея Айбека в Ташкенте, внучка Айбека. Беседа от 6 июля 2024 года.

тель и поэт, лауреат Государственной премии СССР, которого за историко-биографический роман «Навои» клеветническими кампаниями в прессе и обвинениями в «буржуазном национализме», довели до инсульта, фактически сделав инвалидом [9].

Несмотря на все трудности, Навои оставался символом гуманизма и просветительства. Возвращаясь к работе юбилейной комиссии по празднованию 500-летия Алишера Навои, следует отметить ещё один важный азербайджанский вклад в формирование узбекской пост-джадидской идентичности. Речь идёт об упомянутом выше Максуде Шейхзаде. В списке состава текстологической комиссии при юбилейном комитете Навои его имя под номером 9 указано, как «Максудов Шейх Заде». Судьба этого человека парадоксальным образом пересекалась с судьбами двух его близких друзей – А.Шарафуддинова и Ш.Абдуллаевой. Изначально жизненные обстоятельства удивительным образом связали Максуда Шейхзаде с Шарафуддиновым. В то время, как Шарафуддинов в поисках спасения отправляется в Баку, Максуд Шейхзаде в 1928 году, с началом гонений большевиков на национальную интеллигенцию, находит спасение в высылке в Ташкент. Там, за последующее десятилетие, Шейхзаде делает колоссальную карьеру поэта, драматурга, просветителя и учёного, войдя в историю Узбекистана, как «*ikki xalq farzandi*» - сын двух народов, узбекского и азербайджанского [20]. Шейхзаде учился в школе в Агдаше. В эту школу, после окончания Бакинского пединститута, получает распределение Шарафуддинов. После некоторого времени Максуд Шейхзаде из Агдаша едет учиться в Баку, где уже учится его будущий друг А.Шарафуддинов [14].

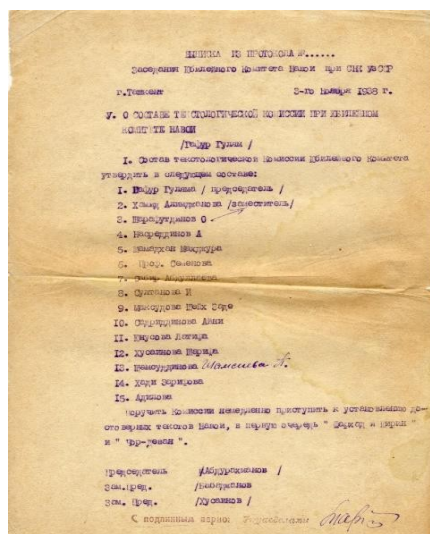


Figure (иллюстрация) 4



Figure (иллюстрация) 5

По нашему мнению, ключевым, но практически не освещенным в науке, моментом для пост-джадидской культуры, является участие Шейхзаде в деятельности юбилейной текстологической комиссии 1939 года. Это малоизвестный факт в творческой деятельности Шейхзаде. Но, именно он проливает свет на то, насколько важную роль сыграл азербайджанец Шейхзаде в формировании Алишера Навои, как национального символа и ориентира узбекского народа. Обоих друзей объединяет ещё один человек. Жена первого и коллега второго, уже упомянутая выше Шарифа Абдуллаева. Она, так же, как и Шейхзаде, всю жизнь проработала в пединституте, посвятив свою жизнь просветительству.



Figure (иллюстрация) 6

(на фото М.Шейхзаде и Ш.Абдуллава с преподавателями и студентами Педагогического института, 1938 год)⁵

На виньетке 11 выпуска Пединститута им. Низами 1943-1947 гг. присутствуют Ш.Абдуллаева, декан факультета узбекской литературы и Шейх Заде (орфография сохранена) – заведующий кафедрой, доцент.



Figure(иллюстрация) 7, 8

Описывая представителей пост-джадидского периода, нельзя забывать, в каких условиях жили и творили эти люди. Да, это время было не таким кровавым, как в период джадидизма, и тут людей уже не расстреливали по поводу и без повода. Однако, преследования национальных просветителей Советской властью никогда не прекращались. От них по-прежнему пытались избавиться при любой удобной возможности. Шарафуддинова, которого избирают первым членом-корреспондентом в созданной в 1943 году Академии Наук, в том же году отправляют рядовым на фронт Второй мировой [2], где он, абсолютно гражданский человек, погибает в первом же бою.

⁵ Автор выражает признательность внучке Максуда Шейхзаде Гюльшан Фуад гызы Кенгерлинской за помощь в уточнении датировки документа.

Многие национальные просветители пострадали в ходе сталинских репрессий 50- годов. Например, Хамид Сулейманов (1911-1979) [11], защитивший докторскую диссертацию на тему «Текстологическое исследование лирического наследия Алишера Навои». Усилиями Х.Сулейманова был создан Государственный музей литературы им. А. Навои. Он был директором Института рукописей АН УзССР - центра узбекской тюркологии, в дальнейшем носивший его имя. Хамид Сулейманов был арестован в 1950 году, обвинён и отправлен в Сибирь, где и находился в заключении до смерти Сталина. Хамид Сулейманов будет освобождён только в 1955 году.

Максуд Шейхзаде тоже стал жертвой репрессий того периода. В сентябре 1952 года его арестовали, исключили из Союза писателей Узбекистана и приговорили к 22 годам лишения свободы. Его обвинили в том, что в пьесе «Джалаледдин Мангуберди» он возвеличивал Хорезмшаха и Восток как колыбель мировой цивилизации, а также увлекался эпосами феодального прошлого [4]. Шейхзаде был освобожден из заключения только после смерти тирана.



Figure (иллюстрация) 9

В пост-джадидский период продолжались преследования национальных просве-

тителей⁶. В газете «Узбекистон Маданияти» от 9 мая 1964 года, в честь 50-летнего юбилея Ш.Абдуллаевой, Шейхзаде опубликовал большое поздравление «Муаллима» (Учительница), где отметил годы их совместной работы в Педагогическом институте. Каждый абзац начинался с рефрена «Муаллима!». Почти стихи. Через три года его не стало.

Жизни Шарафуддинова и Шейхзаде были относительно короткими, Шарафуддинов погиб в 40 лет, Шейхзаде дожил до 58, но их вклад в национальную культуру был колоссальным. Представленные в данной статье материалы являются лишь одним фрагментом в обширной и многогранной картине просветительских модернистских процессов, происходивших в тюркской, узбекско-азербайджанской среде первой половины XX века. Эти процессы демонстрируют развитие идей, зародившихся в национальной среде в процессе естественного формирования национальной тюркской идентичности. Представители этих идей, узбек Шарафутдинов и азербайджанец Шейхзаде – люди, в силу исторических коллизий и трагизма нашей истории 30-х годов, оказались вместе и впоследствии, совместно со своими коллегами и единомышленниками по юбилейной комиссии Навои, смогли реализовать свои идеи и мысли, оставив своим потомкам произведе-

ния, формировавшие национальную культуру и идентичность последующих поколений.

В рамках формирования нового общества, узбекскому народу требовались символы и ориентиры. Алишер Навои наилучшим образом олицетворял эти идеалы, что прекрасно понимали Алим Шарафуддинов и его коллеги по юбилейной комиссии Навои, по сути дела продолжив дело джадидов уже в новых исторических и политических условиях. Деятельность просветителей данного периода является примером органичной преемственности представителей пост-джадидской литературы литературе джадидизма. Фактически, эти люди положили начало новому историческому этапу пост-джадидизма.⁷

⁶ В дальнейшем процесс просвещения продолжился, как и гонений на участников этого процесса. Попытки объективного или отличного от идеологических советских установок освещения прошлого пресекались, а их авторы оказывались отлученными от активной научной жизни, критикой и клеветой доведены до тяжелых болезней, а порой и до смерти. Вот лишь некоторые примеры репрессий в отношении пост-джадидских просветителей 70-х годов: в литературоведении Эрик Каримов за книгу о реализме в узбекской литературе, где он описывает джадидскую литературу, в востоковедении Асом Урунбаев за публикацию критического текста «Зафар-наме» - жизнеописания Тимура, в философии Ибрагим Муминов за попытку переосмысления роли Амира Тимура в мировой истории, в литературе писатель Примкул Кадыров за роман «Юлдузли Тунлар» (Звездные ночи) - художественное произведение о Захир-аддине Бабуре. Список можно продолжать долго.

⁷ Впервые об этом было заявлено на встрече в УзМУ (НУУ), организованной руководством кафедры “Falsafa va mantiq” факультета общественных наук 23 февраля 2024 года. На данной встрече было заявлено о необходимости введения в научный оборот термина пост-джадидизм, дано обоснование термина и определен его хронологический период: ф.ф.д. Ш.О.Мадаева, т.ф.д. Э.Э.Каримов, Post-Jadidism / Ташкент: O‘zbekiston Milliy universiteti, 23 февраль 2024.

Использованная литература

1. Абдуллаева Ш. Гуманистические взгляды Алишера Навои на женщину (по Хамсе). Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата филол. наук. Ташкент, Изд-во Акад. наук УзССР, 1954. 16 с. 22 // Китоб летописи - Книжная летопись. Ташкент: Типография Из-ва АН УзССР, 1954, № 2. Б. 77
2. Атанязова М., Олим Шарафиддинов – Навоий ижодининг тадқиқотчиси / Тошкент: Bookmany print, 2022. 42-43; 67 б.
3. Болтабоев Х. Алишер Навоийнинг илк юбилеи // “Жаҳон адабиёти” журналы, 2016 йил, 2-сон.
4. Зейналова М. Исторические связи азербайджанского и узбекского народов. Баку: издательство Afpoligraf. 2017. С 108.
5. Казиев С.Ш. Советская национальная политика и проблемы доверия в межнациональных отношениях в Казахстане (1917—1991 годы). <https://www.dissercat.com/content/sovetskaya-natsionalnaya-politika-i-problemy-doveriya-v-mezhnetnicheskikh-otnosheniyakh-v-kaz> (дата обращения 12 июля 2024).
6. Каримов Э. А. Развитие реализма в узбекской литературе / АН УзССР. Ин-т яз. и литературы им. А. С. Пушкина. - Ташкент: Фан, 1975. - 191 с.
7. Мадаева Ш.О., Каримов Э.Э. Post Jadidism /Ташкент: O‘zbekiston Milliy universiteti, 23 февраль 2024.
8. Махмудий В. Алишер Навоий // Маориф ва ўқитғучи, 1925. №3. Б. 56–62.
9. Саидносирова З. Ойбеги менинг: Хотиралар / Тошкент: "Шарк" нашриёт манбаа концернининг Бош тахририяти. 2005. 204-219 бет.
10. Фитрат А. Навоийнинг форсий шоирлиги ҳам унинг форсий девони тўғрисида //Маориф ва ўқитувчи, 1926. -№ 12, Б. 38-39.
11. Хамид Сулейманович Сулейманов (1911—1979) // Общественные науки в Узбекистане, 1979. № 8. С. 50
12. Чўлпон А. 500 йил. (Ўзбек билим ҳайъати эътиборига) // «Туркистон» газетаси 1924 йил 23 сентябрь.
13. ADPU - HISTORY OF AZERBAIJAN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY, <https://adpu.edu.az/index.php/en/history-of-azerbaijan-state-pedagogical-university> , (accessed 27 June 2024).
14. Əliyeva Z. Maqsd Şeyxzadə haqqında bir məqələnin tarixçəsinə dair // İki xalqın oğlu. Maqsd Şeyxzadə (Anadan olmasının 110 illiyi münasibətilə), 160 s.
15. Binnatova A. Klasiklərimiz Bəkir Çobanzadənin araşdırmalarında (M.Füzuli, Ə.H.Bayqara, Ə.Ə.Nəvai və Ş.İ.Xətai) // Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi. Türkiyə: Ocak 2013. Cilt:1,Sayı:2, 8 səh.
16. İki xalqın oğlu - Maqsd Şeyxzadə (Anadan olmasının 110 illiyi münasibətilə): Məruzələr, məqalələr və fotolar toplusu / Bakı: Elm və təhsil. 2019. 400 s.
17. Kamp M., & Karimov, E. A Fragmented Family Story: Transferring Cultural Capital in Soviet Tashkent. Central Asian Affairs. Publisher: Brill. 2023, pp. 1–33
18. Karimov E. "Hidden genealogies of Uzbek intelligentsia: Case of Alim Sharafutdinov", CESS 2019, <https://nomadit.co.uk/conference/cess2019/paper/50726> , (accessed 5 July 2024).
19. Kleinmichel S. The Uzbek short story writer Fitrat adaptation of religious traditions // Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures / ed. by Glenda Abramson and Hilary Kilpatrick. London: Routledge, 2006. P. 144
20. Maqsd Shayxzodaning adabiy merosi va zamonaviylik / Xalqaro ilmiy-amaliy anjuman maqolalari to'plami, Toshkent: 2020. Bet 121.

Рәйчи:

f.ü.f.d. Zöhrə Əliyeva

Göndərilib: 03.02.2025

Qəbul edilib: 17.02.2025

AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA ƏLİ BƏY HÜSEYNZADƏNİN FƏLSƏFİ İDEYALARININ ROLU

Rafail Əhmədli

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

e-mail: ehmedli.rafail@mail.ru

<https://orcid/0000-0003-0506-3353>

Xülasə

Məqalədə XX yüzilin əvvəllərində Azərbaycanda ictimai-siyasi vəziyyət, milli şüurun inkişafı və milli azadlıq hərəkatına təsir edən amillər, dövrün mütərəqqi ziyalılarının xüsusilə, Əli bəy Hüseynzadənin bu istiqamətdə əvəzsiz fəaliyyəti araşdırılır. Onun irəli sürüb əsaslandığı “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Avropalaşmaq” adlı formulunun Türk xalqlarının milli və siyasi şüurunun formalaşmasında oynadığı rol nəzərdən keçirilir. Eyni zamanda filosofun dil haqqında düşüncələri, bu istiqamətdə mətbuat orqanlarında mücadiləsi, Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasına, “dil məsələsi”nə, vahid dilin formalaşmasına verdiyi töhfəsi vurğulanır. Əli bəy Hüseynzadənin “Türkçülük” və “Turançılıq” ideyalarının inkişafında rolu, Türkiyədə ictimai-siyasi və ideoloji-fəlsəfi fəaliyyəti “Turançılıq” həyata keçirmək üçün ayrı-ayrı Türk qövmlərini yaxınlaşdırmaq, missiyanı üzərinə götürməsi, bu məqsədlə onun nəzəri əsaslarını işləyib hazırlaması tədqiq olunur.

Məqsəd: XX əsri əvvəllərində Azərbaycanda ictimai siyasi mühit və milli şüurun formalaşmasında Əli bəy Hüseynzadənin fəlsəfi ideyalarının rolunu və onun fəaliyyətini aydınlaşdırmaq.

Metodologiya: Tarixilik və məntiqilik kontekstində təhlil.

Elmi yenilik: XX əsri əvvəllərində Azərbaycan və Türkiyə mühitində milli şüurun formalaşmasında, Demokratik Respublikanın qurulmasında Əli bəy Hüseynzadənin fəlsəfi ideyalarının əhəmiyyətini və rolunu göstərmək.

Açar sözlər. Milli şüur, Türkləşmək, İslamlaşmaq, Avropalaşmaq, milli azadlıq, dil, Turançılıq, Türk xalqları

THE ROLE OF PHILOSOPHICAL IDEAS OF ALI BEY HUSEYNZADE IN THE FORMATION OF NATIONAL IDENTITY IN AZERBAIJAN

Rafail Ahmadli

DSc, prof

e-mail: ehmedli.rafail@mail.ru

<https://orcid/0000-0003-0506-3353>

Summary

The article examines the socio-political situation in Azerbaijan at the beginning of the 20th century, the factors influencing the development of national consciousness and the national liberation movement, as well as the invaluable activities of the progressive intelligentsia of that period, especially Ali bey Huseynzade. The study examines the role of the formula “Turkization, Islamization, Europeanization” put forward and substantiated by Ali bey Huseynzade in the formation of the national and political consciousness of the Turkic peoples. At the same time, the philosopher’s statements

about language, his struggle in this direction in the media, his contribution to the formation of national self-awareness in Azerbaijan, the “language issue”, as well as the formation of a single language are emphasized. The role of Ali bey Huseynzade in the development of the ideas of “Turkism” and “Turanism”, his socio-political and ideological-philosophical activities in Turkiye to unite various Turkic peoples with the aim of implementing “Turanism”, his implementation of this mission and his development and preparation of its theoretical foundations for this purpose are studied.

Purpose: To clarify the role of philosophical ideas and activities of Ali bey Huseynzade in the formation of the socio-political environment and national consciousness in Azerbaijan at the beginning of the 20th century.

Methodology: Analysis in the context of historicity and logic.

Scientific novelty: To show the significance and role of the philosophical ideas of Ali bey Huseynzade in the formation of national consciousness in Azerbaijan and Turkiye at the beginning of the 20th century and in the formation of the Democratic Republic.

Key words: National consciousness, Turkification, Islamization, Europeanization, national freedom, language, Turanism, Turkic peoples.

РОЛЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ АЛИ БЕКА ГУСЕЙНЗАДЕ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Рафаиль Ахмедлы,

доктор философских наук, профессор

e-mail: ehmedli.rafail@mail.ru

<https://orcid/0000-0003-0506-3353>

Аннотация

В статье исследуется общественно-политическая ситуация в Азербайджане, в начале XX века, факторы, влияющие на развитие национального самосознания и национально-освободительного движения, а также неопределимая деятельность прогрессивной интеллигенции того периода, особенно в лице Али бека Гусейнзаде. Наиболее важным достижением Али бека Гусейнзаде на общественно-политическом поприще, по мнению современников, было создание новой системы идеологии тюркской нации, т.е. выдвижение единой триады: тюркизация, исламизация, европеизация. Направления деятельности Гусейнзаде: просвещение народа, пробуждение национального самосознания и развитие национального языка. В статье освещается роль Али бека Гусейнзаде в развитии идей «тюркизма» и «туранизма», его общественно-политическая и идейно-философская деятельность в Турции по объединению различных тюркских народов, с целью осуществления миссии «туранизма», разработка и подготовка теоретических основ для этой цели.

Цель: выявить роль философских идей и деятельности Али бека Гусейнзаде в формировании общественно-политической среды и национального сознания в Азербайджане в начале XX века.

Методология: анализ в контексте единства принципов исторического и логического.

Научная новизна: показано значение и роль философских идей Али бека Гусейнзаде в формировании национального самосознания в Азербайджане и Турции в начале XX века, а также становлении Демократической Республики.

Ключевые слова: национальное сознание, тюркизация, исламизация, европеизация, национальная свобода, язык, туранизм, тюркские народы

XIX yüzilin sonlarından Azərbaycanda kapitalizmin inkişafı milli burjuaziyanın yaranması milli şüurunun oyanışına, milli mənəvi və maddi mədəniyyətin inkişafına, milli azadlıq hərəkatının yüksəlişinə böyük təsir göstərdi. XX yüzilin əvvəli birinci rus burjua demokratik inqilabının təsiri ilə mətbuatda, ictimai-siyasi həyatın müxtəlif sahələrində müəyyən azadlıqlar əldə olundu və milli mətbuatın inkişafı başladı. Birinci olaraq milli ideoloji mətbu orqan kimi «Şərqi-Rus», bundan sonra «Həyat», «Molla Nəsrəddin», «Füyuzat», daha sonra isə «Açıq söz», «İstiqlal», «Azərbaycan» və s. kimi qəzet və jurnalların sayəsində milli azadlıq hərəkatı bütün Azərbaycana əhatə etməyə başladı. Quzey Azərbaycanda vüsət alan milli hərəkat, milli şüurun inkişafı İran məşrutə hərəkatına da təsirsiz qalmamışdır. Cənubi Azərbaycandada milli şüur, milli azadlıq hərəkatı (1906-1911) daha da yüksəlir. Bu illərdə Azərbaycanda ön sıralarda «Molla Nəsrəddin»çilər olmaqla inqilabi-demokratiya ideyaları sürətlə inkişaf edir, siyasi və milli şüur formalaşır. Qeyd olunan bu proseslərin iştirakçıları dövrün ictimai-siyasi, milli intibahı, milli şüuru və nəhayət, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti ilə nəticələnən demokratik milli istiqlal hərəkatının əsas bazasını hazırlamışdır. Bu milli hərəkatın formalaşmasında bir sıra böyük mütəfəkkirlərimizin əvəzsiz xidmətləri olmuşdur. Xüsusilə, siyasi maarifçilərimiz millətin siyasi şüurunun inkişafı istiqamətində çalışaraq bu istiqamətdə müəyyən nailiyyətlər əldə etmişlər.

Belə «Mütəfəkkirlər qüdrətli zəka sahibləri, nəinki yaşadıkları dövrün, özlərindən sonrakı dövrlərin fəvqündə duran insanlardır. Onların fikir dünyası mürəkkəb, geniş və çoxçalarlıdır, kəlamları milli zehniyyət və psixologiyanın dərin qatlarına nüfuz edir, gələcəyə işıq salır»[6, 4].

Bu mütəfəkkirlərimizdən ən öndə gedənlərdən, Azərbaycan xalqının ictimai siyasi həyatında bir yazıçı, filosof, ideoloq, “Turan” ideyasının ardıcıl təbliğatçısı və bu istiqamətdə yorulmadan fəaliyyət göstərən, “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Avropalaşmaq” kimi ideoloji sisteminin yaradıcılarından biri, Türk- müsəlman xalqlarının və dövlətlərinin inkişafı, birliyi istiqamətində çalışan, xalqımızın milli şüurunun

inkişafında misilsiz xidmətləri olan, istiqlal mücahidi Əli bəy Hüseynzadənin ictimai fikir tariximizdə özünəməxsus yeri və rolu vardır.

Azərbaycan xalqının milli şüurunun formalaşmasında və milli oyanışında müstəsna rol oynamış, millətimizin İslam ümmətçiliyindən İslam millətçiliyinə, oradan da Türk millətçiliyinə keçidin əsas ideya və əməli rəhbərlərindən biri olan Əli bəy Hüseynzadə özünün irəli sürüb əsaslandırıdığı “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Avropalaşmaq” adlı milli dirçəliş və milli istiqlal formulu ilə Türkçülüynün siyasi Məramnaməsini və elmi-nəzəri əsaslarını, müasirlərinin söylədiyi kimi, Milli İstiqlal Mücadiləsinin “Ana Yasası”nı verməklə milli tariximizə “Türkçülüynün Atası” kimi öz əbədi imzasını atmışdı [10,7-8].

Dəyərli düşüncələri və yazıları ilə bir sıra mətbu orqanlarda sözün əsl mənasında mübarizə aparan Əli bəy Hüseynzadə nəşiri, redaktoru, yazarı olduğu qəzet və jurnallarda xalqın milli şüurunun formalaşmasında, onların maariflənməsində, siyasi fikrinin inkişafında olduqca məhsuldar çalışmışdır.

Filosof “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir” adlı məqaləsində Türklərin İslama-qədərki və İslamı qəbul etdikdən sonrakı dövrü təsvir etmiş, İslam dinini qəbul etməmiş, Xristianlığa və Yəhudiliyə etiqad edən Türklərdən bəhs etmiş və göstərmişdi ki, Türklər öz əvvəlki dinlərinə sadıq qalmaqla yanaşı, xristianlığı qəbul etmələri onları slavyanlar və bu kimi qeyri xalqların içərisində əriyib getməsinə səbəb olmuşdu. Müəllif Türklərin İslamı qəbul etmələrini isə təqdirəlayiq hal kimi dəyərləndirmiş və göstərmişdi ki, Türklərin vahid bir din ətrafında birləşmələri onların özlərini qoruyub saxlamaları üçün daha məqsədəuyğundur [9].

Əli bəy Hüseynzadə Rusiyada baş verən siyasi çaxnaşmaları analiz edərək belə bir nəticəyə gəlmişdi ki, mütəliqiyyətin sonu çatmışdır. Qarşıda bizi gözləyən daha böyük və gözlənilməz hadisələrə indidən hazır olmalıyıq. Çünki, gələcəkdə çarizmin devirilməsi baş verə bilər və bu əsarət altında olan Türk xalqlarının azadlıqlarını əldə etməsinə, böyük və Ulu Turanın dünyanın siyasi meydanına çıxmasına imkan verə bilər. Bu məqsədlə mütəfəkkir Türk xalqlarını Turan məfkurəsi altında birləş-

məyə, Turançılıq ideyalarına möhkəm sarılmağa çalışmış və gələcəklərinin onların öz əllərində olduqlarını döənə-döənə qeyd etmişdir.

Filosofun fəlsəfi dünyagörüşünün mühüm bir hissəsini də onun dil uğrunda mübarizəsi təşkil edir. Mütəfəkkirin başçılıq etdiyi “Füyuzat” jurnalı və eyni adlı ədəbi cərəyan (Füyuzatçılar) XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbiyyatı və mədəniyyətinin inkişafında mühüm xidmətlər göstərmişdir. “Füyuzat” jurnalı Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasına, milli mücadiləyə, xüsusilə, “dil məsələsi”nə yeni bir inkişaf gətirərək vahid dilin formalaşması üçün öz tohfəsini vermişdi. Bu jurnalın fəaliyyətini araşdıran tədqiqatçı alim Sədaqət Hüseynova özünün ““Füyuzat” jurnalı və dil problemləri” adlı monoqrafiyasında yazır: “Əli bəy Hüseynzadə mənsub olduğu millətin dilinə çox böyük həssaslıqla yanaşırdı. Fəaliyyətinin əvvəlindən axırına qədər Türklər və onların dil məsələsi onun üçün ən önəmli problem olmuşdur. Türk xalqlarının dilinə təcavüz, Türk dili arasında ayrılıqların inkişaf etməsi və getdikcə artması səbəbi ilə Türklərin bir-birini anlamaması, ona görə də, bir-birini yetərincə tanımaması məsələləri böyük filosofu dərindən düşündürən problemlər idi... Öz ehtiyaclarından danışmağa ixtiyarı qalmayan Türklərin ən böyük faciəsini və ən böyük gələcəyini dildə görən ziyalıların birincilərindən olan Əli bəy... Türk dili faciələri müqabilində bir işıqlı yol, gerçəyə çeviriləcək, gələcəyə aparacaq bir nicat görür, güvənc yeri olan bir faktla qürur duyurdu. Bu, Türk dilinin çox mühüm və spesifik bir əlaməti özünü qoruma qabiliyyəti idi. Əli bəy bu dəyəri çox yüksək qiymətləndirir, bu xüsusiyyəti Türk dilinin əbədiliyini, yaşamını müəyyənləşdirən bir cəhət hesab edirdi... Millətin dil problemləri onun Türkçülük ideyalarının əsas səbəblərindən biri idi. Əli bəy Hüseynzadənin dilçilik elmi sahəsindəki fəaliyyətində üç əsas məqsəd diqqəti cəlb edir: 1) Eyni ölkənin müxtəlif bölgələrindəki Türk şivələri arasındakı fərqlərin aradan qaldırılması; 2) İstanbul Türkcəsinin Azərbaycanda yayılması; 3) Türk millətinə məxsus olan ayrı-ayrı Türk xalqlarının dilləri arasındakı fərqlərin aradan qaldırılması və nəticədə vahid ümumtürk dilinin yaradılması” [8,121].

Mütəfəkkir son əsrlərdə qüvvətlənən “ruslaşdırma” siyasətinə qarşı “Türklüyü”, onun təmizliyini və birləşdirmə yollarını irəli sürür və göstərirdi ki, “Müsəlmanlar, xüsusən də Türklər harada olurlarsa olsunlar – istər Osmanlı, yaxud Qaraqorum civarında, onlar bir-birini tanıyacaq və sevəcəklərsə, sünnülük, şiəlik, daha nə bilim hansı adlarla məzhəb təəssübünü azaldıb... dinin əsasının Quran olduğunu başa düşəcəklərsə, bu kifayət etməzmi?”[11].

Filosof hələ 1905-ci ildə öz məramını bəyan edərək yazırdı: “Biz insanız. Məlum olan sinifləri zalım siniflərin təcavüzatından azad etməyə çalışacağıq. Biz Qafqazlıyıq. Qafqaz əhlinə və umuri-idarəsinə (idarə işlərinə – R.Ə.) özü baxa bilmək üçün lazım gələn Muxtariyyət tələb ediniz. Biz müsəlmanız. Binaən-əleyh (buna görə – R.Ə.) öz əqaidi-diniyyəminizə (dini əqidəminizə – R.Ə.), hüriyyəti-viddanımıza (viddan hüriyyətimizə – R.Ə.) hər nə lazımsa, onu istəyiniz. Biz Türküz. Dilimizin, lisanımızın tərəqqisinə mane olan hər növ sədlərin, divarların yıxılmasına, rəf olunmasına (ləğv olunmasına – R.Ə.) qeyrət ediniz” [7].

Öz yazılarında Turanın sərhədlərini qeyd edən filosof hələ 1907-ci ildə yazırdı: “Mancuriyadan və Sibiryanın ərəsayı-şərq şimalında cərəyan edən Lena nəhri sahilindən başlayıb, Altay, Qaraqorum, Pamir, Hindiquş, Qafqaz, Krım dağlarından keçərək Balkan dağlarının müntəhayi-qərbinə qədər (qərb sərhəddinə qədər – R.Ə.), ərəzən (dəyərlə – R.Ə.) Ural dağlarının müntəhayi-şimalından (şimal sərhəddindən – R.Ə.) Afrikanın səhrayı-Kəbirinə (Böyük səhrasına – R.Ə.) qədər olan yerlərdə sakin bulunan əhalinin ismi-əzəmi (ən böyük adları – R.Ə.) türk dili ilə mütəkəllim (danışan – R.Ə.) bulunurlar” [4].

Mütəfəkkir öz şəirlərində də Türk dilinin və Türk millətinin yayıldığı və hökm sürdüüyü geniş əraziləri də göstərərək yazırdı:

*“Eylər dili Çin səddinədək hökmünü icra,
Bir ucudur Altay bu yerin, bir ucu səhra”.*

Müəllif “bir ucu səhra” dedikdə Afrikanın “Böyük Səhra”sını (Səhrayı-Kəbiri) nəzərdə tuturdu. O, “Məcnun və Leylayı-İslam” adlı məqaləsində xəstəliyə tutulan, beyni Türkiyə, ürəyi Ərəbistan, ciyərləri İrandan ibarət olan

İslam coğrafiyasını müalicə etmək və sağlam Turan İmperiyası yaratmaq, orada müsəlman dövlətlərinin mövqeyini müəyyənləşdirmək məsələsini irəli sürmüşdü.

Tədqiqatçılar göstərir ki, “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Avropalaşmaq” düsturu daha əvvəl, bir az mübhəm (qeyri-müəyyən – R.Ə.) olaraq Əli Suavi (1839-1878-ci illərdə yaşayıb yaratmış Türk siyasi və fikir adamı, qəzetçi, Yeni Osmanlı Cəmiyyətinin üzvü və ilk Türkçülərdən sayılır – R.Ə. [49]. tərəfindən irəli sürülüb və müdafiə olunub. Lakin Əli Suavi hələlik Türkçülüyn qüvvətli rol oynamadığı və Nəmiq Kamalın Osmanlı-İslam zehniyyətinin hakim olduğu bir zamanda yaşadığı üçün fikirləri unutmali olub. Halbuki Hüseynzadənin təklifi tam zamanında oldu. Əli bəy Hüseynzadənin 1905-ci ildə Tiflisdə irəli sürdüyü bu fikir (“Türkləşmək, İslamlaşmaq, Avropalaşmaq” düsturu nəzərdə tutulur – R.Ə.) 7 il sonra 1912-ci ildə hərarətli tərəfdarlar qazandı” [2].

“Türk qanlı, müsəlman etiqadlı, firəng fikirli, Avropa qiyafəli fəda” tərbiyə edib yetişdirmək ideyasını irəli sürən filosof yaradılmasını nəzərdə tutduğu milli cəmiyyət quruculuğunda müasir insan amilinə böyük önəm verirdi. Əslində, Əli bəy Hüseynzadəni düzgün anlamayan o dövrün Şərqi və İslamçıları kimi Avropaçı düşüncə sahiblərinə də onun “Avropalaşmaq” fikri yad bir fikir kimi görünürdü.

Böyük mütəfəkkir Əli bəy Hüseynzadənin fəlsəfi görüşlərində millətinin tərəqqi və oyanışı, milli şüurunun formalaşması, mədəni yüksəlişi mühüm yer tutur. Müəllif yazır: “Maarif, ittihad (milli birlik), hürriyyət (azadlıq), nə qədər gözəl nemətlər! Bunları unutmayalım! Çünki, əsl nicat bu üç qüvvədədir... Bizim özümüzə məxsus daha layiq, daha şanlı bir vəzifeyi-mücahidəmiz (çalışma, səy etmə vəzifəmiz – R.Ə.) vardır ki, o vəzifə də zülməti-qəflətdə bulunan (qəflət qaranlığında olan – R.Ə.) külliyyəti-avam (çoxluk olan savadsız, avam) arasında nuri-maarif (maarif nurunu – R.Ə.) əkməkdir... Bilgi... və elm, lisan (dil) ilə olur. Bu, əcnəbi lisanında dəxi elm təhsil oluna bilər. Fəqət bu surətlə təhsil olunan elm məhdud fərdlərin beynində qalır. Millətin əksəriyyəti arasında yayılmaz. Elm və maarif əksəriyyət beynində inkişaf etmək üçün lazımdır ki,

millətin öz ana dili maarif təhsilinə alət (vasitə) olsun... Avropa elminə, maarifinə, ədəbiyyatına, sənət və sənayesinə bələd olmağa və millətimiz beynində yaymağa çalışmalıyıq... Biz Avropalıların ədəbiyyatlarına, sənayələrinə, elm və maariflərinə, kəşfiyyat və ixtiralarına müraciət etmək istəyirik, özlərinə deyil! Biz istəyirik ki, İslam ölkəsinə onların beynləri girsən, boğazları, mədələri girməsin. Biz istəyirik ki, ölkəmiz onların beynlərini həzm etsin, yoxsa mədələrində həzm olunmasın!” [10,7].

Göründüyü kimi Əli bəy Hüseynzadə belə hesab edirdi ki, azərbaycanlıların milli məfkurəsi “Türkləşmək”, dini məfkurəsi “İslamlaşmaq”dırsa, iqtisadi, mədəni və sosial-siyasi məfkurəçi “Avropalaşmaq” (müasirləşmək – R.Ə.) olmalıdır. Bununla böyük mütəfəkkir XX əsrin böyük kəşflər, yeni texnologiyalar əsri olacağını öncədən görür və öz xalqını və bütünlüklə Türkləri təkcə şanlı keçmişləri ilə öyünməyə deyil, həmçinin elm, texnologiya əsrində dünya xalqları içərisində özünəlayiq yer tutmağa çağırırdı. O, XX əsri “elm və bilik əsri” kimi dəyərləndirməklə mənsub olduğu Türk millətinin elmlə, təhsillə inkişaf edəcəyinə inanır, milli istiqlalə gedən yolun öz başlanğıcını elmdən, təhsildən aldığını bəyan edirdi.

“Türk” kəliməsinin dilə belə gətirilmədiyini, “Mən türkəm!” söyləməyə imkan verilmədiyini, hətta qadağan olunduğu bir dövrdə böyük ideoloq Əli bəy Hüseynzadə “Həyat” qəzetində çap etdirdiyi “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir” adlı məqaləsi ilə Türk xalqlarına, o cümlədən də Azərbaycan Türklərinə üz tutaraq “Biz Tatar deyilik, biz Türkük” – deyə hayqırdı, xalqa öz adı ilə “Türk” dedi və bunu başqalarına da dedirdi, Türklərin kimliyini onlara anlatdı. Bu anlamda demək olar ki, Azərbaycanda “Türkçülük Hərəkatı”nın həqiqi tarixi Əli bəy Hüseynzadənin redaktoru olduğu “Həyat” qəzeti ilə başlamışdır. Lakin Əli bəy Hüseynzadənin “Türkçülük, İslamçılıq, Avropaçılıq” kimi ideyaları Türklərin əbədi düşmənləri, xüsusilə, rusların əslində Türklərə qarşı hər zaman alət rolu oynayan Hayları ciddi narahat etdiyindən onların xəfiyyələri Qafqaz canişinə donoslar göndərərək “Həyat” qəzetinin sərlöv-həsindəki “Türk” sözünün silinməsini istəmiş, Qafqaz canişini də “Türk” sözünün silinməsi

əvəzinə “Tatar” sözünün yazılmasını əmr etmişdi. Lakin Əli bəy nəinki “Türk” sözünü “Tatar”la əvəzləmiş, əksinə, “Biz ki, Türk oğlu Türkük! Biz ki, millətlərin ən qədimi və ulusu-yuq!” – deyərək Türklüyü təsdiq etməkdə davam etmiş, buna görə də Türk düşmənlərinin təzyiqi ilə “Həyat” qəzeti qapadılmışdı [10, 7].

Həyatının böyük bir hissəsini “Türkçülük” və “Turançılıq” ideyalarına sərf edən Əli bəy Hüseynzadənin Türkiyəyə mühacirət dövrü filosofun “Türkçülük” və “Turançılıq”la bağlı dünyagörüşünün inkişafında xüsusi rol oynayır. Burada ictimai-siyasi və ideoloji-fəlsəfi fəaliyyətlə daha ciddi məşğul olan Əli bəy, Ziya Göyöl, Yusif Akçura, İshak Sükuti, İbrahim Temo və başqaları ilə birlikdə “İttihad və Tərəqqi” Cəmiyyətinin əsasını qoyur. Cəmiyyət nəzəri “Turançılığı” həyata keçirmək üçün ayrı-ayrı Türk bölgələrində tarixi ədalətsizliklə bir-birindən ayrı düşmüş müxtəlif Türk qövmlərini yaxınlaşdırmaq, onlar arasında əlaqə yaratmaq kimi böyük bir missiyanı üzərinə götürmüş, bu məqsədlə onun nəzəri əsaslarını işləyib hazırlaya bilmişdilər.

Filosof dünyadakı türklərin birliyini təmin etmək üçün dillə yanaşı ən qüvvətli amillərdən birini də İslam dinində görürdü. Bununla bağlı yazırdı: “Türklərin külliyyəti etibarilə sair dinlərə meyl və istedad göstərməmələri və nadirən göstərənlərin isə milliyyət və qövmiyyətlərini qayıb edərək gah Çinli, Moğol və Hindulara, gah əqvami-nəsərayə (xristian qövmlərinə – R.Ə.) qarışıb qayıb olmaları və bilakis (əksinə – R.Ə.) Türklərin ancaq müsəlmanlığa meyyal və müştəq (meylli və can atan – R.Ə.) bulunmaları və İslamı qəbul etdikdən sonra bir tərəfdən aləmi-İslamın (İslam aləminin – R.Ə.) mühüm bir rükən (sütun) və istinadgahı sırasına keçmələri, digər tərəfdən də ancaq və ancaq bu dini mübin (aşkarlıq) sayəsində öz qövmiyyət və milliyyətlərini mühafizə edib təmini bəqa (daimi əbədi – R.Ə.) edə bilmiş olmaları fəvqəladə sayanı-diqqət bir maddədir [9].

Filosof “Həyat” qəzetinin 1905-ci il 94-cü sayında (1905-ci il Rus inqilabından ruhlanaraq) “Hürriyyət” başlıqlı məqaləsində yazır: “Hürriyyət!... O nə qüvvədir ki, yalnız zikri belə inşirahi-dərunə (şənlik içində) səfayi-qəlbə badi (qəlbəbin səfasına səbəb) oluyor. Zehinləri, fikirləri,

xəyalları, bəşərin bütün ruh və mənəviyyatını ülvviyyata (yüksəlişə, uralığa – R.Ə.) sövq ediyor! Yalnız zikrin eşidən insanların qanadlanıb uçacaqları, balalara pərvaz edəcəkləri gəliyor!... O nə qüvvədir ki, onun yolunda neçə-neçə fikirlər, zəkalar, dühalar, dühayi-müəzzəmlər... məhbəslərdə, qürbətlərdə, mənfələrdə (sürgünlərdə – R.Ə.), Sibirya çöllərində hər növ iztirabları (əziyyəti – R.Ə.), hər növ əza (əziyyət) və cəfayı qəbul etdilər. O nə qüvvədir ki, onun zahiri (meydana çıxması – R.Ə.) bəşəriyyətin ona nailiyyəti bu həngəmlərə, bu qiyamətlərə, bu zəlzələlərə, mənəvi zəlzələlərə bais oldu. Məmləkəti sərəsər bir mübarizə meydanına çevirdi. Bütün əhaliyi, bütün millətləri firqə-firqə edib, yekdigərlərilə o meydanda müsariyəyə, mücadiləyə, məcnunənə bir mücadiləyə məcbur elədi!... Biz nə məsuduz, nə bəxtiyarız ki, haləti-bidaridə (ayıq vəziyyətdə – R.Ə.) olduğumuz halda o zəncirlərin həqiqətən qırıldığını, parça-parça olub töküldüyünü görməyə nail olduq! Xeyr! Bu xəb (yuxu – R.Ə.) və rəya deyildir. Billah bu məzhəq həqiqətdir! Ey illərdən, əsrlərdən bəri üzünə, hüsni-didarına (gözlə üzünə, camalına – R.Ə.) müstaq (həsrət) olduğumuz, həsrət çəkdiyimiz hürriyyət! Bu gün sənə camalını, hüsn və anını bütün şəşəsilə, dəbdəbə və dirayətlə (məlumatla), bütün şuriş (çaxnaşma, qarışıqlıq – R.Ə.) və qiyamətlərilə seyr və tamaşaya başladıq!... Dərnlərə dərman sənən, sən! Yaralara məlhəm sənən sən!... Həqq və həqiqətin təəllasına, məhkəməyi-müsavətdə ədalətin bihəqq hökmranlığına yol göstərən sənən, sən!... Bəşəriyyətin ən böyük ehtiyacı, mədəniyyətin tərəqqi və təkamülünün ən qəvi mühərriki olan ictimailərə, cəmiyyətlərə, şirkətlərə, ittifaqlara, ittihadlara, sərbəyiti tam verən sənən, sən!... Vəlhasil insanlara bilafərq lisan və şivə, bilafərq din və məzhəb, bilafərq qövmlər və millət, əfkar və amallın, həvayi-nəsimində sərbəst nəfəs almağa müsaidə edən sənən, sən! Yaşa hürriyyət, yaşa... Buraxınız, mən avazım çıxdığı qədər bağırayım! “Yaşa hürriyyət yaşa!” [3, 83-84-85].

Bütün bunlara baxmayaraq “Hürriyyət Aşiqi” mütəfəkkir qanlı inqilabların əleyhinə olmuş, inqilabi hərəkətləri “bombaların vəhşiyənə rəqsi” kimi dəyərləndirmiş və bunun səbəbini belə izah etmişdi: “Bütün bu əhvalatın səbəbi nədir, bilirsinizmi? Səbəbi Həzrəti İsa

ilə Həzrəti Məhəmmədin... əsrlərdən bəri bəşəriyyətə təlqin etmək istədikləri məhəbbəti-mütəqabilənin (qarşılıqlı məhəbbət – R.Ə.) nöqsan və məfqudiyyətidir (mövcud olmaması, yox olmasıdır!)... Rusiyada mühafizəkarın ilə inqilabpərvəranın, camaatla bürokratiyanın, zəngin siniflərlə fəqirlərin, fiqurayı-kasibənin arasında məhəbbət qalmamışdır” [5].

Mütəfəkkir inqilabın bütün ölkələr üçün zəruri olmadığını əsaslandıraraq göstərdi ki, “nə Türkiyə inqilab məmləkətidir, nə də Türklər ingilislər kimi təkamül təriqi (təkamül yolu – R.Ə.) ilə tərəqi edən bir qövmdürlər” [4, № 7.].

Filosof, “Qırmızı qaranlıqlar içində yaşıl işıqlar” adlı məqaləsində göstərdi ki, zamanımız inqilablar dövrüdür. Bəşəriyyət irəliyə doğru inqilab şəklində bir addım atmaq istərkən qarşısında irtica şəklində təhlükəli bir qüvvə çıxır və onu geri atmağa çalışır. İnqilab ilə irtica mübarizə edir. Bu mübarizə nəticəsində çoxlu qan tökülür. Müsəlmanlar da tədricən bu işə qoşulur. Biz də oyanmağa, ayağa qalxmağa məcbur oluruq. İbtida (Əvvəlcə – R.Ə.) sər-səm bir halda bölünürük, sonra bu qarışıq-

lıqda yıxılır, əzilir, qana bulanır, aqlımız başımıza gələndən sonra özümüzə ayrı bir yol arıyırıq, bulur kimi oluruq da” [4, № 32].

Əli bəy Hüseynzadə inqilabı “mərz” (xəstəlik) adlandırmış, inqilaba cəmiyyətdə bir “böhran” kimi baxmış, onu inkişaf etmiş xalqlar üçün nöqsan hesab etmişdi. Dünyada baş verən sosial-siyasi qarışıqların səbəbini şərh edərkən mütəfəkkir göstərdi ki, bu gün bütün cahanı sarsıdan, münafişə yaradan, çaxnaşma salan üç mühüm cərəyanın, yəni “imperializm, nasionalizm və sosializm” cərəyanlarının ən faciəli fəaliyyət sahəsi Qafqaziya və xüsusən Azərbaycan oldu [1, 138].

Müxtəlif sahələrə aid yazdığı elmi, ədəbi, fəlsəfi, siyasi əsərləri ilə türk -müsəlman xalqlarının, xüsusilə, Azərbaycan Türklərinin milli şüurunun formalaşması və inkişafında böyük rolu olan Əli bəy Hüseynzadə XX əsrin əvvəllərində milli oyanış hərəkatına böyük töhfə vermiş, “Türkləşmək, İslamlaşmaq, Avropalaşmaq” kimi üç sütunlu doktrinanın Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət atributu olan Bayraqında reallaşmasında xidmətlər göstərmişdir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Ali Haydar Bayat, “Azerbaycan’ın Yiğit Evladı” Ali Bey Hüseynzadə və Türkiyə’de Yayınladığı Eserleri, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
2. Aşırılı Akif “Əli bəy Hüseynzadə: olduğu kimi”, “Şərq” qəzeti, 24.01.2018. (Hilmi Ziya Ülken Ali Turan, “Yeni insan” dergisi, dekabr 1969, sayı № 84.)
3. Əli bəy Hüseynzadə. Seçilmiş əsərləri, “Şərq-Qərb”, Bakı, 2007, səh. 83, 84, 85.
4. “Füyuzat” jurnalı, 1907, № 9.
5. “Füyuzat” jurnalı, 1906, № 6.
6. Hacıyeva Arzu. Azərbaycan mütəfəkkirləri zamanın kontekstində. “Elm və təhsil” Bakı, 2017, s. 4.
7. “Həyat” qəzeti, 2 iyun 1905.
8. Hüseynova Sədaqət. “Əli bəy Hüseynzadə milli istiqlal və Turan aşiqi” “Zaman” qəzeti, 20 iyun, 2013, № 110, səh.
9. Hüseynov Elmar, Türk qanlı, İslam imanlı, Avropa qiyafəli Əli bəy
10. Quliyev Əsgər. Əli bəy Hüseynzadə; Türkçülüyün atası və böyük maarifçi, “525-ci qəzet”, 7 fevral, 2014, səh. 7-8.
11. Vəliyeva Sona, Əlimərdan bəy Topçubaşov və Azərbaycan məfkurəsi, azadinform. az/az/baxış-bucai/155090/elimerdan-bey-topçubaşov-ve-azerbaycançılıq-mefkuresi/.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Faiq Ələkbərli

Göndərilib: 03.03.2025

Qəbul edilib: 17.03.2025

**MƏHƏMMƏD FÜZULİNİN YARADICILIĞINDA MESSİANİZM
(FƏLSƏFİ-DİNİ ASPEKTLƏR)**

Elnur Mustafayev

AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu
“Din və ictimai fikir” şöbəsinin müdiri, İnstitutun
Gənc Alim və Mütəxəssislər Şurasının sədri, fəls.ü.f.d., dosent,
e-mail: elnur.mustafayev88@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9784-3466>

Xülasə

Tarixi hadisələrə, qədim milli-mənəvi irsə, xüsusən dini inanclara münasibət ictimai və hümanitar elmlər üçün həmişə aktual məsələ olmuşdur. Dini inanclar, bütövlükdə milli-mədəni irs hər bir xalqın mənəvi, qeyri-maddi sərvəti kimi qəbul edilir. Mifoloji təsəvvürlər, şifahi və yazılı folklor nümunələri, maddi mədəniyyət abidələri, qədim daş salnamələr, dini inanclar və adət-ənənələr bütövlükdə xalqın mövcudluğunu göstərən dəlil-sübutlardır.

Məlum olduğu kimi messianizm (mehdiçilik) inancı bütün dinlərdə və bir sıra dini-fəlsəfi düşüncə məktəblərində mövcuddur. Bəşəriyyət tarixində müxtəlif dövr və zamanlarda baş verən təbii fəlakətlər, müharibələr, kütləvi şəkildə yayılan xəstəlik və epidemiyalar, insanların çarəsiz qaldığı vəziyyətlərdə hər hansı bir xilaskara inam və ya insanları çətin durumdan xilas edəcək hər hansı bir varlığı gözləmək kimi hissləri psixoloji bir tələbat kimi izah etmək mümkündür. Təbii ki, mehdiçiliklə bağlı düşüncələr birmənalı deyildir və bu mövzu ilə bağlı inanclar, dini-siyasi görüşlər dinlərə və siyasi-fəlsəfi məktəblərə, həmçinin zaman və məkana görə dəyişir.

Mehdiçilik problemi islam dininin ən əhəmiyyətli mövzularından biri olduğu üçün tarixən Azərbaycan alimlərinin və ədiblərinin həmişə maraq dairəsində olmuşdur. Bu baxımdan, mehdiçilik inancı etiqad baxımdan aktual bir mövzu kimi həm azərbaycanlı fəlsəfə və ilahiyyat alimlərinin, həm də şair və incəsənət xadimlərinin yaradıcılığında geniş şəkildə işlənilmişdir.

Azərbaycanlı filosof-şair Məhəmməd Füzuli də (1494-1556) əsərlərində, həmçinin qəsidə və qəzəllərində mehdiçilik məsələsinə toxunmuş və bu mövzu ilə bağlı bir sıra məqamları müfəssəl şəkildə şərh etmişdir.

Açar sözlər: ədəbiyyat, Füzuli, messianizm, inanc, din

**MESSIANISM IN THE WORK OF MUHAMMAD FUZULI
(PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS ASPECTS)**

Elnur Mustafayev,

Head of the "Religion and Public Opinion"
Department of the Institute of Oriental Studies
named after Z.M. Bunyadov of ANAS, Chairman of
the Council of Young Scientists and Specialists of the
Institute, Doctor of Philosophy, associate professor
e-mail: elnur.mustafayev88@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9784-3466>

Summary

As is known, the belief in the Mahdism (messianism) exists in all religions and in a number of religious and philosophical schools of thought. It is possible to explain the feelings of natural disasters, wars, widespread diseases and epidemics that have occurred at different times and periods in human history, such as belief in a savior or waiting for some being who will save people from a difficult situation in situations where people are helpless, as a psychological need. Of course, thoughts about the Mahdism are not unambiguous and beliefs, religious and political views on this subject may vary depending on religions and political and philosophical schools, as well as time and place.

Azerbaijani philosopher and poet Muhammad Fuzuli (1494-1556) also touched upon the issue of Mahdism in a number of his scientific and critical works, as well as in his qasidahs and ghazals, and commented on some aspects of this topic in detail.

Keywords: literature, Fuzuli, Mahdism, belief, religion

**МЕССИАНСТВО В ТВОРЧЕСТВЕ МУХАММАДА ФИЗУЛИ
(ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ)**

Эльнур Мустафаев,

заведующий отделом «Религия и общественное
мнение» Института востоковедения им.
З.М. Бунятова НАНА, председатель Совета
молодых ученых и специалистов Института,
доктор философских наук, доцент
e-mail: elnur.mustafayev88@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9784-3466>

Аннотация

Как известно, вера в махдизм (мессианство) существует во всех религиях и в ряде религиозно-философских школ. Можно объяснить психологическую потребность людей верой в великого спасителя или некую божественную силу, когда люди беспомощны перед стихийными бедствиями, войнами, массовыми болезнями и эпидемиями, происходившими и происходящими в разные времена и периоды истории человечества. Конечно, мысли о махдизме не являются однозначными: и верования, и религиозно-политические взгляды на этот счет могут различаться, в зависимости от религий, политико-философских школ, времени и места.

Азербайджанский философ и поэт Мухаммед Физули (1494-1556) также затрагивал вопрос махдизма и философско-этические вопросы в ряде своих научных трудов, а также в своих касыдах и газелях, проясняя некоторые аспекты этой темы.

Ключевые слова: литература, Физули, махдизм, вера, религия

GİRİŞ

Mehdiçilik inancı tarixin müxtəlif dövrlərində fərqli aspektlərdən dini, siyasi, ictimai və psixoloji bir amil kimi cəmiyyətin həyatına təsir edən bir anlayış olaraq özünü göstərmişdir. Sosial şərtlərin pozulması nəticəsində bir sığınma mexanizmi olaraq “xilaskarlıq” anlayışı gələcəyə ümid yaratmaq üçün bir vasitə kimi ortaya çıxmış və daha sonra müxtəlif istiqamətlərə yönəldilmişdir. Bəzi tədqiqatçılara görə maddi maraqların təminatçısı kimi meydana çıxan xilaskarlıq inancı dini sahəyə də sırayət edərək mənəvi funksiya rolunu oynamışdır. Lakin bir çox ilahiyyatçı alimlər isə birinci versiyanın əksinə olaraq xilaskarlıq inancının ilahi vəhy və tapşırıq əsasında dini inanc sisteminin bir hissəsini təşkil etdiyini qeyd etmişlər.

Dini, siyasi, ictimai və psixoloji xüsusiyyətlərinə görə mehdiçilik inancı ilkin qəbilə dinləri olmaq şərti ilə müasir düşüncə məktəblərinə qədər öz kimliyini qorumuşdur. Tarixdə bir çox siyasi hərəkətlərin arxa planında mehdiçilik inancının təsirini sezmək olar. Bu cəhətdən, erkən islam tarixində bir çox dini-siyasi hərəkətlərin, siyasi mübarizə zəmnində bu anlayışdan geniş şəkildə istifadə etdiyini görmək mümkündür. Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra siyasi hakimiyyət uğrunda mübarizələr, müsəlmanların fərqli ideoloji dini-siyasi hərəkətlər çərçivəsində haçalanması cəmiyyətdə müxtəlif dini, siyasi, iqtisadi və ictimai problemlərlə nəticələndi. Xüsusilə, Kərbəla hadisəsindən sonra bu proseslərin sürətlənməsi, yeni dini cərəyanların meydana çıxması islam aləmində mürəkkəb bir vəziyyət yaratdı. Mehdiçilik anlayışının mahiyyətində xilaskarlıq və ədalətin bərpası dayandığı üçün o, siyasi qruplaşmalar üçün qüvvətli bir silah rolunu oynayır. Əməvilər hakimiyyətinin son illərində hakimiyyət uğrunda Əməvi-Abbasi qarşıdurmasında mehdiçilik inancından müxtəlif istiqamətlərdə istifadə edildiği görün-

məkdədir. Siyasi hakimiyyəti qorumaq və ya ələ keçirmək istəyən tərəflər özlərini bir xilaskar kimi təqdim etməklə xalq arasında rəğbət qazanmaq və dayaqlarını möhkəmləndirmək istəyirdilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələ islam məzhəbləri arasında fərqli ölçüdə diqqətə alınır. Bəzi islam məzhəbləri mehdiçilik inancına səthi yanaşsa da bəzi islam məzhəblərində bu inanc çox qüvvətlidir və həmin məzhəblərin ana platformasını təşkil etməkdədir. Başqa sözlə desək, mehdiçilik inancı bəzi məzhəblərin dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi həyatının ən vacib elementi kimi rol oynayır və inanc sistemlərinin formalaşmasında əsas amil kimi qəbul edilir.

Məhəmməd peyğəmbərin vəfatından sonra müsəlmanlar üzləşdikləri siyasi-ictimai, dini və psixoloji problemlərin həll yollarını tapmağa cəhd göstərmişdir və bu mürəkkəb hadisələrin fonunda xilaskar inancı bir daha aktuallaşmışdır [9, 95]. İslam tarixinin müxtəlif dövrlərində mücəddid, mehdi, məsih və müxtəlif adlarla xilaskar hesab edilən bir çox insanların meydana çıxması məlumdur. Xilaskarlıqla bağlı iddialar bəzən «nübuvvət» (peyğəmbərlik) və «imamət» (dini və dünyəvi idarəçilik) kimi ali dini vəzifələrə qədər qaldırılmış, bir çox hallarda siyasi məqsədlər üçün istifadə edilmişdir [18, 46]. Mehdiçilik inancının islam dünyasında təşəkkül tapmasına bir çox səbəblər təsir göstərmiş və nəticədə islam fəlsəfi-siyasi düşüncə sisteminin bir hissəsinə çevrilmişdir.

İslamda mehdiçilik inancının təzahürləri və bu mövzu ilə əlaqəli inanclar müxtəlif islam məzhəblərinə görə fərqli şəkildə təsəvvür edilir. Qeyd etmək lazımdır ki, mehdiçilik inancı ümumi prinsip olaraq bütün islam məzhəbləri tərəfindən birmənalı olaraq qəbul edilir [9, 98]. Lakin bu inancın təfərrüatlarında, xüsusilə xi-

laskar Mehдинin kimliyi, xüsusiyyətləri, və missiyası, dində yeri və mövqeyi ilə bağlı detallarda kifayət qədər fərqlər vardır.

Xülasə etsək, islamın iki əsas ana məzhəbi əhli-sünnə və şiə məzhəblərində mehdiçilik inancının müştərək və fərqli cəhətləri vardır. Müştərək cəhətlərə mehdiçilik inancı ilə bağlı Məhəmməd peyğəmbərdən nəql edilən hədislərin hər iki fırqənin mötəbər mənbələrində yer tutması, Onun Məhəmməd peyğəmbərin nəslindən olması, Qiyamətdən əvvəl zühur edəcəyi, cahanşümul cəmiyyət yaratması, müharibələrə son qoyması, ədalət və sülhü hakim etməsi, islam dininin yenidən canlanması və sairə nüansları misal göstərmək olar. Mehdiçiliklə bağlı iki məzhəb arasında bir neçə fikir ayrılıqları mövcuddur. Ən əsas fikir ayrılığı mehdiçilik inancının dindəki yeri məsələsidir. Şiələrə görə mehdiçilik inancı iman əsaslarından biri olan «imamət» inancının tərkib hissəsi olmaqla məzhəbin əsaslarından biri kimi təşəkkül tapır. Lakin əhli-sünnə məzhəbində mehdiçilik inancı ikinci dərəcəli bir məsələdir və məzhəbin əsaslarından deyildir. İkinci fikir ayrılığı, Mehдинin kimliyindədir. İmamıyyə şiələrinə görə dünyanı xilas edəcək Mehdi hicri 255-ci ildə doğulmuş on ikinci imamdır və tam adı Məhəmməd ibn Həsən əl-Mehdidir [16, 27]. İmamıyyə məzhəbinin inancına görə o, qısamüddətli və uzunmüddətli olmaqla iki dəfə qeybə çəkilməmiş və qiyamətdən öncə zühur edəcəkdir. Əhli-sünnə məzhəbinə görə Mehdi axırsamanda doğulacaqdır və onun tam adı Məhəmməd ibn Abdullahtır. Belə bir qənaətə gələ bilərik ki, mehdiçilik inancı hər iki məzhəbin düşüncələrində müəyyən fikir ayrılığı mövcuddur, tarixən və müasir dövrdə onun hər iki məzhəbin hakim olduğu cəmiyyətlərə psixoloji, sosial, psixososial və siyasi təsirləri olmuş və hal-hazırda təsirləri davam etməkdədir.

Füzulinin yaradıcılığında mehdiçilik probleminə fəlsəfi-dini baxış

Nizami Gəncəvi, Nəsirəddin Tusi və İmadəddin Nəsimi ilə yanaşı digər azərbaycanlı məşhur mütəfəkkir filosof-şairlər kimi Məhəmməd Füzuli də (1494-1556) bəzi əsərlərində, həmçinin qəsidə və qəzəllərində mehdiçilik məsələsinə toxunmuş və bu mövzu ilə bağlı bir sıra məqamları şərh etmişdir. O, Ərəb dilində

ilahiyyat elminə dair yazdığı «*Mətlə ül-etiqad fi mərifət il-məbdə vəl-məad*» adlı əsərinin «*nübüvvət*» (peyğəmbərlik) başlıqlı dördüncü rükün (fəslin) beşinci, «*imamət*» adlı babında (bölmə) mehdiçilik məsələsinə toxunmuşdur. O, bu bölmədə təsviri-analitik metodu izləyərək müxtəlif məzhəblərin mövzu ilə bağlı nəzəriyyələrini qeyd etmişdir. Məhəmməd Füzuli «*imamət*» başlıqlı dördüncü fəslin beşinci bölməsində qeyd edir:

« وجود الإمامة ضروري لأن حكم الشريعة يقتضي الاستدامة لبقاء الإسلام و الشارع في الحياة المجازية يتمتع النوام فلا ينظم أمور النظام في الأمصار و الأعصار إلا وجود الإمام. قال النبي صلى الله عليه و آله من مات و لم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية » [19, s.100]

«İmamətin mövcudluğu zəruridir; çünki islamın (daimi olaraq) yaşaması üçün şəriət qanunları davam etməlidir. Qanunverici (Allah) məcazi həyatda (bu dünyada) qanunları daimi edir. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, müxtəlif ölkələrdə və zamanlarda qayda-qanun yalnız imamın mövcudluğu ilə tənzimlənmə bilər. Peyğəmbər (Allahın salamu olsun ona və ailəsinə) belə demişdir: "Hər kim öz zamanasının imamını tanımadan ölərsə, sanki cahiliyyət dövründə (azgınlıq və nadanlıq içində) ölmüşdür»

Məhəmməd Füzuli «*imamət*» ilə bağlı öz rəyini qeyd etdikdən sonra müxtəlif islam məzhəblərinin fikirlərini təsviri şəkildə sadalamış və imamın kimliyi haqqında bəzi nəzəriyyələrə toxunmuşdur. Daha sonra isə imamın kimliyi barəsində imamıyyə şiələrinin rəyini qeyd edir:

« قال الإمامية الامام علي بعد النبي بلا فصل... قالت الاثنا عشرية الامامة لعلي و أولاده و هم الحسن و الحسين و العابد و الباقر و الصادق و الكاظم و الرضا و التقى و النقي و العسكري و المهدي المنتظر متسلسلا فلا فصل من بعد النبي »

«İmamıyyə (şiə) məzhəbinə görə Peyğəmbərdən sonra Əli bilavasitə imamdır... on iki imama inanlara görə imamət ardıcıl olaraq Peyğəmbərdən sonra bilavasitə sıra ilə Əli və onun övladlarına yəni, Həsən, Hüseyin, Abid (Zeynül-abidin), Baqir, Sadiq, Kazim,

Rza, Təqi, Nəqi, Əskəri və gözlənilən Mehdi-yə məxsusdur» [19, s.101].

Məhəmməd Füzuli islamda gözlənilən Mehдинin kimliyi ilə bağlı məsələyə digər məşhur əsəri *«Hədiqət üs-süada»* (*“Xoşbəxtlər bağçası”*) əsərində də toxunmuşdur. Füzulinin həcmcə ən böyük əsəri olan *«Hədiqət üs-süada»* Azərbaycan, o cümlədən Yaxın Şərq ədəbiyyatının bədii-dini nəsrin ən parlaq əsərlərindən biri hesab olunur. Azərbaycan türkcəsində yazılmış bu əsər hicri 61-ci il (miladi 680) məhərrəm ayının 10-da Kərbəladə baş vermiş hadisə haqqında həmçinin İmam Hüseyn və tərəfdarlarının nümayiş etdirdiyi qəhəramanlıqdan bəhs edir. M.Füzuli bu əsərdə bir çox tarixi və etiqadi məsələlərə toxunmuş və əsərin *«Xatimə»* adlı son hissəsinin *«İzhari-təvəllüdi-əimmə və geyrihi rəziyyallahu ənhum»* adlı bölməsində Məhəmməd peyğəmbərdən sonra müsəlmanlara din və dünya işlərində rəhbərlik edəcək şəxslərin kimliyini, o cümlədən on iki imamın adlarını, təvəllüdlərini və doğum yerləri haqqında tarixi məlumatları paylaşmışdır. O, bu bölmənin sonunda qeyd edir:

«Həzrəti-İmam Məhəmməd Mehdi (ə) on ikinci imamdır. Məzhəbi imamiyyə müqtəzasınca və silsileyi-imamət onda xətm olur. Və'illahu ə'ləm» [8, c.6, s.378]

Məhəmməd Füzuli imamiyyə məzhəbinin görüşünü qeyd edərək islamda vəd edilmiş xilaskarın on ikinci imam, Məhəmməd ibn Həsən əl-Mehdi (ə) olduğunu və onunla imamət silsiləsinin sona çatdığını qeyd etmişdir. Məhəmməd Füzuli birinci əsəri *«Mətlə ül-etiqad»* əsərində təsviri-analitik metodu izləməklə hansısa məzhəbin tərəfini tutmamış və təəssübkeşlikdən uzaq olmuşdur. Lakin *«Hədiqət üs-süada»* əsərində isə o, öz dini düşüncə, iman və əqidə duyğularını bədii ifadə vasitələri ilə əks etdirmiş və mehdiçiliklə bağlı inanclarını nümayiş etdirmişdir. Bu baxımdan mehdiçilik inancı ilə bağlı Nəsrəddin Tusi və Nəsimi ilə eyni düşüncələri paylaşmışdır.

Məhəmməd Füzuli şair kimi bədii yaradıcılığında mehdiçilik mövzusuna geniş şəkildə toxunmuş, islamda vəd edilmiş İmam Mehdi (ə) vəsf etməklə yüzrlə qəsidə və qəzəl yazmışdır. Füzulinin fars dilində yazılmış bir qəsidəsində belə deyilir:

*“İmamların sonuncusu, fələyin qütbi, xalqın qıbləsi,
Din sultanı Məhəmməd Mehdi ki, böyük-küçük
Səhər-axşam onu görmək intizarındadır.
Ayın dövrü onu görməklə başa çatır,
Onun sübhü məhşər gününün səhəridir”*
[8, c.5, s.203].

Füzuli fars dilində yazdığı qəsidədə Mehdi (ə) imamların sonuncusu, fələyin qütbi və xalqın qıbləsi kimi vəsf edir. Qütb ərəb sözü olub dəyirman daşının mili (oxu) mənasında işlədilir. Təsəvvüf düşüncə sisteminə görə dəyirman daşı milin ətrafında nə cür fırlanırsa bütün aləm də Qütbün ətrafında o cür fırlanır. İmamiyyə şüalarına görə hal-hazırda Qütb on ikinci imam Mehdidir. Daha sonra, Füzuli öz qəsidəsində İmam Mehdi (ə) insanların son ümidi və qıbləsi kimi qiymətləndirir, onun zühuru ilə mənəvi və dünyəvi kamilliyyətin tamamlanacağını vurğulayır.

Məhəmməd Füzuli Azərbaycan türkcəsində yazdığı *«əl-Həmd ül-illah»* mətləli qəsidəsində belə qeyd edir:

*“Vəqt oldu qönçə açıla, gül xüdəsin zahir qıla,
Mehdi zühurini bilə, faş edə sirrini qəza”.*

Füzuli Azərbaycan türkcəsində yazdığı qəsidədə Mehdi (ə) zühurunun əlaməti kimi qönçələrin açması, gül-çiçəklərin öz gözəlliklərini izhar etməsində görür. Şair bədii ifadə vasitələrindən istifadə etməklə gözlənilən Mehdi (ə) gəlməsi ilə bütün dünyanın sülhə bürünəcəyini, zülmə son qoyulacağı və ədalətin bərpa ediləcəyi kimi ali ideyaları tərənnüm edir. Bu baxımdan şairin yaradıcılığında mehdiçilik inancı xüsusi yer tutur və bəşəriyyətin xilasını öz inancına uyğun olaraq Mehdi (ə) zühuru ilə bağlayır.

Nəticə

Mehdiçilik inancının mahiyyətində ümumbəşəri dəyərlər, ədalətli cəmiyyət, xoşbəxt və firavan həyat ideyaları dayandığına görə şairlər üçün ən strateji mövzulardan biri olmuşdur. Bu istiqamət Nizami, Nəsimi, Füzuli, Xətai və digər böyük ədiblərin yaradıcılığında daha çox hiss olunur. Bəzi hallarda azərbaycan şairləri mehdiçilik anlayışına səmimi yanaşaraq dini inanc kimi öz şeirlərində bu mövzunu

ışıqlandırmış, bəzən isə dövrün hökmdarlarını idarəçilikdə ədalətə dəvət etmək məqsədi ilə mehdiçilik anlayışını qabartmışlar. İslam inanclarında Mehdi zülmün kökünü kəsib bütün dünyada ədaləti bərpa edəcək bir fenomen-dir. Bu cəhətdən, Mehdi obrazı şairlər üçün zalım hökmdarlara qarşı qəzəbli hayqırtı, hədələ-

yici nərə və xalqın dərini demək üçün əlverişli bir vasitə olmuşdur. Başqa sözlə, klassik azərbaycan ədəbiyyatında mehdiçilik anlayışı dövrün əli qılıncı zalım hökmdarlarına qarşı etiraz vasitəsi, həmçinin xalq şüurunun oyanmasına zəmin yaradan bir amil rolunu oynamışdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Fəlsəfə ensklopedik lüğəti: / Baş red: İ. Vəliyev. - Bakı: Qismət, - 1997. – 520 s.
2. Gəncəvi, N. Sirlər xəzinəsi / N. Gəncəvi, tərc. ed., Ulutürk X.R. – Bakı: Lider, - 2004. - 262 s.
3. Gəncəvi, N. Yeddi Gözəl / N. Gəncəvi, tərc. ed., Rahim. M. - Bakı: Yazıçı, - 1983. – 355 s.
4. Hüseynov, Sakit. Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik / S.Hüseynov. – Bakı: Təknur, - 2012. - 176 s.
5. İmadəddin Nəsimi əsərləri: [3 cildə] / tərt. ed., C. Qəhrəmanov, red. H.Araslı. – Bakı: Elm, c. 1. – 1973. – 572 s.
6. İmadəddin Nəsiminin seçilmiş əsərləri: [2 cildə] / tərt. ed., H.Araslı, red. T.Kərimli. - Bakı: Lider Nəşriyyat, - c. 2. - 2004. – 376 s.
7. İncil: / Bibliya Tərcümə İnstitutu, tərc. ed., M. Mixaeli. – Zagreb: Hrvatske, - 1993. – 614 s.
8. Məhəmməd Füzuli Əsərləri: [VI cildə] / tərt. ed. H. Araslı. - Bakı: Promat, c. 5. - 2005. – 223 s.
9. Mustafayev, E. K. Mehdiçilik inancının mənşəyi ilə bağlı elmi nəzəriyyələr // - Bakı: Din Araşdırmaları Jurnalı – 2020. № 1 (4), - s. 93-105
10. ابن بابويه، محمد بن علي الصدوق. كمال الدين و تمام النعمة: [مجلدان] / محمد بن علي ابن بابويه الصدوق. – قم: سرور، - ج. 1. – 2009. – 611 ص.
11. آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. أصل الشيعة و أصولها / محمد الحسين آل كاشف الغطاء. – بيروت: دار الأضواء، - 2003. – 292 ص.
12. آل ياسين، محمد حسن. المهدي المنتظر بين التصور و التصديق / محمد حسن آل ياسين. – نجف: مركز الدراسات التخصصية، - 2011. – 208 ص.
13. الأميني، عبد الحسين. موسوعة الغدير في الكتاب و السنة و الأدب: [14 مجلد] / عبد الحسين الأميني. – قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، - ج. 3. – 2009. – 552 ص.
14. الصدر، محمد باقر. بحث حول الامام المهدي / محمد باقر الصدر. – بيروت: دار التعارف، - 2003. – 79 ص.
15. الصدر، محمد باقر. دروس في علم الأصول: [مجلدان] / محمد باقر الصدر. – قم: شريعة، - ج. 1. – 2013. – 472 ص.
16. الصدر، محمد صادق. موسوعة الامام المهدي: [4 مجلدات] / محمد صادق الصدر. – قم: حافظ، - ج. 1. – 2012. – 381 ص.
17. الصدر، محمد صادق. موسوعة الامام المهدي: [4 مجلدات] / محمد صادق الصدر. – قم: حافظ، - ج. 2. – 2012. – 413 ص.
18. الصدر، محمد صادق. موسوعة الامام المهدي: [4 مجلدات] / محمد صادق الصدر. – قم: حافظ، - ج. 3. – 2012. – 557 ص.
19. فضولي، محمد. مطلع الاعتقاد في معرفة المبدأ و المعاد / محمد فضولي. - باكو: دار الطبع لأكاديمية العلوم في أذربيجان، - 1958. – 204 ص.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Gündüz Süleymanov

Göndərilib: 23.01.2025

Qəbul edilib: 06.02.2025

EYNƏLQÜZZAT MIYANƏÇİNİN FƏLSƏFİ BAXIŞLARINDA MADDİ VARLIQ VƏ ONUN MAHİYYƏTİ

Rauf Məmmədov

AMEA-nın "Fəlsəfə və Sosiologiya"

İstitutunun ap.e.i., fəl.ü.f.d., dosent

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

Xülasə

Eynəlqüzzat Miyanəçi, orta əsr İslam fəlsəfəsinin mühüm şəxsiyyətlərindən biri kimi varlıq məsələsinə dair unikal və dərin yanaşmalar təqdim etmişdir. Onun fəlsəfəsində varlıq ilahi həqiqətin müxtəlif təzahürləri kimi izah edilir və bu anlayış həm rəşional, həm də irfani çərçivədə şərh olunur. Ontoloji baxımdan, Miyanəçi varlığı bir bütöv kimi təşəvvür edir, burada hər bir varlıq elementi ali həqiqətin təəcəllisidir. O, yaradılışı ilahi iradənin və hikmətin nəticəsi hesab edir və bütün varlıqları bir-birinə bağlı, vahid bir sistem kimi görür. Miyanəçinin bu yanaşmaları həm Şərq irfanının mistik dərinliklərini, həm də İslam peripatetik fəlsəfəsinin rəşional əsaslarını birləşdirərək fəlsəfə və din düşüncəsi sahəsində geniş təsir buraxmışdır.

Açar sözlər: varlıq, yaradılış, zaman, məkan, hərəkət, maddə, nur, təəcəlli, vücud.

IN THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF AYNALQUZZAT MIYANECI, MATERIAL EXISTENCE AND ITS ESSENCE

Rauf Mammadov

PhD, Associate Professor,

Institute of Philosophy and Sociology, ANAS

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

Summary

Eynalquzzat Miyaneci, one of the key figures in medieval Islamic philosophy, presented unique and profound approaches to the issue of existence. In his philosophy, existence is explained as various manifestations of divine truth, and this concept is interpreted within both rational and mystical frameworks. From an ontological perspective, Miyaneci perceives existence as a whole, where each element of being is a reflection of the higher truth. He considers creation as a result of divine will and wisdom, and views all existences as interconnected, forming a unified system. Miyaneci's approach combines both the mystical depths of Eastern mysticism and the rational foundations of Islamic peripatetic philosophy, leaving a significant impact on the fields of philosophy and religious thought.

Keywords: existence, creation, time, space, movement, matter, light, manifestation, being.

МАТЕРИАЛЬНОЕ БЫТИЕ И ЕГО СУЩНОСТЬ В
ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДАХ АЙНАЛКУЗАТА МИЯНЕДЖИ

Рауф Мамедов,

к.ф.н., доцент

Института Философии и Социологии НАНА

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

Аннотация

Айналкузат Миянеджи, одна из главных фигур средневековой исламской философии, представил уникальные и глубокие подходы к проблеме бытия. В его философии бытие объясняется как различные проявления божественной истины, и эта концепция интерпретируется как в рациональной, так и в мистической рамках. С онтологической точки зрения Миянеджи воспринимает бытие как нечто целое, где каждый элемент является отражением высшей истины. Он считает сотворение, результатом божественной воли и мудрости, видя все существующие предметы как взаимосвязанные, образующие единую систему. Подходы Миянеджи соединяют как мистические глубины восточной мистики, так и рациональные основы исламской перипатетической философии, оказывая влияние на саму философию и религиозные мысли.

Ключевые слова: творение, время, пространство, движение, материя, свет, проявление, бытие

GİRİŞ

Eynəlqüzzat Miyanəci, XI əsrdə İslam dünyasında böyük bir alim və mütəfəkkir kimi tanınmışdır. Onun həyatı və fəaliyyəti zəngin bir mühitin məhsuludur və bir çox siyasi və dini hadisələrlə bağlıdır. O, Həmədan şəhərində (490/1096) doğulmuş və burada öz dini və elmi fəaliyyətinə başlamışdır. Miyanəci, ata-baba tərəfindən Azərbaycanın Miyanəç şəhərindən gələn bir ailədən idi və bu səbəbdən "Miyanəci" adını almışdır. Atası, Həmədanın baş qazısı və sufi düşüncələrə yaxın bir şəxs olan Əbu Bəkr Məhəmməd b. Əli Miyanəci idi. Həmçinin, Miyanəcinin babası da tanınmış bir alim idi və Bağdadın məşhur fəqihlərindən birindən dərs almışdır [2, s. 18].

Eynəlqüzzat Miyanəci bir çox elmi sahələrdə dərslər vermiş, yazmış və söhbətlər aparmış bir şəxsiyyət kimi tanınır. Onun öz yazılarında dərs vermək və insanlara elmi çatdırmaq arzusu çox əhəmiyyətli yer tutur. Məktublarında və əsərlərində Miyanəci, cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrinə öyrətmək və yol göstərmək məqsədi

ni güdərk geniş bir mütəfəkkir həyatı yaşamışdır. O, həmçinin fəlsəfə, təsəvvüf və əxlaq məsələlərində çox dərin fikirlər irəli sürmüş, hətta, riyaziyyata dair bir çox əsrlər yazmışdır.

Miyanəcinin təfəkkürü həm də dövrün siyasi və dini mühitindən təsirlənmişdir. O, İsmaili-Batini hərəkəti ilə mübarizəyə qalxan bir şəxs idi. Dövrün hakim şəxsləri ilə sıx əlaqə qurmuş bu hərəkət, onun düşüncə tərzini ziddiyyət təşkil edirdi. Miyanəci, Səlcuq sarayında yüksək mövqelərdə olan bəzi şəxslərlə əlaqə saxlayırdı və dövrün dini, siyasi vəziyyətini təhlil edirdi. O, bu məsələlərdə böyük bir ədalət və birlik çağırışı edirdi, lakin bu mövqeyi ona düşmənlər qazandırmışdır.

Miyanəcinin 35 yaşında (d. 490/1096 - ö. 525/1131) edam edilməsi, dövrün siyasi mühitindəki qarşıdurmaların və xüsusilə Dərgüzinin (Vəzir Qəvvaməddinn) təzyiqi nəticəsində baş verdi. Dərgüzini, İsmaili-Batini hərəkəti ilə əlaqəli olan və bu əlaqələri qurmaq üçün xüsusi bir missiya ilə fəaliyyət göstərən bir şəxs idi.

Miyanəçinin mövqeyi, Dərgüzini və onun tərəfdarlarını narahat edirdi çünki, o, İslamın birliyini və qardaşlığını vurğulayan bir yol göstərirdi. Miyanəçinin təcili aradan qaldırılması üçün uyğun bir bəhanə yaradıldı və nəticədə o, edam olundu. Miyanəçinin edamı, onun İsmaili-Batini hərəkətinə qarşı fəal ideoloji və siyasi mübarizə aparmasının, müsəlmanları birliyə dəvət etməsinin nəticəsi idi [2, 21-23].

Onun əsərləri bunlardır: “Zübdət ül-Həqiq”, “Şəqval-qərib ən il-əvtan ilə uləma il-buldan”, “Təmhidat”, “Nameha (Məktublar)”, “Nüzhət ül-Uşşaq və Nəhzət ül-Müştaq”, “Qayət ül-bəhs innə mənə əl-bəs”, “Risələt ül-Əlaiyyə”, “Risələ-i Cəməli”, “Əyniyyə”, “Raznamə” və s.

1. Maddə və onun mahiyyəti

Miyanəçi, İslam fəlsəfəsi tarixində geniş düşüncə mərkəzi kimi özünəməxsus bir yer tutur. Onun varlıq anlayışı maddə və onun mahiyyəti üzərində çox dərin araşdırmaları ehtiva edir.

Miyanəçi maddəni “Vacib ül-Vücuda”ndan (Allahdan) fərqli olaraq qeyri-həqiqi, hədis (yaradılmış, qeyri-real) bir şey kimi qiymətləndirir. Ona görə, maddənin mütləq və həqiqi varlığı yoxdur. O, “məcazi” bir varlıq kimi Allahın iradəsi və yaradıcılıq qüdrəti nəticəsində vardır. O, bir dialektik kimi maddəni daimi hərəkət və dəyişikliyə məruz qalan bir substansiya kimi görür amma onun həqiqi və mövcudluğunun olmadığını vurğulayır. Bu yanaşma Yəhya Sührəvərdinin nur-maddə dualizmi və ya Plotinin sudur (emanasiya) nəzəriyyəsi ilə ziddiyyət təşkil edir.

Miyanəçi, cismləri öz mahiyyəti olmayan, sadəcə Allahın iradəsinin inikası kimi dəyərləndirir. Cisim anlayışında şəkil, zaman və məkan çərçivəsi mühüm yer tutur. Miyanəçi obyektiv zaman və məkanla yanaşı, subyektiv zaman və məkanı da daxil edir. Bu konsept, maddənin cismlər şəklində idrak olunmasının subyektiv qavrayışla formalaşdığını vurğulayır [5, s. 274].

Miyanəçinin fəlsəfəsində forma mənfi bir mənə daşımır, ləkin o, formaların mahiyyətə aid mütləq həqiqət olmadığını vurğulayır. Forma və inikas, Allahın yaratma prosesi daxilində baş verir.

Miyanəçi maddənin mahiyyətini “yoxdan yaradılış” konsepsiyası üzərində açıqlayır. Antik fəlsəfədə sudur (emanasiya) yanaşmaları,

Allahın maddəni öz mahiyyətindən axıtdığını vurğulasa da Miyanəçi Allahın maddəni tamamilə yoxdan var etdiyini ifadə edir. Bu, onun fəlsəfəsi ilə neoplatonizmdəki sudur nəzəriyyəsi arasındakı əsas prinsipial fərqi təşkil edir.[4, s. 78].

Miyanəçi yazır: “*Məsələn, bir şeyi illərlə eyni şəkildə mövcud olaraq görürsənsə bu, illər boyunca hər nəfəsdə varlığını tələb edən nisbətlərin davamlılığından irəli gəlmişdir. Qəti olaraq bilməlisən ki, hər nəfəsdəki vücuda o nəfəsdə mövcud olan nisbətənin nəticəsidir. Buna görə də göydə, yerdə və digər şeylərdə bu nəfəsdə gördüyün vücuda, əvvəl gördüyün və sonra görəcəyin vücutdan fərqlidir. Bəli, vücutların varlığını tələb edən digər nisbətlər, hər biri varlığı tələb edən bir nisbət olmaları baxımından eyni olduğu üçün Allahın dilədiyi kəslər istisna olmaqla – ki, onlar da çox azdır – əvvəlki və sonrakı düşüncələrin təxəyyülləri bu mövzuda səhvə düşmüşdür.*” [4, s. 152].

Miyanəçi yazır: “*Olmayan insanı mövcud olan bir şəxs kimi təsəvvür etmək və sonra da yoxluğu onun üçün var olan bir şey kimi ehtimal etmək düzgün deyil. Çünki, yoxluq (madum) mənə baxımından bir sifətdir. Sifət yalnız təsvir olunan şeyin mövcudluğundan sonra var olur. Belə olan halda, yoxluqla səciyyələnən şey mövcud olmadığı halda, yoxluq necə mövcud ola bilər?*” [4, s. 138].

Miyanəçinin bu mətnində, maddənin mahiyyəti, varlığın (vücuda) təbiəti və nisbətlər anlayışı haqqında irəli sürdüyü fikirlər, onun fəlsəfi yanaşmasının həm dərin bir təhlili, həm də ilahi planla bağlı metafizik baxışını ortaya qoyur. Miyanəçi varlığın hər bir nəfəsdə (anda) mövcudluğunun səbəbinin nisbətlərin davamlılığı ilə bağlı olduğunu irəli sürür. Ona görə, maddənin və ya bir varlığın illər boyunca eyni göründüyü hal, əslində, ardıcıl şəkildə nisbətlərin mövcudluğu və onların varlığı tələb etməsindən irəli gəlir. Bu, maddənin dəyişməz olduğu illüziyasını yaradır. Əslində, hər an fərqli bir varlıqdan bəhs edilir. Çünki, hər nəfəsdə mövcud olan nisbət öz unikallığını qoruyur. Miyanəçi, hər nəfəsdəki varlığın (vücuda) yeni və fərqli olduğunu iddia edir. Bu, İslam məktəblərində yer alan Allah “*hər an yeni bir işdədir*” (Rəhman surəsi, 29) prinsipi ilə uzlaşır.

Maddənin illüziyası fikri Qərb fəlsəfəsinə dəki fenomenalizm fəlsəfəsi ilə müqayisə edilə bilər. Fenomenalistlərə görə, bir obyektin davamlılığı, onun hisslərimiz vasitəsi ilə davamlı olaraq müşahidə edilməsinə bağlıdır [15, s. 152]. Miyanəçi isə, bu müşahidəni nisbətlərin metafizik əsasına bağlayır. Miyanəçi iddia edir ki, hər bir nəfəsdəki vücut, əvvəlki və sonrakı nəfəsdə mövcud olan vücutdan fərqlidir. Bu, fəlsəfi baxımdan bir neçə mühüm nəticə doğurur. Burada Miyanəçi, maddənin dəyişməzliyini rədd edir və onu hər an yenilənən bir proses kimi təsvir edir. Bu, atomizmə yaxın bir yanaşmadır, lakin Miyanəçi bunun mənbəyini ilahi iradədə görür. Maddə hər an "yenidən yaradılır" və bu yenilənmə, müəyyən nisbətlərin tələbindən irəli gəlir. İnsan düşüncəsi və təxəyyülü, əvvəlki və sonrakı nəfəsdəki vücutu eyni qəbul etməkdə səhvə yol verir. Bu, insanın məhdud rəşional təbiətindən qaynaqlanır və Miyanəçiyə görə, yalnız seçilmiş şəxslər bu həqiqəti dərk edə bilirlər [4, s. 152].

Miyanəçi yoxluğu (mədum) mövcud bir şey kimi təsəvvür etməyin yanlış olduğunu vurğulayır. Bu anlayışla o, yoxluq və sifət anlayışına dair dərinədən fəlsəfi bir mövqə ortaya qoyur. Miyanəçiyə görə, yoxluq yalnız təsvir olunan bir şeyin mövcudluğundan sonra "yoxluq" kimi dərk edilə bilər. Yəni, yoxluq öz-özünüdə mövcud deyil; o, yalnız mövcud olmuş bir şeyə aid ola bilər. Bu, yoxluğun nisbi bir konsepsiya olduğunu göstərir. Burada Miyanəçi, yoxluğun varlıqdan sonrakı bir məfhum olduğunu iddia edir. O, yoxluğu yalnız "sifət" kimi qəbul edir [4, s. 138].

Bu yanaşma, Aristotelin yoxluğun mütləq bir hal olmadığını vurğulayan fikirləri ilə paralellik təşkil edir. Həmçinin, Miyanəçinin bu fikri İslam fəlsəfəsində "vücut" (varlıq) və "ədəm" (yoxluq) arasında qurulan ontoloji fərqlər ilə sıx bağlıdır. Miyanəçi burada yoxluğun mövcudluğunu rədd etməsi ilə Martin Haydeggerin "yoxluq yoxlamır" fikrinə yaxınlaşır [14, s.45-47]. Lakin fərqli olaraq Miyanəçi yoxluğu ilahi nisbətlər və sifətlər baxımından izah edir.

Miyanəçi bu fikirləri ilə həm ontoloji, həm də epistemoloji sahədə yenilikçi bir yanaşma təklif edir. Maddənin hər an yenilənməsi

fikri, varlığın mütləq sabitlik deyil, dinamiklik əsasında qurulduğunu göstərir. Bu yanaşma kainatı yalnız fiziki deyil, metafizik səviyyədə də anlamağa imkan verir. İnsan düşüncəsi əvvəlki və sonrakı vücutları eyni hesab etməkdə səhvə yol verir. Bu, insan idrakının nisbiliklər dünyasını tam əhatə edə bilməməsi ilə izah edilir.

Miyanəçinin maddə və onun mahiyyəti haqqında fikirləri, təfəsilatı ilə Şərq fəlsəfəsinin tövhid əsaslı baxışlarını əks etdirir. Onun metafizik sistemi, ilahi iradənin hər an yenilənən təsirini göstərir və maddənin dəyişməzliyini rədd edir. Bu yanaşma, həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfəsində müzakirə olunan mövzularla dialoqa girərək dərin və çoxşaxəli bir fəlsəfi düşüncəni ortaya qoyur [1, s. 24].

Miyanəçinin maddənin gerçək varlığının olmadığını bildirməsi onun fəlsəfəsində mərkəzi bir yer tutur və bu yanaşma, müasir elmi və fəlsəfi baxımdan maraqlı bir mövzudur. Dünyanın "yuxu" və ya maddənin "qeyri-real" olması fikri, həm fəlsəfi, həm də elmi müstəvilərdə müxtəlif baxış bucaqlarından müzakirə edilmişdir. Bu konsepsiyalar qədimdən müasir dövrə qədər davam edən metafizik, epistemoloji və fiziki araşdırmaların tərkib hissəsidir.

Platonun ideyalar nəzəriyyəsinə görə, maddi dünya "əsl reallıq" deyil, ideyaların kölgəsidir. Platonun "Mağara Məcəzi"ndə insanlar həqiqəti deyil, yalnız onun əksini görürlər [16, s. 242-243]. Bu, dünyanın bir "illüziya" və ya "yuxu" kimi qəbul olunmasının fəlsəfi əsasını təşkil edir. Buddizm və Hinduizmin bir çox məktəbində dünya "maya" (illüziya) kimi xarakterizə edilir. Bu məktəblər dünyanın keçici və qeyri-real olduğunu iddia edərək, onun yalnız bir "xəyali fenomen" olduğunu vurğulayırlar. A. Şopenhauer maddəni birbaşa insan idrakının məhsulu kimi görür. Ona görə, dünya "təsəvvür kimi dünya"dır. Yəni, maddə insanın təcrübəsindən kənarda mövcud olmaya bilər [17, s. 15-18].

Maddə Nyuton fizikasında mütləq varlıq kimi qəbul edilirdi. O, atomlar və molekulardan ibarət sabit bir mahiyyətə malikdir. Bu baxışa, Miyanəçinin maddəni gerçək olmayan bir "vəhm" (xəyal) kimi xarakterizə etməsi uyğun gəlmir.

Maddənin qeyri-real olması fikri, kvant mexanikası kimi sahələrdə də müzakirə olunur. Kvant mexanikasında maddənin "sabit"

bir varlıq olmadığı, yalnız müşahidə nəticəsində "reallığa" çevirildiyi irəli sürülür. Kvant fizikası maddənin fundamental hissəciklər səviyyəsində dalğa-hissəcik dualizmi göstərdiyini və bir çox hallarda maddənin mövcudluğunun müşahidəyə bağlı olduğunu göstərir [13, s. 91-99]. Kvant boşluğu kimi anlayışlar, maddənin "vəhm" və ya "potensial varlıq" olduğu ideyasını müəyyən mənada təsdiqləyə bilər. Bu, Miyanəçinin "ara aləm" və "yoxdan yaradılış" anlayışları ilə maraqlı paralellər təşkil edir. Bu, fəlsəfi olaraq dünyanı yuxu və ya illüziya kimi təsvir edən məktəblərlə maraqlı bir paralellik yaradır.

Miyanəçi maddənin mütləq həqiqət olmadığını iddia edərək onun varlığını Vacib ül-Vücudla müqayisədə məcazi olaraq xarakterizə edir. Bu, idealist fəlsəfələrdə, xüsusən də Corc Berklinin tezisi (esse est percipi – "*Var olmaq – qəbul edilməkdir*") ilə uyğunluq təşkil edir.

Neoplatonik fəlsəfə maddəni "axın" və ya "emanasiya" kimi qəbul edir. Miyanəçi isə, bunun əksinə olaraq maddənin yaradılmasını yoxdan var etmə prinsipi ilə izah edir. Bu, onun sudur nəzəriyyəsindən uzaq durduğunu, lakin metafizik anlamda müasir fəlsəfi diskurslarla hələ də əlaqəli olduğunu göstərir.

Maddə və enerji müasir fizikanın nəzəriyyələrində bir-birinə çevirilə bilər ($E=mc^2$). Miyanəçinin maddənin məcazi və ya subyektiv zaman-məkanla əlaqəli olması fikri, zaman-məkanın özündə nisbi olduğu anlayışı ilə üst-üstə düşür. A. Enşteyinin nisbilik nəzəriyyəsi maddənin və enerjinin nisbiliyini göstərir. Vaxt və məkan sabit deyil, müşahidəçiyə bağlıdır. Bu da reallığın insan təcrübəsi ilə necə dəyişdiyini vurğulayan bir əsasdır. Bu, onun cismani gerçəkliyi sual altına alan yanaşmasını daha elmi baxımdan mübahisə mövzusunə çevirir.

Yoxdan yaradılış (creatio ex nihilo) ideyası bəzi kosmoloji nəzəriyyələrdə (məsələn, kvant vakuumu nəzəriyyəsində) müəyyən dəstək tapa bilər. Bu, Miyanəçinin fəlsəfəsindəki "yoxdan yaradılış" anlayışının müasir elmi çərçivədə yenidən dəyərləndirilməsinə imkan yaradır.

Müasir filosoflardan Nick Bostromun simulyasiya nəzəriyyəsi, gerçəkliyin simulyasiya edilmiş və "məcazi" bir təcrübə ola biləcəyini irəli sürür. Bu nəzəriyyəyə görə, inkişaf

etmiş bir texnologiya tərəfindən yaradılmış virtual bir dünyada yaşayırıq. Belə olduqda dünya "reallıq" deyil, "rəqəmsal yuxu" ola bilər [12, s. 256-247].

Bəzi tədqiqatçılar kainatın strukturunda "piksel" kimi elementlərin olması ehtimalını araşdırmışlar. Bu, dünyanın kvant səviyyəsində "diskret" bir simulyasiya kimi fəaliyyət göstərdiyini göstərə bilər. Bu müasir baxışlar, Miyanəçinin maddənin varlığını və həqiqətini şübhə altına alan yanaşması ilə müqayisə oluna bilər.

Postmodern fəlsəfədə maddi gerçəklik subyektiv təcrübə ilə müəyyən edilir. Bu, Miyanəçinin maddənin subyektiv zaman və məkan anlayışları ilə əlaqəli mövqeyinə yaxındır.

İnsanların dünyanı necə qavraması, sensor orqanlarının işləmə prinsiplərinə bağlıdır. Həqiqət olaraq qəbul etdiyimiz şeylər, əslində, beynimizin yaratdığı simulyasiyalar ola bilər. Məsələn, görmə, işıq dalğalarının beyində işlənməsi nəticəsində yaranır. Bu, reallığın subyektiv təcrübəyə bağlı olmasını göstərir. Beyin yuxu vəziyyətində də reallıq hissini yarada bilər. Deməli, yuxu və oyaqlıq arasındakı fərq, yalnız idrak vəziyyətinə əsaslanır. Müasir texnologiya virtual reallıqlar yaradır ki, bu da reallıq anlayışını sual altına qoyur. İnsan virtual reallıq cihazı taxdıqda o dünya "real" görünə bilər. Bu, dünyanı virtual bir simulyasiya kimi qəbul etməyin texnoloji mümkünlüyünü sübut edir.

Fizikada bəzi nəzəriyyələr kainatın üçölçülü bir illüziya, əslində isə, ikiölçülü bir səth üzərində qurulduğunu irəli sürür. Bu fikir də dünyanın qeyri-real olduğu fikrini dəstəkləyir. Dünyanın yuxu və ya maddənin qeyri-real olması ideyası, elmi baxımdan birbaşa sübut edilə bilməsə də, kvant mexanikası, simulyasiya nəzəriyyəsi və holografik kainat nəzəriyyəsi kimi sahələr bu fikrin mümkünlüyünü dəstəkləyən maraqlı istiqamətlər təklif edir [18, s. 362-365]. Fəlsəfi baxımdan isə, bu ideyalar insan idrakının və kainatın təbiətini anlamaq üçün, çox dərin və düşündürücü bir müzakirə sahəsi yaradır.

Miyanəçinin maddə və gerçəklik haqqında irəli sürdüyü tezlər, müasir elm və fəlsəfə ilə müəyyən nöqtələrdə uzlaşır. Xüsusən, kvant mexanikası, relativizm və yoxdan yaradılış nəzəriyyələri, onun fikirlərinin bəzi as-

pektlərini dəstəkləyir. Lakin, müasir elm maddənin varlığını inkar etmir, onun strukturunu və təbiətini daha mürəkkəb və çoxşaxəli şəkildə təqdim edir. Buna görə də Miyanəçinin maddənin gerçəkliyi ilə bağlı yanaşması daha çox metafizik və teoloji çərçivədə mənə kəsb edir və müasir elmin empirik əsaslı yanaşmasından fərqlənir.

2. Hərəkət, zaman və məkan

Miyanəçi İslam fəlsəfi irsinin dərin təhlilçilərindən biri kimi hərəkət, zaman və məkan anlayışlarını yenidən tərifləndirmiş və bu mövzuda orijinal yanaşmalar irəli sürmüşdür. Onun fəlsəfi sistemi yalnız maddi reallığı deyil, həm də metafizik məqamları əhatə edən çoxşaxəli bir perspektivi təqdim edir.

Miyanəçinin zaman anlayışı ilə bağlı mətni onun metafizika və ontologiya sahəsindəki baxışlarının dərinliyini və Şərq fəlsəfəsinə uyğunluğu əks etdirir. Onun zaman anlayışı, həm fəlsəfi cərəyanlarla, həm də teoloji baxışlarla sıx əlaqədərdir.

Miyanəçi deyir ki, "*Hərəkət var olduğundan bəri zaman da vardır.*" [4, s. 140]. Bu tezis zamanın hərəkətə bağlı bir anlayış olduğunu vurğulayır. Bu fikir, Aristotelin *Fizika* əsərində irəli sürdüyü zamanın hərəkətin ölçüsü olması fikri ilə uzlaşır. Aristotelin nəzəriyyəsinə zaman yalnız hərəkət olduqda var olur və hərəkətin ölçülməsi ilə əlaqəlidir [19, s. 372]. Eyni zamanda, İslam fəlsəfəsində İbn Sina və Fərabî kimi filosoflar da zamanın hərəkətlə sıx bağlı olduğunu vurğulamışdılar [20, s. 44]. Miyanəçi burada Aristotel və İslam peripatetiklərinin irsinə istinad etsə də Allahın zamanın hüdudlarından kənarda olduğunu vurğulamaqla bu yanaşmanı transsendent səviyyəyə çıxarır.

Zamanın hərəkətlə bağlılığı, onun maddi aləmə məxsus olduğunu göstərir. Miyanəçi, zamanı fiziki bir reallıq kimi deyil, nisbətlərin və münasibətlərin bir göstəricisi kimi təqdim edir. Bu, onun zamanın mahiyyəti barədə metafizik baxışını ortaya qoyur. Ona görə, maddi dünyada zaman, hərəkətin davamlılığı ilə ölçülür. İlahi planda isə zaman nisbi deyil, o, Allahın iradəsi ilə bağlı mücərrəd bir çərçivədir.

O, yazır: "*Zamanların hamısının əzəliyyətdə olan nisbəti bir və eynidir.*" [4, s. 146].

Bu fikir, Miyanəçinin zamanın nisbi olduğunu və əzəliyyətin isə mütləq bir reallıq olduğunu vurğulaması baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Əzəliyyət (Allahın zamandan əvvəlki mövcudluğu) ilə maddi dünyanın nisbi zamanları arasında bir fərq var. Lakin, Miyanəçiyə görə, bu zamanlar əzəliyyətə nisbətdə eyni şəkildə mövcuddur. Çünki, Allahın varlığı zaman və məkanla məhdud deyil. Bu, Kantın zamanın apriori bir forma olduğunu vurğulayan fikirləri ilə maraqlı bir paralellik təşkil edir. Kant, zamanın insanın idrakına bağlı olduğunu qeyd edirdi [22, s. 62-64]. Lakin, Miyanəçi, zamanı yalnız insanın idrakına deyil, eyni zamanda, ilahi iradəyə bağlı bir anlayış kimi görür.

Miyanəçi, Allahın zaman və məkandan kənarda olduğunu qeyd edir: "*Cənab Haqq baxımından nə məkan var, nə də zaman. O, zamanı, məkanı və digər mövcudiyyətləri əhatə edəndir. Onun vücudunun hər şeydən əvvəl gəlməsi eynidir. Onun vücudu aləmin varlığından əvvəldir. Necə ki, onun vücudu, fərqsiz olaraq məsələ, bu kitabda yazılmış bu sətirlərin varlığından əvvəl var idi. Bu iki əvvəllik arasında fərq qoyan kəs təşbehə məhkum olur və Cənab Haqq onun nəzərində zamandan müstəqil olmaz. Eynilə, Cənab Haqqı hissi şeylər kimi, məkanı olan bir cisim hesab edən adi insanlar üçün onun məkandan müstəqil olmaması kimi. Belə bir iman, arifin sülukunun və nəzərinin başlanğıcında meydana gələn həqiqi imandan çox uzaqdır. Allah Təala keçmiş zamandan əvvəl olduğu kimi heç bir fərq olmadan gələcək zamandan da əvvəldir. Arif üçün bu, yəqin və dəqiq bir həqiqətdir. Alimlər bunu dərk etməkdə zəruri olaraq acizdir. Əgər dərk edə bilsəydilər, 'İlk ağılın varlığı, Cənab Haqqın vücudu ilə birlikdədir' deməzdilər.*" [4, s. 142].

Bu fikirlər, Allahın transsendentliyini təsvir edir. Allahın zamandan və məkandan müstəqil olması İslam ilahiyyatında mütləq qəbul edilən bir prinsipdir. Bu fikir, həm Quranın ("*O, heç bir şeyə bənzəməz*" Şura, 11), həm də sufizmin təlimində əks olunur. Miyanəçinin fikrincə, Allahın zaman və məkanla hər hansı bir əlaqəsini təsəvvür etmək təşbehə (bənzətməyə) gətirib çıxarır. Bu isə ilahi varlığın mütləqliyini məhdudlaşdırır.

Maddi varlıqlar zaman və məkanla bağlı olduğu halda Allah zaman və məkanın yaradıcısıdır. Bu, İbn Sina və Farabi kimi filosofların "Vacib ül-Vücut" konsepsiyasına uyğun gəlir. Onların nəzəriyyəsinə görə, Allah hər hansı bir həddə (zaman və məkan) məhdudlaşmayan mütləq varlıqdır (vücut).

Miyanəciyə görə, hərəkət sadəcə fiziki dəyişiklik deyil, həm də metafizik və ontoloji bir prosesdir. O, hərəkəti "yoxdan yaradılış" prinsipi ilə əlaqələndirir və hər bir hərəkəti Allahın yaratma iradəsinin davamlı təcəllisi kimi dəyərləndirir. Hərəkət onun fəlsəfəsində dialektik olaraq daimi və fasiləsiz bir yenilənmə prosesidir. Bu baxışda Aristotelin hərəkət anlayışından fərqli olaraq hərəkət mütləq bir başlanğıc və səbəbə bağlanır – bu səbəb isə Allahın iradəsidir.

Miyanəcinin hərəkət anlayışı həm də maddi varlığın "vəhm"dən (xəyalıdan) ibarət olduğu fikri ilə bağlıdır. Hərəkət, maddənin yoxluqdan varlığa keçiş prosesindəki ardıcılığın ifadəsidir. Beləliklə, hərəkət həm zamanın, həm də məkanın strukturlaşmasında mərkəzi rol oynayır.

Miyanəci zaman anlayışını iki əsas kateqoriyaya ayırır:

1. *Obyektiv zaman* - kainatın yaradılışı ilə bağlı olan Allahın iradəsi ilə baş verən dəyişiklikləri əks etdirən zamandır. Obyektiv zaman, hadisələrin sıralanması və onların nizamı üçün bir vasitədir.

2. *Subyektiv zaman* - fərdlərin və şüur sahiblərinin öz idraklarına əsaslanan, nisbi və təcrübə ilə məhdudlaşdırılmış zaman təcrübəsidir. Subyektiv zaman, insan idrakının və dünyaya baxışının zaman anlayışını formalaşdırır.

Miyanəciyə görə, "Hər nəfəsdə mövcud olan işıq, o nəfəsdə mövcud olan nisbətə görədir. Fərqli nəfəslərdə mövcud olan nisbətlər mütləq bir-birindən fərqlidir. Müəyyən bir nəfəsdə belə olsa, hər hansı bir nəfəsdə mövcud olan işıq, əvvəl və sonra mövcud olan işıqdan fərqlidir." [4, s. 150].

Miyanəci, nəfəs və işıq anlayışlarını metafizik bir mülahizəyə çevirərək varlıq və zamanın qarşılıqlı əlaqəsini izah edir. O, hər nəfəsin özünəməxsus bir işıqla dolu olduğunu vurğulayır və bu işığın mövcudluğunun nisbət-

lərə bağlı olduğunu bildirir. Miyanəci, müxtəlif zaman dilimlərində mövcud olan işığın bir-birindən fərqli olduğunu ifadə edərək, zamanın və varlığın dəyişkənliyini qeyd edir. Bu fikir, zamanın mütərəqqi və qeyri-sabit təbiətini ortaya qoyur. Işığın hər nəfəsdə dəyişməsi, həmçinin zamanın və varlığın hərəkət və dəyişiklik dinamikasını nəzərdə tutur. Bu yanaşma, vaxtın mütləq dəyişkənliyi və hər anın özünə məxsus bir "nur" bəxş etməsi fikrinə bağlıdır.

Miyanəci deyir: "Bilməlisiniz ki, əzəliyyətin mənasını keçmiş bir şey olduğunu düşünən hər kəs kobud səhvə yol vermiş olar. Çoxları belə zənn edir. Əzəlilik baxımından keçmiş və gələcək yoxdur. O, keçmiş zamanı əhatə etdiyi kimi, gələcək zamanı da heç bir fərq qoymadan əhatə edir. Düşüncəsində bu ikisi arasında fərq yaradan hər kəsin ağılı, ehtimalların əlində əsirdir. Dolayısı ilə Adəmin vaxtı bizim zamanımızdan əzəliyyətdə daha yaxın deyil. Əksinə, bütün zamanların əzəliyyətdə münasibəti bir və eynidir. Ola bilsin ki, əzəliliyin zamanlara olan nisbəti, elmlərin məkanlara olan nisbəti kimidir. Çünki, elmlər bir yerə yaxın və ya uzaq olmaqla səciyyəvi deyil, əksinə, onların hər məkana olan nisbəti bir və eynidir. Onlar hər məkanla birlikdə olsalar da hər məkan onlardan uzaqdır. Eləcə də, əzəliliyin bütün zamanlara nisbəti olduğuna inanmaq lazımdır. Çünki, o, bütün zamanlarla bərabər və hamısının içindədir. Bununla birlikdə o, bütün zamanları əhatə edir və onun varlığı hər zamanadan əvvəldir. Heç bir məkanın elmi əhatə edə bilmədiyi kimi, heç bir zaman da əzəliyyəti əhatə edə bilməz. Əgər bu mənalara başa düşürsənsə bil ki, əzəliyyətlə əbədiyyət arasında mənə fərqi yoxdur." [4, s. 146-148].

O, yazır: "Dünyanın Günəş işığı ilə işıqlandırılması ikisi arasında xüsusi nisbət tələb edir. Bu nisbət aradan qaldırılsa Yerə Günəş işığını qəbul etmə qabiliyyəti də yox olar. Bu nisbət davamlı olarsa, işıq qəbulu da davamlı olar. Davam etdiyi müddətcə işıq almağa davam edər. Hansı tənəffüsdə bu nisbət varsa, orada nəfəs almaq da vardır. Bu nisbət mövcud deyilsə, qəbul da yoxdur. Bu nisbət sonrakı dövrdə də davam edərsə, bu müddət ərzindəki qəbuletmə vahid şəkildə davam edər." [4, s. 148].

Miyanəçinin fəlsəfi yanaşması, əzəlilik və əbədiyyət anlayışlarının təbiətini, zaman və məkanla bağlı ontoloji nəzəriyyələri dərinlən araşdırır. Miyanəçi, əzəliyyətin zamanla əlaqəsini izah edərkən, əzəliyyətin keçmişdən və gələcəkdən müstəqil olduğunu vurğulayır. O, əzəliyyətin keçmiş və gələcək arasında bir fərq yaratmayan bir təbii vəziyyət olduğunu bildirir. Bu baxımdan, əzəliyyət nə keçmiş zamanla, nə də gələcək zamanla əlaqələndirilə bilməz. Miyanəçi, əzəliyyətin zamanın sərhədlərini aşan bir anlayış olduğunu qeyd edir və zamanla bağlı olan hər hansı bir anlayışın bu mütləq əzəliyyəti tam anlamadığını bildirir. Burada Miyanəçi, zamanın və məkanın relativist təbiətini işıqlandırır: zaman və məkan insanlar tərəfindən müəyyən edilən çərçivələrdir, lakin əzəliyyət bu çərçivələrdən xaricdir.

Əzəliyyətin bütün zamanları əhatə etməsi, onun zamanın sərhədlərini qəbulu və bu sərhədləri keçməsi, zamanın statik yox, davamlı və hərtərəfli bir təbiətə malik olduğunu ifadə edir. Miyanəçi burada əzəlilik və əbədiyyət arasındakı fərqi də vurğulayır: əzəliyyət zamanın sərhədlərindən kənardır, əksinə, əbədiyyət zamanın sonrasıdır. Buna görə, əzəliyyətin gələcək və keçmişə dair heç bir fərq qoymadan hər zamanla əlaqəli olduğunu bildirir.

Miyanəci'nin analoji fikri, elmlərin məkanlara olan nisbətinə aiddir. O, elmlərin bir yerə yaxınlıq və ya uzaqlıqla bağlı bir xüsusiyyətə malik olmadığını, əksinə, onların bütün məkanlarla əlaqəli olduğunu bildirir. Bu yanaşma ontoloji universalizm anlayışını dəstəkləyir; yəni, həqiqət və bilgi hər məkanda eyni şəkildə var və təsir edir. Əzəliyyət də eyni qaydada, bütün zamanları əhatə edir. Miyanəci bu analoji yanaşmanı əzəliyyətin zamanlarla əlaqəsini daha aydın bir şəkildə izah etmək üçün istifadə edir, zamanın subyektiv və məhdud olduğu halda, əzəliyyətin obyektiv və məhdudiyyətsiz olduğunu göstərir.

Miyanəçinin işıq və nisbət barədə sözlədikləri, onun fəlsəfi düşüncələrində varlığın davamlılıq və qarşılıqlı əlaqə aspektlərinə işarə edir. Günəş işığı ilə Yer işıqlandırılması arasındakı nisbət, bir əlaqənin varlığını və bu əlaqənin davam etməsi ilə nəticə əldə edilməsi fikrini təqdim edir. Bu, bütün varlıqların bir-

biri ilə olan qarşılıqlı əlaqələrinin təbiətini göstərən bir təhlildir: Yerin Günəş işığını qəbul etməsi, müəyyən bir nisbətə bağlıdır və bu nisbət qırıldığı zaman işıq qəbulu da mümkünsüz olur. Bu metafora, Miyanəcinin ontoloji əlaqə anlayışını, hər şeyin öz təməl səbəbləri və əlaqələri ilə bağlı olduğunu göstərən bir nümunə kimi istifadə edir.

Nəfəsin də işıq kimi, nisbətə bağlı olması varlıq və zamanın davamlılığının bir şərt olduğunu ifadə edir. Hər tənəffüs, bir-birinə bağlı bir zəncirin tərkib hissəsi kimi var olur və zamanla bu əlaqə davam edərsə varlıq da davam edəcəkdir. Bu fikirdə Miyanəçi varlığın hər anının qarşılıqlı əlaqə və davamlılıq olduğunu vurğulayır, zaman və varlıq bir-biri ilə sıx bağlıdır və hər anın özünün spesifik nisbətləri vardır.

Miyanəçinin fəlsəfi düşüncəsində əzəliyyət, zamanın sərhədlərini aşan və hər zamanla eyni dərəcədə əlaqəli bir anlayış kimi təqdim edilir. Əzəliyyət zamanın müəyyən bir anı ilə əlaqəli deyil, bütün zamanları və hadisələri əhatə edir. O, əzəliyyətlə əbədiyyət arasındakı fərqi də açıq şəkildə göstərərək əzəliyyətin zamanla əlaqələndirilə bilməyəcəyini izah edir. Məkan və elmlər arasındakı nisbət, əzəliyyətin universal təbiətini simvollaşdırır. Həmçinin, işıq və nəfəs metaforası, varlıq və zamanın qarşılıqlı əlaqə və davamlılıq anlayışlarını əks etdirərək Miyanəçinin fəlsəfi sistemindəki mərkəzi yerini alır.

Miyanəciyə görə, zamanın həqiqi təbiətini dərk etmək yalnız ariflərə məxsusdur. Arif, Allahın zamandan və məkandan kənarda olduğunu yəqinliklə qəbul edir. Bu bilik, yalnız dərin irfan və təcrübə yolu ilə mümkündür. Alimlər, adətən, zamanı obyektiv ölçülərlə (saat, dəqiqə) ölçürlər və zamanın metafizik təbiətini dərk etməkdə çətinlik çəkirlər.

Miyanəçinin zaman anlayışı, müasir fəlsəfi cərəyanlarla müqayisə edilə bilər. Fransız filosof Henri Bergson zamanın hiss edildiyi və təcrübə edildiyi bir şey olduğunu müdafiə edirdi. Miyanəçi isə zamanın metafizik təbiətini vurğulayaraq onu insanın təcrübəsindən çox ilahi realılıqla bağlayır [23, s. 64-65].

Miyanəçinin zaman haqqında görüşləri İslam fəlsəfəsi, irfan və klassik fəlsəfə ənənələrinin mükəmməl bir sintezini təqdim edir.

Onun zamanın hərəkətlə əlaqəsi, əzəliyyət və nisbi zaman anlayışı, həmçinin Allahın transsendentliyi barədə fikirləri, fəlsəfi və teoloji düşüncələr üçün dərin bir qaynaqdır. Bu görüşlər, yalnız teoloji baxımdan deyil həm də zamanın müasir elmi və fəlsəfi yanaşmaları baxımından da əhəmiyyətlidir.

Miyanəçiyə görə, **məkan** yalnız fiziki bir mövcudiyyət kimi deyil, həm də metafizik və ontoloji bir anlayışdır. Onun məkan barədə irəli sürdüyü düşüncələr müxtəlif fəlsəfi və dini perspektivlərdən yanaşma təklif edir, həm maddi, həm də ruhani aləmin əlaqələrini araşdırır.

O obyektiv məkanı maddi kainatın fiziki strukturunu təşkil edən bir reallıq olaraq təqdim edir. Miyanəçi, bu məkanın yaradılış prosesinin bir hissəsi olduğunu qeyd edir, yəni məkan Allahın yaradıcı gücünün təzahürü kimi qəbul edilir. Burada məkan, maddənin formal təbiətinin bir hissəsi kimi, yaranan aləmin quruluşunu təşkil edir. Bu yanaşma ontoloji reallıq anlayışını da ehtiva edir, çünki, Miyanəçiyə nəzərcə məkan yalnız fiziki olan şeylə əlaqəli deyil, həm də ilahi plan çərçivəsində var olur.

Miyanəçi, subyektiv məkan anlayışını insan idrakının bir məhsulu kimi təsvir edir. Subyektiv məkan hər bir insanın dünyaya baxışına və ruhi inkişafına görə dəyişir. Bu yanaşma Şərq fəlsəfəsinin nisbi həqiqətlər ideyasına uyğun gəlir [20, s. 12]. Burada məkan anlayışı insanın iç dünyasına və dünyaya yanaşma tərzinə görə fərqli təzahürlər alır. Bu, məkanın daha metafizik bir ölçüsünü göstərir, çünki, insanın mənəvi inkişafı ilə əlaqəli olaraq subyektiv məkan daha genişlənə və ya darala bilər.

Miyanəçi Allahın məkan və zamandan müstəqil olduğunu vurğulayır. Allahın varlığı hər şeydən əvvəl mövcuddur və məkanla əlaqələndirilə bilməz. Miyanəçi yazır: "*Cənab Haqq baxımından nə məkan var, nə də zaman. O, zamanı, məkanı və digər mövcudiyyətləri əhatə edəndir.*" [4, s. 142].

Miyanəçi Allahın mütləq varlığını təqdim edir. Allahın məhəbbətini və yaradıcı gücünü ön plana çəkərək Onun zaman və məkanla müqayisə edilə bilməyəcəyini iddia edir. Məkan və zaman yalnız Allahın yaratdığı bir aləmdə mövcuddur, lakin Allah bu aləmdən və onun quruluşlarından müstəqildir.

Miyanəçi hərəkətin zaman və məkanla sıx bir əlaqədə olduğunu qeyd edir. O, hərəkəti zaman və məkanın birləşdiyi nöqtə kimi təsvir edir. Burada Miyanəçi, hərəkətin dinamik bir proses olaraq həm maddi, həm də metafizik dünyada zaman və məkanın birləşməsi ilə əlaqəli olduğunu izah edir. Hərəkət, yalnız obyektlərin fiziki yer dəyişməsinə deyil, həm də ruhani və metafizik bir hərəkəti əks etdirir.

Miyanəçi, müqəddəs və ilahi məkan anlayışını dərin şəkildə izah edir. O, Allahın yaradıcı gücünün təzahürləri kimi məkanı yalnız fiziki olaraq qəbul etməyin yanlış olduğunu vurğulayır. İnsan idrakı məkanı müəyyən bir şəkil və forma kimi qavrayır, lakin bu məkanın içindəki metafizik həqiqəti yalnız daha yüksək ruhi və mənəvi inkişafda olan insanlar anlama bilər.

Miyanəçiyə aid bu fikirlər, müasir fizikanın bəzi anlayışları ilə də oxşarlıqları göstərir. Məsələn, Albert Eynşteynin zaman və məkanın nisbi anlayışı və kosmos-zaman nəzəriyyəsi Miyanəçiyə aid subyektiv zaman və məkan anlayışlarına bənzər şəkildə təhlil edilə bilər. Eynşteyn zamanın və məkanın bir-biri ilə əlaqəli və bir-birinə təsir edən iki anlayış olduğunu göstərir, Miyanəçi də zaman və məkanın özünün yalnız görünən aləmdə var olduğunu, ilahi əzəliyyətdə isə bunların bir-biri ilə əlaqələndirilə bilməyəcəyini vurğulayır.

Miyanəçi məkanın yalnız fiziki deyil, həm də metafizik bir varlıq olduğunu izah edərək onun Allahın yaradıcılığından asılı olduğunu qeyd edir. Məkan həm obyektiv, həm də subyektiv şəkildə təhlil edilir: obyektiv məkan, maddi kainatın strukturunu təşkil edir, subyektiv məkan insan idrakının məhsuludur və bu, insanın ruhani inkişafı ilə dəyişir. Miyanəçi məkanı sadəcə fiziki ölçülərlə əlaqələndirməkdən çəkinir və onu ilahi və əzəli bir anlayış kimi təqdim edir. Bu yanaşma həm ontoloji, həm də metafizik bir təhlil tələb edir və insanın zaman və məkanın həqiqətini dərk etməsi, yalnız Allahın varlığını daha dərinləndirən anlayış ariflərə mümkün olur.

Miyanəçinin fiziki yaradılış konsepsiyası ilə Big Bang nəzəriyyəsini müqayisə etmək olar. Miyanəçiyə görə, bütün varlıq Allah tərəfindən yoxdan yaradılmışdır. Bu, bir başlanğıcın mövcudluğunu vurğulayan bir konsepsiya

dır. Big Bang nəzəriyyəsi də kainatın müəyyən bir başlanğıc nöqtəsində meydana gəldiyini və zaman-məkanın həmin andan başladığını bildirir. Miyanəçi yaradılışın davamlı bir proses olduğunu, hər anın Allah tərəfindən yaradıldığını vurğulayır. Big Bang nəzəriyyəsinə əsasən, kainat genişlənməyə davam edir və bu genişlənmə dinamik bir proses kimi təsvir olunur. Miyanəçi məkan və zamanı nisbi anlayışlar kimi təhlil edir və onların Allahın yaratma iradəsinə bağlı olduğunu bildirir. Müasir astrofizika da zaman və məkanın nisbi olduğunu və onların Big Bang ilə birlikdə formalaşdığını göstərir.

Miyanəçinin konsepsiyasında yaradılışın mənbəyi Allahdır və bu proses iradəyə bağlıdır. O, yaradılışı yalnız fiziki bir hadisə kimi deyil, Allahın mütləq iradəsi və məqsədi ilə əlaqəli bir proses kimi təsvir edir. Miyanəçi yaradılışın davamlı olduğunu, hər anın yenidən yaradıldığını bildirir. Big Bang isə kainatın bir dəfə yaradıldığı və genişlənmə prosesinin bir istiqamətdə irəlilədiyini göstərir.

Miyanəçinin yaradılış konsepsiyası və Big Bang nəzəriyyəsi arasındakı oxşarlıqlar və fərqlər, elmlə fəlsəfənin bir-birini necə tamamladığını göstərir. Miyanəçi yaradılışı metafizik və ontoloji çərçivədə izah edir, Big Bang isə fizikaya əsaslanan bir model təqdim edir. Hər iki konsepsiya başlanğıcın mövcudluğunu qəbul etsə də səbəb və məqsəd haqqında fərqli yanaşmalar irəli sürür. Buna görə də bu iki yanaşma bir-birini əvəz etməkdən çox bir-birini tamamlayan perspektivlər kimi qiymətləndirilə bilər.

Miyanəçinin yaradılış konsepsiyası və Big Bang nəzəriyyəsi arasındakı oxşarlıqlar, Miyanəçinin Qurana istinad etməsi və onu dərinlən anlama ilə bağlı olmuşdur. Quran, kainatın yaradılışı və onun təkamülü ilə bağlı bir sıra metaforik və konkret ayələr təqdim edir. Big Bang nəzəriyyəsi bəzi ayələrdəki təsvirlərlə maraqlı oxşarlıqlar göstərir. Aşağıda bu ayələrdən bəzilərini təqdim edirik:

“Kafir olanlar görmürlərmi ki, göylər və yer bir-birinə bitişik idi, Biz onları ayırdıq? Biz hər bir canlı şeyi sudan yaratdıq. Yenə də iman gətirməzlərmi?” (Ənbiya surəsi, 21:30)

“Biz göyü qüdrətimizlə yaratdıq və Biz onu genişləndiririk.” (Zariyat surəsi, 51:47)

“O gün Biz göyü, kitab səhifələrini dürmələdiyimiz kimi dürməyəcəyik. Yaradılışa ilk dəfə başladığımız kimi onu yenidən təkrar edəcəyik. Bu, üzərimizə götürdüyümüz bir vəddir. Biz bunu mütləq edəcəyik.” (Ənbiya surəsi, 21:104)

3. Fiziki. Metafizik və Transsendent Aləmlər (Mülk, Mələkut və Cəbərut)

Miyanəçi İslam fəlsəfi irsində aləmlərin metafizik təsnifatı ilə bağlı təhlil və şərhləri ilə seçilir. Onun fikrincə, aləm üç əsas kateqoriyaya bölünür: **mülk**, **mələkut** və **cəbərut** [5, s. 308]. Bu kateqoriyalar, varlığın müxtəlif təzahürlərini və onların bir-biri ilə əlaqəsini izah etmək üçün istifadə olunan iyerarxik struktur təşkil edir.

Miyanəçiyə görə, **mülk aləmi** maddi dünyanı və bizim duyğularımızla qavradığımız şəhadət dünyasını ifadə edir. Bu aləm maddi cismani varlıqların, zaman və məkan içində baş verən hərəkətlərin təzahür etdiyi sahədir. Mülk aləmi dəyişkən, fani və məhdud təbiətə malikdir. O, bəşər həyatının təcrübə və idrak yolu ilə müşahidə olunan tərəfini əhatə edir [3, s. 54].

Miyanəçi, bədəni mülk aləminə aid edir və onun fiziki xarakterini vurğulayır. Bədən, mülk aləmində insanın dünyəvi fəaliyyətlərində vasitəçilik edən bir mexanizmdir [3, s. 194].

Mələkut aləmi mülk aləmindən daha yüksək, metafizik bir səviyyəni əks etdirir. Miyanəçi mələkut aləmini ölümdən sonrakı həyatla və qeybi həqiqətlərlə əlaqələndirir. Bu aləm, fiziki qavrayışla deyil, qəlbin və ruhun intuitiv idrakı ilə anlaşılır. Qəlb, mələkut aləminə aid edilir və insanın daxili mənəvi həyatını, eləcə də ruhani təzahürləri təmsil edir. Miyanəçi qəlbi mələkut aləminin əsas ünsürü kimi görür. O, qəlbin yalnız maddi mülahizələrdən azad olduğu zaman, bu ali aləmi idrak edə biləcəyini qeyd edir [3, s. 52].

Cəbərut aləmi mülk və mələkut aləmlərinin fəvqündə, ən ali səviyyədə yerləşir. Bu aləm, Allahın ilahi qüdrətinin və həqiqi vücudunun təcəlli etdiyi mütləq metafizik məkandır. Cəbərut, həm də yaradılışın səbəbkarı və mənbəyi kimi bütün digər aləmləri özündə əhatə edir. Burada artıq maddi və qeybi iyerarxiyalar sona çatır və Allahın Zatı ilə birbaşa əlaqə baş verir [3, s. 54].

Miyanəçi bu aləmləri şaquli iyerarxiya şəklində təsvir edir:

1.Mülk: maddi, cismani, fani olan aləm.

2.Mələkut: qeybi, mənəvi, qəlbin və ruhun aləmi.

3.Cəbərut: ilahi qüdrətin və mütləq həqiqətin aləmi.

Bu iyerarxiya, varlıq dünyasında ardıcılıq və mərhələni təmsil edir. Miyanəçiyə görə, insan bu aləmlərin hər birinə nisbətən fərqli əlaqədə olur. Mülk aləmində cismani təcrübə yaşayır, mələkut aləmində mənəvi inkişafını təmin edir, cəbərut aləmində isə, ilahi həqiqətə yaxınlaşır.

Miyanəçi bu üç aləmi bir-biri ilə sıx bağlı təsvir edir. Mülk aləmi mələkutun təzahür etdiyi sahədir və mələkut cəbərutdan ilham alır. Beləliklə, hər üç aləm yaradılışda bir-birini tamamlayan elementlər kimi çıxış edir. Cəbərut aləmi digər iki aləmin qaynağı olduğu halda, mülk aləmi Allahın yaratma iradəsinin ən son təcəllisidir.

Miyanəçi fəlsəfəsində Əhadiyyət (Mütləq Birlik) və Vahidiyyət (Varlıqda Birlik) arasında fərq var. Miyanəçi fəlsəfəsində Əhadiyyət Vahidiyyətin əvvəlindədir. Vahidiyyət, Əhadiyyətin bir təzahürüdür, amma Miyanəciyə görə, bunlar yalnız bir-birini tamamlayan vəhdətlərin müxtəlif aspektləridir, hansı ki, Allahın Zatından ayrılmazdır.

Miyanəçi, mülk və mələkutun varlıq nisbətini güzgü və xarici surət əlaqəsinə bənzədir. Burada, hər bir aləmin və varlığın öz təzahürünün, əslində, yalnız Vacib Vücut ilə əlaqəli olduğunu iddia edir. Bu, ona görədir ki, mülk və mələkutun əsl varlığı yoxdur, onların varlığı yalnız İlahi Zətin təzahürüdür. Bu yanaşma, əsl varlığın bir inkarçı yönünü vurğulayır: varlıq, yalnız mütləq varlıqdan asılıdır və ondan kənarda var olan heç bir şey yoxdur.

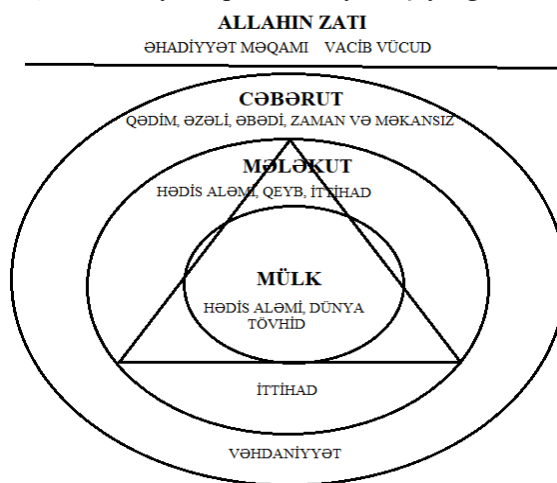
Onun sözlərinə görə, *“Vücudda mülk və mələkutun Allahın Zətinə olan nisbəti, güzgüdəki surətin xarici surətə nisbəti kimidir. Çünki, mülkün və mələkutun həqiqi vücudu yoxdur. Onların vücudu ancaq Həqiqi Vücut olan Cənab Haqqın Zətinin Vücuduna bağlıdır.”* [5, s. 132].

Miyanəçi, mülk və mələkut anlayışlarını da Allahın varlığı ilə əlaqələndirərək onların yalnız Allahın Zətinin varlığına bağlı olduğu-

nu izah edir. O, mülk və mələkutun varlığının yalnız güzgüdəki surət və xarici surət arasındakı əlaqəyə bənzədiyini qeyd edir. Bu müqayisə, ontoloji və epistemoloji əks-sürət (refleksiya) anlayışını təmsil edir: mülk və mələkut Allahın varlığının əksidir və özləri həqiqi mövcudluğa malik deyillər. Yalnız Allahın varlığının görüntüsü və ya təsiridir. Miyanəçi burada mülk və mələkutun təbii olaraq həqiqi varlıq olmadığını, onların yalnız Allahın Həqiqi Vücuduna bağlı olduğunu bildirir. Bu, varlıq və yaradılışın yalnız Allahın iradəsi ilə mümkün olduğunu göstərən bir fəlsəfi arqumentdir.

Miyanəçi fəlsəfəsinin təhlilini dərinləşdirən bir digər məsələ, üç aləmin təsviri və İlahi hikmətin dərinliyini izah edən rəvayətləri əlaqələndirməsidir. Burada dünyapərəstlər, axirət tərəfdarları və ilahi işıqlı varlıqların fərqli səviyyələrdə təzahür etməsi vurğulanır. Miyanəçi varlığın fərqli səviyyələrindəki fərqlilikləri müqayisə edərkən hər bir aləmin sakinlərini müəyyən bir ilahi haqq ilə əlaqələndirir. Bu təhlil həm də mənəvi inkişafın müxtəlif mərhələlərini göstərir [3, s. 211-212].

Şəkil 1. Eynəlgüzzat Miyanəciyə görə



aləmlərin təsnifatı

Miyanəçi fəlsəfəsindəki bu təhlil, varlığın çoxqatlı, çoxsəviyyəli və bir-biri ilə əlaqəli strukturlardan ibarət olduğunu göstərir. Bu aləmlər arasında olan əlaqələr, varlığın mütləqlik və şərtlik arasındakı dialektik münasibəti vurğulayır. Varlığın əsas təbiəti isə Vacib Vücut və onun təzahürləri ilə əlaqəlidir. Bu

fəlsəfi yanaşma həm metafizik, həm də ontoloji olaraq insanın aləm və varlıq haqqında düşüncəsini daha dərin və mürəkkəb bir səviyyəyə daşıyır.

Miyanəçinin aləmlər haqqında fikirləri, müasir fəlsəfə və elm kontekstində maraqlı müqayisələrə səbəb ola bilər. Mülk, mələkut və cəbərut aləmləri müasir kosmologiyada təklif edilən paralel kainatlar və ya çoxlu səviyyəli reallıqlarla müqayisə edilə bilər.

Kosmoloji paralel kainatlar və çoxlu səviyyəli reallıqlar anlayışı, bu fərqli aləmlərin müasir kosmologiyada təklif edilən çoxlu aləmlər nəzəriyyəsi ilə paralel görünür. Kosmologiyada çoxlu kainatlar (multiverse) və paralel aləmlər nəzəriyyəsi müxtəlif fiziki qanunlarla idarə olunan və bir-birindən fərqli olan kainatların varlığını təklif edir [11, s. 123]. Hər bir paralel kainat özünə aid olan təbii qanunlar və reallıqlar ilə fərqlənir. Bu baxımdan Mülk, Mələkut və Cəbərut aləmləri fərqli təbii qanunlarla idarə olunan və bir-birinə paralel olan amma daha yüksək və daha incə səviyyələrdə var olan çoxlu kainatların təmsilinə bənzəyir. Hər bir aləm öz varlıq səviyyəsinə və qanunlarına müasir kosmologiyanın çoxlu aləmlər və paralel kainatlar haqqında təklif etdiyi modellərdə olduğu kimi əsaslanır [6, s. 141-144].

Mülk və mələkut aləmləri insan beyninin maddi və qeyri-maddi fəaliyyət sahələrini əks etdirən fəlsəfi şərhlerle əlaqələndirilə bilər. Bu məsələ çox maraqlı və dərin bir fəlsəfi şərhdir. Bu əlaqəni izah edərkən həm fiziki reallığı, həm də insanın ruhani və psixoloji fəaliyyətlərini nəzərə alaraq müxtəlif təhlillər aparıla bilər.

Mülk aləmi fiziki aləmi və maddi dünyanı təmsil edir. Bu aləm, insanların gündəlik həyatda qarşılaşdıqları maddi və fiziki reallıqları əhatə edir. İnsan beyninin maddi fəaliyyəti əsasən beyin hüceyrələri və neyron şəbəkələrinin işləməsi ilə əlaqədardır. Beynin fiziki və bioloji funksiyaları beyindəki maddi strukturların işləməsi, davranışları və hissləri formalaşdırır. Bu, Mülk aləmi ilə paralel olaraq dünyanın təbii qanunları ilə idarə olunan, maddi dünyaya uyğun olan hər şeyə aiddir.

Mələkut aləmi, ruhani və qeyri-maddi aləmdir, burada mələklər və digər ruhani varlıqlar mövcuddur. Mələkut aləmi, insanın düşüncələrinin, duyğularının, hisslərinin və mənəvi təcrübələrinin gerçəkləşdiyi bir sahə olaraq da şərh edilə bilər. Bu fəaliyyətlər mənəvi inkişaf, psixoloji vəziyyətlər, yaradıcı düşüncə yüksək düşünmə qabiliyyətləri və mənəvi təcrübələr kimi daha incə və qeyri-maddi səviyyələrdə ortaya çıxır. Bu, Mələkut aləmi ilə paralel ola bilər çünki, Mələkut aləmi insanın daxili dünyasının, ruhani inkişafının və daha yüksək şüurun təmsilidir.

İ. Kantın noumen aləmi ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında müqayisə aparmaq mümkündür. Kantın fəlsəfəsində noumenal aləm (və ya noumen) və fenomenal aləm arasında bir ayrım vardır. Bu fərqi, Mülk və Mələkut aləmləri ilə əlaqələndirərək daha dərinləndirən izah etmək mümkündür [22, s.34].

Mülk aləmi, Kantın fenomenal aləmi ilə əlaqələndirilə bilər. Mülk aləmi, bizim fiziki dünyamızdır, yəni maddə, zaman və məkanın içində yaşadığımız, təcrübə edə bildiyimiz və müşahidə edə bildiyimiz bir reallıqdır. Bu, Kantın fenomenal aləmində olduğu kimi şüurumuzun və duyğularımızın təsiri altında ortaya çıxan və qavranılan reallıqdır [21, s. 65].

Mələkut aləmi, Kantın noumenal aləmi ilə müqayisə edilə bilər. Mələkut aləmi, maddi dünyadan daha yüksək, qeyri-maddi və ruhani bir reallıqdır. Bu, insanların şüurunun daha yüksək səviyyələrinə, mənəvi və intellektual inkişafına aid bir aləmdir. Kantın nəzəriyyəsinə olduğu kimi noumenal aləm də birbaşa olaraq təcrübə edilə bilməz və insan şüuru üçün qapalıdır [22, s. 33]. Mələkut, insanın daha yüksək şüur və mənəvi təcrübələri ilə əlaqələndirilə bilər, bu aləm də Kantın noumen aləmi kimi, "öz-özünə" var və bizim qavrayışımızın hüdudlarından kənardadır.

Kantın fenomenal və noumenal aləmləri arasında yaratdığı fərq, Mülk və Mələkut aləmləri arasında nəzəri bir paralellik yaradır. Mülk aləmi bizim duyğularımızla təcrübə edilə bilən və qavranılan aləm olduğu üçün fenomenal reallığı təmsil edir [22, s.54]. Mələkut aləmi isə, daha yüksək, ruhani və qeyri-maddi bir aləm olaraq bizim şüurumuzun və təcrübəmizin hüdudlarından kənarda qalan bir reallıqdır və buna görə də noumenal aləmə bənzəyir.

Kantın nəzəriyyəsi, insanın yalnız öz şüurunun və hissələrinin daxilində təcrübə edə bildiyi bir dünyada yaşadığını vurğulayır. Mülk və Mələkut aləmlərinin fəlsəfi şərhı də bənzər şəkildə, insanın maddi və qeyri-maddi dünyalar arasında bir keçid yaratmağa çalışdığına işarə edir. İnsan şüuru Mülk aləmində maddi təcrübə ilə əlaqədar olsa da Mələkut aləmində daha yüksək və ruhi təcrübələri hiss edir.

Kantın noumen və fenomen anlayışları ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında maraqlı bir paralellik qurmaq mümkündür. Mülk, bizim qavrayışımıza və təcrübəmizə açıq olan maddi dünyadır, Mələkut isə Kantın noumenal aləmi kimi, insan şüurunun və təcrübəsinin hüdudlarından kənarda qalan, qeyri-maddi və ruhani bir reallıqdır. Bu müqayisə, insanın maddi və qeyri-maddi dünyalar arasındakı əlaqəsini daha yaxşı anlamağa kömək edir.

Platonun ideyalar aləmi ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında müqayisə aparmaq mümkündür. Platonun fəlsəfəsində, İdeyalar Aləmi və görünən dünya arasında bir fərq vardır. Bu fərqi Mülk və Mələkut aləmləri ilə əlaqələndirərək daha dərinə izah etmək mümkündür.

Platonun ideyalar aləmi ilə Mülk və Mələkut aləmləri arasında bir neçə fəlsəfi paralellik vardır. Mülk aləmi Platonun görünən dünyası ilə müqayisə edilə bilər, çünki bu aləm maddi varlıqlar və hadisələrlə doludur və bu, yalnız mükəmməl ideyaların kölgəsi və ya təzahürüdür [24, s.56].

Mələkut aləmi, Platonun ideyalar aləmi ilə müqayisə oluna bilər çünki, hər iki aləm mükəmməl və dəyişməz varlıqları təmsil edir. Hər ikisi də yalnız şüur və fəlsəfi düşüncə vasitəsi ilə başa düşülə bilər və insanın daha yüksək mənəvi inkişafı ilə əlaqəlidir.

Bu müqayisə həm Platonun fəlsəfəsindəki ideyaların və görünən dünyanın arasındakı əlaqəni, həm də Mülk və Mələkut aləmləri arasındakı fəlsəfi fərqi daha aydın başa düşməyə kömək edir.

Bu anlayışlar Quranda da bəzi oxşar məfhumlarla əlaqələndirilə bilər, amma onların birbaşa qarşılığı yoxdur. Bununla yanaşı, hər bir aləmin təmsil etdiyi varlıq səviyyələri və xüsusiyyətləri, bəzi Quran ifadələri ilə uyğunluq təşkil edə bilər. Qurandakı müxtəlif

ayələr, mülk, mələkut və cəbərut kimi fəlsəfi anlayışların müəyyən aspektlərini işıqlandırır:

"Sizin üçün yer üzündə mülk verdik, ora girin, Allahın verdiyi nemətə şükür edin." (67: 15)

"Göylərin və yerin mülkü Allahındır." (3: 189)

"O gün göylərin və yerin mələkləri sırayla dayanıb..." (78: 38)

"Göyləri və yeri yaradandır. Onun ərşi su üzərindədir. (Ona) görə ki, sizi sınaşın; hansınız daha yaxşı iş görürsünüz. O, hər şeyi gücü ilə əhatə etmişdir." (13: 2)

"O, ərşin sahibidir, çox şərəfli və qüdrətlidir." (85:15)

Qurandakı müxtəlif ayələr, Allahın bütün aləmlərin yaradıcısı olduğunu hər bir varlığın və aləmin Onun iradəsi ilə mövcud olduğunu vurğulayır. Miyanəçi fəlsəfəsindəki bu aləmlər, varlığın müxtəlif səviyyələrini və Allahın bütün bu səviyyələrdəki hakimiyyətini daha dərinə izah edir. Quranda da Allahın mövcudluğunun və təzahürünün bütün aləmlərdə və hər bir varlıqda əks olunduğu ifadə edilir amma bu aləmlərin fəlsəfi təsnifatını Quranda birbaşa tapmaq çətindir.

4. İnsanın varlığı və onun idraki

Miyanəçi, İslam fəlsəfəsinin ən dərin və mürəkkəb məsələlərindən biri olan insanın mahiyyəti mövzusunda, onun bədən, ruh, nəfs, qəlb və digər incə substansiyalarla olan əlaqələrini və bu əlaqələr üzərindən insanın ilahi məqsədinə necə çatması barədə dərin fəlsəfi mülahizələr təqdim edir. Onun insanın mahiyyətinə dair təsəvvürləri, həm zahiri aləmlə, həm də metafizik aləmlə əlaqələrini əhatə edir.

Miyanəçi, insanı yalnız bədən kimi təyin etmir, əksinə, insanın mahiyyətini vücudun bir neçə müxtəlif qatından ibarət olduğunu vurğulayır. Bu vücudun ruh, nəfs, qəlb və digər incə substansiyalarla əlaqəsi vardır. İnsan, həm bədən yönü ilə mülk aləmi ilə əlaqəlidir, həm də ruh və qəlb yönələri ilə mələkut və cəbərut aləmləri ilə əlaqəlidir. Bədən zahiri varlıqdır, ruh isə daha yüksək bir varlıq kimi, insanın təbii varlığının yuxarı səviyyəsidir.

Miyanəçiyə görə, insanın hər bir xüsusiyyəti batinidir və o, həm öz içində, həm də xaricdə bir çox aləmlərə malikdir. İnsan ruhunun həqiqətinə çatdıqda, o, həm də müxtəlif sifətlər və surətlər görür, lakin bu, onun fərdi

xüsusiyyətləri və ya onun mahiyyəti deyil, əksinə, insana yüklənmiş "ilahi substansiya"ların təzahürüdür. Hər bir insanın öz bədənindəki substansiyalar fərqli şəkildə təzahür edə bilər və bu, onun bədən xaricindəki "ilahi əzəli" qüvvə ilə əlaqədardır.

Miyanəçi insanın ruhunun və nəfsinin əbədi və ilahi bir məqamda olduğunu iddia edir. Ruh və nəfs bir tərəfdən bir-birinə tabe olsa da digər tərəfdən ayrı varlıqlardır. Nəfsin bədənə ayrıldıqdan sonra, onun mövcudluğu yalnız idrak yolu ilə başa düşülə bilər. Miyanəçi, nəfsin bədənə əvvəl mövcud olduğuna, onun sonsuzluğuna və fani olmamasına dair əmin olduğu üçün, nəfsin həqiqətini ağılüstü bir vəziyyətdə başa düşmək mümkün olduğunu qeyd edir. Ruh isə insanın daxili işıqlı varlığıdır, bədən isə yalnız onun miniyi və vasitəsidir [10, s. 141-144].

Miyanəçi, ruhun bədən üzərində təsirini izah edərkən, ruhun cəsəd üzərində iki müxtəlif təsir forması olduğunu göstərir: birincisi, ruhun bədənə hərəkətə gətirməsi və ikincisi, ruhun bədən üzərindəki təsirinin dayandığı hallardır (məsələn, yuxu və ölüm). [8, s. 36-37].

Miyanəçiyə fikrincə, insanların əksəriyyəti yalnız zahiri bədənə insan anlayışını əlaqələndirirlər və buna görə də, onların insanın mahiyyəti ilə bağlı anlayışları dar olur. Əslində isə, insan yalnız bədənindən ibarət deyil; o, həm də ruh, nəfs, qəlb və digər substansiyalardan ibarət olan daha dərin və yüksək bir varlıqdır. Miyanəçi, insanın yaradılış məqsədinin yalnız maddi və zehni təcrübələrlə məhdudlaşmadığını, əksinə, insanın İlahi məqama çatması üçün, mənəvi inkişaf etməsi gərəkdiyini vurğulayır [7, s. 45].

İnsanın mənəvi inkişafı, onun nəfsini aşması və Allah ilə birləşməsi ilə mümkündür. Bu inkişaf mərhələsi, insanın ilahi məqsədinə çatması üçün mühüm bir yoldur. Həqiqətə doğru bu yolda irəliləyərkən, insan ruhunun və nəfsinin təkmilləşməsi və Allah ilə birləşməsi, hər bir insanın qəlbində, ruhi inkişafına bağlı olaraq fərqli formada təzahür edir. [8, s. 36-37; 10, s. 159-160]. Miyanəçi, bədən və ruh arasında heç bir əlaqənin olmadığı və ola bilməyəcəyi fikrini müdafiə edən bəzi fəlsəfi baxışları tənqid edir. O, bu məsələyə qəlb və

substansiyaların mövcudluğunu əlavə edərək, bədən və ruh arasındakı əlaqənin daha dərin və əhatəli şəkildə anlaşıla biləcəyini bildirir. Bu çərçivədə, qəlb, ruh ilə bədən arasında bir körpü rolunu oynadığını göstərir. Allahın bədənə daxil olması və insanla qəlb arasında bir əlaqənin qurulması, qəlb və bədən arasındakı bu metafizik əlaqənin mövcudluğunu təsdiqləyir.

Miyanəçi insanları müxtəlif mənəvi siniflərə ayırır. İlk sinif maddi həyatla məhdudlaşan, ikincisi mənəvi inkişafda olan, və üçüncüsü isə, yüksək mənəvi səviyyəyə çatmış insanlardır. Miyanəçi, insanların yaradılış baxımından bərabər olsa da, onların mənəvi həqiqətləri baxımından fərqli olduğunu qeyd edir. Bu fərqliliklər, insanların İlahi qaydalar və təfəkkür yolu ilə inkişaf etmələrinə bağlıdır.

Miyanəçi, öz düşüncələrində insanın mənəvi inkişafı və ruhani təlimlərin fəlsəfi əsaslarına dərinləşdirilmiş bir yanaşma təklif edir. Onun idrak təlimi, insanın ən yüksək həqiqətə çatmasının yalnız xarici bilik və düşüncə ilə mümkün olmadığını, bunun əksinə, qəlbın nurlanması və ilahi hikmətlərlə təhsil almasının vacibliyini vurğulayır. Miyanəçiyə görə, insanın həqiqətə çatması yalnız əqli yox, həm də qəlbə bir təcrübədir. O, qəlbın təlimi ilə əlaqəli nəzəriyyələri inkişaf etdirərkən, qəlbın "ləvh-i məhfuz" (gizli yazı) kimi işləndiyini və bu yazıların Allah tərəfindən insanın qəlbinə həkk edildiyini iddia edir. Buradakı əsas mesaj, insanın qəlbini açması və öz daxili aləmi ilə əlaqə qurmasıdır [9, s. 45].

Miyanəçi, insanın öz həqiqətinə çatması üçün qəlbın nurlanmasının vacib olduğunu vurğulayır və bu məqsədin əldə edilməsi üçün "qəlbə tələb etmək" zərurətini ifadə edir. O, bu barədə belə deyir: *"Sən daha qəlbini görə bilmədin, ruhunu necə görəcəksən? Ruhunu görmədən, Allahı necə görə bilərsən? Bəzən 'Rəhman, Quranı öyrətdi' [Quran 55: 1-2] ayəsində olduğu kimi sənə 'Bismillah'ın 'ba'sı' və ya 'mîm'ində olan bütün ilahi sirləri göstərə bilərlər. 'O Rəbb ki, qələmlə yazmağı öyrətdi. İnsana bilmədiyi şeyləri öyrətdi' [Quran 96: 4-5] ayəsi sənə müəllimin olacaq. Bütün bu sirlər sənə qəlbə həkk ediləcək, qəlbın lövh-i məhfuz olacaq. 'O, lövh-i məhfuzda olan şərəfli Quran'dır' [Quran 85: 21-22] həqiqəti, Ruh*

ul-Əminin dediklərini sənin qəlbinə də çatdıracaq. Sonra qəlbinin ağzına lədin elmindən damla-damla axıdırlar ki, beləliklə, əvvəlkilərin və sonrakıların elmindən sənə açıqlama verilsin və mənası ortaya çıxsın. Beləliklə, sənə də 'Haqqın cəzbələrindən bir cəzbə yol tapar... 'Allah onları sevir' sevgisi iradəyə, iradə isə 'Onun əmri bir şeyi iradə etdiyi zaman ona 'Ol!' deməsidir ki, o da dərhal yaranar' [Quran 36: 82] sırrı ilə əmrlə bağlıdır. Bu əmrin nə olduğunu soruşanda, 'De ki: Ruh, Rəbbimin əmri ilədir' [Quran 17: 85] ayəsi özüə şahidlik edir. Əmr, sənin bədən dediyin ibadət nöqtəsini dəyişdirən iksirdir. Bədəni, pərvanə kimi sevgi və məhəbbət atəşinə batırar, səni elə bir hala salar ki, qəlbinə yazılacaq şeyləri Allahın qələmi özü yazır, olanları isə sənə sənin qəlbin söyləyir. Bütün bunlar yalnızca sən, qəlbin xidmətçisi və müridi olduğunda meydana gəlir. Qəlbin piri sən mürid, qəlbin xidmət ediləni sən xidmətçi, qəlbin əmiri sən isə, məmur olduğunda bütün şəraflər sənə gəlir və qəlb səni qəbul edir, səni tərbiyə edir." [10, s. 28-30].

Miyanəçi, qəlbin önəmli olduğunu vurğulayaraq onun yalnız "görmək" deyil, həm də "hiss etmək" və "idrak etmək" funksiyalarını əhatə etdiyini bildirir. Bu baxımdan qəlbin "görməsi", insanın həm öz daxili aləmi ilə həm də Allah ilə birbaşa əlaqəyə girməsi anlamına gəlir. O, bu mövzuda Qurani-Kərim ayələrinə istinad edərək bu cür ilahi təlimlərin qəlb vasitəsi ilə insanın ruhuna çatacağını izah edir. Beləliklə, insanın idrakı, yalnız düşüncə və əqli fəaliyyətlə məhdudlaşmır, qəlbin təhsili və Allahın ilahi sirlərinə açılması ilə mümkündür.

Miyanəçi, pirin mənəvi yetkinliyini "ilahi hikmət" kimi belə ifadə edir: *"Başlangıcdan sona qədər müridinin bütün əməllərinə və sözlərinə bələd olmaq, yol almış bir pirin əlamətidir. Çünki, hələ kamala çatmamış və tam olaraq yetkinləşməmiş bir pir, hələ özünü mürid və tələbə sayarsa, o zaman müridlik üçün yetərli deyil."* [10, s. 30-31].

O, bu barədə belə deyir: *"Lədünni elm, bütün insanlardan gizlənən Allah elmidir. Bu elmin tərbiyəçisi Allahdır. 'Məni Rəbbim tərbiyə etdi, nə gözəl tərbiyə etdi' buyurulmuşdur."* [10, s. 66].

Miyanəçi, elmin iki növünü fərqləndirir: biri mücərrəd, nəzəri biliklər (həmçinin kəşf edilmiş və insan tərəfindən öyrənilən elm), digəri isə ilahi və lədünni (gizli) elm. Lədünni elm, yalnız Allah tərəfindən insanlara verilən hər bir insana öz qəlbinin ən dərin qatlarından kəşf edilməsi mümkün olan bir elm növüdür. Bu elm, müridin qəlbinin tərbiyə olunması Allahın özüə yaxınlaşması və həqiqətə doğru yola çıxması üçün təməl olan bir yoldur. Miyanəçi bu təlimin "ilahi hikmət"lə əlaqəsini izah edərkən müşdidin (pirin) mənəvi yetkinliyini əsas şərt kimi təqdim edir. O, müşdidin hər bir əməli və sözünü müridinə tədris etməli olduğunu və müşdidin özünü mənəvi olaraq təməllənmiş və yetkinləşmiş hiss etməli olduğunu qeyd edir.

Miyanəçi məşuq (Zat) və aşiq (vücut) arasındakı "anlıq" və "davamlı" olan əlaqəni belə izah edir: *"Aşıqın zatında, üzünü (Vəch) məşuqa çevirməkdən çəkəndirmək üçün bir maneə yoxdursa, o, tamamilə tələbi etdiyi qibləyə, yəni məşuqunun üzünə yönəlir. Bu halda, tələbin tələbinin başlanğıcı olduğu və Allah Təalanın bu ayətlərinin ona açılacağı bildirilir: 'Çünki, Rəbbim ona dedi: "Mənə təslim ol!" O isə dedi: "Aləmlərin Rəbbinə təslim oldum"' [Quran 2: 131]. "O halda, sən bütün varlığınla hənif olaraq dinə, Allah insanları hansı fitrətdə yaratmışsa, ona yönəl! Allahın yaradılışında dəyişiklik yoxdur. Məhz doğru din budur." [Quran 30: 30]. "Dində məcburiyyət yoxdur. Doğru ilə yalan açıq şəkildə ayrılmışdır. Artıq kim saxta tanrıları rədd edib Allaha inanarsa, o, kəsilməyən möhkəm bir ipə yapışmış olar" [Quran 2: 256]. "Lakin o, çətin yolu qəbul edə bilmədi. O çətin yol nədir, bilir-sənmi?" [Quran 90: 11, 12]. "Elmindən yapış, ağına inanaraq bu fəsil və bənzər mövzulara təhqir gözü ilə baxmaqdan, onları silib atmaqdan və onları batıl və sapıq bir axmağın bir araya gətirdiyi bir fəlakət kimi görməkdən özünü qorumağa çalış!"* [4, s. 101-102].

Bu təlimlərdə insanın ruhi və mənəvi inkişafı, yalnız bədənə və əqli fəaliyyətlərin inkişafı ilə deyil, həm də qəlbin nurlanması və Allahın hikmətinin insanın qəlbinə daxil olması ilə gerçəkləşir.

Miyanəçi, əslində, bütün bu mərhələlərin bir araya gələrək insanın ilahi "məşuqu" ilə təmasda olmasına, o "məşuq"un (Allahın) şəxsiyyətində ruhani və əxlaqi inkişafını təmin etməyə yönəlmişdir. Bu, insanın mükəmməl təslimiyyəti və ilahi hikməti qəbul etməsi ilə nəticələnir. Miyanəçi Allahın "Rəhman" adından başlayan və Qurani-Kərimdə yer alan çoxsaylı ayələrə istinad edərək bu təlimlərin fəlsəfi baxımdan əhəmiyyətini izah edir.

Miyanəçi, aşiq və məşuq arasındakı əlaqəni də fəlsəfi olaraq təhlil edərək bu əlaqənin insanın öz mənəvi təcrübəsini dərk etməsi və Allah ilə olan birbaşa əlaqəsindən necə təsirləndiyini göstərir. Aşıqın, məşuqun üzünə yönəlməsi, onun ruhunu və varlığını təsdiq etməsi insanın Allah qarşısında təslimiyyəti və özünə doğru olan yoldur. Bu yolda insan, hər şeydən əvvəl özünü tanıyır, sonra Allahın əzəmətini və hikmətini dərk edərək bu yolu ardıcıl izləməyə çalışır.

Nəticədə, Miyanəçi idrak təlimi, insanın yalnız əqli fəaliyyətini deyil, həm də qəlbinin və ruhunun inkişafını əhatə edən bir təlim kimi, müridin öz həqiqətini axtarmasına və bu axtarışda Allahın hikmətini və mənəvi işığını izləməsinə yönəlir.

Nəticə

Miyanəçi, maddənin mahiyyəti barədəki düşüncələri ilə fəlsəfi bir yenilik ortaya qoyur. Onun fəlsəfi sistemi maddənin qeyri-həqiqi və hadisəvi bir varlıq olduğunu iddia edir. Bu isə İslam fəlsəfəsində və Qərb fəlsəfəsindəki bəzi yanaşmalarla əlaqələndirilə bilər. Miyanəçi, maddənin "Vacibü'l-Vücud" (Allah) ilə müqayisədə bir illüziya olduğunu vurğulayaraq, onun mütləq və həqiqi bir varlıq statusu olmadığını qeyd edir. Bu baxış, Yəhya Şührəvərdinin nur-maddə dualizmi və Plotinin sudur nəzəriyyəsi ilə ziddiyyət təşkil edir.

Miyanəçiyə görə, maddə hər an yenilənən və dəyişən bir varlıqdır. O, maddənin özünün "məcazi" bir varlıq olduğunu bildirir və onu Allahın iradəsinin inikası kimi görür. Bu, onun fəlsəfəsini, Quranda "hər an yeni bir işdə olan Allah" prinsipinə yaxınlaşdırır. Miyanəçi varlığın hər an yenilənməsini və dəyişməsinə

vurğulayaraq maddənin sabitliyini inkar edir. Bu yanaşmanın atomizm və kvant mexanikası kimi müasir nəzəriyyələrlə bəzi paralellər təşkil etdiyini qeyd etmək olar.

Bu nəzəriyyə həmçinin, məcazi və subyektiv zaman-məkan anlayışlarına bağlıdır. Miyanəçi zamanın və məkanın insanın təcrübəsi ilə müəyyənləşdiyini və maddənin yalnız subyektiv qavrayış vasitəsilə mövcud olduğunu iddia edir. Bu fikirlər, müasir postmodern fəlsəfədəki subyektiv reallıq anlayışı ilə uzlaşır. Bütün bunlar Miyanəçiyə görə insan idrakının və məhdud düşüncəsinin nəticəsidir.

O yoxluq (mədum) anlayışını da öz fəlsəfəsində diqqətə alır. Miyanəçi yoxluğun varlıqdan sonra təsvir edilə biləcəyini, lakin, özlüyündə mövcud olmadığını irəli sürür. Bu, onun fikrincə, yoxluğun yalnız təsvir olunan varlığın bir sifəti olduğunu göstərir və bu yanaşma Aristotel və Martin Haydeggerin düşüncələri ilə müəyyən paralellik təşkil edir.

Miyanəçi maddənin mahiyyəti və varlıq anlayışı barədəki düşüncələri ilə həm ontoloji, həm də epistemoloji baxımdan dərin bir fəlsəfi təhlil təqdim edir. Onun fikirləri müasir elmi nəzəriyyələr və klassik fəlsəfi düşüncələrlə müqayisə edildikdə həm Şərq, həm Qərb fəlsəfəsindəki müəyyən yanaşmalarla əlaqələndirilə bilər. Onun fəlsəfəsinin əhəmiyyəti yalnız maddənin varlığını deyil, həm də insanın reallığı necə qavrayacağını və bunun metafizik təbiətini anlamağa yönəlmiş bir təhlil təqdim etməsindədir.

Miyanəçinin zaman, hərəkət və məkanla bağlı fəlsəfi baxışları, metafizik və ontoloji bir anlayışın inkişafını əks etdirir. O, bu anlayışları yalnız fiziki dünyayla məhdudlaşdırmır, həm də ilahi və metafizik təbəqələrə doğru genişləndirir. Onun zaman və hərəkət anlayışları, fəlsəfi cərəyanlar və teologiya ilə əlaqəlidir, zamanın hərəkətə bağlı bir anlayış olduğunu vurğulamaqla, həm Aristotel, həm də İbn Sina və Fərabinin irsinə istinad edir. Lakin Miyanəçi, zamanın yalnız maddi aləmlə əlaqəli olmadığını, həm də Allahın mütləq iradəsi ilə əlaqədar olduğunu bildirir.

Zamanın nisbi və mütləq bir təbiətinin olması, Miyanəcinin fəlsəfəsində əzəliyyətin mütləq bir reallıq olduğu və maddi zamanın

ondan ayrıldığı fikrini dəstəkləyir. O, əzəliyyətin zamanın sərhədlərini aşan bir anlayış olduğunu vurğulayır və zamanın insan təcrübəsi ilə əlaqəli olduğunu öhdəsindən gəlir. Bu, Miyanəçinin ontoloji universalizm yanaşmasını təsdiq edir, çünki o, zaman və məkanın insanın idrakına əsaslandığını, lakin əzəliyyətin hər zamanla bərabər və eyni olduğuna inanır.

Miyanəçinin fəlsəfi sistemində hərəkət, sadəcə fiziki dəyişiklik deyil, həm də metafizik bir prosesdir və bu hərəkət Allahın iradəsinin təəcəllisidir. Onun fəlsəfəsində hərəkət həm də "yoxdan yaradılış" kimi qəbul edilir, və bu, bütün varlıq və zamanın hərəkət və dəyişikliklə davam edən bir prosesdə mövcud olduğunu göstərir. Bu yanaşma, zamanın və məkanın qarşılıqlı əlaqələrini və bir-birinə bağlılığını göstərir. O, məkan və zamanın Allahın yaratdığı bir aləmdə mövcud olduğunu, lakin Allahın bu aləmdən müstəqil olduğunu iddia edir. Onun fikrincə, zaman və məkan yalnız maddi varlıqların təcrübəsi ilə bağlıdır və Allah bu varlıqlardan kənarda və zamanın sərhədlərindən asılı olmayan bir mütləq varlıqdır.

Bu fəlsəfi yanaşmalar, Miyanəçinin həm İslam fəlsəfəsi ilə, həm də müasir fəlsəfi təfəkkürlə bir paralellik təşkil edən düşüncələr irəli sürməsinə təmin edir. Onun fəlsəfəsi, zamanın və hərəkətin yalnız maddi dünyada mövcud olmadığını, həm də ilahi planla və mütləq varlıqla bağlı olduğunu ortaya qoyur. Bu yanaşma həm metafizika, həm də ontologiya sahəsində geniş düşünmə imkanları təqdim edir, zamanın və məkanın təbiətini dərinləndirən anlamağa yönəlmiş bir nəzəriyyə təqdim edir.

Miyanəçinin aləmlərin üçlü təsnifatını (mülk, mələkut, və cəbərut) izah edən fəlsəfi anlayışlarını aydınlaşdırmağa yönəlmişdir. Bu anlayışlar yalnız klassik İslam fəlsəfəsində deyil, həm də müasir fəlsəfi yanaşmalarla paralel olaraq analiz edilir.

Maddi aləm və dünya, zaman və məkanla müəyyənləşən fiziki reallığı təmsil edir. Miyanəçi bu aləmi, insanın duyğusal və təcrübə ilə əldə etdiyi varlıq dünyası kimi izah edir. Həmçinin, insanın gündəlik həyatda qarşılaşdığı və fəaliyyət göstərdiyi maddi sahədir. Mülk aləmindən daha yüksək olan, qeybi və ruhani təzahürləri təmsil edir. Miyanəçi, bu aləmi

ölümdən sonrakı həyat və ruhani təcrübələrlə əlaqələndirir. Burada insanın qəlbi və ruhunun əhəmiyyəti vurğulanır, çünki, bu aləm yalnız maddi təcrübədən deyil, mənəvi və intuitiv idrakdan başa düşülə bilər. Cəbərut, həqiqətin və Allahın mütləq qüdrətinin təəcəllisi olan aləmdir. Cəbərut, yaradılışın qaynağıdır və Allahın Zatı ilə birbaşa əlaqəni təmsil edir. Hər hansı bir varlıq və ya aləm bu aləmin əks-sürəti kimi mövcud olur.

Miyanəçi fəlsəfəsinin daha dərinləndirən anlaşılması, həmçinin, bu üç aləmin bir-birini tamamladığını vurğulayır: Mülk aləmi, mələkutun təzahürü olduğu halda, mələkut da cəbərutdan ilham alır. Bu əlaqə, varlığın mütləq və şərti tərəfləri arasında dialektik münasibətləri izah edir. Bütün bunlar, Miyanəçinin aləmlər haqqında olan təhlilinin çoxqatlı və çoxsəviyyəli varlıq anlayışını ortaya qoyur. Bu fəlsəfi yanaşma, həm ontoloji, həm də epistemoloji olaraq insanın varlıq və reallıq haqqında daha dərin düşünməsini təmin edir.

Miyanəçi, insanı yalnız bədən olaraq təyin etməyib, ruh, nəfs, qəlb və digər incə subtansiyalarla əlaqələndirərək insanın mahiyyətinin daha kompleks olduğunu vurğulayır. O, insanın varlığını həm zahiri, həm də metafizik aləmlərlə əlaqələndirir, bədəni mülk aləmi ilə, ruhu isə mələkut və cəbərut aləmləri ilə əlaqələndirir. Miyanəçi insanın daxili aləmini, ruhunu və nəfsini əbədi, ilahi bir məqamda olduğunu bildirərək onun bu yönlərini idrak etmək üçün ağılüstü təcrübələrə ehtiyac olduğunu qeyd edir. O, bədən, ruhun və qəlbin qarşılıqlı əlaqələrini təhlil edərək qəlbin insanın daxili işıqlandırma və Allah ilə əlaqə qurmaqda mərkəzi rolunu vurğulayır. İnsanın mənəvi inkişafı, onun nəfsini aşması və ilahi məqsədə çatması üçün vacib olan bir prosesdir. Bu inkişaf, həm də insanın ruhi təcrübələrinin və Allah ilə birbaşa əlaqəsinin fəlsəfi və əxlaqi təlimləri əsasında baş verir.

Miyanəçi, insanın həqiqətə doğru irəliləyərkən yalnız əqli deyil, həm də qəlbi və ruhani təcrübələri nəzərə alır. O, qəlbin nurlanmasının və ilahi hikmətin insanın içindəki həqiqətləri kəşf etməsinə necə kömək etdiyini, insanın qəlbi ilə əlaqə qurmasının vacibliyini izah edir. Bu, həm də müridin öz həqiqi

qətini tapması və Allahın hikmətinə açılması yoludur.

Miyanəci, lədünni elmin (ilahi elm) insanın ruhani inkişafında mühüm rol oynadığını, bu elmin yalnız Allahın insanın qəlbinə verdiyi hikmət olduğunu vurğulayır. Bu elm, insanın Allah ilə əlaqəsini təkmilləşdirməsinə və həqiqi-

qətə yaxınlaşmasına imkan yaradır. Miyanəci, elmin yalnız əqli deyil, həm də qəlbi və ruhani tərəflərini əhatə etdiyini qeyd edir. Çünki, əsl bilik qəlbin təlimi və Allahın ilahi nuru ilə əldə olunur. Bu yanaşma, insanın öz daxili dünyasına və ilahi məqsədinə çatmasına yönəlmiş bir fəlsəfi perspektiv təqdim edir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

Türk dilində

1. Attâr F. Tezkiretü'l-Evliya / Hazırlayan S. Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984, 871 s.
2. Mehmet Emin Koç. Aynelkuzat Miyanecinin eserlerinde varlık meselesi. Felsefe doktoru tezi 2025.
3. Miyâne'î A. Temhîdât (Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar) / Hazırlayan: H. Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, 251 s.
4. Miyâne'î A. Zübde'tü'l-Hakâik Bölüm I // Şekva'l-Garîb ile birlikte çevirenler: A.K. Cihan, S. Yalın, M. Sandıkçı, A.Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, 225 ss.
5. Miyâne'î A. Şekva'l-Garîb Bölüm II // Zübde'tü'l-Hakâik ile birlikte çevirmenler: A.K. Cihan, S. Yalın, M. Sandıkçı, A.Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2016, 226-324 s.
6. Miyâne'î A. Zübde'tü'l-Hakâik-Dînî Hakikatlerin Esası / Tercüme ve neşreden: A. Alkış. İstanbul: Hikemiyat, 2020, 398 s.

Fars dilində

7. Miyâne'î A. Nâme'hâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədənî Cilt I / Hazırlayanlar: A. Münzəvî, 'A. 'Useyran. Tehran: Manu'çehri-Zavar Kitabevi, 1362, 480 s.
تهران. اوسیران. 'أ.، منظوی. 'أ. :گردآورندگان / اول جلد همدانی القضاءعین هاینامه. 'أ. یجیانم: 1362، 480 ص. زوار-منوچهری انتشارات
8. Miyâne'î A. Nâme'hâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədənî Cilt II / Hazırlayanlar: A. Münzəvî, 'A. 'Useyran. Tehran: Manu'çehri-Zavar Kitabevi, 1362, 488 s.
تهران. اوسیران. 'أ.، منظوی. 'أ. :گردآورندگان / دوم جلد همدانی القضاءعین هاینامه. 'أ. یجیانم: 1362، 488 ص. زوار-منوچهری انتشارات
9. Miyâne'î A. Nâme'hâ-yi Eynəlqüzat-i Həmədənî, Cilt III / Hazırlayan: A. N. Münzəvî. Tehran: Manu'çehri-Zavar Kitabevi, 1377, 448 s.
تهران: انتشارات. منظوی. ن. 'أ. :گردآورنده / سوم جلد همدانی القضاءعین هاینامه. 'أ. یجیانم: 1377، 448 ص. زوار-منوچهری
10. Miyâne'î A. Təmhîdât / Nəşr eden 'A. Useyran. Tehran: İntişarat-i Menu'çihri, 1373, 728 s.
ص. 728، 1373، منوچهری انتشارات: تهران. اوسیران. 'أ. :منتشـرکننده / تمهیدات. 'أ. یجیانم

İngilis dilində

11. Bohm, D. Wholeness and the Implicate Order. Routledge. London and New York 1980 (306 p). <http://www.gci.org.uk/Documents/DavidBohm-WholenessAndTheImplicateOrder.pdf>
12. Bostrom, N. Are You Living in a Computer Simulation? *Philosophical Quarterly*, N., Philosophical Quarterly, 2003, 53 (211), p. 243–255. <https://simulation-argument.com/simulation.pdf>

13. Feynman, R. - QED: The Strange Theory of Light and Matter. Princeton University Press. 1988. S. 190. <https://assets.press.princeton.edu/chapters/i2352.pdf>
14. Heidegger, M. Being and Time. Trans. John Macquarrie və Edward Robinson V. 1., 1962. 589 s.
15. Husserl, E. Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. BOSTON / LANCASTER 1983 (432 p.). <https://www.finophd.eu/wp-content/uploads/2018/01/Husserl-Ideas-First-Book.pdf>
16. Platon - Dövlət (Respublica)/ "Mağara Məcəzi" (The Allegory of the Cave): Tərcümə: D. Lee, Penguin Classics nəşri. (VI və VII kitablar). S: 240–248
17. Schopenhauer, A. The World as Will and Representation. Dover Publications 1966 (694 p.).
18. Susskind, L. The Black Hole War/ Little, Brown, and Company 2008, (480 pp)

Rus dilində

19. Аристотель. Физика // Сочинения в четырех томах / Том 3 Arxivləşdirilib 2022-07-09 at the Wayback Machine. Перевод В. П. Карпова: М. Мысль, 1981, s. 372.
20. Ибн Сина. Книга знания// Избранные философские произведения. -М.,1980.
21. Михайлов К.А. Кантовская концепция времени и ее актуальность в современной науке // Форум молодых кантоведов – М.: ИФ РАН, 2005. С. 59-71. <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH6598473416b31096d95c18>
22. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. — СПб., тип. М. М. Стасюлевича, 1907.
23. Новиков Ю.Ю. Концепция времени в философии А.Бергсона ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ 1(3)/2011, с. 63-67. <file:///C:/Users/User/Downloads/kontseptsiya-vremeni-v-filosofii-a-bergsona.pdf>
24. Слезак Т. А. Как читать Платона/ Пер. с нем., предисл. и примечания М..Е Буланенко. — СПб., 2008. — 314 с.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Zeynəddin Şabanov

Göndərilib: 06.01.2025

Qəbul edilib: 20.01.2025

SƏMƏD MƏNSURUN MİLLİ MAARİFÇİLİK, FƏLSƏFİ ROMANTİZM VƏ İCTİMAİ-SİYASİ GÖRÜŞLƏRİ**Faiq Ələkbərli,**

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun

“Türk xalqlarının fəlsəfi fikir tarixi və müasir fəlsəfəsi” şöbəsinin müdiri

e-mail: faikalekperov@mail.ru<http://orcid.org/0000-0002-8865-568x>**Xülasə**

Məqalədə Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Səməd Mənsurun milli maarifçilik, fəlsəfi romantizm və ictimai-siyasi görüşləri təhlil olunmuşdur. Burada göstərilir ki, S.Mənsurun yaradıcılığında real həyatı təsvir edən yazıları ilə yanaşı, romantik duyğuları təşkil edən əsərləri də olmuşdur. Onun fəlsəfi romantizmi millətin oyanışı, vətənin azadlığı ilə bağlı olduğu halda, real həyatdan götürülmüş satirik şeirləri, felyetonları isə milli maarifçiliklə səsləşmişdir. Mənsurun milli maarifçiliyi və fəlsəfi romantizmi özündə əks etdirən dünyagörüşünün zəngin, özünəməxsus olması şübhəsizdir. O, dünyanı və onda yaşayanları yalnız maddi-fiziki anlamda deyil, eyni zamanda mənəvi-psixoloji olaraq da görüb, bütün bunları dəyərləndirməyə çalışmışdır. Hər bir xalqın maarifçiliyi nə qədər bəşəri olursa-olsun, burada milli ruhda öz əksini tapır. Mənsurun maarifçiliyindəki millilik onun türklüyündə, Türk dünyagörüşünə bağlılıqda büruzə vermişdi. İlk baxışda, onun “rənglər” fəlsəfəsinin dünyaya bağlılıq məsələsində bəlli dərəcədə aqnostik xarakter daşısa da, ancaq bütövlükdə həqiqətçilik, həyat fəlsəfəsi də özünü ortaya qoymaqladır. S.Mənsurun ictimai-siyasi görüşlərində isə islamçılıq, türkçülük, Azərbaycan türkçülüüyü, “proletar mədəniyyət”, erməni terrorizmi kimi məsələlər təhlil olunmuşdur. S.Mənsur yaxşı görürdü ki, kommunist quruluşlu Sovet Rusiyası ilə qarlıq Rusiyası arasında mahiyyətə fərq yoxdur. Çünki hər ikisi imperiya xislətli olub xalqları müstəmləkə halında idarə edirdi. Xüsusən də, Türk-İslam xalqlarına münasibət hər iki imperiya daha amansız olmuş, bundan da ən çox zərər çəkən millətlərdən biri Azərbaycan xalqı olmuşdur.

Açar sözlər: milli maarifçilik, fəlsəfi romantizm, “rənglərin fəlsəfəsi”, islamçılıq, türkçülük, Azərbaycan türkçülüüyü, “proletar mədəniyyət”, erməni terrorizmi

SAMAD MANSUR'S NATIONAL ENLIGHTENMENT, PHILOSOPHICAL ROMANTICISM AND SOCIO-POLITICAL VIEWS

Faig Alakbarli

PhD, assos. prof.,

Head of the Department "The history of philosophical thought

and modern philosophy of the Turkic peoples ",

the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

e-mail: faikalekperov@mail.ru

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

Summary

The article analyzes the national enlightenment, philosophical romanticism and socio-political views of the Azerbaijani Turkish thinker Samad Mansur. It is shown that in addition to his writings describing real life, S. Mansur's works also contained works that embodied romantic feelings. While his philosophical romanticism was related to the awakening of the nation and the freedom of the homeland, his satirical poems and feuilletons taken from real life resonated with national enlightenment. There is no doubt that Mansur's worldview, which reflected national enlightenment and philosophical romanticism was rich and unique. He saw the world and those living in it not only in a material-physical sense, but also in a spiritual-psychological sense, and tried to evaluate all this. No matter how humane the enlightenment of each people is, it is reflected in the national spirit. The nationalism in Mansur's enlightenment was manifested in his Turkishness and commitment to the Turkish worldview. At first glance, his philosophy of "colors" is clearly agnostic in terms of its connection to the world, but overall, realism and philosophy of life also reveal themselves. In S. Mansur's socio-political views, issues such as Islamism, Turkism, Azerbaijani Turkism, "proletarian culture", and Armenian terrorism were analyzed. S. Mansur saw clearly that there was no essential difference between the communist-structured Soviet Russia and Tsarist Russia. Because both were imperial in nature and ruled the peoples as colonies. In particular, both empires were more ruthless in their attitude towards the Turkic-Islamic peoples, and one of the nations that suffered the most from this was the Azerbaijani people.

Key words: national enlightenment, philosophical romanticism, "philosophy of symbols", Islamism, Turkism, Azerbaijani Turkism, "proletarian culture", Armenian terrorism

НАЦИОНАЛЬНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ САМЕДА МАНСУРА, ФИЛОСОФСКИЙ РОМАНТИЗМ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ САМЕДА МАНСУРА

Фаик Алекперли,

д.ф.ф., доцент,

заведующий отделом «История философской мысли и современной философии тюркских народов»

Института Философии и Социологии НАНА

e-mail: faikalekperov@mail.ru

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

Аннотация

В статье анализируются национальное просветительство, философский романтизм и общественно-политические взгляды, одного из выдающихся представителей азербайджанской поэзии Самеда Мансура. В творчестве С. Мансура, помимо произведений, описывающих реальную жизнь, были произведения, выражавшие романтические чувства. Если его философский романтизм был связан с пробуждением нации и свободой родины, то его сатирические стихи и фельетоны, взятые из реальной жизни, перекликались с идеями национального просвещения. Несомненно мировоззрение Мансура, отражающее национальное просветительство и философский романтизм, богато и неповторимо. Поэт видел мир и его обитателей не только в материально-физическом смысле, но и в духовно-психологическом смысле. Просвещение каждой нации, отражается в национальном духе. Вопросы национальной свободы, национальной идентичности родного языка являются основными чертами творчества Самеда Мансура. На первый взгляд его предположение о том, что «все есть цвет» носит агностический характер, но в целом в нем так же проявляются его реализм и философия жизни. На общественно-политических встречах С. Мансура анализировались такие вопросы, как исламизм, тюркизм, азербайджанский тюркизм, «пролетарская культура», армянский терроризм. С. Мансур ясно видел, что между коммунистической Советской Россией и царской Россией нет принципиальной разницы, потому что обе страны были империями, по своей природе, и правили народами как колониями. В отношении к тюрко-исламским народам в обеих империях проводилась беспощадная политика и больше всего пострадал от этого - азербайджанский народ.

Ключевые слова: национальное просвещение, философский романтизм, «философия символов», исламизм, тюркизм, азербайджанский тюркизм, «пролетарская культура», армянский терроризм

GİRİŞ

Milli maarifçiliyin və fəlsəfi romantizmin tanınmış nümayəndələrindən Azərbaycan Türk mütəfəkkiri Səməd Mənsur Kazımov (1879-1927) 1879-cu ildə Bakıda anadan olmuş, on yaşında İcərişəhərin Hamamçılar məscidində Molla Səttar və Molla Ağababanın yanında farscanı, ərəb əlifbasını, Quran surələrini

öyrənməyə başlasa da, onun bu təhsili uzun çəkməmişdir. Atası Hacı Əhməd onu öz ilə bərabər Qacarlar dövlətinin Təngəbun şəhərinə aparmış, o, üç ilə yaxın burada yaşamalı olmuşdur (5, s. 17).

S.Mənsur 1891-ci ildən etibarən tanınmış Azərbaycan maarifçiləri Həbib bəy Mah-

mudbəyov, Sultan Məcid Qənizadənin fəaliyyət göstərdiyi Rus-Türk məktəbində təhsilini davam etdirmişdir. 1895-ci ildə həmin məktəbi bitirən Mənsur həm kontorların birində işə düzəlmişdir. 1897-1900-cü illərdə Ağabala Quliyev adlı tacirin dükanında işləyən Mənsur 1900-cü illərdə isə Rəsulov qardaşlarının, Musa Nağıyevin idarələrində çalışmışdır. O, 1910-cu ildə “Səfa” cəmiyyətinin üzvü olmuş, teatr işlərində fəal iştirak etmişdir. Bu dövrdə nəşr olunan bir çox qəzet-jurnallarla (“Molla Nəsrəddin”, “Tuti”, “Bəsirət” və b.) əməkdaşlıq edən Mənsur bəzi qəzetlərin redaktoru və zifəsində də çalışmışdır (6, s.314).

1911-ci ildən Balabəy Aşurovun idarəsində mühasib kimi çalışmağa başlayan S.Mənsur 1917-ci ilə kimi burada xidmət etmişdir. O, 1917-ci ildə bütün var-dövlətini toplayaraq “Turan” mətbəəsini qurmuşdur. Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə də yaradıcılığına davam etmiş, milli dövlətin quruculuğundakı problemlərlə bağlı bir sıra əsərlər yazmışdır. 1919-cu ildə “Şeypur” adlı satirik məcmuənin nəşiri və baş yazarı olmuşdur (7, s.6).

27 aprel faciəsindən sonra Səməd Mənsurun yaradıcılığında müəyyən məyusluq duyulmaqdadır. Cümhuriyyət nisgili ilə yaşayan Mənsur 1925-ci ildə yaradılmış “Azərbaycan ədəbiyyatı cəmiyyəti”nin təftiş komissiyasının üzvü olmuşdur. Həyatının son illərində Azərbaycan SSR XKS-də ümumi idarə müdiri vəzifəsində çalışan Mənsur, 1927-ci ilin yanvarın 3-də Bakıda vəfat etmişdir (11, s.14).

Onun əsas əsərləri aşağıdakılardır: “Milli nəğmə”, “Həpsi rəngdir”, “Gülməlidir”, “Millət rəislərinə”, “Maarif”, “Dərviş”, “Mükafat”, “Ziyalılarımız”, “Övladıma vəsiyyətlərim” və b.

Milli maarifçilik və fəlsəfi romantizm.

Səməd Mənsurun yaradıcılığında real həyatı təsvir edən yazıları ilə yanaşı, romantik duyğuları təşkil edən əsərləri də olmuşdur. Onun romantizmi millətin oyanışı, vətənin azadlığı ilə bağlı olduğu halda, real həyatdan götürülmüş satirik şeirləri, felyetonları isə milli maarifçiliklə səsleşmişdir (8, s.20-21). O, milli maarifçiliyə aid “Qələmdir” şeirində qələmin istənilən bir cəmiyyətin həyatında oynadığı mühüm rolu göstərməyə çalışmışdır.

Onun fikrincə, qələm yalnız kamil bir savad, təhsil almaqla bağlı deyil, həmçinin insanların xəyallarını ifadə edən, zülmətdə işıq saçan bir qüvvədir. O, yazırdı:

*Əbnayi-bəşər feyzi-qələmdən olu fayiz,
Bəxş eyləyən afaqə füyuzat qələmdir.
Təqrir qılan dideyi-nasuti olursa,
Gər məskən ona çeşməyi-zülmət qələmdir.
Bişübhə qələm şəşəyi-qəlbi-bəşərdir,
İnsanlar üçün fəxri-mübahat qələmdir.
Çün tərbiyəyi-növi-bəşərdir ona möhtac,
Vazeh bu ki, ümumi-ədəbiyyat qələmdir.
Ayati-ilahidən imiş xilqəti, həqqə, -
Kim, qüdrəti-xəllaq üçün isbat qələmdir*

(9, s.19-20).

“Qələmdir”dən bir neçə il sonra şair satirik məzmunlu, lakin ruhunda lirik romantika olan “Qələmim” qəzəlini yazmışdır:

*Sinəm atəşkədə, birparça şərəddir qələmim!
Mənbəyi-büxl ürəyim, aləti-şərdir qələmim!
Təkcə birşairi-bivahiməvü pürhünərəm,
Min oxa, süngüyə, şəmşirə dəgəddir qələmim.
Kəndimi “xadimi-millət” deyər öysəm, yaraşar,
Rəhnümayi-rəhi-əbnayi-bəşərdir qələmim.
El bilir mən nəyəm artıq, nə üçün gizlədəyim,
Dərdisər ümmət üçün, xalqa zərəddir qələmim...
Al oxu şeirimi, yansın cigərin, eylə həsəd,
Söz deyil yazdığı ki, dürrü gühərdir qələmim!*

(9, s.62).

Eyni zamanda, Mənsur bir növ “Qələmdir”in davamı olaraq yazdığı “Söz” şeirində də milli maarifçiliyə aid xüsusiyyətləri ifadə etmiş, milli ideyaları təbliğ etmişdir. Onun bu şeirindəki sözün əhəmiyyəti ilə bağlı düşüncələri böyük Türk mütəfəkkir-filosofu Məhəmməd Füzulinin “Söz” qəzəli ilə səsleşməkdədir. Belə ki, Füzuli sözün qüdrətini ilahiləşdirərək halda, Mənsur sözün cəmiyyətin maariflənməsində, milli ruhun oyanmasında, ümumilikdə insanlığa xidmət etməsindəki rolunu qeyd etmişdir:

*Bir sədəf qədər qəlb danışır düşvar söz,
Əqlidir xurşidi-rəxşan, pərtövi-ənvər söz.
Sözdür rizqi-nəfs üçün əsbabi-sülh alati-cəng,
Qəlbi-məcruhun şafası tiği-cövhərdar söz.
Rəhməti-xəllaqə nayil söz qananlardır fəqət,
Əql olan başlarda cənnət, təntəhul-ənhar söz.
Nətiq öz nitqində izhar eyləyir idrakını,*

*Çünkü hissü qəlb təşxisindədir meyar söz.
Sözlə aləm tapdı xilqət, sözlə qəlb oldu şühud,
Cümlə əsrari-nihani eylədi izhar söz.
Aləmi-lahutdən Cibriltək eylər nüzul,
Səmi-nasuti qılar hər ləhzə bəhrələnmiş söz.
Bu düri-pürqiyməti halilə istemal qıl,
Ta kəsafətli qərəzlə olmaya murdar söz.
Söz fününunda məharətsiz gərək etsin sükut,
Həm müxərəbbdir könül mülkünə, həm memar söz.
Söz eşit, Mənsur, ta təkmil edə idrakını,
Zərreyi-xaki qılar əlması-qiyətdar söz*

(9, s.20).

Göründüyü kimi, S.Mənsur sözü yalnız ilahiləşdirmir, onun həm də toplumun həyatındakı rolunu görür, dəyərini önə çəkir. Burada önəmli olan cəmiyyətin maariflənərək milli, dini və insani kimliyini dərk etməsidir. O, S.Ə.Şirvaniyə yazdığı bir nəzirəsində də diqqəti böyük mütəfəkkirin maarifçilik yolunda çəkdiyi əziyyətlərə çekmiş, bu yolun müqəddəsliyindən söz açmışdır:

*Olmuş əknun Bisütunu-ömrü çapmaq pişəməz,
Vəsli-Şirini-əməldir müttəsil əndişəməz.
Uydu dil ifriteyi-dövrani-dun təzvirinə,
Parə-parə qıldı fərqi-arizunu tişəməz.
Tökdi tufani-dənaət şaxü bərgi-milləti,
Tıxarıya düşmüş səlamət torpağından rişəməz.
Kişvəri-dil cəngəlistani-bələvü xəvfdir –
Kim, olubdur canavər xeylinə məskən bişəməz.
Bir də qəflət badəsin töksək cəhalət camına,
Lənü nifrət daşlarından parələnsin şişəməz*

(9, s.22).

Milli dil və milli məktəb məsələlərinə yaradıcılığında xüsusi yer verən tanınmış Türk mütəfəkkiri İsmayıl bəy Qasıralının “Dildə, işdə, fikirdə birlik” ideyasına qatılırdı: “Sonra anladım ki, bu sözlər “Tərcüman”ın otuz illik dərdidir. Bu qoca qəzet bu sözləri deməkdən ağzı köprüyüb. Hələ bu vaxta kimi, yəni otuz il müddətində bu sözlər heç olmazsa qəzetəçilərə də kar etməyibdir. Hər qəzetənin özünəməxsus bir neçə dili olduğunu heç görməyiniz yoxdur” (9, s.159). Onun fikrincə, ana dilində danışmağın nöqsan sayanlara cəmiyyətdə yer olmamalıdır. Eyni zamanda, o, milli məktəblərin yaradılmasını millətin gələcəyində mühüm amil kimi qiymətləndirir və Türk dilində milli dərslərlərin yazılmasını vacib hesab edirdi (9, s.162).

O yazırdı ki, başqa millətlərin varlıları, qədrbilənləri milli məktəblər açıb milli dərslərlər tərtib etdiklər halda, müsəlman milyonçularının əksəriyyəti pullarını ya özlərinə, ya da ən yaxşı halda savab qazanmaq üçün məscidə xərcləyirlər.

S.Mənsurun milli maarifçiliyində romanizm daha çox öz əksini “Həpsi rəngdir” şeirində tapmışdır. O, yazırdı:

*Uyma, ey dil, xəlqdə yoxdur sədaqət, rəngdir,
Məscidü meyxanə rəng, eyşü ibadət rəngdir,
Mey riya, məşuqə gəşş, hüsnü vəcahət rəngdir,
Rəngdir hər diirlü matəm, hər məsərrət rəngdir,
Anla, ey əbnayi-xilqət, cümlə xilqət rəngdir.*

*Görmədim bir zərri-xalis buteyi-nasutdə,
Mənəvi min ləkə gördüm ləldə, yaqutdə,
Biqərəz insan olur görmək fəqət tabutdə,
Bilməzəm varmı sədaqət aləmi-lahutdə,
Azma, fikrim, cümlə ecazü kəramət rəngdir.*

*Hər kəsin Cibrili kəndi qəlbidir, vicdanıdır,
Var isə insafı şəxsın dinidir, imanıdır,
Bədnihad insanların öz nəfsi, öz şeytanıdır,
Lövhü-qəlbi arifin ayatıdır, Quranıdır,
Mabəqi övhamdır, şəri təriqət rəngdir.*

*Bir zaman vardı ki, mən həmfikir idim zöhhad ilə,
Sonra gördüm fərqi yoxmuş zahidin cəllad ilə,
Dedim: əyyaş olmalı, ta gün keçə mötəd ilə,
Cümlə eyşü nuşi gördüm müxtəlif fəryad ilə,
Anladım ki, zöhdü təqva, eyşü işrət rəngdir.*

*Qıl təsəvvür bir daha şairlərin xülyasını,
Aşiqi-zarın başında seyr qıl sövdasını,
Qəbri aç, göstər ona Şirini, Leylasını,
Bir ayılsın da, düşünsün gördüyü rəyasını,
“Bax”, deyir “həqqi bütün eşqi məhəbbət rəngdir”.*

*Tapmadım aləmdə bir həmdəm ki olsun biriya,
Görmədim heç kəsə bir niyyət qərəzdən maəda,
Küllən əbnayi-bəşər öz nəfsinə olmuş fəda,
Nəfsi uğrunda görürsə hər bəla, hər macəra,
“Məslək”ə isnad edər, məslək, dəyanət rəngdir.*

*Bilmədim nəyçinmiş aləm, bunca da yəsü ələm,
Zövrəqi-ömrün mühiti vətəban, dəryayi-qəm,
Böylə halda kimsədən bihudədir ummaq kərəm,
Hər gələ bulmaq dilər öz nəfsinə asudə dəm,
Arxalanmam kimsəyə, ülfət, rəfaqət rəngdir.*

*İndi ki mümkün deyil aləmdə olmaq kamyab,
Ey gözüüm qurbanı, saqi, ver genə sağər şarab,
Ver genə sağər şarab, ey saqi-yi-alicənab,
Bəlkə bədənə edə Mənsur rahat iktisab,
Yoxsa, bu aləmdə yoxdur istirahət, rəngdir
(9, s.35-36).*

Bu əsərində Mənsur dünyanın faniliyindən, varlığı ilə yoxluğunun nisbliyindən, insanlar üçün həyatın, yaşamın sadəcə “rənglər”dən ibarət olduğunu iddia etmişdir. İnsanlar öz nəfsləri, çıxarları üçün cilddən-cildə girir, bəzən çox mərhəmətli, bəzən də çox qəddar, yeri gələndə çox sadələvh, yeri gələndə isə çox hiyləgər olurlar. Mənsura görə, bütün bunlar “rəng” olub, insanların hərəkət və davranışları da “rənglər”dən ibarətdir. Deməli, onun “rənglər fəlsəfəsi” aqnostizmlə, yəni dünyanın, materiyanın varlığının əslində bir heç olması müddəası ilə uzlaşmaqdadır. Görünür, bundan irəli gələrək həm 1910-cu illərdə, həm də Sovetlər Birliyi dövründə Mənsuru bədbinlikdə, tərkidünyalıqda ittiham etmişlər (12, s.10).

Səməd Mənsurun “Seçilmiş əsərləri”nin “İzahlar və şərhlər”ində göstərilir ki, “Hansı bir türk şairi isə “Həpsi rəngdir” şeirinə tənqidi bir şeir yazmış, S.Mənsur da ona cavab olaraq “Gülməlidir”ni qələmə almışdır” (9, s.225). Buradan məlum olur ki, “rənglər” fəlsəfəsinə görə Mənsuru tənqid edən “hansı bir türk şairi”nə görə, dünyanı və orada yaşayan insanları yalnız “rənglər”dən ibarət görmək doğru deyildir. O, “tazə cavan”a cavab verirdi ki, dünya, məşhər, ruh, ulduzlar, xoşbəxtlik, kədər, acı, şirin və sairənin hamısı rəngdir:

*Mən dedim “rəng”, yenə rəngi-mükərrər deyirəm,
Rəngdir ərzü səma, bərzəxi məhşər deyirəm,
Rəngdir ruhi bədən, məsnədi çənbər deyirəm,
Duraraq cümleyi-afəqə bərabər deyirəm:
Etirazin mənə, ey tazə cavan, gülməlidir!*

*Tairi-fikrim ilə göyləri gəzdim yeksər,
Ta görüm ki nə imiş şəmsü kəvakibü qəmər,
Parlayır didəyi-əcubə kimi min əxtər,
Hərə yıldız arayır bəxtinə, həp ondan əsər,
Gözləyir, mənzərəsi etdi məni zirü zəbər,
Nöh fələkdən hanı bir namil nişan, gülməlidir.*

*Parçalar gördüm uçur hər tərəfə sərgərdan,
Bilmək olmaz belə tədədini milyan-milyan,
Hamı biheysü şüur etmədə daim dövrən,
Ədəmi-nərmü nizam aqlimi qılmış heyran,
Nə demək Əqrəbü Cövza, o həmin, ya Səratən,
Vəhmdir həpsi xəyalat, inan, gülməlidir.*

*Göyü, əflakı burax, ərzdən et əzmi-kəlam,
Bu nədir fırlanıyor ortada top kimi müdam,
Milyon illər yürüyür, ləmhə də tutmaz aram,
Milyon illər edəcəkdir yenə süğlүkdə davam,
Neyçün, aya, nəyə lazım bu təkarı, bu xüram?
Əqlin olsun, necə gör bu dəvəran gülməlidir!*

*Parça bir cismi-müdəvvərdə doğmuş insan,
Bir taqım gəlmədədir, bir taqım ifnəyə rəvan,
O gələnlər, yaşayanlar gedəni görməz, aman!
Bu nə qəflət? Səbəbi rəngdir, ey adəmiyan!
Rəng qoymuş bu kiçik şeyləri həp sərgərdan,
Hirsü sövdə buna heç verməz aman, gülməlidir!*

*Görə bildinmi bu aləmdə sədaqətdən əsər?
Kimdə gördün? Nə zaman? Ver bizə də bəri xəbər!
Müstəiddirmi sanırsan şərəfə, sidqə bəşər?
Hansı bir qüvə bunu qılmış ona müstəhzər?
Bəlkə mən səhvdeyəm, səhvimi vəzeh göstər,
Yoxsa, bu səndəki hiddət, xəfəqan gülməlidir.*

*Bu nikbinlik, bu təcahül, bu ğəram ağlamalı,
Xalq təhrihinə manedi, müdam ağlamalı!
Hamı məmnundur özündən, bu, tamam ağlamalı,
Hamı vermiş fərəsi-nəfsə lücam, ağlamalı,
Xasü am ağlamalı, püxtəri xam ağlamalı!
Bunu inkar eləyən mötərizan gülməlidir!*

*Rəng bu dəhərdə təmkin eləmişdir bəşəri,
Gəlməz heç guşədən aləmdə ədalət xəbəri,
Al da tətbiq elə bir “Timon Afinli” əsəri,
Gör Şekspir nə deyir, hikmətin alipədəri:
Rəngdir, rəng-deyir, -xilqətin ancaq səməri,
Sarı bir rəngə boyanmış bu cahan, gülməlidir!*

*Rəngi anlatdı mənə təcrübələr çox əyyam,
Nəyə baxdım isə, rəng göriündü mənə tam,
Bircə misrada qoyub Xacə bütün bəhsə xitam:
“Hər kəsi ruzi-behi mitələbəd əz əyyam”.
Cam doldur mənə, ey saqi-yi-şəngül, mənə cam,
Məni sən gülməliyiz, piri cavan gülməlidir!
(9, s.36-37).*

Doğrudan da, insan həyatı və onun dünyada varlığı, dünyanın varlığı və onun Kainatda mövcudluğu “rənglər”dir. Onun “rənglər fəlsəfəsi”ni iki yöndən izah edənlər də vardır: 1. Dünya fanidir, həyat özü də əhəmiyyətsiz zərrədir; 2. Yalnız ölüm haqdır, həyat isə rənglərdən ibarətdir (4, s.16).

Əlbəttə, bu “rənglər”in fəlsəfəsini ilahiləşdirmək də, onu təbiətlə bağlı şəkildə izah etmək də mümkündür. Məsələn, Füzuli üçün “rənglər” ilahi xarakter daşıyırdı ki, Mənsur onu da tamamilə inkar etməmişdir. Üstəlik, Füzulinin “Pənbeyi-daği-cünun içrə nihandır bədənim” qəzəlinə yazdığı “Təxmis”də Mənsurun fəlsəfi romantik düşüncələri öz əksini tapmışdır:

*Eşq hər qəlbi-siyahə məhək olmaz, ey dil,
Tutiyi-natiqə insan demək olmaz, ey dil,
Eşq sirrin çocuğa söyləmək olmaz, ey dil,
“Canı canan diləmiş, verməmək olmaz ey dil,
Nə niza eyləyim, ol nə sənindir, nə mənim”.*

*Kimi azadədi zənciri-cünun tövqindən,
Bixəbər suzi-ciyərididə könül zövqindən,
Mən xoşam paralənə qəlbim əgər ovqindən,
“Daş dələr ahim oxu şəhdi-ləbin şövqindən,
Nola zənbur evinə bənzəsə beytül-həzənim”.*

*Təni-naçiz ki ruh aləminə alətdir,
Yaxalım eşq oduna, ruhə bu bir rahatdır,
Oxlaqın dəlsə, əgər sinəmizi, rəhmətdir,
“Tövqi-zənciri-cünun daireyi-dəvlətdir,
Nə rəva kim, məni ondan çıxara zəfi-tənim”...*

*Demə, Mənsur ki, həp nalədürür göftarın,
Nalədən başqa nə göftarı olar bimarın?
Eşqə sərfeylə, könül, cümlə təvanın, varın,
“Edəməm tərək, Füzuli, səri-kuyin yarın”,
Nə qədər zülm yetirsə, mənə xoşdur vətənim*
(9, s.21).

“Mürği-can olmuşsa” şeirində də romantik duyğularını ifadə edən Mənsur yazırdı ki, milli mücadilə yolunda cisminin yanması onu qorxutmur. Çünki könülündəki ümidlərin doğrulması üçün yas tutmaq deyil, mübarizə aparıb qalib gəlmək lazımdır. Bunun üçün də məhbus olan biri bunun yazsını tutmaq əvəzinə

xəyalında canlandırırdı azadlıq üçün səbrli olub, fürsət gözləməlidir. O, yazır:

*Mürği-can olmuşsa dəmi-dəhridünə paybənd,
Yansa da cismim qəzanın odlarına çün səpənd.
Xatirimdən sanma məhv olsun həvayi-aşıyan,
Ol həvəslə bəslərəm könlümdə ümmidi-bülənd.
Təlxikam olmam cahan zəhrindən əsla yəs ilə
Tutiyi-təbim bulur ümmid ilə minqarə kənd.
Dəmə bənd olmuşlara təşviş verməz fayidə,
Seyd boynundan tələş etməklə açılmaz kəmənd.
Aşıqi-hüşyar vəsli-yarə fürsətçi olar,
Səbr lazım hər qədər əğyardən yetsə gəzənd.
Vardır, zənnimcə, hər məhbusə ümmidi-xilas,
Cahilanə olmasa öz nəfsinin qeydinə bənd*
(9, s.22).

Onun “Milli nəğmə”sində isə Türk milləti və İslam ümməti üçün romantik duyğuları, diləkləri öz əksini tapmışdır. O, ümid edirdi ki, Allahın yar və yardımçılığı ilə Türk-İslam millətləri yenidən diriliş tapıb, dünyada bir rahat dövrə qədəm qoyacaqlar:

*Ya Rəbb, öz lütfünü kəsmə millətdən!
Lütf qıl qurtaraq çəngi-zillətdən!
Bu möhlik yangından saxla İslamı!
Etmə bizi məhrum feyzü rəhmətdən!
Uyduq əzəldən biz bəstəri-nazə,
Qoymadıq uraq fikrə şirazə,
Fikirlər dağıldı, etdi əndazə,
Cümlə xoşnud olduq xabi-rahətdən!...
Ey olan xadimi-elmü məarif,
Etmə diriğ hər qədr olsa məsarif,
Xeyir iş görən edər xeyrə təsadüf,
Haqq da razı olar əhli-qeyrətdən!*

(9, s.28).

Mənsur “Qan” şeirində də yazırdı ki, dünya bir mücadilə meydanıdır. O, millətlər bu dünyada öz varlıqlarını ortaya qoya biləcək, ya da qoruyub saxlayacaqdır ki, həmin millətlər mübarizə meydanından geri çəkilməyib daim zümətə qarşı vuruşacaqlar:

*Bir əsr ki, yer səhnəsidir qan ilə əlvan,
Bir vəqt ki, övzainə heyran olur, insan,
Bir gün ki, baxan hər tərəfə qan görəcək, qan,
Qarşı duruyor zülmət ilə bədri-dirəxşan,
Qan tökməyə, can verməyə amadədir hər an,
Hər kəs ki, hüququn düşünər, rütbəsin anlar,
Hər kəs eşidər həq səsinə, həq sözü anlar.*

*Bir əsr ki, çarpışmaqdadır nur ilə zülmət,
Bir vaxt ki, məzlumlər almış ələ fürsət,
Bir gün ki, tutub yer üzünü həsrü qiyamət,
Sən, ey azilən, sən də oyan, sən də qiyam et!
Görsün də səni, xəvf eləsin əhli-xəyanət,
Çıx ərseyi-meydanə çapuq, əldə silahın,
Məzlumlərə hami olan Tanrı pənahın!*

(9, s.29).

O, “Yəs və təəssür” şeirində isə daha çox insan azadlığını tərənnüm etməyə çalışmışdır. Əlbəttə, buradakı insan azadlığı Qərbdə formalaşan liberal insan baxışı deyil. Onun baxışlarındakı azad insan insanlığın nə olduğunu anlayın biridir. O, yazırdı:

*Dedim azad olaraq şad olalım,
Qoymadı xalq ki azad olalım.
Dedim izlal keçər, ərzi-cəmal
Edər ülfət günəşi, xoş olu hal.
Ah, nə oldu o gözəl amalım?
Nə imiş bəklədiyim izlalım?
Piç-dər-piçdir övzai-cahan,
Öylə məxluq ki aqlım heyran.
Dəsti-ədnayə düşüb riştəyi-kar,
Atıb insanlığını xurdü kübar.
Hamı ənam arayır mur kimi,
Toplanır şirniyə zənbur kimi.
Bu isə xəlqdə ehrazi-əməl,
Haldan bədtər olar müstəqbəl.
Xain əllərdə bu mənfur həyat,
Sən gəl, ey mayeyi-təxlişi-məmat*

(9, s.30).

Onun “Naz et” şeirində “azad insan”ın özünü necə ifadə etməsi diqqəti çəkir. O, romantik duyğulara da qapılıraq düşünürdü ki, sevgilisinə naz edən “nazi”nin özündə özünü ifadə ya da özünü təsdiq məsələsi var:

*İnsanlar hamı görmədiyi aləmin istər,
Sağlam ürəyin xəstə sanıb mərhəmin istər,
Nəfsi-həvəsiçün səni yox, həmdəmin istər,
Hər kəs özün istər dəyəram, xoş dəmin istər,
Mən istəməram vəslivi, könliüm qəmin istər...
Mən söyləməram cövrü cəfavi mənə az et,
Naz et mənə, ey sevgili yarım, mənə naz et!*

*Eşqindir əzəldən yaradan kövni məkanı,
Dünya denilən əski binayə odu bani,
Kibrində, qürurunda rüumuzati-məani,
Şairlərə cövrün veriyor təhi-rəvani,*

*Mənsurun, əya tanrısı, ey sevgili canı!..
Yax qəlbimi hicranın ilə, təbimi saz et,
Naz et mənə, ey sevgili yarım, mənə naz et!*
(9, s.40).

Mənsurun milli maarifçiliyi və fəlsəfi romantizmi özündə əks etdirən dünyagörüşünün zəngin, özünəməxsus olması şübhəsizdir. O, dünyanı və onda yaşayanları yalnız maddi-fiziki anlamda deyil, eyni zamanda mənəvi-psixoloji olaraq da görüb, bütün bunları dəyərləndirməyə çalışmışdır. Hər bir xalqın maarifçiliyi nə qədər bəşəri olursa-olsun, burada milli ruhda öz əksini tapır. Mənsurun maarifçiliyindəki millilik onun türklüyündə. Türk dünyagörüşünə bağlılıqda bürüzə vermişdi. İlk baxışda, onun “rənglər” fəlsəfəsinin dünyaya bağlılıq məsələsində bəlli dərəcədə aqnostik xarakter daşısa da, ancaq bütövlükdə həqiqətçilik, həyat fəlsəfəsi də özünü ortaya qoymaqladır. Çünki Türk dünyagörüşü, Türk fəlsəfəsi qədərçilikdən, xəyalçılıqdan daha çox həqiqətçi və tərəqqiçi yol izləmişdir. Mənsur da bir Türk aydını kimi, müəyyən qədər dünyanın və insanın yaşamında “rənglər”i görməklə yanaşı, bütün hallarda mövcudluq halında həqiqətçi və tərəqqiçi olmağı da əhəmiyyətli hesab etmişdir.

İctimai-siyasi görüşləri.

S.Mənsur hələ gənc yaşlarında qələmə aldığı şeirlərində yazırdı ki, millətin nicatı xalqın öz əlindədir. O, özünü millət rəislərinə tutub deyirdi ki, “qardaşı-qardaşdan” ayırmayın, əksinə milli birliyə çalışın. Mənsur yazırdı:

*Bir gün səni gördüm neçə zənciri-əsarət
Piçidləmiş, etdirər üdvanə itaət.
Qardaş, - dəyəmək onları imdadə çağırıdım,
Qardaş dediyin gəldi də zəcirini qırdın.
Qırdın? Sən özünmü? Niyə bəs gəlməmiş əhrar
Qurtarmaq əsarətdən olurdu sənə düşvar?
Kimdin, nə idin, şimdi nə oldun, bilir aləm,
“Xırs ilə palıd” söhbətdir eyni-müəssəm.
Tohmiq eləmiş rütbə səni, vəh necə təhmiq,
Heç zaiqə yox etdiyini qılmağa tədqiq.
İmdadına gəlsin çağır əbnayi-cəhənnəm,
İblisi-dəni zümrəsisən çünki özün həmm*

(9, s.29).

Yalançı “millətpərəstlər”i tənqid edən Mənsura görə, millətin həqiqi aydınlarından milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə

“Açıq söz” qəzetində millətin maraqlarını müdafiə etməyə, onun ən ibtidai həqiqətlərini anlatmağa çalışdığı bir zamanda, bəzi milyonçular isə “Nicat” maarif cəmiyyətinin rəhbərliyinin seçilməsi ilə bağlı olan seçkiləri öz xeyirlərinə həll edirlər: “Bu əhvalatın hələ də dalı üzülməyəcək, “millətpərəstliyimiz” öz qaydası ilə gedəcəkdir” (9, s.166). O, yalançı millətpərəstlər kimi, yalançı intellidentləri də tənqid etmiş, onların meşşan xarakteri, qumara, yüngül həyata meyli mənfi xüsusiyyətləri ifşa olunur (9, s.50).

Dini sferadakı problemlərə daha realist mövqedən yanaşan Mənsura görə, müsəlmanların geridə qalmasının onların bir-birinə paxıllıq etmələri, İslamın əsil mahiyyətindən uzaqlaşmaları, məzhəbpərəst olmaları və sairədir. Onun fikrincə, din xadimlərinin əksəriyyəti heç vaxt İslam dinini müsəlmanlara olduğu kimi çatdırmamışlar. Bu baxımdan, onun əsas tənqid hədəfi İslam dini daxilində yaranmış məzhəblər və həmin məzhəbləri təbliğ edən din xadimləri olmuşdur. Çünki riyakar din başçılarının əməlləri sayəsində məzhəblər artıq İslamın bir hissəsinə çevrilmişdir. O, yazırdı:

*İslam elinin priü cavan canıdu məzhəb,
Dil gülşəninin qönçeyi-xəndanıdu məzhəb,
Gülzari-tənin mürği-xoşəlhanıdu məzhəb,
Qorxma, hamının canıdu, cananıdu məzhəb,
Ehkami-xuda, məniyi-Quran unudulmaz.*

(9, s.26).

O, şeirlərində müsəlmanların nədən İslamın mahiyyətindən xəbərsiz olmasının və ruhanilərdən uzaq durmasının mənasını göstərə bilmişdir. Ona görə, İslamın mahiyyətini müsəlmanlardan gizləyən, onlara yanlış yol göstərənlər məhz ikiüzlü ruhanilərdir. Mərsiyəxanın dilindən Mənsur yazırdı ki, mey içən, bəng çəkən, gündə piyan olan odur, bundan başqalarına nə var:

*İndi ki, milləti-İslam sevirmiş yalanı,
Təpədən dırnağacan kizbü yalanəm sənə nə?
Bəs qoyur Mirzə Həsən rumkanı əmmaməsinə,
Dinməyirsən, deyirəm gündə piyanəm, sənə nə?*

(9, s.48).

O, yazırdı ki, ramazanda oruc tutanlar, namaz qılanlar bunun müqabilində cənnətdəki hurilərə, qılmanlara ümid etdikləri halda, ruha-

nilər bu dünyada yeyir-içir və eyş-işrətlə məşğul olurlar:

*Hər növ fırlıqla dolannam on bir ay ildə,
Mahi-ramazanda düşərəm ayrıca dildə,
Həm mahi-məhərrəmdə “Hüseyn vay” bu dildə,
Bir rövzəpəz ollam, mənə hörmət edər el də,
Fikrim budu, ey “Tuti” ki hər yan mənim olsun!
Gəldi ramazan, ərseyi-meydan mənim olsun!*

(9, s.60).

“Bir möminin avropalıya xitabı” satirik şeirində isə Mənsur müsəlmanların hələ də texnikadan və əsrin digər yeniliklərindən uzaq qalmasını tənqid edirdi. Belə ki, avropalılar dünyəvi elmləri öyrənib müxtəlif sənətlərdə ucaldıqları, dünyada imkanlarını artırıb cah-cəlal içində yaşadıkları halda, müsəlman millətləri bir bit yuvası və köhnə yorğanla kifayətlənirlər (3, s.683). Bununla da, onlar bu dünyada nə qədər əziyyət çəksələr, axirətdə huri və qılmanlarla kef edəcəklərini düşünürlər. Odur ki, müsəlmanlar avropalılar kimi elmə yiyələnib yeni texnikalar icad etməyə lüzum görmürlər. O, müsəlmanın dilindən avropalıya deyir:

*Uydurma dərin aqlını vəzi-ülaməyə,
Bir saatini boş yerə sən vermə fənayə,
Tap texnikanı, padşah ol ərzə səmayə,
Bul, istər isən getməyə yol ulduza, Ayə,
Sal elm yolunda başını dərdə, bəlayə,
Məruzə oxu texnikalardan cühaləyə,
Lazım deyil, əlbəttə, bular biz üqəlayə.
Beş gün bu cahanda quru bir nam mənə bəsdir,
Üqabə isə cənnəti-rizvan mənə bəsdir...*

(9, s.79-80).

Ona görə, İslamın adından danışan ruhanilər minbərdə başı şapkalıları söydükləri halda, xəlvətdə onlara yalvarırlar. Ancaq söz kimsəsizə, yetimə yardımdan düşəndə onlara əl tutmaq əvəzinə təhqir edirlər. O, yazırdı ki, xüsusilə də, bayram günlərində ac-yalavac müsəlmanlar heç kimin yadına düşmür (9, s.164).

S.Mənsur Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə yazdığı şeirlərində türklüyün, islamlığın müdafiəçisi kimi çıxış etmişdir. O, Cümhuriyyət dövründə qələmə aldığı ““Vahid” Rusiyaya ithaf” şeirində göstərirdi ki, çar Rusiyasının müstəmləkəçiliyindən qurtulan xalqlar üçün “vahid Rusiya” anlayışı bitmişdir. Mənsura görə, artıq Rusiya elə viran olub ki, onun

abad olması, ya da abad etmək üçün bir usta-din tapılması mümkün deyildir. O, yazırdı:

*Niyə dağlar gözüni tək bizim Azərbaycan?
“Vahid”in aləmə salmış yenə fəryadı fəğan,
Rusların da daha lap zəhlələri getmiş, inan,
Dərdinə çarə qılan bir quru fəryad olmaz,
Quru fəryad ilə Rusiyyə də abad olmaz*
(7, s.21).

Səməd Mənsur birmənalı şəkildə Azərbaycanın müstəqil varlığından tərəf olub, Rusiyanın yenidən onu işğal etməsinə qarşı çıxmışdı. O, “Qaçmaq günüdür” şeirində də artıq bu torpaqların yenidən əzəli sahiblərinə – Azərbaycan türklərinə, azərbaycanlılara qayıtmasına sevinir, bu yolda böyük işlər görən Türk ordusunu alqışlayırdı. Mənsur yazırdı ki, artıq bu torpaqların sahibi ruslar olmadığı kimi ingilislərlə ermənilər də ola bilməyəcəklər:

*Top nəbəsi, qurşun səsi, at kişnəməsindən
Göylər dağılır, evlər uçar gülğüləsindən,
Türk ordusu buysa ki, onun nəbə səsinə,
Aləm dağılır, vaz keç, hökumət həvəsindən,
Qaçmaq günüdür, ingilis, osman gəliyor, arş,
Qaçmaqda Mikırtıç sənə, Hartun sənə yoldaş.*

*Derdim, nə Bakı, Dərbənd, Dağıstan sənə olsun,
Tiflis də sənə, Qars da sənə, Van sənə olsun.
“Hayrıq” olasan, cümlə hayastan sənə olsun,
Türk qoymadı “əfsus” bir avudan sənə olsun,
Qaçmaq günüdür, ingilis, osman gəliyor, arş,
Qaçmaqda Mikırtıç sənə, Hartun sənə yoldaş*
(7, s.28-29).

O, “Olacaqmış” şeirində isə rus bolşeviklərin, erməni daşnakların Azərbaycanda törətdiyi qətləmləri qələmə almışdır:

*Axdırdığın, ay bolşevik, ol qan səni boğsun,
Pulsuz, pinəsiz, içdigin şanpan səni boğsun,
Pislik niyə etdin, a Şaumyan, səni boğsun,
İndi quvan xakilə yeksan olacaqmış,
Yarəb, nə bilim bir, belə dövrən olacaqmış*
(7, s.49).

Sadəcə, Cümhuriyyət dövründə onu narahat edən bir tərəfdən Rusiyanın, o biri tərəfdən Ermənistanın Azərbaycana qarşı savaş açdığı dövrdə milli birliyin tam saxlana bilməməsi idi. O, “Fırqələrə” şeirində yazırdı ki, Azərbaycanın müstəqilliyinin təhlükə altında

olduğu bir dövrdə yerli bolşeviklər, menşeviklər, eserlər, ittihadçılar və başqaları milli birliyə əngəl olurlar:

*Yenə də idarəyi-məmləkəti, belə getsə ki,
məddi-nəzərdədir,
Düzələr, demə, işimiz bizim, görünür ki, eyni
xətərdədir.
Yenə Zəngəzur ara erməni kəşiyor da ümum
cəmaəti,
Yenə düşmənin topu ev yıxır, yenə güllələr bu
ciyərdədir.
Hələ də ayılmadı fırqələr, bir olub da dəf edə
düşməni,
Biri portfel arayır fəqət, biri fikri-sim ilə zərdədir.
Biri bolşevik, biri menşevik, biri eser, ol biri
bitərəf,
Nə bilim nələr, nə bilim nələr, nə bilim ki, iş
bu nələrdədir.*

(7, s.22).

Sovet Rusiyası təhlükəsi yaxınlaşdıqca, dünənə qədər daha çox müstəqil Cümhuriyyətdən yana olanların, türkçülüüyü müdafiə edənlərin bəzilərinin siyasi mövqelərini dəyişmələrini, ya da özlərini bitərəf elan etmələrini tənqid edən Mənsura görə, dövlətin, vətənin bu çətin günlərində əsil mübarizə insanları milli yoldan bir addım da olsun geri çəkilmirlər. O, yazırdı:

*Nə qədər ki, fırqələrin işi böylədir ki, bəd nəzərdədir,
Vətəni xilas məhaldır, vətən artıq indi xətərdədir.
Biri gündə bir neçə rəng alır göz önündə
buqələmun kimi,
Dolanır gəda kimi hər zaman, bir gəh bu də, biri
gəh o dərdədir
Biri nərdən isə vəkil olub, bizi qeyrə satmağa qul kimi
Gecə-gündüz işləyir, hər zaman gözü leyk sim
ilə zərdədir.
Biri bitərəf qoyub adını, özü milyonlərə yar olub,
Nə məramı var, nə məqsədi, həmi zir, həm də zəbərdədir.
Yanır işdə bir neçə şəxslər, niyə təbei onların azalıb,
Bu səbəbilə, heyf, iş aşmayır, hamı kariəbəri-zərərdədir.
Biri keçmiş işləri birəbir unudub da, böyləcə əyləşib,
Nə bu hal-hazıra baxmayır, nə bilim ki, fikri
nələrdədir.*

(7, s.23).

27 aprel işğalından sonra da türklük, islamlıq yolundan əsasən kənara çıxmayan, ancaq dövrün kommunizm şərtlərinə də uyğunlaşmağa məcbur qalan Mənsur inanırdı ki,

N.Nərimanovun Azərbaycana gəlişindən sonra müsbət anlamda dəyişikliklər baş verəcək, sönlük ürəklərdə nur saçıb, xalqı ağ günə çıxaracaq:

*Sönük ürəklərə verdin vürudunla sürür,
Demək olar ki, qaranlıq sərəyə saçdın nur.
Üzündə hər kişi bir ibtisam göstərir,
Gözündə hər sənəmin bir nişat pək məxmur.
Səhər-səhər o kiçik quşların da nəğmələri,
Bəşarət anlaşıdır sanki cümləsi məsrur.
Könüllər oldu bütün izzatından azad,
Sıxıldılar daha da fəzla sahiban-qürur.
Əvət, günəş görərək təzə gül açar, sevinər,
Zavallı şəbpərələr mürdən olar məstür.
Nə səndən, indi, əzəldə əsərdi, titrər idi,
Səriri-səltənəti harisani-naməşhur.
Yetimlər sevinər haminin vürudi ilə,
Ləimlər acıyar qarşı dursa ədl ilə zur.*

(9, s.33).

O, “Beynəlmiləliyyə” şeirində müəyyən qədər sosial-demokrat, kommunizm ideyalarını inam bəsləmişdir:

*Qalx, ey əli min dürlü qabarla qabaran ər!
Əzgin əlvin sövlətini aləmə göstər!
İllərcə səni qul edənə məhv edəcəksən
Hər bir bəşəri kəndinə bilməklə bərabər!
Səs çıxmıyacaq, yaxşı demişlər ki, tək əldən,
Dağlar duramaz, cümlə bəşər olsa bərabər.
Birlik, yenə birlik demiş ərbabi-təsəvvür,
Beynəlmiləliyyət, ucalıq, aləmi-əkbər!
Beynəlmiləliyyətlə dönər cənnətə dünya,
Dünyaya işıqlar saçar ol bədri-münəvvər.*

(9, s.34).

Ancaq ümumilikdə, Sovet dövründə Mənsur əsil millətpərvər kimi, yalançı “proletar mədəniyyəti”ndən uzaq duraraq türklüyünü müdafiə etmiş və onu məhv etmək istəyən bolşeviklərə qarşı çıxmışdı. Bu baxımdan Mənsurun həmin dövrdə yaşamış Məşədi İmaməlizadə Azərə yazdığı bir şeir diqqətəlayiqdir:

*Getdi əldən o keçən sevməli günlər, Azər,
Yaxıyor indi qəmli könümü azər, Azər!
Mən ki dərvişməzəcəm, mənə mənsəb nə gərək,
Mənsəbə, məsnədə gülməzmi qələndər, Azər!
Hamı ol gün ki xəyal aləmin tair idim,
Yeddi əflakıma övrəng idi sağər, Azər!
Şimdi ki mərdümi-çəşmin kimi bir guşənişin,
Sanki çavuş ədəmi-kəndimə rəhbər, Azər!
Gah heyvan kimi peyvəstə yeməkdir fikrim,*

*Zövqi-nabaliğimə süfrədi dilbər, Azər!
Türklüyün varlığı qeyrə nə böyük qorxuymuş –
Dost-düşmən onu məhv etməyi istər, Azər!*

(9, s.38).

Mənsur “O nədir?” şeirində də sovetlərin kommunizmini açıq şəkildə olmasa da, dolayısıyla tənqid etmişdir:

*Klublardır ayda qırx gün bağlanır,
Qulluqçusu həftədə bir yağlanır,
“Kommunxoz”dur, qapısında ağlanır,
Kənd bangıdır, “yox”dan başqa sözü yox...
“Azteeso”dur, dəftəri çox, işi az,
“Narkomsabes”, “sabah gəl”i qurtarmaz,
“Narkompros” cavab verməz, yüz min yaz,
Kooperativdir, qışda getsək, buzu yox.*

(9, s.90-91).

Sovet sosialist quruluşunun dəbdəbəli ad-abreviaturlar arxasında gizlədilən yalançı, saxta simasını verən (2, s.50) şair ölkə rəhbərlərinin əsil simasızlıqlarını yaratmaqdan da çəkinmirdi:

*Mirzoyandır, alov yağır gözündən,
Mirbəşirdir, mənə çıxmır sözündən,
Qəzənfərdir, qorxar özü-özündən,
Söz soran aşığa Allah yar olsun.*

Mənsurun mövcud sosial-siyasi gerçəkliyə ən sərt reaksiyası “Bacıoğlunun dayıya ərizəsi” və “Dayının bacıoğluya cavabı”dır (1925). Öncə, bacıoğlu “ərizə”sində yazır:

*Ay dayı, gəl bölüşək hər nə ki var vəlvələsiz,
Mən cəsarətsiz uşaq, sən kələmərd hövsələsiz.
Yer mənim, lehmə mənim, vışka mənim, neft sənin,
Beləliklə düzələr müşkül işi hər kəsənin.
Əmrü fərman sənənin olsun, onun icrası mənim,
Hər şeyin nəfi sənənin, davası, qovğası mənim.
Can dayı, səndən ufaq bir diləyim var mənim,
Mən ölüm, sanma ki, başqa kələyim var mənim.
Mənə bir avtomobil, bir gözəl ev, bir kabinet
Ver ki, daim eləyim əmrinə qul tək xidmət.
Bizim el, qorxma, yatıbdır, yeri rahatdır ona,
Ona gəl dəyməyinən, bir yekə minnətdir ona.*

(9, s.88).

Bu “ərizə”yə cavab olaraq “dayı” yazırdı:

*Bacıoğlu, a qırışmal, bu nə sözdür, nə kələk?
Aramızda, a gədə, “sən” nə demək, “mən” nə demək?
...Naəlac oldum əzəldən sənə tapşırdım işi,
Çaşaraq yoxsa sanırsan özünü sən də kişi?*

...Əbləh oğlu, səni qoydum ora huşyar olasan,
Tutasan göz qabağın, bir uca divar olasan.
Arxada mən işimi sazlayım, əncama salım,
Azəri türklərini qafil edib damə salım.
...Sən özün, varü yoxun, əhlü əyalın da mənim.
Baxışın, tərpanişin, fikri xəyalın da mənim.
Adə rüssan, malorus, ermənisən, sarsaq adam,
Səni millət sanaraq qeydinə birzərrə qalam?
Sən unutma ki, mənim bəndeyi-fərmanımsan,
Əmrinə etsən itaət, gözəl oğlanımsan.
Sözümə baxmasan, onda çəkəram Moskvaya,
Səni də bənd edəram adı görünməz yuvaya
(9, s.89).

Bütün bunlar onu göstərir ki, Mənsurun əsərləri o zaman olduğu kimi, azırdə da aktual olaraq qalmaqdadır. Bu, xüsusilə islamlığa, türklüyə münasibətdə özünü göstərməkdədir.

S.Mənsur yaxşı görürdü ki, yeni kommunist quruluşla çarlıq Rusiyası arasında mahiyyətə fərq yoxdur. Çünki hər ikisi imperiya xislətli olub xalqları müstəmləkə halında idarə edirdi. Xüsusən də, Türk-İslam xalqlarına münasibət hər iki imperiya da daha amansız olmuş, bundan da ən çox zərər çəkən millətlərdən biri Azərbaycan türkləri olmuşdur. O, yazırdı:

Gərçi bizlər elədik qibleyi-aləm tərkin,
Təzədən xan, bəy, ağa sizdə də var, bizdə də var.
Müstəbidlik bəşərin mayeyi-zatində imiş,
Qan içən Sümrə-dəğə sizdə də var, bizdə də var.
Derlər: "Ərzi-bəşər axır olacaqdır cənnət",
Böylə birzənni-xəta sizdə də var, bizdə də var.
(9, s.41).

Gələcəyə nikbin baxan Mənsur haqq-ədalətin qələbəsinə inanaraq "Oğlum Əhməd Tofiqə vəsiyyətim" (1, s.342) şeirində yazırdı:

Bizim də ölkədə, Əhməd, gələr bir öylə zaman,
Hüquqa malik olar millət, gülər vətənim.
Hüquq! hüquq!.. Nə gözəl şey!.. Yetişməz isə əlim,
Mən ölmüş olsam, hüquqa həsrətimi,
Qızıl qüyuddə mənən çəkən əziyyətimi
O gün məzarıma qoş! Sanma bir ovuc xakim,
O gün vücudunu gözlər o xaki-qəmnakim.
Qoşub məzarıma ver, Əhmədim, bəşərətimi,
Duyar qübarım, inan, giryeyi-səadətini!
(9, s.42).

O, "Övladıma vəsiyyətlərim"də yazırdı: "Bu, tarixi heç təyin edilməyən əski dünyaya milyard-milyard insanlar gəlib yaşamış və öl-

müşlərdir. Bunların içində milyon-milyon canilər, xainlər, qatillər, oğrular yaşamışlardır. Eyni zamanda milyonlar ilə də mələk xislətli, pak vicdanlı insanlar da bulunmuşlardır. İndi baxsanız, dünyada nam-nişan qalmışsa, həpsi vicdanlı taqımın içindən çıxan ərbabi-hünərdən qalmışdır. Milyonlarla yaşamış alçaqlardan isə heç bir nişan ələmdə qalmamışdır" (9, s.220). Bu sözlər şairin öz həyatını həm də bir cəmiyyət filosofu kimi yaşamış olduğunu göstərir. Mənsur davam edərək yazırdı: "Bu zaman əlçaqlıq zamanı, ayaqöpənlər, vicdansızlar meydanıdır. Bu zamanədə hər kəs vicdanını satmaqla yaşayır. Vicdanlar alqı-satqı malı olmuşdur. Üzlərdən həyalar mədum olmuşlar. İnsaf və mürüvvətdən əsər qalmamışdır. Lakin mən, atanız vicdanımı hişf etdim. Ac da qaldım, təməllüq etmədim. Kimsənin qabağında kiçilmədim. Üzümün həyasını, qəlbimin insanfını heç bir təhlükə qarşısında qaişf etmədim" (9, s.221).

S.Mənsurdan öncə də bütün bunlar var idi, indi də var və dünya mövcud olduğu müddətcə də olacaqdır. Yəni insanoğlu, kişioğlu adlanan canlı, şüurlu varlıqlar üçün bir şeyi edib etməməklə bağlı "olar-olmaz" deyiləcək bir ölçü nisbidir. Belə ki, kimləri üçün "olar", kimlər üçün "olmaz"lar ya da kimlərinə görə də "olar-olmaz"ların uzlaşması ağılabatandır.

Nəticə

Beləliklə, deyə bilərik ki, Səməd Mənsurun dünyagörüşü fəlsəfi-romantik xarakter daşımış, bəzi halalrda aqnostizmin elementləri öz əksini tamışdır. Hər halda şair-mütəfəkkirin dünyanın və insanın gerçəkliyi məsələsinə baxışları bizə deməyə əsas verir ki, o, tərəddüd içindədir. Hətta, bir çox hallarda o, hər bir şeyin "rəng"dən başqa bir şey olmadığı qənaətindədir. Yəni dünya və onun daxilində baş verənlər, insan və onun xeyir-şər arzuları, sadəcə "rənglər" dünyasıdır. Necə ki, "rənglər" zaman-zaman dəyişir və bu dəyişkənlik əslində gerçəklik və utopik xarakter xarakter daşıyır. İnsan öz nəfsi, marağı, çıxarları üçün bəzən "ağı" qara, bəzən də "qara"nı ağ kimi görür. Bunu çox yaxşı ifadə edən Mənsur həm insanın, həm də cəmiyyətin taleyindəki, yaşamın-

dakı “ağ”, “qara” və sair “rəngləri” ifadə etmə-yə çalışmışdır. O, göürdü ki, Cümhuriyyət dövründə “turançı”, “türkcü” olanlardan bəzi-ləri, 27 aprel işğalından sonra qatı “bolşevik”, “sosialist”ə çevrilib türklüyün, turançılığın əleyhdarı olurlar. Deməli, şərtlər çərçivəsində

elələri tapılır ki, yalnız zahiri anlamda deyil, düşüncə baxımından da “rənglər”ini dəyişir-lər. Əslində, bu kimi məsələlərdə qeyri-təbii-lik axtarmaq, məna vermək doğru deyildir. Çünki belə hallar hər zaman olmuş, olur və olacaqdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

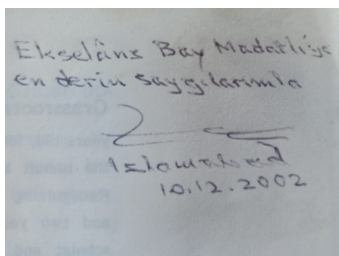
1. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. İki cilddə. II cild. Bakı, "Lider nəşriyyat", 2005
2. Cəfərov Nizami. Səməd Mənsurun poeziyası. Bakı, “Elm və təhsil”, 2017
3. Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). II hissə. Ba-kı, “Elm və təhsil”, 2020
4. Ələkbərli Nazif. Bir ömrün rəngləri. Bakı, Elm, 2000
5. Əsgərova Yadigar. Səməd Mənsur. Həyat və yaradıcılığı. Bakı, “Zərdabi-Nəşr” MMC, 2019
6. Paşayev Mir Cəlal. Azərbaycanda ədəbi məktəblər (1905-1917) Bakı, “Ziya-Nurlan” NPM, 2004
7. Mənsur Səməd. Birinin bayramı, birinin matəmi. Bakı, Nurlan, 2003
8. Mənsur Səməd: biblioqrafiya / Tərtib edən M.İbrahimova. Bakı, 2019
9. Mənsur Səməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2006
10. Mənsur Səməd. Həpsi rəngdir. Bakı, Nicat, 1993
11. Xəyal Sona. Bakı gülzarının bülülləri. Bakı, MBM, 2011
12. Salamoğlu Təyyar. Fəciəli talelər. Bakı, Elm, 1998

Rəyçi:

f.ü.f.d. Mirmüstəqil Ağayev

Göndərilib: 26.03.2025

Qəbul edilib: 09.04.2025



SEYİD CƏMALƏDDİN ƏFQANI (1838-1897) BİOQRAFİK TƏHLİL

Dr. Ziaullah Xan

Xülasə

Məqalədə İslam dünyasının islahatçısı Cəmaləddin Əfqaninin baxış və fəaliyyətinin təsiri şərh olunur və dəyərləndirilir. C.Əfqaninin ideyalarının müsəlman ziyalıları arasında geniş yayılmasına baxmayaraq hakim dairələr tərəfindən müqavimətlə qarşılanırdı. İran hökuməti Əfqaninin ekstradisiyasına çalışsa da Sultan Cəmaləddin Əfqaninin sarayın sirlərini açıqlayacağından ehtiyat edərək ekstradisiyaya tərəfdar çıxmadı. Cəmaləddin Əfqani öz dostlarından birinə yazdığı məktubda ona verilən vədlərin əksinə olaraq məyusluğunu ifadə edirdi. Dərin məyusluq anında o çənəsində xərcəng xəstəliyinə tutuldu və tezliklə boyun nahiyəsinə yayıldı. Əbu Əl-Xuda tərəfindən ələ alınmış və İrak stomoloqları nə də İskəndər Paşa Kənburzadənin həkimləri xəstə Cəmaləddin Əfqanini sağalda bilmədilər və xəstəlik ölümə nəticələndi.

Cəmaləddin Əfqani 9 mart 1897-ci ildə vəfat etdi. Onun tərcümeyi-halını yazan müəlliflər inandırıcı dəlillər gətirməsələr də Əfqaninin ölümündə İranın şah sarayını, Sultan Əbdül Həmid və onun saray xadimi Əbu Əl-Xudanı ittiham edirdilər. Osmanlı hökuməti Əfqaninin ölümünə ehtiyatla yanaşırdı və bu onun katibi Corc Kotçinin həbs olunması və bütün kağızlarının müsadirə olunması faktından da aydın görünür. Bundan əlavə Osmanlı hökuməti Cəmaləddin Əfqaninin xəstəliyi, ölümü haqqında Suriyada, Misirdə dərc olunan ərəb qəzetlərində çap olunan məqalələrdə geniş məlumat verilən xəbərlərin, təfərrüatlı yazıların dərc edilməsini qadağan etmişdi və qəzetlər müsadirə olunmuşdu. Cəmaləddin Əfqani İstanbulda "Şeyxlər" qəbristanlığında dəfn olundu. Onun dəfn olunduğu yer 1926-cı ilə qədər naməlum olaraq qalırdı və 1944-cü ildə onun cəsədi Karlz Kreyn tərəfindən Əfqanıstana aparılıb yenidən dəfn olunmuşdur.

Açar sözlər: dini, polemika, hökumət, aşkar, bioqraf.

**SAYYID JAMAL AL-DIN AFGHANI (1838-1897)
A BIOGRAPHICAL REVIEW**

Dr. Ziaullah Khan*

Summary

The trial questioning correspondence between the Turkish and Iranian governments for his extradition; the suspicions and fears of the Sultan and the machinations of his enemies pained Jamal al-Din deeply. In a letter, written to one of his friends, whose name was not disclosed, Jamal al-Din recounted his disappointments and confinement, contrary to all promises given to him. In moments of deep frustration, he contracted cancer in his jaw, which soon spread to his neck. One of the doctors of the Palace, Iskander Pasha Kanburzade operated with no success. Another Iraqi dentist, who was employed as a secret agent, was called upon to examine his teeth and it was believed by some that he was responsible for making the treatment unsuccessful. (48) He was most probably bribed by Abu al-Huda, whose enmity towards Jamal al-Din was well known. The disease proved fatal and Jamal al-Din died on March 9, 1897.

The circumstances of Jamal al-Din's demise had been a subject of un-resolved controversy. Some of his biographers variously blamed the Royal Court of Iran, Sultan Abdul Hamid-II or his courtier Abu al-Huda for his death. There was little doubt that Jamal al-Din had turned many people his enemies, who hated him for his vehement temper or all-inclusive mission; but there had been no conclusive evidence to prove that his demise was the result of a conspiracy. However, the Ottoman government was very sensitive on the subject as was evident from the fact that his Secretary George Cotchy was promptly arrested and all his papers were quickly seized. Moreover, the Ottoman government ordered all newspapers not to publish the details of Jamal al-Din's illness and death, and all Arabic newspapers printed in Syria or coming from Egypt which carried the news were confiscated. (49) He was buried with solemnity in the Sheikhs cemetery of Istanbul with very few of his friends attending the funeral. The place of his burial remained obscure till 1926, when it was discovered and constructed into a marble tomb by one of his American admirers Charles Crane.

Key words: religious, polemics, government, evident, biographer.

**САЙИД ДЖАМАЛЬ АД-ДИН АЛЬ- АФГАНИ (1838-1897)
БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР**

Д-р Зиаулла Хан

Аннотация

В статье описывается и оценивается воздействие взглядов и деятельности реформатора исламского мира Сайид Джамала ад-Дин аль-Афгани. Идеи аль-Афгани нашли понимание среди мусульманской интеллигенции, но встретили сопротивление со стороны правящих кругов. Иранское правительство попыталось экстрадировать аль-Афгани, однако султан, опасаясь выдачи Джамаль ад-Дином секретов своего двора не поддержал экстрадиции. В

* The article is submitted by Eynulla Madatli. doctor of historical sciences. This research paper was presented to Eynulla Madatli, the Ambassador of Azerbaijan to Pakistan in 2002 by Pakistani historian Dr. Ziaullah Khan.

письме, написанном одному из своих друзей, Джамаль ад-Дин писал о своих разочарованиях, вопреки всем данным ему обещаниям.

Врач при дворе Искандер Паша Канбурзаде, а также дантист, подкупленный Абу аль-Худа не смогли спасти больного раком челюсти Джамаль ад-Дина, болезнь оказалась смертельной(48). Джамаль ад-Дин аль-Афгани умер 9 марта 1897 года. Некоторые из его биографов обвиняли в его смерти королевский двор Ирана, султана Абдула Хамида-II и его придворного Абу аль-Худу, при этом никаких убедительных доказательств того, что его кончина была результатом заговора не было. Османское правительство осторожно отнеслось к кончине аль-Афгани, что было очевидно из того факта, как Джордж Котчи был арестован, а все его бумаги конфискованы. Более того, османское правительство запретило газетам публиковать подробности болезни и смерти Джамаль ад-Дина, а все арабские газеты, напечатанные в Сирии и Египте, в которых сообщалась эта новость, были конфискованы (49). Джамаль ад-Дин аль-Афгани был похоронен на кладбище шейхов в Стамбуле. Место его захоронения оставалось неизвестным до 1926 года, в 1944 году его останки были перенесены в Афганистан Чарльзом Крейном.

Ключевые слова: религиозный, полемика, правительство, очевидность, биография

The ethnic background of Sayyid Jamal al-Din Afghani has been unclear. While in Afghanistan in 1860s when he first emerged in the limelight of history, he was believed to be an Ottoman subject, whereas a few years later in the Ottoman capital Istanbul, he was said to be an Afghan. To one of his associates, he confided of his Azeri Turkish origin but to most of the people he was known to be either an Iranian or an Afghan. (1) As a natural extension of the prevalent confusion about Jamal al-Din's nationality, some writers have expressed doubts about his sectarian affiliations, despite a general consensus that he belonged to the majority Sunni faith. The ongoing controversy about his ethnic origin notwithstanding documentary evidence suggests that Jamal al-Din was an Iranian, but he preferred to be known as an Afghan for his spiritual kinship and identification with freedom-loving Afghans and for his keenness to stay above the Shia-Sunni polemics. Archival record in London and Tehran, his acute perception of the contemporary political situation in Iran and friendship with leading figures there, combined with his inveterate hostility towards his fellow Persian monarch, Nasir ud - din Shah, tends to confirm his Iranian origin.

According to his nephew, Sayyid Lutfullah Asadabadi, Jamal al-Din was born in

the month of Shaban 1274/October-November 1838, in the large village of Asadabad near Hamdan (Iran). His parents were said to have migrated to Hamdan from Maragha (Soviet Azerbaijan) sometime before his birth. His father, Sayyid Safdar was a descendant of Sayyid Ali al-Tirmizi, a lineal successor of the fourth Caliph, Ali ibn Abu Talib (35-40 A.H.). A farmer with modest income and liberal views, he was said to be attached to Shaikh Murtaza Ansari, A Shia mujtahid then living in Ottoman Iraq and to a controversial Shia "alim" Shaikh Ahmad Ahsai. Jamal al-Din's mother Sakina Begum, a relation of his father was a daughter of another religious dignitary, Qadi Sharfuddin al-Hussaini. (2) Both of his parents belonged to eminent religious circles which enabled Jamal al-Din to have good grounding in traditional learning.

According to Iranian sources, Jamal al-Din received his early education in his hometown and was quick to learn Arabic and Quran with all its exegesis. Sometime in 1264 A.H. (1847/48) when he was about 10 years old, his father decided to quit Asadabad for Qazvin in order to escape the tumult and disputation then prevailing amongst the Sayyids of Asadabad. Recognizing Jamal al-Din's aptitude for studies he took him to Qazvin and two years later to Tehran where they stayed as guest of a leading scholar and mujtahid of the metropolis

Aga Sayyid Sadiq Tabatabai. Later, in 1266 A.H. (1849-50), they left for the holy Shiite shrine cities of Ottoman Iraq and visited a leading Shia mujtahid Shaikh Murtaza Ansari in Najaf. The latter was impressed with Jamal al-Din's intelligence and accepted him as his student for four years during which he bore all his expenses. At the end of the period, he awarded to Jamal al-Din the "Ijazeh" or certificate of advance knowledge. By the age of 16, Jamal al-Din had received a thorough grounding in the traditional Islamic disciplines as well as in Islamic philosophy and Sufism. He also gained some knowledge of various esoteric subjects, such as mystical alphabets, numerical combinations and esoteric treatises. (3)

Jamal al-Din's academic achievements and unorthodox behaviour caused an uproar among the Ulema of the shrine cities, of whom some favoured while others opposed him, primarily because of his study and advocacy of philosophy. Jamal al-Din's interest in Shaikhiism, (founded by Shaikh Ahmad Ahsai, 1753-1826) which involved a combination of rationalist philosophy and mysticism; as well as Babiism (founded by Sayyid Ali Muhammad of Shiraz in 1844), both of which were regarded heretical by the traditionalists, influenced Jamal al-Din and probably affected his own propensities to innovate. This apparently generated lot of commotion and hostility towards him. In view of similar troubles in his later life, the religious disputation in Najaf in which he was presumably involved, made his stay in the city potentially troublesome. According to one account Shaikh Murtaza Ansari sensing the danger, sent Jamal al-Din to India sometime in 1270 A.H. (1853-54). Other sources indicate that he left for India two or three years later. (4)

Jamal al-Din's first stay in India around 1857-58 was a period of great political upheaval and nationalist uprising branded by the British as the "Indian Mutiny", in which leading Muslims played a primary role. Apparently it was his experience in India that set Jamal al-Din on the path of strong opposition to British imperial rule in Muslim lands which characterised anti-British stance throughout his life.

While in India, he gained some mastery over Western sciences and also excelled in the study of various religions. It gave him a mystical Sufi streak which was well reflected in an autobiographical note written during his stay in Herat in the fall 1866, which says that he wasted years in the study of traditional sciences, frequented Ulema in different lands who were all captives of inadequate doctrines. After expressing his disappointment with men of every religion he thanked God for saving him from the world of shadows and added: Today I have chosen for company the Prophet (peace be upon him) and his companions. (5)

The years 1859-64 seem to be most puzzling for Jamal al-Din's biographers. Nikki Keddie without any recorded evidence believes that he stayed in India up to 1861 and thereafter made a leisurely trip to Iran via Makkah Mukarramah, Iraq and possibly Istanbul. Some material in the documents published by the Tehran University suggests his stops in Istanbul and Baghdad during these years. Afghani's nephew Lutfullah claims that he took about two and a half years enroute from India to Makkah Mukarramah and then on his return to Iran via Karbala and Najaf. A British orientalist W.S.Blunt, who knew Jamal al-Din personally, claimed that he received a part of his education at Bukhara. This might have taken place during these years. Jamal al-Din's desire at a later date to go to Bukhara and the belief that he was in Russia before coming to Afghanistan in 1866, as recorded in British documents, indicate that he had widely travelled during these years. An autobiographical fragment written by Jamal al-Din while in Afghanistan also suggests that he had visited many countries with different religious in 1860s. (6)

The chronology of his activities given in the afore-mentioned documents show that Jamal al-Din went from Asadabad to Tehran in mid-December 1865 and stayed there till the late spring of 1866. His life-long servant Abu Turab probably joined him there during that period. After a brief stay in Tehran, Jamal al-Din left for Mashhad from where he went to Herat in October 1866. (7)

During his two years sojourn in Afghanistan (October 1866 – December 1868), the country was in a state of turmoil because of the fratricidal war for succession to the Afghan throne. The war had broken out between the sons and grand-sons of Amir Dost Muhammad Khan after the death of the latter in 1866. The heir-designate, Sher Ali Khan, was defeated by his half-brother Azam Khan in May 1866 and again in January 1867 near Kandhar. Azam Khan stayed for seven months in Kandahar where Jamal al-Din was residing at that time. It was perhaps during that period that Jamal al-Din forged friendly contacts with him. In September 1867, Azam Khan left for Kabul and succeeded his brother Afzal Khan after the death of the latter in October 1867. Jamal al-Din also went to Kabul via Ghazni during the same month and became the chief adviser to the Amir with a monthly subsistence allowances of Rs.200/. (8) However, there was little or no time for the Amir to introduce any reforms that might assure him public loyalty. During his short rule, Azam Khan was preoccupied with the question of retaining his throne against the ever threatening Sher Ali and was sending unsuccessful feelers for both British and Russian aid. The British news reporters and agents in Afghanistan accused Jamal al-Din of being a secret Russian agent who advised the Amir to follow an anti-British policy. The British Indian Representatives in Kabul believed that it was at the advice of Jamal al-Din that the British request for opening of the Khyber Pass for trade was turned down. The exclusive influence that Jamal al-Din came to have with the Amir was the first of many such relations indicating the enormous persuasive and even charismatic powers of his personality and discourse.

However, by the summer of 1868, Azam Khan's fortunes took a sharp turn for the worse. Sher Ali recaptured Kandhar in June and took Kabul in September, re-establishing himself as Amir. Jamal al-Din tried in vain to win the favour of the new Amir and regain, as much as he could, of his former position and influence. A few of the letters written by Jamal al-Din to the Amir for this purpose only made

Sher Ali suspicious of him and led to his expulsion from the country via Kandhar on December 11, 1868. Jamal al-Din's expulsion from Afghanistan was a natural result of his association with the fallen Amir and for his anti-British posture, particularly in view of the new Amir's British support. (9)

Jamal al-Din reached India in the beginning of 1869 (1285 A.H.). It was not clear whether he wanted to stay in India or was just on his way to Makkah Mukarramah for Hajj, but the treatment of the Indian government during his one month's stay there was of close supervision and surveillance. He was not allowed to meet the Ulema, nor they were permitted to approach him. It was, evidently, on account of his political alignments and the anxiety of the British Indian government to show their support for Sher Ali's rule at Kabul. Jamal al-Din was, therefore, sent to Suez on one of the government ships, from where he proceeded to Cairo in July 1869. (10)

During his brief stay in Egypt Jamal al-Din received wide attention from learned people. Muhammad Abduh, the well-known Egyptian reformer, who was a student at that time met Jamal al-Din at his residence in Khan al-Khalil quarters and was deeply impressed by his learning and philosophic outlook. Jamal al-Din was invited by the Syrian students of al-Azhar to deliver lectures, through whom he disseminated his political ideas. He held conversations with the teachers and intellectuals of al-Azhar and delivered lectures to a chosen few at his own lodgings. (11) The circumstances of his departure from Cairo are not clear. It appears that after 40 days of his stay there he found it more fruitful to go to a place where he could preach his ideas with more freedom and effectiveness. He left for Istanbul in the last months of 1869.

Jamal al-Din was well received in Istanbul. He resided in Sultan Fateh quarters and his host was one Ismail Bey Vehbi, Inspector at the Ottoman Mint. Soon after his arrival he met Ali Pasa, the Prime Minister, who treated him with respect. Other members of the government had also similar feelings for Jamal al-Din, who was soon admitted to the

educational circles of the Ottoman metropolis. He was invited in the inauguration ceremonies of Darulfunun, the precursor of Istanbul University, where he delivered a speech in Arabic in February 1870. Jamal al-Din began to deliver lectures on religion and society in Ayasofya and Sultan Ahmet mosques. Within a few months of his stay in Istanbul, he became prominent enough to be made a member of the Council of Education in August 1870. (12)

The increasing popularity of Jamal al-Din created different reactions in various circles of Istanbul. The intellectuals found a scholar in him, the constitutionalists a staunch supporter of law and limited authority, the Softas and reactionary religious circles an innovator dangerous for the traditional Islam. Jamal al-Din earned the hostility of the Shaikh-al-Islam, Hasan Fahmi, by proposing that the education should be made more liberal by detaching it from the obscurantist religious administration. This suggestion touched upon the purse and threatened the influence of the Shaikh-al-Islam. Modernization of education was a popular theme with the Ottoman reformers advocating Westernisation for the regeneration of Muslim society and the Softas had been familiar with it. But the appeal of Jamal al-Din - a Muslim alim had religious connotations which threatened the established religious pattern of the Ottoman society. This is also on record that the two persons did not like each other either. Jamal al-Din once related to one of his friends at Petersburg that when he reached Istanbul, he went to a gathering where Shaikh-al-Islam was also present. He approached the presiding chair and seated nearby, disregarding the presence of Shaikh, which offended the latter. He looked for an opportunity to attack the Bohemian which came easily in hand during Jamal al-Din's public lecture at Darulfunun. (13)

Darulfunun had began a series of public conferences in the month of Ramazan 1286 (1869), which were recommenced in Ramazan 1287 (Nov-Dec. 1870 A.D.). In the series of lectures, Jamal al-Din was requested by Tahsin Efendi, the Director of Darulfunun, to deliver a lecture on "the nature and encouragement to

industries". Jamal al-Din at first hesitated and requested to be excused on the ground that his knowledge of Turkish was poor, but, when much insisted, he agreed. The talk was prepared in Turkish and an advance copy was submitted to Safvet Pasa, the Minister of Public Instruction, Shirwanizade the Minister of Police and to Munif Bey, President of the Council of Education. The conference was largely attended by the ministers, men of letters and other prominent citizens. Jamal al-Din in his address compared the body politic to a living organism with the prophetic or philosophic faculty as its soul. While the former, he said, is immaculate and faultless, the latter may go astray and fall into error. This created a great furor as the Softas alleged that Jamal al-Din has classed the Prophet's office as an art or craft, and the Prophet as an 'artificer' and 'craftsman'. The Shaikh-al-Islam accused him of revolutionary idea and disbelief and declared him a heretic. Jamal al-Din took up the challenge and replied with vigour. A heated controversy started in the press and on the pulpit. The Shaikh-al-Islam was holding a privileged position, only next to that of the Grand Vazir and it was customary to consult him on all religious as well as political matters of importance. Halil Efendi, the Ders Vekili wrote a book titled 'Es-Suyuful - Kavati' revealing the mind and scathing wrath of Shaikh-al-Islam. Jamal al-Din refused to sit silently and insisted upon defending himself. This made the situation highly inflammatory. As a consequence of the controversy, the holding of public lectures in Darulfunun was stopped and Tahsin Efendi relieved of his job. (14)

In addition to the strong reactions of the Softas, the political convictions of Jamal al-Din might have made the authorities suspicious about him. His hot temper, independence loving spirit and leanings towards the Ottoman reform movement made the authorities uncomfortable of his presence. Accordingly, an order was issued from 'makam-i-Sadarat' stating that he should leave Istanbul for sometime for public peace and

tranquillity. Thereupon Jamal al-Din left Istanbul in early 1871. (15)

Jamal al-Din again started his wanderings. He reached Cairo on 22 March 1871, perhaps with the intention to go to India. Soon after his arrival he met Riyad Pasha, the Prime Minister of Egypt, who was greatly impressed by his scholarly erudition. He persuaded Jamal al-Din to stay on in Egypt and obtained for him a monthly allowance of one thousand piasters. This allowance was granted by the Egyptian government for no specific services, but just to honour an illustrious visitor. His presence in the Egyptian capital attracted students and intellectuals alike and his residence in the 'Jews quarters' of Cairo soon turned into a meeting place for the learned and a classroom for the students. Occasionally on Fridays he used to visit al-Azhar, but apparently not for teaching purposes. (16)

The popularity of Jamal al-Din continued to increase in Egypt. Sitting whole day long in his house, he expounded to his enthusiastic audience, some of the most advanced text books on various branches of Muslim theology, philosophy, jurisprudence astronomy and mysticism. In the evenings he used to go out to coffee-houses near Ataba Square, or in the 'Posta Coffee House' and Matatya Coffee House around Uzbakiya Park, where a big gathering used to wait for him with minds full of questions.

Every question was answered by him with masterly analysis and an uninterrupted flow of language which profoundly affected the enquiring minds. Almost all conceivable subjects were discussed in these gatherings. In his lectures, he stressed the need to re-interpret Islam in the light of advancing knowledge and changing times. He condemned 'taqlid' and advocated a resort to 'ijtihad' in order to conform to the emerging needs of the "ummah". (17) Early in the morning at dawn Jamal ad-Din used to pay for the drinks the audience had taken and go back to his house for rest.

The most significant contribution made by Jamal al-Din in Egypt was, perhaps, in the

development of Arabic press. He helped mediamen to start newspapers, journals; establish printing presses and encouraged young Intellectuals to write. Those who benefited from him included: Yakub Sanu (Abu Nadhara Zarqa), Adib Ishaq and Salim al-Naqqash (Misri), Mikhail al-Sayyid (al-Wattan), Salim al-Anhorui (Mirat al-Sharq). Jamal al-Din himself wrote in some of these newspapers. Besides his encouragement to journalism, he was aware of the importance of training potential writers to use pen with diligence, teaching them the art of literary expression and helping them to write essays and articles on various subjects. The most prominent among his pupils were the famous reformer-theologian Muhammad Abduh, the fiery orator-journalist Abd Allah al-Nadim, the prominent nationalist politician Saad Zaghlul Pasha, Abd al-Salam al-Muwaylihi, leader of opposition in the Egyptian Chamber of Deputies, and the nationalist poet-writer Adib Ishaq. (18)

While in Cairo Jamal al-Din was equally active on social and political spectrums. He laid the foundations of a nationalist party by establishing a group known as "al-Hizb al-Watani" which dedicated itself to the promotion of religious rectitude, conversion to Islam and humanitarianism. One of his disciples, Yakub Sanu founded two secret societies: Mehfal al-Taquddum (The Circle of Progress) in 1872 and Jamiyyat Muhibbi al-Ilm (Society of the lovers of knowledge) in 1875. These two literary societies soon developed political leanings presumably under the influence of Jamal al-Din. During his stay in Egypt, Jamal al-Din was also attracted by "Free-masonry". (19) Contemporary sources concur in stating that he joined Free-masonry, out of purely political considerations. The documents indicate that Jamal al-Din and a group of his followers first joined an Italian Lodge in Alexandria. It is not known as to who initiated him but he soon discovered with anger and disappointment the fruitless working of the Masonic Lodge as it avoided all kinds of political discussion and refused to move against the prevailing tyranny. He was

expelled from it presumably in 1876 because of his attempts to politicise it. Thereafter he joined Star of the East Lodge which was affiliated with the United Grand Lodge of England under the influence of British Vice Consul in Cairo, Ralph Borg.

In January 1878 he was elected its chairman and according to one account initiated Crown Prince Tawfik into the Lodge. Its membership reached 300, which included many leaders of the nationalist movement of 1878-1882. Apparently differences cropped-up over the future political pattern of Egypt after the anticipated removal of Khedive Ismail. A large number of members favoured Prince Said Halim against the wishes of Jamal al-Din, who left the Lodge and himself established a 'nationalist lodge' which was affiliated with the French Grand Orient. This Lodge was well organized into various departments and many of the thinkers and intellectuals were its members. (20)

Jamal al-Din's religious views and political activities were tolerated during Ismail's reign for various reasons. His quarrel at Istanbul may have pleased Ismail. Presumably, like Ottoman statesmen Ali Pasha and Fuad Pasha, the Khedive intended to exploit his teachings in his long war with the European Consuls; or may be that Ismail, by virtue of Jamal al-Din's reputation in Istanbul, was seeking his support to reform and liberalise the religious institutions. Still more, his potential for creating trouble against the autocratic rule was not fully realised. Whatsoever may be said about the Khedive's indulgence, Jamal al-Din regarded Ismail's authoritarian rule as contrary to the spirit of Islam and plans were discussed as to how he could be removed. The heir-apparent Muhammad Tawfik Pasha, who was under the potent influence of Jamal al-Din had promised that on his succession he would govern the country strictly on constitutional lines.

Therefore, when Tawfik Pasha ascended the throne on deposition of Ismail in 1879, Jamal al-Din and the Egyptian nationalistic circles greeted the change. To their dismay, the new Khedive proved to be extremely weak

and fickle. He forgot his promises made to the constitutionalists within a month after assuming power; dismissed Prime Minister Sharif Pasha, a close friend and protector of Jamal al-Din; and fearing grave repercussions for his refusal to accept the constitutional plan of the nationalists, and perhaps under the pressure of British Consul General Vivian, issued an order for the expulsion of Jamal al-Din. The latter was arrested in August 1879 and quietly, without any trial sent on a ship from Suez to Karachi. (21)

On reaching Karachi in September 1879 Jamal al-Din was interrogated harshly by the British authorities. Later he moved to Bombay from where he went to the princely State of Hyderabad in Southern India. While in Hyderabad he developed friendship with eminent figures like Syed Ali Bilgrami and Nawab Rasul Jang. Impressed by his learning and accomplishments, the Chief Minister of Hyderabad, Sir Salar Jang invited him to join the State Service but he declined. In the course of his two years stay in Hyderabad he wrote articles in Persian, published in the local journal "Maullim-i-Shafiq" wherein he supported the establishment of an Urdu University in Hyderabad. Two of these articles were significant in content and style. In one of these he explained the absurdity of dividing learning into Eastern and Western branches; while in the second, discussing human faith and beliefs, he was sharply critical of the religious ideas of Sir Syed Ahmad Khan. He also wrote a small book in Persian titled "Haqiqat-i-Mazhab-i-Naychari va bayan-i hal-i Naychariyun", which was lithographed in 1881 (1298 A.H.). (22)

In Hyderabad he was not allowed to work peacefully because of the political developments in Egypt. The nationalist uprising under Arabi Pasha in early 1880s had much in common with the ideas preached by Jamal al-Din, and it may be said that the latter had his share of influence over the young Egyptian movement, which precipitated a nationalist uprising, curbed by the British at the battle of Tal al-Kabir. Jamal al-Din was promptly transferred to Calcutta by the British,

where he was detained and kept under surveillance at the house of a friend, Haji Mirza Abdul Karim Shirazi until the situation returned to normalcy in Egypt. During the period, Jamal al-Din continued his intellectual pursuits. In a lecture delivered on 8 November 1882 in Albert Hall, Calcutta he criticised the ignorant Ulema for disseminating false ideas in the minds of the people and expressed his surprise at the division of learning into two branches: Islamic and Christian, whereas he stressed that learning was indivisible. (23)

Jamal al-Din was allowed to leave India in November 1882. On his way to London, he stopped briefly at Port Said from where he sent short notes to Sharif Pasha and Abdullah Fikri and a long letter to Riyad Pasha, asking for the return of his books and possessions as well as the arrears of his monthly stipend. These were to be collected by his confidant Abu Turab and sent to him. In early January he reached London and during his brief stay there published an article critical of the British Policy in Eastern countries in a local newspaper "al-Nahle". After a few days stay Jamal al-Din crossed the Channel and reached Paris on 19 January 1883, where a large number of Egyptian political refugees were residing at that time.

Soon after his arrival in Paris, Jamal al-Din resumed his journalistic activities. One of his disciples, James Sanu published his article titled "al-Sharq ya al-Shariqyun" in his Arabic newspaper "Abu Naddare Zarka" on 9 February 1883. Jamal al-Din also wrote in another newspaper "al-Basir" edited by a Maronite, Khalil Ghanim. He was quick to attract the attention of French intellectual circles and journalists. His articles were published by some of the influential papers like La Justice and L'Intransigeant on Turkey, Russian and British policies in the East, and the influence and importance of Mahdi in the Sudan. Besides writing perceptive articles on the political situation in the East, Jamal al-Din countered the contention of a leading French orientalist, Ernest Renan that Islam has retarded the progress of sciences, which he had articulated in his talk at Sarbonne.

His address published in the "journal de Debats" on March 29, 1883 caused heated controversy in the French metropolis. In order to dispel such a wrong impression, Jamal al-Din replied in the same journal of 18 May 1883 in a mild and methodical manner which was criticised by some as "compromise with Renan". (24) Jamal al-Din gave no reply to Renan when the latter published an answer to his contentions on May 19, 1883. It appears that Jamal al-Din avoided indulgence in a fruitless discussion and debate which could only generate further controversy and bring harm to his political objectives.

On 13th March 1884 Jamal al-Din published from Paris the first number of an Arabic magazine "al-Urwat al-Wuthqa" with the assistance of his disciple Muhammad Abduh, on behalf of a society of the same name. It was financed by local Muslim emigres, sympathizers from Egypt, South Asia, Tunisia and Britain. The aim of its publication was to infuse a spirit of unity among the people of the East, and to make them conscious of their sad plight. The tone of the magazine was anti-British and its language had a flow and precision which greatly affected the minds of its readers. Some 900 copies of the magazine were sent free to various parts of the Muslim world which included 551 to Egypt; 114 to Beirut and 88 to Istanbul besides an unknown number of copies sent to India, Iran and Afghanistan. The British were quick to realise the impact of its writing on the people under their direct or indirect rule. Being in Arabic with numerous articles and news about Egypt, the Egyptian government banned its entry into the country sometime in May 1884. (25) The British government applied similar means to stop its entry into India, and finally it came to a close with its 18th issue published on 16 October 1884. The magazine could not survive long because of the imposition of ban on its entry into Egypt and India and perhaps due to financial difficulties.

By that time Jamal al-Din had acquired some knowledge of French, and gained a good degree of influence and popularity. Some

British statesmen, impressed by his knowledge and hopeful of utilising his influence in the East, invited him to London through the good offices of his friend, W.S.Blunt. Jamal al-Din went to London on 22nd July, 1885 at an unofficial invitation of the British government and next day met Randolph Churchill, the then Secretary of State for India for discussing the British policy and the general situation in the East. A week later Jamal al-Din met another British statesman Drummond Wolff who sought his assistance in reaching a settlement with the Ottoman Sultan on Sudan and Egypt. He accepted a request to accompany Wolff to Istanbul to work for a Turco-Persian-Afghan entente with British support against Russia on the condition that this subject would be tied up with the British evacuation of Egypt. However, Wolff showed a last minute reluctance to include Jamal al-Din in his mission because of doubts about his usefulness which led to Wolff's hesitation in identifying himself on such a sensitive errand with a person known in the 'Porte' for his Arab sympathies. Annoyed and disgusted with the machinations of the British Foreign Office, Jamal al-Din threatened to go to Moscow and St. Petersburg and work for an alliance between Russia, Turkey and Afghanistan against Britain. However, he changed his mind later and left London in the Spring of 1886 for Iran, reaching Bushire in May 1886. (26)

While in Bushire, Jamal al-Din received an invitation in August 1886 from the Iranian Minister of Press and Publications, Muhammad Hasan Khan, inviting him on behalf of the Shah, to visit Tehran. A substantial amount of 1000 Tuman was also sent with the invitation. On his way to Tehran, Jamal al-Din stayed for a few days in Isfahan where he was introduced to Prince Zill as-Sultan, the eldest and most influential son of the Shah. The Prince was deeply impressed and was believed to have financed his activities during Jamal al-Din's early stay in Iran as well as on his trip to Russia. On reaching Tehran, the Press Minister Itimad-as Saltenah called on Jamal al-Din on 28 December 1886 and a few days later the Shah

gave him an audience. Abbas Mirza Mulk Ara, a relative of the Shah records that during the meeting Jamal al-Din, who described himself as a sharp sword in the Shah's hands, pleaded that he should be given important work, suggesting utilization of his services against foreign vested interests. The Shah was frightened and repelled by his manner of speech. (27) Jamal al-Din himself was disgusted with the then prevailing political atmosphere and administrative corruption in Iran and could not resist expressing his forthright condemnation of the system which made him unpopular with the bureaucracy and the Shah. After a few months of stay he was advised to leave the country for a 'change of air'. (28)

An Iranian delegation headed by Amin az-Zarb, the host of Jamal al-Din in Tehran, was leaving for Russia in April 1887 to seek assistance for rail-road building in northern Iran. Jamal al-Din was asked to join the delegation, and, according to one account, his participation in the delegation was aimed at cultivating the Russian leaders in order to promote the succession to the throne of Zill-as-Sultan, the eldest son of Nasir-ud-Din Shah, who reportedly provided financial assistance during Jamal al-Din's stay in Russia. He was also said to have received money from Amin az-Zarb, a client of the Grand Vazir, Amin as-Sultan which indicated that the latter was also trying to utilise Jamal al-Din's good offices to influence the Russians in his favour. (29)

Some Persian and British accounts suggest that Jamal al-Din was invited to Moscow by Katkov, the Russian chauvinist publisher and editor of Moscow Gazette. However, by the time of his arrival in Moscow in May 1887, Katkov was dead. Therefore, Jamal al-Din moved to St.Petersburg where he met M. Pobedonostsev, the Proctor of the Holy Synod in Russia and the Tsar's tutor, who was a prominent sympathiser and friend of the late Katkov. While in St.Petersburg, Jamal al-Din collaborated with Dalip Singh, the last Sikh ruler of Lahore deposed by the British, in issuing manifestos datelined Moscow, signed on behalf of the Executive of the Indian Liberation Society and printed and distributed

with Fenian help in Paris. Jamal al-Din was also believed to have made abortive efforts to obtain an office from the Russian government in Central Asia in order to propagate the unity of Islam. He was also reportedly active in the formation of an Islamic League and the publications of a pro-Russian Arabic-Persian newspaper and pleaded with the Russian government for allowing its Muslim subjects to print the Holy Quran and other religious literature. (30)

During his two years stay in Russia, Jamal al-Din was said to have developed good relations with M.de Giers, the Russian Prime Minister as well as other high ranking officials. Many of his articles appeared in Russian newspapers and were read with interest, especially those critical of the Shah of Iran for his pro-British policies. It was largely due to his criticism of the Shah that when the latter visited St.Petersburg in the Summer of 1889, he refused to see Jamal al-Din and the Iranian Embassy there usually adopted a hostile attitude towards him. Jamal al-Din became more vehement in his writings against the Shah and the latter realising its harmful impact on Russo-Iran relations, decided to invite Jamal al-Din back to Tehran, during an audience granted to him at Munich on 19 August 1889. However, before his coming to Iran, the Amin-as-Sultan wanted to avail of Jamal al-Din's influence in Russia by asking him to visit that country in order to dispel Russian anger at his pro-British policies. He was reportedly asked to convey Amin-as-Sultanah's willingness to cancel concessions granted to the British, such as that of the Bank, the opening and management of Karun River and virtually all mining rights in Iran, if only the Russians could show an easy way to do so. Jamal al-Din was again in Russia, presumably to promote the Amin-as-Sultan's cause. For this purpose, he was believed to have met the Russian Prime Minister and Foreign Minister Giers, General Obruchev in the Ministry of War, General Rikhter in the Ministry of the Royal Court and other influential persons, such as General Ignatev, Madam Novikova, who were sympathetic to him. After two

months of stay in St.Petersburg, he left for Iran with the belief that his mission had been a success. (31)

Jamal al-Din reached Tehran on 20th October 1889 and was well received by the government. It appeared that the Shah, forgetting his earlier displeasure towards the reformer, was becoming increasingly conscious of the need to introduce certain reforms in the country. It was in such a state of mind that he granted an audience to Jamal al-Din in January 1890 and discussed with him matters relating to the construction of rail-road in Iran. For a time rumours were rife in the capital about Jamal al-Din's appointment as Minister of Press. (32) Encouraged by the Shah's attention, Jamal al-Din began to plead the cause of his numerous friends for dispensation of orderly justice in the country. However, the Grand Vazir (Amin-as-Sultan) fearful of his growing popularity and influence, convinced the Shah that the introduction of a planned orderly justice would reduce the absolute power of the monarch and such a reform would be rather premature for Iran. Sensing a shift in Shah's attitude, Jamal al-Din convened secret meetings with leading intellectuals and enlightened mujtahids to put forth his ideas of reforms. Jamal al-Din's considerable following, his eloquence and criticism of autocratic rule in Iran made the government increasingly hostile towards him. Realising the futility of his continued stay in Iran, he asked for permission to return to Europe which was refused with some discourtesy. (33)

The attitude of the Shah and his court brought Jamal al-Din in open criticism of the tyranny and injustice of the Shah's government. Alarmed as his activities, the Shah ordered on 11 July 1890 for his removal to the city of Qum. However, Jamal al-Din pré-empted the royal decree by taking refuge at the shrine of Shah Abdul Azim in the vicinity of Tehran, from where he denounced the Shah in speech and writings and advocated his deposition. Jamal al-Din gathered around him a large number of disciples, which included one Mirza Riza of Kirman, who later on killed Nasir-ud-Din Shah. Hundreds of

leaflets were distributed in the mosques and madrassahs of Tehran and some sent to prominent ulema, exhorting them to stand-up against the autocratic rule in the country. The Shah also received highly abusive letters, accusing him of surrendering national interests to the British. The Shah was convinced of Jamal al-Din's hand in these writings. The government, greatly perturbed at his increasing influence and the visit of a large number of prominent persons to Jamal al-Din at Shah Abdul Azim, decided to deport him from Iran. However, as a Muslim "alim", it was against the prevailing practice to use force to dislodge him from the sanctuary. Therefore, Ali Asghar Khan, the Minister of Police, contrived to declare Jamal al-Din as a Christian Armenian and sent 20 royal guards into the sanctuary, who carried him off with much violence. Sick and feverish, Jamal al-Din was driven out in chains under the escort of cavalymen, in the bitter cold and snow of January on a very arduous journey to Kermanshah and from there onwards to the Turkish post of Khaniaqin, on the Iranian border and expelled to Ottoman Iraq. The Iranian government's mal-treatment of Jamal al-Din caused great indignation amongst the Sayyid's admirers in Iran and made him a life-long enemy of the Shah. (34)

Jamal al-Din was not allowed to stay in Baghdad, a city close to the Iranian frontier, and was forced to move to Basra in March 1891 under the pressure of the Iranian government. While in Basra, he wrote an impassioned letter to Mirza Hassan Shirazi, the chief mujtahid of Samarra, urging him to take remedial measures to rectify the deteriorating conditions in Iran as a result of the grant of numerous economic concessions and monopolies to foreign interests, notably the award of tobacco concession to a British company which, he said, was no less than squandering of money on the enemies of Islam, and he sharply criticised the Shah for being responsible for ruining the country. His moving appeal, prompted the mujtahid to issue his historic 'fatwa' which declared that: "In the name of God, the Merciful, the Forgiving;

Today the use of tunbaku (tobacco) in whatever fashion, is reckoned as war against the Imam of the Age (may God hasten his glad advent)". (35) The 'fatwa', coupled with the despatches of Jamal al-Din from Basra highly critical of the Shah's policies, brought into motion forces which overwhelmed despotism in Iran.

During his stay in Basra, the Ottoman Governor Izzet Pasha was deeply impressed by Jamal al-Din's knowledge and personality. Convinced of his usefulness to the Ottoman Empire, he suggested to the home government to extend an invitation to Jamal al-Din. However, the latter, impatient and full of anger against the Shah, decided to leave for England. (36) Jamal al-Din left Iraq and reached London in September 1891, where he met the well-known British orientalist E.G. Browne at an Iranian leader, Prince Malkum Khan's house. In the course of his conversation, Jamal al-Din said that there was no hope of reforms in Iran until six or seven heads, including those of Nasir ud-Din Shah and Amin as-Sultanah, were cut off. He also addressed several meetings in London and wrote sundry articles on the reign of terror in Persia, attacking the Shah's character and even his sanity with great vehemence. During February-July 1892, he published his anti-Shah tirade in a bilingual Arabic-English magazine 'Dia-ul-Khafikain', which he helped to establish. The Iranian Ambassador in London requested him to stop his imprecations and incitement to the people against the Shah of Iran, which he refused with unusual severeness. (37)

While in London, Jamal al-Din received an invitation from Sultan Abdul Hamid-II to visit Turkey and settle down permanently in Istanbul. The invitation was first conveyed to him by the Ottoman Ambassador in London and repeated by Abu al-Huda, the chief religious confidante of the Sultan in his letter of 15 February 1892. Jamal al-Din was reluctant in the beginning because of his sad experiences in Iran, but after meeting Rustam Pasha, the Ottoman Ambassador in London, he agreed to go on the condition that he will be free to leave Istanbul at his pleasure. (38)

The aims of Sultan Abdul Hamid-II for inviting Jamal al-Din to Istanbul remained a matter of speculation because of the non-availability of archival material. It appears that the Sultan wanted Jamal al-Din to settle down in Istanbul both for enhancing his imperial prestige and in order to dissociate him from Blunt's machinations for the revival of an Arab Caliphate. The Sultan was apparently eager to use Jamal al-Din's influence and prestige in various Muslim lands for his pan-Islamic propaganda objectives. This could help him internally by strengthening his hands at home against the growing opposition of the constitutionalists, and in the international politics by a greater display of his prerogatives as the Caliph of Islam. Jamal al-Din as a confirmed anti-imperialist had different things in his mind. He hoped to create a united Muslim front through the power and prestige of the Caliph, and, thereby, realise his pan-Islamic revivalist ideas, with which he was romantically attached. (39)

Jamal al-Din was well received in Istanbul, where a beautiful furnished mansion was provided to him at Nishantash near Yildiz Palace. A monthly allowance of 75 Turkish Liras in gold was granted to him with other princely privileges. On hearing of his arrival, the Iranian Ambassador in Istanbul approached the Ottoman Grand Vazir on instructions from Tehran and asked him for the imprisonment of Jamal al-Din because of his anti-Shah activities. He was informed that being a royal guest, he could not be imprisoned but was assured that he would not be allowed to write anything against the Shah or his government. (40)

In the first years of his final stay in Istanbul, Jamal al-Din had friendly contacts with Sultan's three chief confidants: Sheikh Abu al-Huda, Sheikh Zafir and Ahmad A'sad - all leaders of Sufi Orders. He was also well received by liberal Ottoman circles and gathered around him a large number of Iranians residing in the Ottoman metropolis. These included: Mirza Aqa Khan Kirmani, a writer and editor of the Persian newspaper "Akhtar", poets and writers, Afzal al-Mulk

Kirmani and his brother Shaikh Ahmad Ruhi; Shaikh al-Rais, a radical from the then ruling Qajar family of Iran; Mirza Hasan Khan Khabir al-Mulk the Iranian Consul-General in Istanbul and many Iranian exiles. Jamal al-Din's Arab followers in Istanbul included young Syrian students Abd al-Qadir al-Maghribi, Muhammad al-Mukhzumi, Shakib Arslan and the Egyptian nationalist writer Abdullah al-Nadim. The last one was invited to Istanbul by the Ottoman government at the instance of Jamal al-Din and was appointed in the Press Bureau. The Sultan, enchanted by the personality of Jamal al-Din, employed him in his pan-Islamic propaganda projects. Active for the realization of his scheme of Islamic unity, Jamal al-Din despatched about 400 letters to the Iranian ulema and mujtahids, as well as to prominent Muslims elsewhere, exhorting them to recognise the Ottoman Sultan as the Caliph of Islam. The Sultan was shrewd to provide him the necessary facilities, including an easy audience with him, as was evidenced by W.S.Blunt. Within six months nearly 200 Arab and Iranian Shia ulema responded favourably to his call which immensely pleased the Sultan. (41)

However, it was not long that differences and consequent coolness began to appear between Jamal al-Din and the Sultan. A conflict between the two was inevitable because of the clash of personalities and differences in their political convictions. Jamal al-Din by virtue of his bold frankness and hot temper, and Sultan Abdul Hamid-II by his suspicious nature, made a gulf of difference which became unbridgeable with the passage of time. The charges of irreligion against Jamal al-Din, emanating primarily from his chief religious confidant and astronomer Abu al-Huda may have affected the Sultan's mind, who was also apprehensive of Jamal al-Din's association with Sayyid Abdallah of the Hajaz, the scion of one of the two contending families for the Sharifate of the Holy Cities of Mecca and Madina, who was on bad terms with the Sultan. (42) Jamal al-Din was placed under surveillance. The suspicions of the Sultan turned into fear, when Jamal al-Din had a

meeting with the young Khedive Abbas-II Hilmi of Egypt, who was visiting Istanbul in the summer of 1895. The news of his meeting with the Khedive was immediately conveyed to the Sultan by the secret service and the enemies of Jamal al-Din, with the addition that the latter was conspiring to transfer the Caliphate to Egypt. However, Jamal al-Din was soon cleared of this accusation, but he continued to live under surveillance, as the Sultan was always suspicious of his activities. (43)

Tired of his forced inactivity and close watch by Sultan's spy-network, Jamal al-Din made determined but unsuccessful efforts during 1895 and afterwards to leave the Ottoman empire. His petition to the Sultan requesting for permission to leave the country, preserved in the Yildiz collection, pertains belongs to that period. In a letter to the British Embassy in Istanbul dated 19 October 1895 he claimed to be an Afghan, implying his desire for British protection. The British Consulate General in Istanbul, without knowing his antecedents, issued him a pass describing him as a "Gentleman resident at Cabul", entitling their consular protection. However, he could not leave the Ottoman capital for unknown reasons. Once again, after the assassination of Nasir ud-Din Shah on 1st May 1896, he asked for British Embassy's help to escape from Istanbul, but the Sultan heard of it and persuaded him successfully not to seek foreign protection and, thereby, impair the dignity of the Caliph. (44) There were some good reasons for the Sultan's fear of Jamal al-Din. Highly critical of Shah Nasir ud-Din of Iran, Jamal al-Din was asked by the Sultan to discontinue his attacks as the Iranian Ambassador had requested for it many times. To that, Jamal al-Din replied, "In obedience to the commands of the Caliph of the Age, I forgive the Shah of Persia". (45) But he could keep his word only for a few days and began his denunciation of the Shah once again, which alarmed the Sultan and made him all the more suspicious of Jamal al-Din.

In such a climate of fear and suspicion, the assassination of Nasir ud-Din Shah by a disciple of Jamal al-Din on latter's behest,

created new tensions. The Iranian government immediately demanded the arrest and deportation of all the suspects to Tehran to face the trial. However, Jamal al-Din's friends like Izzet Bey and Munif Pasha exercised their influence in protecting him. Convinced of the complicity of Jamal al-Din in the murder, the Iranian Ambassador in Istanbul met the Ottoman Grand Vazir in the fall of 1896 and told him: "I affirm to you, unofficially, that in case you refuse extradition of Jamal, the Iranian government will be constrained to break-off diplomatic relations". (46) Jamal al-Din, however, claiming to be an Afghan, was considered to be under British protection. Therefore, the Turkish government informed the British government about the extradition claims of the Iranians, but received the reply that they considered Jamal al-Din of Iranian descent and, therefore, to have no claim of British protection. The Sultan, thereupon, consented to the extradition. Nevertheless, nothing happened; Jamal al-Din continued to live as the Sultan's guest in the apartment assigned to him. All that was done after repeated reminders of the Iranian government was a trial of Jamal al-Din in the Yildiz Palace where he was found not guilty of the Iranian charges. His acquittal by no means relieved him as he was forced to live in a sort of 'gilded prison'. (47)

The trial, questioning, correspondence between the Turkish and Iranian governments for his extradition; the suspicions and fears of the Sultan and the machinations of his enemies pained Jamal al-Din deeply. In a letter, written to one of his friends, whose name was not disclosed, Jamal al-Din recounted his disappointments and confinement, contrary to all promises given to him. In moments of deep frustration, he contracted cancer in his jaw, which soon spread to his neck. One of the doctors of the Palace, Iskander Pasha Kanburzade operated with no success. Another Iraqi dentist, who was employed as a secret agent, was called upon to examine his teeth and it was believed by some that he was responsible for making the treatment unsuccessful. (48) He was most probably bribed by Abu al-Huda,

whose enmity towards Jamal al-Din was well known. The disease proved fatal and Jamal al-Din died on March 9, 1897.

The circumstances of Jamal al-Din's demise had been a subject of un-resolved controversy. Some of his biographers variously blamed the Royal Court of Iran, Sultan Abdul Hamid-II or his courtier Abu al-Huda for his death. There was little doubt that Jamal al-Din had turned many people his enemies, who hated him for his vehement temper or all-inclusive mission; but there had been no conclusive evidence to prove that his demise was the result of a conspiracy. However, the Ottoman government was very sensitive on the subject as was evident from the fact that his Secretary George Cotchy was promptly arrested and all his papers were quickly seized. Moreover, the Ottoman

government ordered all newspapers not to publish the details of Jamal al-Din's illness and death, and all Arabic newspapers printed in Syria or coming from Egypt which carried the news were confiscated. (49) He was buried with solemnity in the Sheikhs cemetery of Istanbul, with very few of his friends attending the funeral. The place of his burial remained obscure till 1926, when it was discovered and constructed into a marble tomb by one of his American admirers, Charles Crane.

At the end of 1944 the Afghan government persuaded the Turkish Republic to hand over the remains of Jamal al-Din. The request was conceded amid protests of the Iranian authorities. (50) On January 2, 1945 his remains were buried with official honours in a newly constructed mausoleum near Ali Abad in the suburbs of Kabul.

Notes

1. The traditional biographical accounts of Jamal al-Din mention Asadabad in the Kunar province of Afghanistan as his place of birth. His father, Sayyid Safdar was said to be in close contact with the Amir of Kabul, therefore, their ancestral lands were confiscated and the family was forced to shift to Kabul during the childhood of Jamal al-Din where the latter received his early education. This was believed to have happened during the period 1263-1271 A.H. (Muhammad Abdal-Quddus Qasim, *Mazamin-i Jamal al-Din Afghani*, Lahore, n.d., p.16). However overwhelming evidence, including personal papers and books of Jamal al-Din and collection of the Iranian Majlis Library, Tehran conclusively prove that the story is unfounded. Please see Documents ineditis concernant, Seyyed Jamal al-Din Afghani, compiled by 'Iraj Afshar and Asghar Mahdavi, Tehran, 1963, (henceforth referred as "Documents"); Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din "Al-Afghani": A Political Biography*, California, 1972, pp.10-12, 427-433; Ahmed Agaoglu, "Siyasiyat: Turk Alemleri", Turk Yurdu, Vol.1, No. 7,9 February 1327, p.201; Sifat Allah Khan Jamali, *Asnad va Madarik dar barayi Irani, al-asl budan-i Sayyid Jamal al-Din Asadabad*, Tehran n.d., p.14; Edward G.Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, 1910, p.40; Qazi Muhammad Abd al-Ghaffar, *Athar-i Jamal al-Din Afghani*, Delhi, 1940, pp.2-20.
2. Mirza Lutf Allah Khan Asadabadi, *Sharh-i-Hal va Athar-i Sayyid Jamal al-Din Asadabadi*, Berlin, 1926, p.7.
3. Documents, op.cit., pp.100-101; Keddie, op.cit., p.16.
4. Asadabadi, op.cit., pp.21-22; Keddie, op.cit., pp.16-17.
5. Keddie, op.cit., pp.37-38.
6. Documents, op.cit., p.15; Keddie, op.cit., pp.24-33; Asadabadi, op.cit., p.22-23; Wilfrid Scawen Blunt, *My diaries, 1-1888-1900*, London, 1919, p.100.
7. Documents, op.cit., p.156; Keddie, op.cit., p.37.
8. *Cabul Precise 1863-74*, Simia, 1868, 1874, quoted by Keddie, op.cit., p.41.
9. *Cabul Diary*, Calcutta, 1869, pp.55, 65, 139 quoted by Keddie, op.cit., pp.48-50.

10. Browne, op.cit., p.6; Asadabadi, op.cit., p.24.
11. Ibrahim Alauddin Govsa, Cemaluddin Afghani, Istanbul, 1927, p.5; Mustafa Abd al-Raziq, Muhammad Abduh, Cairo n.d., p.51.
12. Daily Takvim-i-Vekayi, Istanbul, 22 Zilqada, 1286 and 26 Jamadi I, 1287; Mahmud Cevad Ibnul-Seyh Nafii, Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihee-i-Teskilat ve Icrati, vol.I, Istanbul 1338, p.114; Osman Keskioglu, "Cemaladdin Efgani", A.U.Ilahiyyat Fakuttasi Dergisi, Vol.X. Ankara, 1962, pp.96-97; Mehmed Ali Ayni, Darulfunun Tarihi, Istanbul, 1927, p.27; Mehmet Zeki Pakalin, Son Sadrazamlar ve Baskvekiller, Vol.4, Istanbul 1944, pp.150-151; Ali Canib Yontem, "Cemalud-Din Afghani", Hayat, Vol.3, No. 77, May 17, 1928, Ankara, p.4.
13. Govsa, op.cit., p.6; Yontem op.cit., p.4.
14. Takvim-i Vekayi, I Rajab 1287; Keskioglu op.cit., and pp.92-93; Daily Hakayikul-Vekayi, Istanbul, No.84, 29 Shaban 1287; Daily Basir, Istanbul, No.222, 30 Shaban 1287; Mehmed Akif Ersoy, "Cemalud-Din Afghani", Sirati Mustakiin, Vol.4, No.90, Istanbul, 1328, p. 207; Osman Nurl Ergin, Turkiye Maarif Tarihi, Vol.2, Istanbul, 1940, pp. 466-468; Pakalin, op.cit., pp.141,143,146, 148-149; Govsa, op.cit., p.7; Yontem op.cit., pp.5-6; Ayni, op.cit., p.28; Ahmed Halil al-Fauzi al-Fillbevi, al-Sayyiful-Kavati (Turkish translation by Hayruddin Feyzi), Istanbul, 1872, pp.19-20.
15. Govsa, op.cit., pp.8-9.
16. Asadabadl, op.cit., p.26; Qasimi, op.cit., p.28; Muhammad Rashid Rida, Tarikh al-Ustach al-Imam al-Shaykh Muhammad Abduh, Vol.I, Cairo, 1350, p.44; Abu al-Ala Muhammad Ismail Godehri, "Muslah-I Sharq batl-i hurriyat Sayyid Jamal al-Din Afghani", Mogam-i-Jamal al-Din Afghani, Karachi, 1949, pp.69-70.
17. Rida, op.cit., pp.44-45.
18. A.Albert Kudsi-Zadeh, The legacy of Sayyid Jamal al-Din al Afghani Egypt, Indiana University, 1968, (unpublished Ph.D thesis) pp.138-140.
19. According to one account, Jamal al-Din joined a masonic lodge - for the first time while he was in the Ottoman capital, Istanbul (see R.H.Davison, Reform in the Ottoman Empire, New Jersey, 1963).
20. Ahmad Amin, Zuama al-islah fi al-asar, al-hadith, Cairo, 1948, pp.64, 69-70, 73-74 Browne, op.cit., p.8; Hans Kohn, A History of Nationalism in the East (English translation by M.M.Green), Hartcourt, 1929, pp. 179-270; Charles C.Adams, Islam and Modernism in Egypt, London, 1933, pp.2, 33, 220, 221, 227, Qasimi, op.cit., pp.29-31; Kudsi-Zadeh, op.cit., pp.82, 132, 144, 148, Keddie, op.cit., p.100; Documents, op.cit., pp.24-25, 57; 62, 71; Wilfrid Scawen Blunt, Seeret History of the English Occupation of Egypt, London, 1907, pp. 104, 491, Robert Federmann, "Scheikh Djemaleddin el-Afghan: Ein Lebensbid aus dem Orient", Beilage zur allgemeinen Zeitung, No.144, Munich: 24 June 1896, pp.1-4.
21. Rida, op.cit., p.77; Browne, op.cit., pp.8, 23, Qasimi, op.cit., p.35; Blunt, Seeret History, op.cit., pp.124-125, 489.
22. Abd al-Ghaffar, op.cit., p.123; Qasimi, op.cit., pp.37-38.
23. Murtaza Mudarisi Chahardihi (Edit.), Ara va mutaqidat-i Sayyid Jamal al-Din Afghani, Tehran, 1337 HS, pp.151-159; Asadabadi, op.cit., pp.88-96; Browne, op.cit., p.8.
24. Ahmed Amin, op.cit., p.89.
25. Al-Urwat al-Wuthqa, Paris, No.9, dated 22 May 1884 hinted at the decision of the Egyptian government to ban its entry into Egypt and impose a fine of 5 to 15 Egyptian pounds for possession of the journal.
26. Keddie, op.cit., pp.183, 215-217, 261; Qasimi, op.cit., pp.41, 47; British Foreign Office File No. 60/594-F-1/115, Momorandum on Djemal ed Din; Wilfrid Scawen Blunt, Gordon at Khartoun, London, 1911, pp. 460, 465-468, 473-482; Ziya al-Din Barni, Sayyid Jamal al-Din Afghani, Karachi, 1954, p.97.

27. Abbas Mirza Mulk Ara, Sharh-i hal Abbas Mirza Mulk Ara - (compiled by Abd al-Hussain Navai), Tehran, 1325, p.112.
28. Abd al-Ghaffar, op.cit., pp.217-218, Browne, op.cit., p.9.
29. Keddî, op.cit., pp.282, 298, Khan Malik Sasani, Siyasetgaran-i devre Qajar, Tehran, 1338 HS, pp.193-194.
30. Elie Kedourie, Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, London, 1966, pp.56-57, Keddî, op.cit., pp.291-292.
31. Barni, op.cit., p.103.
32. Federmann, op.cit., pp.1-4.
33. Browne, op.cit., p.10.
34. Govsa, op.cit., pp.12-13; Browne, op.cit., pp.11, 43; Barni, op.cit., pp.105-106.
35. The English translation of the text was given by Browne, op.cit., p.22; Barni, op.cit., p.106.
36. Qasimi, op.cit., p.52; Federmann, op.cit., pp.1-4; Govsa, op.cit., p.13.
37. Rida, op.cit., p.63; Barni, op.cit., p.116.
38. Govsa, op.cit., pp.13-14; Asadabadi, op.cit., p.54; Federmann, op.cit., pp.1-4; Qasimi, op.cit., p.53.
39. Browne, op.cit., p.30, Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal, 1964, pp.268-270; Abdul Hamidi in Hatira Defteri (compiled by Ismat Bozdog), Istanbul, 1975, p.74; Browne, op.cit., p.30.
40. Sasani, op.cit., pp.193-194; Suleyman Nazif, Nasiruddin Sah ve Babiler, Istanbul, 1923, p.64.; S.Nazhet Ergun, Turk Sairleri, Vol.2, Istanbul, n.d., p.876; George Antonius, The Arab Awakening, London, 1955, p.69, Sharif al-Mujahid, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: His role the Nineteenth Century Muslim Awakening, McGill Univ, Montreal, 1954 (unpublished M.A. thesis), p.33.
41. Abd al Ghaffar, op.cit., pp.278-279; Rida, op.cit., p.73; Qasimi, op.cit., p.54.
42. Keddî, op.cit., pp.381, 384.
43. Blunt, My Diaries, op.cit., p.255; Barni, op.cit., p.119.
44. Shakib Arslan, "al-Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, hakimal-Sharq" in Theodore Stoddard's Hadir al-Alam, al-Islami (Arabic translation by Ajjaj Nuwayhid), Cairo, 1925, Vol.I, p.204.
45. Godehri, op.cit., pp.83-84.
46. Sasani, op.cit., p.218; Godehri, op.cit., p.82.
47. Federmann, op.cit., p.1-4; Barni, op.cit., p.121; Govsa op.cit., p.14.
48. Browne, op.cit., pp.28-29; Keskioglu, op.cit., p.101., Jamal al-Din wanted to proceed to Vienna for treatment but he was not permitted by the Sultan, see Govsa, op.cit., p.14.
49. Suleyman Nazif, op.cit., pp.63-64; Browne, op.cit., p.404; Abd al-Ghaffar, op.cit., pp.289-293; Rida, op.cit., pp.91-93.
50. Ministry of Foreign Affairs, Republic of Turkey, File No. C.5.C. "Cemaleddin Afgani..."

ЭТИКА ЦИФРОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ВЫЗОВЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ В КОНТЕКСТЕ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Тамерлан Гаджиев,

преподаватель кафедры «Международные отношения и внешняя политика» Академии
Государственного Управления при Президенте АР, докторант по специальности «Этика»
Института Философии и Социологии НАНА

tamerlan.haciyev.2000@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0008-1268-1954>

Аннотация

В условиях стремительного развития цифровых технологий и глобализации, важнейшей проблемой становится формирование и поддержание личной идентичности в виртуальной среде. Современное общество все более взаимодействует через цифровые платформы, где личные данные, поведение и взаимодействие становятся основой для формирования публичного и приватного образа человека. Одновременно с этим возникают вопросы, касающиеся этических аспектов цифровой идентичности, ее подлинности, защиты приватности и управления личными данными. Эти проблемы имеют глобальный характер, затрагивая различные аспекты личной свободы и социальной ответственности, что делает их актуальными для современного общества.

Ключевые слова: цифровая идентичность, этика, восточная философия, буддизм, даосизм, конфуцианство, технологии, приватность, алгоритмы, цифровая этика, самосознание, социальная ответственность

RƏQƏMSAL İDENTİFİKASIYANIN ETİKASI: ŞƏRQİN FƏLSƏFİ ƏNƏNƏSİ KONTEKSTİNDƏ ÇAĞIRIŞLAR VƏ PERSPEKTİVLƏR

Tamerlan Hacıyev

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Dövlət İdarəçilik Akademiyasının beynəlxalq
münasibətlər və xarici siyasət kafedrasının müəllimi, AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
etika üzrə fəlsəfə doktoru

tamerlan.haciyev.2000@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0008-1268-1954>

Xülasə

Rəqəmsal texnologiyaların sürətli inkişafı və qloballaşma şəraitində ən vacib problem virtual mühitdə şəxsi identifikasiyanın formalaşması və saxlanmasıdır. Müasir cəmiyyət, fərdi məlumatların, davranışların və qarşılıqlı əlaqələrin bir insanın ictimai və özəl imicinin formalaşması üçün əsas olduğu rəqəmsal platformalar vasitəsi ilə getdikcə daha çox qarşılıqlı əlaqə qurur. Eyni zamanda, rəqəmsal identifikasiyanın etik aspektləri, onun həqiqiliyi, məxfiliyin qorunması və şəxsi məlumatların idarə edilməsi ilə bağlı suallar yaranır. Bu problemlər fərdi azadlıq və sosial məsuliyyətin müxtəlif aspektlərinə toxunaraq global xarakter daşıyır və onları müasir cəmiyyət üçün aktual edir.

Açar sözlər: rəqəmsal identifikasiya, etika, şərq fəlsəfəsi, buddizm, daoizm, konfutsiçilik, texnologiyalar, məxfilik, alqoritmlər, rəqəmsal etika, özünü dərk etmə, sosial məsuliyyət.

ETHICS OF DIGITAL IDENTITY: CHALLENGES AND PROSPECTS IN THE CONTEXT OF THE EASTERN PHILOSOPHICAL TRADITION

Tamerlan Gadzhiev

Lecturer of the Department of International Relations and Foreign Policy of the Academy of Public Administration under the President of the Republic of Azerbaijan, PhD student in Ethics at the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS
tamerlan.haciyev.2000@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0008-1268-1954>

Summary

In the context of the rapid development of digital technologies and globalization, the most important problem is the formation and maintenance of personal identity in a virtual environment. Modern society is increasingly interacting through digital platforms, where personal data, behaviors, and interactions are becoming the basis for shaping a person's public and private image. At the same time, questions arise regarding the ethical aspects of digital identity, its authenticity, privacy protection, and personal data management. These issues are global in nature, affecting various aspects of personal freedom and social responsibility, which makes them relevant to modern society.

Keywords: digital identity, ethics, Eastern philosophy, Buddhism, Taoism, Confucianism, technology, privacy, algorithms, digital ethics, self-awareness, social responsibility.

Цифровая идентичность представляет собой совокупность данных и изображений, которые человек создает или которые связаны с ним в виртуальном пространстве. В контексте глобализации и технологических изменений это понятие становится многослойным и многозначным. Цифровая идентичность включает в себя не только личные данные, такие как имя, возраст и место жительства, но и более сложные элементы, такие как поведение в сети, предпочтения, взаимодействия с другими пользователями, а также цифровые следы, оставляемые на различных платформах. Социальные сети, форумы, онлайн-игры и другие виртуальные пространства формируют отдельные аспекты личности и целостное представление о человеке, его идентичности в цифровом мире.

С появлением искусственного интеллекта и алгоритмов обработки данных, процесс формирования цифровой идентичности становится еще более сложным. Алгоритмы, анализирующие действия и

предпочтения пользователей, могут не только строить профили для персонализированной рекламы, но и влиять на восприятие самих людей о себе. Такие системы становятся инструментом, через который внешние силы могут формировать наше представление о том, кто мы есть, что порождает важные вопросы о подлинности и автономии личной идентичности.

Цифровая идентичность часто вступает в противоречие с физической личностью, создавая диссонанс между тем, как человек воспринимает себя в реальной жизни и каким образом он представлен в цифровом пространстве. Этот феномен актуализирует проблему подлинности, поскольку виртуальная личность может быть построена на основе иллюзорных или искаженных данных, что приводит к размытию четких границ между реальностью и виртуальностью. Взаимодействие между личной и цифровой идентичностью становится основным объектом исследования, поскольку это взаимодействие определяет степень

личной свободы, а также этические и социальные последствия, возникающие в цифровой среде [6, с.26].

Этические проблемы цифровой идентичности

Цифровая идентичность порождает ряд этических проблем, которые становятся все более актуальными в условиях растущего цифрового взаимодействия. Одной из основных проблем является вопрос подлинности личности в виртуальном пространстве. Цифровые платформы предоставляют пользователям возможности для создания многогранных, а порой и искаженных образов самих себя, что в свою очередь вызывает сомнения относительно того, насколько такая идентичность является истинной и отражает реальные черты личности. Виртуальные двойники, формируемые через фотографии, посты и действия в сети, могут не только не совпадать с реальной личностью, но и создавать ложное представление о человеке, его ценностях и потребностях. Это приводит к угрожающим последствиям, когда границы между реальностью и виртуальностью начинают размываться, а общественное восприятие личности становится зависимым от цифровых изображений и репрезентаций.

Другой важной этической проблемой является нарушение приватности. Цифровая идентичность состоит из множества данных, которые могут быть собраны, обработаны и использованы третьими сторонами без ведома пользователя. Современные технологии позволяют создавать подробные профили на основе анализа поведения, предпочтений и даже эмоциональных реакций пользователей. Это влечет за собой риски по критериям конфиденциальности, а также личной свободы, поскольку человек может стать объектом манипуляций или эксплуатации. Этические вопросы касаются также того, кто несет ответственность за защиту личных данных и на каких основаниях они могут быть использованы. Не меньшую опасность представляют алгоритмы и искусственный интеллект, кото-

рые не только анализируют цифровую идентичность, но и могут формировать восприятие человека в обществе. Механизмы рекомендаций, используемые в социальных сетях и интернет-торговле, могут манипулировать выбором и предпочтениями пользователей, заставляя их действовать в интересах тех или иных корпораций. Этический аспект здесь связан с вопросом ответственности за использование таких технологий, а также с проблемой излишней концентрации власти в руках тех, кто контролирует эти алгоритмы [8, с.201].

Ключевым аспектом является также проблема анонимности и свободы выражения. В цифровом пространстве индивиды могут сталкиваться с трудностью сохранения своей анонимности, что приводит к утрате конфиденциальности и даже безопасности. В то же время, анонимность дает возможность для более свободного самовыражения, но одновременно порождает проблемы злоупотреблений и манипуляций. Возникает вопрос, как этично обеспечить баланс между свободой слова и необходимостью защиты личности от вредоносного воздействия. Таким образом, проблемы цифровой идентичности затрагивают не только вопросы приватности и прав личности, но и более широкие социальные и культурные вопросы, связанные с тем, как технологии изменяют восприятие самих людей и их взаимодействие с окружающим миром. Эти вызовы требуют выработки новых этических принципов и подходов к регулированию цифрового пространства.

Восточная философия и этика идентичности

Восточная философия, с ее глубоким вниманием к концепциям самости, пустоты и взаимозависимости, предлагает уникальные подходы к осмыслению идентичности, которые могут быть полезны в контексте современных этических проблем, связанных с цифровыми технологиями. В отличие от западной традиции, где личность часто воспринимается как автономная и незави-

смая единица, восточные философские школы подчеркивают взаимосвязанность всего сущего и изменчивость внутреннего состояния человека. Эти идеи становятся основой для рассмотрения цифровой идеен-тичности как феномена, постоянно изменяющегося, а не фиксированного.

В буддизме важным элементом является концепция анатта («не-Я»), согласно которой самость не является неизменной сущностью, а представляет собой совокупность факторов, постоянно находящихся в состоянии изменений. Это учение может быть полезным для понимания природы цифровой идентичности, которая в своей основе также является конструкцией, формируемой на основе различных данных и взаимодействий. Буддизм учит, что привязанность к фиксированной идентичности ведет к страданиям, и, возможно, применение этой идеи в контексте цифровых технологий могло бы помочь людям освободиться от иллюзий, связанных с фиксацией себя в виртуальной реальности. Цифровая идентичность, как и самость в буддизме, должна восприниматься как изменяющийся и неустойчивый процесс, а не как фиксированная сущность [2, с.101].

Даосизм, в свою очередь, предлагает концепцию текучести и гармонии с природой. В даосизме акцент делается на способность адаптироваться к изменениям и быть в согласии с внешними обстоятельствами. Эту идею можно применить к цифровому миру, где личности постоянно меняются и адаптируются к новым технологиям и платформам. Даосизм учит, что важно сохранять внутреннюю гибкость и не привязываться к статичным образам, что может быть полезно в отношениях с цифровыми технологиями, где часто требуется приспособление и осознание своей изменчивости. Виртуальная идентичность в даосизме могла бы рассматриваться как часть более широкой картины, в которой индивидуум принимает и понимает свою цифровую форму, не будучи ею полностью ограничен [1, с.243].

Конфуцианство, с его акцентом на гармонию в социальной жизни и уважением к этическим нормам, также предлагает интересные идеи для размышлений о цифровой идентичности. Конфуцианская этика подчеркивает важность личных обязанностей перед обществом и семьей, что может быть адаптировано к современной реальности, где цифровая идеен-тичность влияет не только на самого человека, но и на общественные и семейные отношения. Конфуцианский подход акцентирует внимание на необходимости следовать моральным и этическим стандартам в повседневной жизни, что в контексте цифровой идентичности предполагает необходимость ответственности за информацию, которую мы публикуем и распространяем в виртуальном пространстве. В этом контексте цифровая идентичность рассматривается как не только личная, но и социальная ответственность, где действия каждого индивида влияют на общественные нормы и ценности [3, с.275].

Таким образом, восточная философия предлагает уникальные концептуальные рамки для анализа цифровой идентичности, акцентируя внимание на изменчивости, взаимозависимости и социальной ответственности. Эти философские традиции подчеркивают важность внутренней гибкости и осознания собственной роли в более широком контексте, что может способствовать созданию этических и гармоничных подходов к формированию и восприятию цифровых идентичностей в современном мире.

Перспективы и предложения

В свете растущих вызовов, связанных с цифровой идентичностью, интеграция идей восточной философии может открыть новые перспективы для разработки этических норм и подходов, направленных на гармонизацию отношений между индивидом и цифровым пространством. Одной из таких перспектив является использование философских принципов, таких как пустота, текучесть и взаимозависимость, для создания более гибкой и осознанной циф-

ровой идентичности. Применение учений буддизма, даосизма и конфуцианства может способствовать разработке стратегий, направленных на сохранение внутренней гармонии и снижение излишней привязанности к статичным образам личности в виртуальном мире. В отличие от западных подходов, которые часто ориентированы на жесткое утверждение индивидуальности, восточная философия может предложить способы более естественного взаимодействия с цифровыми технологиями, где идентичность воспринимается как текучая и изменяющаяся, а не фиксированная.

Одним из ключевых аспектов этого подхода является внимание к внутреннему самосознанию и медитации, что в контексте цифрового мира может стать инструментом для осознания влияния виртуальной среды на наше восприятие себя. Восточные практики самосознания, такие как буддийская медитация или даосская внутренняя работа, могут помочь людям дистанцироваться от внешних цифровых образов и обрести большее чувство самоДостаточности и свободы в условиях постоянных изменений и манипуляций в сети. Разработка инструментов, основанных на этих практиках, может помочь пользователям в осознании того, что их цифровая идеентичность не является окончательной или полной картиной их сущности, а лишь временным и изменяющимся отражением.

Не менее важным является вопрос этики данных и личной приватности в цифровом пространстве. Восточная философия, подчеркивающая важность взаимозависимости, может стать основой для создания новых подходов к защите личной информации. Концепция взаимозависимости в буддизме или даосизме может служить стимулом для разработки этических норм, которые уважали бы как личные, так и общественные интересы, способствуя созданию более этичных алгоритмов и систем, использующих данные. Важно, чтобы эти системы не только защищали конфиденциальность пользователей, но и соблюдали баланс между личными правами и инте-

ресами общества. Создание этических стандартов в области защиты данных, основанных на восточных философских принципах, поможет избежать чрезмерной эксплуатации личной информации и в то же время обеспечит более справедливое распределение преимуществ и рисков. Кроме того, концепции социальной гармонии и ответственности, присущие конфуцианству, могут предложить полезные принципы для регулирования поведения пользователей в цифровом пространстве. С учетом того, что цифровая идентичность оказывает влияние на общественные нормы, важно выработать новые этические кодексы поведения, которые учитывали бы не только права и свободы индивидуумов, но и их ответственность перед обществом. Конфуцианская модель взаимоотношений, основанная на взаимном уважении и социальной ответственности, может послужить основой для разработки общественных норм и этикета в онлайн-пространстве, что поможет улучшить качество взаимодействий и повысить доверие между пользователями.

Таким образом, философия Востока может предложить новые подходы к решению актуальных этических проблем цифровой идентичности, основываясь на принципах, которые подчеркивают изменчивость, гармонию и взаимозависимость. Применение этих идей в практике цифровой этики может не только улучшить качество взаимодействий в виртуальном пространстве, но и способствовать более сбалансированному и осознанному восприятию своей личности в условиях постоянных изменений и технологических инноваций.

Заклучение

В ходе исследования было показано, что восточные философские традиции, такие как буддизм, даосизм и конфуцианство, предоставляют ценные концептуальные инструменты для создания более гибкой и осознанной цифровой идентичности. Принципы пустоты, текучести и социального взаимодействия позволяют рассматривать

цифровую идентичность как нефиксированную, изменяющуюся и тесно связанную с внешними условиями и другими людьми. Эти идеи могут быть использованы для формирования этических норм, которые помогут избежать излишней привязанности к виртуальным образам, а также защитить личные данные и права пользователей.

Восточная философия также предлагает новые пути для формирования цифровых норм и стандартов поведения, основанных на ответственности, гармонии и взаимном уважении. Конфуцианская этика, подчеркивающая социальную гармонию и ответственность личности перед обществом, может стать основой для разработки

этических кодексов и регулирующих норм в цифровом пространстве. Итак, интеграция восточной философской мысли в цифровую этику может помочь создать более сбалансированную и человечную цифровую среду. Подходы, выработанные в ходе исследования, могут быть полезны для дальнейших разработок в области защиты данных, приватности и социальных взаимодействий в интернете. Перспективы, открывающиеся через применение восточных философских принципов, могут не только улучшить качество жизни в цифровом обществе, но и способствовать более глубокому осмыслению роли технологий в формировании личной и социальной идентичности.

Использованная литература

1. Дзао Л. Дао дэ цзин / Лао Цзы. — М.: Эксмо, 2011. — 320 с.
2. Будда Шакьямуни. Дхаммапада: Сутры Будды / Пер. С. А. Никитина. — М.: Азбука-Аттикус, 2009. — 176 с.
3. Литвак Ю. М. Конфуцианство: философия и этика / Ю. М. Литвак. — М.: Вече, 2014. — 312 с.
4. Глоба В. П. Буддизм и его философия / В. П. Глоба. — СПб.: Азбука, 2010. — 240 с.
5. Барри Н. Дж. Проблемы цифровой идентичности: философия, этика и политика / Н. Дж. Барри. — Лондон: Routledge, 2020. — 192 с.
6. Михайлов А. В. Технологии и человек: философские аспекты цифровизации / А. В. Михайлов. — М.: Наука, 2022. — 384 с.
7. Шен С. Буддизм и буддийская философия / С. Шен. — М.: Восточная литература, 2015. — 290 с.
8. Тойнби А. Исследование истории / А. Тойнби. — М.: Прогресс, 1987. — 416 с.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Nəbib Hüseynov

Göndərilib: 03.02.2025

Qəbul edilib: 17.02.2025

ŞƏRQ-QƏRB MƏDƏNİYYƏTLƏRİNİN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİNDƏ ŞƏXSİYYƏT AMİLİ

Azər Mustafayev

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
e-mail: mustafayev.azer54@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0009-5100-6916>

Məmməd Rzayev

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor
e-mail: mamedrazi@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0007-5495-0893>

Xülasə

Əsrlərdən bəri davam edən Qərb-Şərq sivilizasiyalarının münasibətləri məsələsi müasir dövrdə daha tez-tez müzakirə olunur. Sözügedən iki regionun gələcəyi, onların nailiyyətləri və üstünlüklərini üzvi əlaqələndirmək yolu ilə vahid dünya birliyinin yaradılıb-yaradılmayacağına dair mübahisələr səngimək bilmir. Təbii ki, bu halda söhbət həm də şəxsiyyətin Qərbin və Şərqin əldə etmiş olduğu mədəni və mənəvi nailiyyətlərə münasibətini də gündəmə çıxarır. Bütövlükdə götürdükdə məsələnin mahiyyəti Şərq və Qərb sivilizasiyalarının malik olduğu tarixi ənənələrin və mədəniyyətlərin ümumi və özünəməxsus cəhətlərini dəqiq müəyyənləşdirmək və müasir şəxsiyyətin onları özündə inteqrasiyasının mümkünlüyünü, formalarını və yollarını araşdırmaqdır.

Qərb və Şərq bəşər mədəniyyətinin iki üzü, iki sivilizasiya, iki həyat tərzı və iki növ fəlsəfi anlayışdır. Bu mədəniyyətlər həm mədəni həyat, həm də maddi dəyərlər baxımından bir çox cəhətdən bir-birindən uzaqdır. Tədqiqat iki mədəni sivilizasiyanın əsas ideoloji və dəyər oriyentasiyalarının müəyyənləşdirilməsinə, bu mədəniyyətlərin tərəqqi və inkişafında şəxsiyyət amilinin rolu və habelə bu mədəniyyətlər arasında mövcud olan fərqlərin təhlilinə həsr edilmişdir. Məqalədə bu sahədə görkəmli alim və tədqiqatçıların elmi əsərlərindən istifadə etməklə Şərq-Qərb kontekstində mədəni və ictimai-siyasi mühitində şəxsiyyətin aparıcı rolu, bu zaman hər iki mədəniyyətin qarşılıqlı təsir xüsusiyyətləri aydınlaşdırılmışdır.

Açar sözlər: mədəni dəyərlər, Şərq, Qərb, şəxsiyyət, mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsi, mədəniyyətlərdə konflikt, mədəniyyətlərin dialoqu.

PERSONALITY FACTOR IN COMPARATIVE ANALYSIS OF CULTURES OF THE EAST AND WEST

Azer Mustafayev,

Prof, DSc

e-mail: mustafayev.azer54@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-5100-6916>

Mamed Rzaev.

prof, DSc

e-mail: mamedrazi@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0007-5495-0893>

Summary

The issue of relations between Western and Eastern civilizations, which has been going on for centuries is being discussed more often in modern times. The debates about the future of the two regions in question, whether a single world community can be created by organically linking their achievements and advantages do not subside. Naturally, in this case, the conversation also raises the issue of the attitude of the individual to the cultural and spiritual achievements of the West and East. Taken as a whole, the essence of the issue is to clearly identify the common and specific features of the historical traditions and cultures of the Eastern and Western civilizations and to investigate the possibility, forms and ways of integrating them into the modern personality.

The West and the East are two faces of human culture, two civilizations, two lifestyles and two types of philosophical understanding. These cultures are far from each other in many ways, both in terms of cultural life and material values. The study is devoted to the identification of the main ideological and value orientations of the two cultural civilizations, the role of the personality factor in the progress and development of these cultures, as well as the analysis of the differences between these cultures. The article, using the scientific works of prominent scientists and researchers in this field, clarifies the leading role of personality in the cultural and socio-political environment in the East and West context, and the characteristics of the interaction of both cultures.

Key words: cultural values, East, West, personality, interaction of cultures, conflict of cultures, dialogue of cultures

ЛИЧНОСТНЫЙ ФАКТОР В СРАВНИТЕЛЬНОМ АНАЛИЗЕ КУЛЬТУР ВОСТОКА И ЗАПАДА

Азер Мустафаев,

доктор философских наук, профессор
e-mail: mustafayev.azer54@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0009-5100-6916>

Мамед Рзаев.

доктор философских наук, профессор
e-mail: mamedrazi@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0007-5495-0893>

Аннотация

Проблема взаимоотношений западной и восточной цивилизаций, которая существует уже много веков, часто обсуждается и в современный период. Не утихают споры о будущем, о том, можно ли создать единое мировое сообщество, органично связав их достижения и преимущества, об отношении человека к духовной культуре.

Запад и Восток — это две ветви человеческой культуры, две цивилизации, два образа жизни и два типа философского понимания. Эти культуры во многом далеки друг от друга как с точки зрения культурной жизни, так и материальных ценностей. Исследование посвящено выявлению основных идейно-ценностных ориентаций двух культурных цивилизаций, а также анализу различий между этими культурами. В статье на основе научных трудов видных ученых и исследователей, проясняется ведущая роль личности в культурной и социально-политической среде в контексте Восток-Запад, а также особенности взаимодействия обеих культур.

Ключевые слова: культурные ценности, Восток, Запад, личность, взаимодействие культур, конфликт культур, диалог культур

GİRİŞ

Cəmiyyətin ümummədəni mühitinin transformasiyası prosesində şəxsiyyətin başqa subyektlərə münasibəti böyük əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, cəmiyyətin ümumi vəziyyətini və inkişafı perspektivini əks etdirən yeni mədəniyyət nümunələri məhz subyektlərarası qarşılıqlı təsir sferasında yaranır. Sözügedən qarşılıqlı təsir isə əsas etibarilə iki formada (dialog və monoloq) həyata keçirilir. Eyni zamanda bu prosesdə şəxsiyyətin sosial səmtə yönəldilmiş mədəni fəaliyyəti baş verir. Başqa sözlə, müasir şəxsiyyət tipini mədəniyyət mövqeyindən araşdırarkən aşağıdakı məqam mütləq nəzərə alınmalıdır. Burada söhbət şəxsiyyət probleminə dinamik vəziyyətdə yanaşmağın, onu real proseslərlə bağlı şəkildə təhlil etməyin zəruri

riliyindən gedir. Şəxsiyyətlə bağlı problemin maraq doğuran və düşündürən cəhəti onunla izah olunur ki, burada yəni ictimai həyatın bütün sferalarında və sahələrində baş verən əsaslı, prinsipial dəyişikliklər öz əksini yaşanan dövrün şəxsiyyət amilində və onun mədəniyyətində tapır. Bu isə öz növbəsində onların qarşılıqlı əlaqələrinin dinamik xarakterdən xəbər verir. Problemin dərin təhlili bizə həm də onu deməyə əsas verir ki, zəngin məzmununa malik şəxsiyyət anlayışı əsasən aşağıdakı üç istiqamətdə özünü göstərir: 1) insanın şəxsiyyəti və mədəniyyəti arasında baş verən kortəbii və stixiyalı, təbii qarşılıqlı təsir, 2) onlar arasında ictimai şüuru formalaşdıran (elm, incəsənət, əxlaq, fəlsəfə) kütləvi şüur və ictimai

psixologiyaya təsir edən mədəniyyət simvollarının sabit sistemində yaranan spesifik qarşılıqlı təsiri var, 3) insan şüuru, onun aktiv psixikası, yaradıcı təbiəti ilə şərtlənən dəyişdirici mənəvi və maddi fəaliyyətdə ifadə olunan qarşılıqlı təsir [12, s.227].

Deməli, müasir şəxsiyyət özünün bütün rəngarəng mədəni keyfiyyətlərə malik olmasına baxmayaraq, o əsasən iki mədəniyyət mərkəzinin - Şərq və Qərb sivilizasiyalarının orbitində fəaliyyət göstərir.

1. Müasir qloballaşma prosesində mədəniyyətlərarası dialoq və şəxsiyyət amili

Şərq və Qərb mədəniyyətlərinə xas olan dəyərlər bütün tarix boyu mübarizədə müxtəlif çətinliklər və ziddiyyətlərlə üzləşsələr də, eyni zamanda bir-birilə əksər hallarda zənginləşmə və qarşılıqlı təsir zəminində inkişaf etmişlər. Əsrlərdən bəri davam edən Şərq-Qərb sivilizasiyalarının şəxsiyyət fonunda olan münasibətləri müasir dövr nəzəri ədəbiyyatda mübahisələr doğurduğundan elmi dairələrdə daha tez-tez müzakirə olunur. Sözügedən hər iki sivilizasiyanın, mədəniyyətlərin gələcəyi, onların əldə etdikləri uğurları və nailiyyətləri üzvi surətdə əlaqələndirmək yolu ilə vahid dünya birliyinin yaradılıb-yaradılmayacağına dair mübahisələr zəminində səngimək bilmir. Təbii ki, bu halda söhbət həm də şəxsiyyətin Şərqin və Qərbin əldə etmiş olduğu mədəni və mənəvi nailiyyətlərə münasibətini də gündəmə çıxarılmasından gedir. Bütövlükdə götürdükdə məsələnin mahiyyəti Şərq və Qərb sivilizasiyalarının malik olduğu tarixi ənənələrin və mədəniyyətlərin özünəməxsus və ümumi cəhətlərini dəqiq müəyyənləşdirmək və müasir şəxsiyyətin başqa sistemlərə integrasiyasının mümkünlüyünü, formalarını və yollarını araşdırmaqdan ibarətdir.

Əvvəla onu qeyd edək ki, şəxsiyyət probleminin Şərq və Qərb kontekstində təhlili təkcə coğrafi məkanda deyil, həm də sosial fəlsəfi səpkidə götürülür. Başqa sözlə, «Şərq» sözünün fəlsəfi anlamı intuitivizmi, mənəviliyi, mistikanı, Şərq dinlərinin, xüsusən də islamın ənənələrini, fərd-kollektiv sistemində ikinci tərəfin prioriteti və s. əhatə edirsə, «Qərb» dedikdə, Avropa həyat tərz, təfəkkür üslubu, rəşadət, xristian dininin ənənələri,

demokratiya və hüquqi dövlət sahəsində qazanılmış təcrübə, kollektivizm ilə yanaşı münasibətdə şəxsiyyətə üstünlük verilməsi, elmi-texniki inkişafın uğurları və sair məsələlər nəzərdə tutulur [1,3,4,13,15,18,23,24,25,28].

XX əsrin görkəmli filosofu və əxlaşşünas alimi A.Şveytser (1875-1965) göstərirdi ki, hər bir fəlsəfəni maraqlandıran bir böyük problem vardır. Bu, insanın sonsuz varlıq ilə vəhdətinə necə nail olmaq problemidir. O, Şərq-Qərb fəlsəfi fikrində mövcud olan münasibətlərə məhz bu prizmadan yanaşaraq qeyd edirdi ki, onlar şəxsiyyət probleminə yan və bi bir-birinə qarşı əks qütbə çıxış edir. Onlar arasında olan əsas fərqli yanaşma bundadır ki, Şərq bütövlükdə dünyanı və həyatı inkar etmək yolu ilə, Qərb isə yuxarıda göstərilən problemi əsasən dünyaya və insan həyatına inamı möhkəmləndirmək yolu ilə həll etməyə çalışır.

Müasir dünyamızda da ziddiyyətlərin getdikcə kəskinləşməsi səbəblərindən biri də insanı və dünyanı dərk edən yeni Avropa yönümlü paradigmalara ilə sıx bağlıdır. Bu paradigmalara mənəvi-praktik və sosial-praktik şəkildə həyata keçirilməsi nəticəsində bəşəriyyətin mədəni həyatında dərin, əhəmiyyətli dəyişikliklər və ciddi itkilər baş vermişdir. Bu mənada insanın mənəvi deqradasiyası təhlükəsinin kökündə Qərbin davam edən hegemonluğu, Qərb sivilizasiyasının geosiyasi, geopolitik genişlənməsi dayanır. Deməli, sivilizasiya probleminin mövcudluğu probleminin olduğu bir şəraitdə bəşəriyyətin mədəni müxtəlifliyinin qorunub saxlanması və hifz edilməsi ən aktual ideya-metodoloji və mənəvi-praktik vəzifələrdən biri kimi qarşıya qoyulur.

Sivilizasiyalara yanaşma çərçivəsində (N. Y. Danilevski, K. N. Leontev, O. Şpenqler, A. Toynbi, P. A. Sorokin) tarixi hərəkət xətti konsepsiyasını inkar etməklə yanaşı, bütövlükdə başa düşülən hər hansı bir fərdi mədəniyyətin "müxtəlif", lakin "müvəqqəti" bir qrup hal olduğunu iddia edilməsini, həmçinin zaman və məkan çərçivəsini etmək lazımdır al və məkan çərçivəsi, bununla da avrosentrizmin legitimlik ideyasını şübhə altına alır. Burada problem ona səbəb olan ziddiyyətlərin aradan qaldırılmasına qədər onların mövcud olmasıdır. Şərq

və Qərb dəyərlərinin ziddiyyətli xarakteri nə avropalaşma prosesləri, nə humanist universalizmin sivilizasiya nailiyyətləri, nə də dönməz xarakterli universal integrasiya prosesləri, nə də xüsusi qlobalist dünyagörüşünün formalaşması ilə silinməmişdir. Problem hələ də qalmaqdadır, üstəlik, bütövlükdə bəşər sivilizasiyasının taleyi ilə bağlı qoyulmuş sualın hələ də formalaşdırılmasının miqyası və dərinliyi səbəbindən daha da kəskinləşməsidir. Bizə elə gəlir ki, Şərq və Qərb münasibətlərini və onların mövcudluğunun ideoloji dominantlarını tədqiq etməklə bugünkü dərin və kəskin problemin cavab tapmaq üçün mədəniyyətin müasir durumunda artan esxatoloji gərginliyin mənşəyi səbəbi nədir sualına düzgün cavab tapmaqdan ibarətdir. Bu isə heç şübhəsiz ki, dünyada daxilən mövcud olan ziddiyyətli sosial-mədəni vəziyyətin bir daha Şərq-Qərb problemi kontekstində düzgün başa düşülməsini tələb edir [21, c.87].

Şərqi Qərbə qarşı qoymaq problemi bu gün yaranan məsələ olmadığından qədim tarixə malikdir. Belə ki, hələ antik fəlsəfənin bəzi nümayəndələri də (məsələn, İsokrat) bu mövqedən çıxış edirdilər. Erkən orta əsrlər dövründən etibarən isə Qərbin leksikonunda Şərq anlayışı məzmunca daha geniş götürülməyə başladı. Buraya ənənəvi götürülən Hindistan, Çin və İran ilə yanaşı yenidən yaranmış müsəlman ölkələri də əlavə olundu. Bu təsadüfi olmayıb, bir sıra səbəblərlə bağlı idi. Əvvəla, həmin dövrdən başlayaraq bir-birinin ardınca baş verən müsəlman ölkələrini təmsil edən fəthlərin güclü və geniş miqyaslı hərbi yürüşləri (xüsusən də VII-IX əsrlərdə xilafətin, sonralar isə Osmanlı imperatorluğunun) Avropanı lərzəyə salmışdı və onları Şərq amilinə hərbi-siyasi planda daha ciddi mənada yanaşmağa vadar etmişdi. Digər səbəb, fikrimizcə, dini mənə kəsb edir. Söhbət ondan gedir ki, yeni təkalüflü dininin, islamın yaranması və qısa müddət ərzində böyük sürətlə yayılması xristian dünyasını dərinlən narahat edirdi. Halbuki əvvəllər Qərb ölkələri Şərqə saymazyana yanaşırdılar. Onlar özlərini sivilizasiya və mədəniyyətin yaradıcısı, Şərqi isə barbarlıq səviyyəsində olan region kimi qələmə verirdilər. Nəticədə onlarda Şərqə münasibətdə nə isə yad bir şey, özge

mədəniyyət kimi yanaşılması fikri formalaşdı. Bunun müqabilində Şərqi əhval-ruhiyyəsi və təfəkkür tərzində də xristian dünyasının insanlarla yad mədəniyyət və incəsənət, pozğun xislət və davranış, mənəviyyətsizlik aşladığı haqqında təsəvvürlər qərarlaşdı. Sonralar bu qütbləşmə daha dərinləşdi. Şərq əhalisinin ictimai şüurunda Qərb dünyasının yalnız maddi yaşayış vasitələri ardınca qaçaraq mənəviyyəti unutduğu, şəxsi özgürlüyə məhəl qoymayaraq, plüralizmə aludə olduğu barədə ittihamlar gücləndi. Nəticədə müxtəlif növlü avropamərkəzlilik əhval-ruhiyyəsinə qarşı etiraz əlaməti olaraq Şərqi tarixi və mədəni uğurlarının təbliği meyilləri, daha dəqiq desək, özünəməxsus Şərq mərkəzçiliyi yarandı.

Şərq məfkurəsindən fərqli olaraq, avropasentrizminin nümayəndələri göstərir ki, yer kürəsindəki bütün xalqların mədəniyyəti ikinci dərəcəlidir, yalnız Avropa xalqlarının mədəniyyəti əsasdır. Bu meyli pasionarizm nəzəriyyəsinin banisi, məşhur tarixçi, şərqşünas və etnoloq L.N.Qumilyev (1912-1992) aşağıdakı kimi ifadə etmişdir: «Hər bir avropalının gizli arzusu Yer kürəsinin bütün xalqlarının özünəməxsus mədəni simasını məhv etmək, yalnız Avropa mədəniyyətini ümumbəşəri mədəniyyət kimi görmək, bütün qalan mədəniyyətləri isə aşağı növlü mədəniyyətə çevirməkdir» [14, s.54].

Məşhur amerikan politoloqu S.Xantington (1927-2008) özünün geniş əks-səda doğurmuş gələcəkdə sivilizasiyalarn toqquşmasının labüd olduğu haqqındakı konsepsiyasında aşağıdakı ideyanı irəli sürür. Onun fikrincə, dünya əvvəllərdə də bir sıra münəqişə mərhələlərindən keçmişdir. Belə ki, əvvəlcə monarxlar arasında və nəhayət ideologiyalar arasında belə qarşıdurma mövcud olmuşdur. İndi isə növbə sivilizasiyalarıdır, gələcəkdə Şərq və Qərb sivilizasiyaları mütləq toqquşacaqdır. Bu konsepsiyada əsas baza xarakterli amil kimi konfessional əlamətlər, yəni dini əlamətlər götürülür. Amerikan politoloqunun fikrincə, dünyada yeddi- səkkiz sivilizasiya mövcuddur. Bunlar Qərb, Konfutsi, yapon, islam, induist, pravoslav-slavyan, Latin Amerikas və müəyyən şərti olaraq götürülən Afrika sivilizasiyalarıdır. Bu sivilizasiyaları bir-birindən ayıran başlıca

xətt bu xalqların bir-birilə əkslik təşkil edən mədəniyyətləridir. Həmin fərq gələcək toqquşmanın mənbələri rolunu oynayır. Toqquşmanın ən böyük mənbəyini isə Qərb sivilizasiyası və birləşmiş konfutsi - islam sivilizasiyası arasındakı fərq təşkil edir. Buna görə də həmin sivilizasiyalar yaxın gələcəkdə toqquşacaqdır. Bu qəbildən olan baxışları təhlil edərkən əvvəla, onların gerçəklikdən uzaq olduğu göstərilməlidir. Lakin burada son dövrlərdə bəzən özünü ifadə edən şərqdəki islam fundamentalizmi təzahürlərinə qarşı müəyyən cavab reaksiyası da ifadə olunduğu şübhə doğurmur.

Halbuki, Şərq dünyanın ən qədim yaşayış və mədəniyyət ocaqlarından biri kimi şöhrət qazanmışdı. O, ilkin mədəniyyət nümunələri, sosial və siyasi institutların beşiyi hesab olunur. Bu region əsrlər boyu mədəniyyətin inkişafı, həyat tərzinin sabitliyi, dini-mifoloji təsəvvürlərin prioriteti, insanların həyat üslubunun sərt şəkildə reqlamentləşdirilməsi ilə səciyyələnir. Şərq sivilizasiyası tarixən ənənəvi cəmiyyətin və ənənəvi inkişaf yolunun olması ilə seçilmişdir. Onun tarixini və mədəniyyətini öyrənən mütəxəssislər həmin keyfiyyətləri aparılan kənd təsərrüfatı işlərinin tsikliyi və ilk dövlət institutlarının yaranması ilə əlaqələndirirlər [7, s.26].

Deyilənlərlə yanaşı, Şərq ümumdünya tarixinə həm də öz despotizmi ilə daxil olmuşdur. Despotizm isə hakimiyyət forması və cəmiyyətin əsas strukturu kimi bir qayda olaraq xüsusi mülkiyyətin zəif inkişaf etdiyi ölkələrdə mövcud olur. Bütün yuxanda göstərilən keyfiyyətlər Şərqdə tarixən şəxsiyyətin zəif inkişaf etməsi, onun bir qayda olaraq kollektivin, qrupun içərisində əridilməsi ilə nəticələnmişdir. Şərq ənənəsində xüsusi mülkiyyət idealları zəif inkişaf etdiyindən, burada icmanın nüfuzu da xeyli dərəcədə güclü olmuşdur. Hətta Şərq mədəniyyəti tarixində böyük iz buraxmış islamıyyətdə də müsəlmanların icmaya üstünlük verdiyi və Quranın tələblərini sözsüz yerinə yetirməli olduğu göstərilirdi. Doğrudur, burada xüsusi mülkiyyətin rolu müəyyən qədər qəbul olunsada, bu imkanları məhdudlaşdırırdı. Bu onunla izah edilir ki, islam dinində Allah mütləq ilahi qüvvə, hər şeyin müəyyənədicisi kimi göstərilirdi, belə bir fikir təlqin olunurdu ki,

insanlar onun yaratdığı varlıq olduğu üçün, yalnız ilahinin qoyduğu qanun ilə hərəkət etməlidirlər.

O ki qaldı, Qərb sivilizasiyasının formalaşmasına öz əsaslarını qədim yunan fəlsəfəsi və mədəniyyətindən götürmüşdür. Sonralar müxtəlif obyektiv və subyektiv amillərin təsiri nəticəsində Qərbdə elmin və texnikanın, bütövlükdə mədəniyyətin inkişafı əvvəldən Şərqə nisbətən şəxsiyyətə, onun müstəqilliyinə daha geniş yer verməsi ilə səciyyələnir. Lakin şəxsiyyətin inkişafı baxımından Qərb mədəniyyətinin yaratdığı üstünlüklərin rolunu həddən artıq şişirtmək doğru olmazdı. Belə ki, burada hökm sürən texnoloji, iqtisadi və hüquqi rəasionalizm şəxsiyyətə ziddiyyətli təsir göstərir. Bu, bir tərəfdən onun yaradıcılıq imkanlarını və sərbəstliyini kifayət qədər yüksəldirsə, digər tərəfdən onun mənəvi zənginlik səviyyəsinə mənfi təsir göstərir, burada mənəvi kasadlaşmanı şərtləndirir. Burada bazar qanunlarının fəaliyyəti, xüsusi sahibkarlığın sürətli inkişafı, sərt rəqabət şəraitində daha yüksək gəlir əldə etmək hərisliyi, insanlar arasında şəfqətin və rəhmədilliyin təsir dairəsini məhdudlaşdırır, insanın halına acımaq, hər bir şəxsiyyətin ləyaqətinə hörmət edilməsi prinsipinin pozulması ilə müşayiət olunur.

Qeyd edilən bu fərqlərə baxmayaraq, Şərq və Qərb daim bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olmuş, qarşılıqlı inkişafı təşviq etmiş və bir-birinin dəyərlərini dərindən öyrənmişdir [8, s.12]. Şərq ilə Qərbin mədəni əlaqələri çox qədim tarixə malikdir. Onu qədim Misir, Yəhudi və Avropa mədəniyyətlərinin qarşılıqlı münasibətlərində də yəqin etmək olar. Məsələn, dünyada ən çox oxunan kitab olan Bibliyadakı bir çox məsələlər və nəsihətlər qədim Misir, Babilistan və Şumer mədəniyyətlərindən əxz olunmuşdur. Yaxud da Moiseyin dünyagörüşündə, hərəkətlərində və bütövlükdə yəhudilərin monoteist dinində iudaizmin, digər Şərq ölkələrinin nümunələrinin özünəməxsus şəkildə sintez olunduğunu Z.Freyd (1856-1939) də təsdiq etmişdir [33, s.232].

Qədim Şərq fəlsəfəsi və bütövlükdə mədəniyyəti, Qərbi Avropa mədəniyyətinin sonrakı inkişafında da mühüm rol oynamışdır. Qədim Şərq fikrinin böyük mənəvi nailiyyətlə

rindən olan zərdüştilik antik mədəniyyətə, iudaizmə, onun vasitəsilə isə xristianlığa əhəmiyyətli təsir göstərmişdir. Zərdüştin mənəvi triadasından (nəcib insan, xeyirxah fikir, xeyirxah söz və xeyirxah əməl) Demokrit öz etik baxışlarında, Anaksimandr isə kosmoloji təlimində istifadə etmişdir. Demokrit özü etiraf etmişdi ki, atomist təlimini o yaratmamış, mi-diyalılardan, xüsusən də qədim maqlardan əxz etmişdir [19, s.41].

Zərdüştin Xeyir və Şərin mübarizəsi haqqında fikirləri Hegelin etik təliminə böyük təsir göstərmişdir. Qərbin böyük mütəfəkkirlərindən olan F.Nitsşe (1844-1900) Şərq fəlsəfəsi və mədəniyyəti ilə tanışlıq əsasında «Zərdüşt belə söyləmişdir» adlı əsər yazmışdır. XVII-XVIII əsrlərdə Avropa mədəniyyətində yeni konfusiyaçılıq təlimi geniş yayılmışdı. Buddizm ideyalar isə nəinki keçmişdə, bu günün özündə də Avropa mədəniyyətində geniş yer tutmaqdadır. Şərq elmi də Qərbə güclü təsir göstərmişdir. Məsələn, XX əsrin ən böyük fiziklərindən olan V.Heyzenberq (1901-1976) qeyd edirdi ki, kvant fizikası ilə qədim Şərq elmi fikri arasında bir sıra paralellər vardır. O öz yaradıcılığında hind fəlsəfəsinin böyük təsir göstərdiyini etiraf etmişdir. V.Heyzenberqin fikrincə, fiziki reallığın nisbilik, qarşılıqlı əlaqəlilik və qeyri-müəyyənlik kimi fundamental səpkiləri onun özünə və həmkarlarına xeyli dərəcədə çətin müəssər olduğu halda, onlar qədim hind mənəvi ənənələrinin əsasını təşkil etmişdir. Son dövrlərdə müasir fiziki konsepsiyalar ilə qədim daosizm təsəvvürləri arasında danılmaz paralellərin olduğu həqiqətlər də aşkara çıxarılmışdır [2, s.45].

2. Müasir şəxsiyyət tipinin formalaşmasında mədəniyyətin rolu.

Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin qarşılıqlı təsirində şəxsiyyətin inkişaf xüsusiyyətlərini təhlil edərkən keçmiş tarixi mərhələlərdə onların yaxınlığı və fərqli cəhətlərini göstərməklə məhdudlaşmaq olmaz. Əsas məsələ müasir dünyanın bu baxımdan yaratdığı yeni keyfiyyət dəyişikliklərini unutmamaqdır. Söhbət ondan gedir ki, XX əsr bu hər iki sivilizasiyanın ümumiliyi və yaxınlığının artmasında prinsipce yeni mərhələ yaranmışdır. Məşhur ingilis tarixçisi A.Toynbi (1889-1975) belə bir nəticə

yə gəlmişdir ki, XX əsrə qədər bəşəriyyətin sanki ümumi taleyi olmamışdır. Müxtəlif sivilizasiyalar (Tibet, Çin, Misir, Kolumba qədərki Amerika sivilizasiyası və s.) çox vaxt bir-birindən tam təcrid olunmuş halda mövcud olmuşlar [30]. Təbiidir ki, onlar arasında ümum-tarixi təcrübənin olmasından belə söhbət gedə bilməzdi. İndi isə informasiya texnologiyaları tətbiqi vəziyyət kökündən dəyişilmişdir, başqa sözlə müxtəlif kontinentlər arasında kütləvi kommunikasiya elə mükəmməl səviyyəyə malikdir ki, hər hansı bir yerdə baş verən istənilən hadisə barəsində dünyanın o biri qütbündə operativ və dəqiq məlumatlar almaq mümkün olur [26, s.190].

Müasir şəxsiyyət tipinin formalaşmasında mədəniyyətin böyük rolu həm onunla ifadə olunur ki, müasir dövrdə baş verən əsaslı dəyişikliklər nəticəsində insanın mənəvi aləmində müxtəlif və çox vaxt da ziddiyyətli xarakter daşıyan məqamlar özünü göstərir. Bu isə insanın öz varlığının mənasını dərk etməyə yönələn axtarışları sürətlənir. Burada sonuncuları yolu əsas etibarilə mənəvi dəyərlərin yenidən mənalandırılması və mədəniyyət ənənələrinə müraciət etməkdən keçir. Həmin müraciətdə şəxsiyyət müasir keçməkeşli dünyada öz «Mən»ini axtarmağa cəhd göstərir. Sözügedən prosesdə şəxsiyyət müasir Şərqin və Qərbin mədəni dəyərlərini bir-birilə müqayisə edir, onların üstün cəhətinə bəraət qazandırır, onlara meyl edərək, öz həyat fəaliyyətində yerinə yetirməyə çalışır. Sonuncu hal həm də onu sübut edir ki, müasir şəxsiyyət özünün düçar olduğu mənəvi böhrandan çıxış yolunu həm də mütərəqqi hesab etdiyi mədəniyyətdə, sivilizasiyada görür.

Qərbin industriallaşması, elmi, texniki və texnoloci üstünlüklərə malik olması, təkcə sosial-iqtisadi və siyasi həyata deyil, həm də şəxsiyyətin varlığının ümummənəvi durumuna, əxlaqi keyfiyyətlərinə güclü təsir göstərir. Həmin təsirin zahiri ifadəsi onun siyasiləşməsində, yəni siyasi proseslərə və hadisələrə daha yaxından cəlb olunmasında, mədəniyyət və incəsənətdə reallığa o qədər yaxın olmayan formaların (pop, art, modern və sair) genişlənməsində tapır. Sözügedən təsirin daxili alt qatları daha güclü olub, şəxsiyyətin mənəvi alə-

mini, onun mədəniyyətini və mənəvi dəyərlər sistemini əhatə edir. Şəxsiyyət özünün dünyaya münasibətində, habelə digər insanlar ilə əlaqələrində ümuməhəmiyyətli fundamental mədəniyyət nümunələrini və dəyərlərini qoruyub saxlamağa çalışır. O, qüvvədə olan bütün metod və vasitələrdən (indi isə onların sayı həddindən artıqdır) istifadə edərək, öz mənəvi varlığını və həyatının mənasını əsaslandırmağa cəhd göstərir, beləliklə də gələcəyə inam hissi təlqin edir. Bu zaman o tez-tez Şərqi və Qərbi mənəvi dəyərlərini təkcə bugünün reallığı deyil, həm də tarixi səpkidə mənalandırır. Bununla əlaqədar olaraq son onilliklərdə elmi ədəbiyyatda Şərq və Qərb mədəniyyəti «anlayışları» geniş şəkildə elmi ədəbiyyatda istifadə olunmağa başlanmışdır. Bu isə təsadüfi hadisə olmayıb, ilk növbədə onunla izah olunur ki, bu iki böyük sivilizasiyanın mədəniyyət sahəsində və mənəvi dəyərləndirici istiqamətdə tarixi və siyasi statuslarında diqqəti çəkən və bugünkü gün baxımdan cəlbedici görünən cəhətlər yetərincədir. Həm də nəzərdə tutulmalıdır ki, bu göstəricilər üzrə onlar arasında ümumi oxşar və spesifik, fərqləndirici cəhətlər kifayət qədərdir.

Ümumilikdə götürdükdə Şərqi mədəni potensialı daha çox dinin həmçinin cəmiyyətin ənənəvi təşkilində güclü olması, cəmiyyətin ənənəvi təşkili şəxsiyyətin sosial-etik xüsusiyyətlərinin güclüliyü ilə seçilir. Qərbdə çox vaxt sonuncu amillərin təsiredici amillərə çevrilməsi şəxsiyyətdə texnofobiya adlı vəziyyəti (texniki inkişafdan qorxuya düşmək və buna görə ondan üz döndərmək cəhdi) yaradır. Texnofobiya elə bir şəraiti ifadə edir ki, burada texniki priyomlar və obyektlər insan tərəfindən onun varlığı üçün təhlükə kimi qəbul olunur. Özü də bu fikrin insanlarda aşınması kütləvi şüur səviyyəsində də geniş yayılmağa başlayır [29, s.298].

Qeyd edək ki, şəxsiyyət tərəfindən Şərq və Qərb mədəniyyətinə fəal diqqət və münasibət bəslənilməsi təkcə Azərbaycan üçün səciyyəvi əlamət deyildir. Bu meyl demək olar ki, bütün postsovet respublikalarında özünü göstərir. Bu baxımdan qonşu Rusiyada Qərbə Amerikaya rəğbət daha aydın hiss olunmaqdadır. Son dövrdə burada industrial cəmiyyətə xas

olan tədbirlər (bir çox məsələlərlə bağlı dövlət məhdudiyyətlərinin aradan qaldırılması, milli əlahiddəliyin ləğvinə yönələn tədbirlər, milli mədəniyyətin dərinədən öyrənilməsinə qayğı, insanın müxtəlif kommunikasiya texnologiyaları ilə dialoqunun genişləndirilməsi və s.) daha önəmlidir.

Bununla əlaqədar olaraq XX əsrin 20-ci illərində yaranmış avroasiya adlı konsepsiya diqqəti kifayət qədər cəlb etdiyindən 90-cı illərdən etibarən daha geniş yayılmağa başladı. Vaxtilə «Вопросы философии» jurnalı 1995-ci ildə «Avroasiya: lehinə və əleyhinə, dünən və bu gün» adlı geniş «dəyirmi masa» keçirmişdi. Burada dərc olunmuş materiallarda avroasiya konsepsiyasının mahiyyəti, onun yaranmasının tarixi mədəni kökləri barədə maraqlı məlumatlar ifadə olunmuşdu. Məsələn, rus tədqiqatçısı A.S.Panarin yazırdı: «Avroasiyaçılıq bütövlükdə antiqərb mövqeyidir və nə qədər Qərb postsovet məkanının slavyan və müsəlman tərəflərini bir-birinə qarşı qoymaq xətti yeridəcəkdir, bu mövqe də bir o qədər güclənəcəkdir» [27, s.234].

Adı çəkilən müəllif eyni zamanda göstərir ki, avroasiya mədəniyyətinin hər cür millidini və siyasi sərhədlərini və qarşıdurmasını ikinci plana keçirə biləcək universallığının işlənib hazırlanması və bərqərar edilməsi üçün hələ çoxlu cəhdlər göstərmək lazım gələcəkdir [27, s.234].

Avroasiya ideyasının bəzi maraqlı məqamları da vardır. Məsələn, burada göstərilir ki, insanın mənəvi potensialı heç də həmişə iqtisadi və elmi texniki potensialı ilə üst-üstə düşmür. Mədəni potensial çox vaxt maddi zəiflikdən əlavə, onun kompensasiyası kimi özünü göstərir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, maddi-iqtisadi ilə elmi-texniki tərəfin bir-birinə uyğun gəlməməsi, eləcə də birlikdə götürüldükdə onlar ilə mədəni potensial arasındakı uyğunsuzluq, müasir dövr şəxsiyyətinin həyatında təzahür edən çox ciddi problemlərdəndir. Bu tərəflər arasında özünü göstərən qeyri-müənasiblik, onlardan birinin digəri vasitəsilə kompensasiya olunması ilə həll olunur. Məsələn, şəxsiyyət müəyyən maddi-iqtisadi və siyasi cəhətdən böhran vəziyyətinə düşər olduqda, onun mənəvi mədəniyyəti (ənənələri, dili, dini

və s. ilə birlikdə) həyat axarına rəhbərliyi bir növ öz əlinə alır. Bu həm şəxsiyyətin özgürlüyünü qoruyub saxlamaq, həm də onun düşdüyü iqtisadi və siyasi böhrandan çıxış yolu aramaq baxımından çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Əgər böhran şəxsiyyətin mədəniyyətinin özgürlüyünü əhatə edirsə, onda vəziyyət çox ağır olur, onun üçün əsl fəlakətə çevrilir.

Avroasiya ideyasına millətçiliyin, özü də rus millətçiliyinin növü kimi yanaşanlar da vardır. Belə ki, rus-sovet tarixçisi V.A.Şnirelman onu imperiya millətçiliyi səviyyəsinə yüksəlmiş xüsusi növlü millətçilik hesab edir və göstərir ki, bu millətçiliyin mahiyyətini ümumrusiya dövlətçiliyi, rus dili, rus pravoslavlığı və ali səviyyəli rus mədəniyyət təşkil edir. Aşağı səviyyəli lokal xarakterli qeyri-rus mədəniyyətləri isə ona tabe vəziyyətdə olmalıdır [36, s.3].

Avroasiya təliminin əsasını qoyanlardan biri olan rus filosofu N.S.Trubetskoy (1890-1938) "Avropa və Avroaziya" əsərində onun kulturoloji cəhətlərinə və şəxsiyyətə təsirinə xüsusi diqqət yetirirdi. Filosofun fikrincə, mədəniyyət ayrı-ayrı fərdlər arasındakı fərqləri aradan qaldırmaq yolu ilə vahid psixiki tip yaratmağa xidmət edir. «Hər cür mədəniyyət müəyyən sosial mühitdə keçmiş və müasir nəsillərin tarixən dəyişkən kollektiv yaradıcılığı məhsuludur. Həm də nəzərdə tutulmalıdır ki, hər bir mədəni dəyər bütövlükdə müəyyən sosial birliyin və yaxud onun tərkibinə daxil olan fərdlərin maddi və mənəvi tələbatını ödəmək məqsədi güdür» [5, s.231].

Avroasiyaçılıq mövqeyindən çıxış edən müəlliflərin bir qismi açıqdan-açığa avropasentrizmi müdafiə edir və Avropa mədəniyyəti ilə Şərq mədəniyyəti arasında fərqləri daha da şişirtməyə cəhd göstərilir. Bu mənada A.Ignatovun aşağıdakı fikri səciyyəvidir. «Bizim fikrimizcə, Qərbi Avropa mədəniyyətinin dəyərləri heç bir vəchlə Asiya mədəniyyətinin dəyərləri ilə eyniləşdirilə bilməz, çünki Şərqi siyasi ənənəsi despotizm, insanın dövlətə münasibətdə hüquqsuzluğu və elə bir ümumi ustanovka ilə səciyyələnir ki, o ayrıca götürülmüş şəxsiyyətin həyatının heç bir xüsusi dəyər kəsb etmədiyini irəli sürür. Əksinə, Qərbi Avropa, siyasi azadlığın və insan ləyaqətinin qorunmasının beşiyi olmuşdur» [19, s.54].

Həmin məqama diqqət yetirən məşhur amerikan iqtisadçısı və politoloqu C.Qelbreyt (1908-2006) göstərirdi ki, industrial sistemdə şəxsiyyətin müəyyən bir problemi yaranır ki, bu istehsalda və istehlak sferasında fərdiyyətçiliyin məhv edilməsini tələb edir. Sonra o, sözüünə davam edərək həyəcanla bildirir ki, biz hamımız insan şəxsiyyətinin suverenliyi və toxunulmazlığı ideyasına tərəfdar çıxırıq, lakin insan şəxsiyyətini necə xilas etmək olar və əgər ümumilikdə onu xilas etmək mümkündürsə?» [11, s.379].

Deyilənlər sübut edir ki, industrial cəmiyyətin şəxsiyyətə təsirini tək-cə birtərəfli qəbul etmək, yəni burada şəxsiyyətin azadlığı və bərabərliyi ideyasının inkişaf etdiyini göstərmək kifayət deyildir. Həm də industrial cəmiyyətin bütövlükdə Avropa sivilizasiyasının şəxsiyyətə, onun individuallığına pozucu və dağıdıcı təsiri də mütləq qeyd olunmalıdır. Təsədüfi deyildir ki, zamanəmizin bir çox mütəfəkkirləri dəyirmi masa arxasında aparılan diskurslarda dialoq səviyyəsində bu barədə tez-tez həyəcan təbili çalmaqda davam edirlər?» [16, s.175].

Hal-hazırda da Şərqi və Qərbi mədəni ənənələrinin özünəməxsusluqları və onları birləşdirməyin qeyri-mümkünlüyü haqqında geniş diskussiyalar, habelə indiki vahid dünya birliyi sistemi daxilində onların qarşılıqlı anlaşması və əməkdaşlığını təmin etməyin müqəddəm şərtlərinin yaradılması ilə bağlı problemlər ətrafında geniş müzakirələr davam etməkdədir. Diskussiyaların digər bir predmetini Şərq və Qərb sivilizasiyalarının dialoqunda dinlərin yeri, xüsusilə də müsəlman dininin mövqeyi ilə bağlı məsələlər təşkil etmişdir. Diskussiyaların digər bir predmetini Şərq və Qərb sivilizasiyalarının dialoqunda dinlərin yeri, xüsusilə də müsəlman dininin mövqeyi ilə bağlı məsələlər təşkil etmişdir» [17, s.175].

Dəyirmi masa və oxuların dərc olunmuş materiallarında sivilizasiya anlayışının müxtəlif anamları ifadə olunurdu. Bununla yanaşı onun məzmununda siyasi aspektin və siyasi mədəniyyətin üstün yer tutduğunu göstərənlər də və buradan çıxış edərək Qərb sivilizasiyasında (o cümlədən Rusiyanın nümunəsində) dövlətçiliyin icma psixologiyasının və onun şərtləndirdiyi kollektivizmin prioritet yer tut-

duğunu qeyd edən baxışlar da özünü göstərdi [17, s.175]. Bir sıra müəlliflər (A.Xanter, D.Sekston və başqaları) Çin sivilizasiyasının unikallığını və onun Qərbdə analoqunun olmadığını bildirirdilər. Onların fikrincə, Çin sivilizasiyasının mənşəyi və funksiyaları bu cəmiyyətdə fərdin və fərdlərarası münasibətlərin total miqyasda sosiallaşması ilə müəyyən olunur. Bu sosiallaşma varlığın (səmanın, kosmoloji varlığın) və sosial həyatın (hakimiyyətin, dövlətin) əzəli və qeyd-şərtsiz paralelliyi ilə idarə olunur.

Yuxarıda göstərilən bu tədbirlərlə yanaşı Şərb ilə Qərb arasında dialoqun həyata keçirilməsinin mümkünsüzlüyünü göstərən çağırışlar da xeyli yer tuturdu. Bu mövqedən çıxış edənlər (P.Kipling, T.Robinsion və başqaları) sübut etməyə çalışırdılar ki, Şərq və Qərb mənəvi mədəniyyətləri antonimlər formasında çıxış edir. Birinciyə demokratiya, azadlıq, rasio-nalizm, individualizm, sekulyarlıq, liberallıq kimi keyfiyyətlər məxsus olduğu halda, ikinci-yə bunları inkar edən cəhətlərə (totalitarizm, köləlik, irrasionalizm, icmalilik, sakrallıq, konservatizm və s.) malikdir [16, s. 177].

Əlbəttə, mədəni inkişaf baxımından Şərq regionunun bəşəriyyətə verdiyi töhfələr danılmazdır [25, s.9]. Bu münasibətlə görkəmli avstriya filosofu V.Frankl (1905-1997) öz həyatı və yaradıcılığına dair söylədiyi aşağıdakı epizod səciyyəvidir. «İnsan mənə axtarışlarında» əsərində o yazır ki, mən Birləşmiş Ştatlara mühazirə oxumağa gedəndə yerli əhali deyirdi ki, onlara yeni fikirlər söyləyirəm, ən azı psixionalizdən fərqlənən fikirlər təqdim edirəm. Sonralar Asiyada (Hindistanda və Yaponiyada) isə mən bunun tam əksinin şahidi oldum. Oradakı insanlar mənə deyirdilər ki, mən onların bildiyi köhnə həqiqətləri təkrar edirəm, çünki o həqiqətlər artıq qədim Vedalarda, Tsenin təlimində və Lao-Tsi-zinin əsərlərində ifadə olunmuşdur [32, s. 19]. Məhz bu səbəbdən V.Frankl öz elmi yaradıcılığında həm Şərq və həm də Qərb fəlsəfi fikrinin bir çox hümanist ideyalarını əxz etməklə dövrün tələbatını ifadə edən tədqiqatçı statusu səviyyəsinə yüksəlmişdir.

Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin mütərəqqi formalarını bir-birilə əlaqələndirməyin zəruriliyi ideyası K.Yaspers (1883-1969) tərə-

findən də əsaslandırılmışdır. O göstərirdi ki, «Biz daha yüksək səviyyədə insanın varlığı və yaradıcılığı aləminin bütövlüyü səviyyəsində vəhdət axtarıq. Buna cəhd göstərərkən biz bütün insanlara aid olan, onların hamısı üçün mühüm olan tərəfləri üzə çıxarmaqla əvvəlki dövrlərin vəhdətini əldə edirik» [38, s.296].

Yaspersə görə Şərqlə Qərbin qarşılıqlı əlaqə mexanizmi necədir? O, hesab edirdi ki, Şərq Qərbi tamamlamalı, Qərbin yaxın keçmişdə insan təbiətinin təkmilləşdirilməsi məsələlərində öz “üstünlük” ideyası ilə həddən artıq aradan qalxmış “natamamlığını” və “yetersizliyini” kompensasiya etməlidir. Onun fikrincə, “Yaratdıqlarımıza, edə bildiklərimizə, nələrə çevrildiyimizə görə müəyyən qiymət ödədik. Biz heç də insan təbiətini təkmilləşdirmək yolunda deyilik. Asiya bizə zəruri tamamlayıcı kimi xidmət edir” [39, s.90].

Şərqin və Qərbin daxili həyat və təfəkkür formalarını dərinlən araşdırdıqda məlum olur ki, Şərq təfəkkürünün və həyat formalarının müəyyən elementləri Qərbdə yayılmışdır. Eynilə də Qərbin sözügedən sahələrdəki elementləri Şərqdə özünə yer tapmışdır [6, s.83-84]. Beləliklə, Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin münasibətləri haqqında son dərəcə müxtəlif fikirlər söylənilməkdədir. Tədqiqatçıların bir qrupu göstərir ki, Şərq Qərb ilə eynidir, onlar arasında o qədər də dərin fərqlər yoxdur. Digərləri ayrı-ayrılıqda onlardan hər birinə məxsus olan spesifikliyi vurğulasa da, aralarında ümumi və oxşar cəhətlərin olduğunu qəbul edirlər. Nəhayət elə alimlər də vardır ki, onların fikrincə Şərq ilə Qərb bir-birindən o qədər fərqlənir ki, onlar arasında hər hansı ciddi təmas əlaqələri ola bilməz. Sonuncu mövqe daha çox amerikan politoloqu A.Hantington (1927-2008) və ingilis yazıçısı P.Kipling (1865-1936) tərəfindən müdafiə olunmuşdur. Məsələn, P.Kipling yazırdı: «Qərb Qərbdir, Şərq isə Şərkdir. Onlar heç vaxt bir ola bilməzlər» [6, s.84]. Əlbəttə, Şərq ilə Qərbin mədəniyyətində, insanların həyat və təfəkkür tərzində müəyyən özünəməxsusluqlar da vardır ki, onları nəzərə almaq vacibdir. Məsələn, Şərqdə belə bir fikir əsas yer tutur ki, mövcud olan hər şey yarandığı gündən mükəmməl xarakter daşıyır, buna görə də bütün cəhdlər həmin mükəmməl-

liyi qoruyub saxlamağa yönəlməlidir. Odur ki, burada insanın yaradıcılığı demək olar ki, qəbul olunmur və qadağan edilirdi. Şərq ictimai fikrində təbiətə münasibətdə belə bir mövqe hakim idi ki, təbiət də mükəmməl varlıq kimi yaranıb, buna görə də onu olduğu kimi qoruyub saxlamaq, ona müdaxilə etməmək, onu korlamamaq lazımdır. Qərb ictimai şüurunda isə uzun müddət təbiətdən mərhəmət gözləməmək, onu özümüzə tabe etmək «şüarı» hakim yer tutmuşdur. Sonra Qərb tənəkkürünün və dünyaya münasibətinin mərkəzi prinsipini fəaliyyət, iş görmək, xarici aktivlik təşkil edir. Şərqdə isə tənəkkürün və dünyaya münasibətin mərkəzi prinsipini müşahidəçilik, fikirləşmək, fikrin daxili aləmə təməkküzləşməsi təşkil edir.

İlk dəfə yeni əsrdə formalaşan sivilizasiyanın “Şərq” və “Qərbə” bölünməsi cəmiyyətin ideoloji mədəniyyətində insanın bir fərd kimi dərk edilməsinin olub-olmamasını əsas fərqləndirici cəhətlərdən biri kimi vurğulayır. İnsan şəxsiyyəti fenomenində Qərb insanı tərəfindən onun sivilizasiya kimliyinin identifikasiyası prosesi baş verir. Qərb mədəniyyətində fərd muxtar, fərdiləşən, ətraf aləm üzərində əsas üstünlüyü sayəsində hökmranlıq və gücə malik, özündə mənəvi təmələ malik olan və mahiyyətə özünə qapanan bir varlıq kimi görünür. Qərb mədəniyyətində şəxsiyyət fenomeni mahiyyət etibarilə onun sivilizasiya inkişafı yolunun seçilməsini müəyyən etmişdir. Qərb mədəniyyəti üçün şəxsiyyət müəyyən şəkildə bütün əsas ideoloji məsələləri həll edən ideoloji konstruksiyaya çevrilir, ona görə də bu mədəniyyətə mənsub olan hər bir şəxs şəxsiyyət olmalıdır, əks halda o, ona yadlaşır və özünü başqa mədəni ənənə çərçivəsində yerləşdirməyə məcbur olur [24, c.77].

Müasir şəraitdə bütövlükdə bəşəriyyətin və eləcə də hər bir insan şəxsiyyətinin əsas mənafeləri Şərq ilə Qərb arasında dialoqu genişləndirməyi zəruri edir. Bu tələbat indi həmişəkindən daha güclüdür. Hazırda hansı regionda yaşamasından asılı olmayaraq, bütün insanlar sanki bir gəmidə üzürlər. Buna görə də həm Şərqi, həm də Qərbi tarixi və milli-mədəni ənənələrində onları ayıran və fərqləndirən cəhətlərdən daha çox, bu sivilizasiya növlərinə xas olan ümumi və oxşar cəhətləri axtarır tap-

maq və geniş təbliğ etmək (onlar isə kifayət qədərdir), qarşılıqlı anlaşmaya və razılığa aparan yollarla getmək vacibdir.

Bu mənada XX əsrin böyük alman filosofu və ictimai xadimi A.Şveytserin (1875-1965) aşağıdakı sözləri prinsip kimi qəbul oluna bilər. «Təsəvvür edək ki, Avropa və hind fəlsəfəsi arasında disput keçirilir: onlardan hər birinin özünün müstəsna dərəcədə doğru olduğunu iddia etmək hüququ vardır. Çünki hər ikisi hədsiz dərəcədə qiymətli ideyalar xəzinəsinin məbədidir. Odur ki, həm Qərb və Şərq üçün, onlar arasında keçmişdə olmuş bütün tarixi fərqlərin fəvqünə yüksələrək, bəşəriyyət üçün vahid fikir tərtibi işləyib hazırlamaq zəruridir» [35, s.56].

Alman filosofu Osvald Şpenqler (1880-1936) özünün “Avropanın tənəzzülü” əsərində Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin qarşılıqlı əlaqəsi probleminin şərhini verərkən qeyd edirdi ki, mədəniyyətlər tamamilə müstəqil orqanizmlərdir, “necə ki, hər növ bitkinin öz çiçəkləri və meyvələri, öz böyümə və çürümə növü vardır” [37, s. 151].

A.Toynbinin fikrincə isə bütün tarix canlı və ölü sivilizasiyalardan ibarətdir. Qarşılıqlı fəaliyyət mədəniyyətin yad (fərqli, başqa) və dogma ilə müqayisədə özünüdərk etmə və özünü yeniləmə mexanizmini əhatə edir. Eyni zamanda, mədəniyyətlər arasında qarşılıqlı əlaqənin dağıdıcı formaları (assimilyasiya, səthi şərh) mövcuddur. Mədəniyyətlər arasında qarşılıqlı əlaqə prosesində həlledici rol mədəni sərhədləri keçən və öz və xarici (müxtəlif, başqa) arasında “körpülər quran” vasitəçilər (sərhəd fərdləri) oynayır [7, s.28].

Beləliklə, mənəvi mədəniyyət və onun şəxsiyyətə təsiri baxımından Şərq-Qərb münasibətləri problemi olduqca mürəkkəb olub, özündə bir çox istiqamətləri və tərəfləri əhatə edir. Fikirlərimizin yekunu olaraq, mövzu ilə bağlı məsələləri ümumiləşdirərkən ingilis filosofu və sosioloqu A. Toynbinin təbircə desək, şəxsiyyətin individual keyfiyyətlərinin formalaşmasında mühüm rol oynayan mənəvi dəyərlərin və mədəni sərvətlərin spesifikasiyi (mentallıq) ilə bağlı cəhətləri, digər tərəfdən isə onların universal xarakter daşıyan keyfiyyətləri ayrılmaz vəhdətdə götürülməlidir [31, s.123].

XX əsrin tarixi, dünya ölkələri arasında münasibətlərin inkişafı, onlann əməkdaşlığı və birliyinin artması, eyni zamanda dövrün qlobal problemlərinin və ümumi taleyüklü məsələlərin həllində tarixi məsuliyyətin dərk olunması ilə əlamətdardır. İngilis filosofu və sosioloqu A.Toynbinin (1889-1975) dediyi kimi bəşəriyyətin ümumi taleyinin formalaşması məhz bu dövrdən başlanır [31, s.123].

Mövzu ilə bağlı aparılan təhlillər aşağıdakı nəzəri müddələrdə və nəticələrdə öz əksini tapır:

1. Demokratikləşmədə. demokratikləşmə, fikir plüralizminə, sərbəst mənəvi yaradıcılığa geniş meydan verilməsi, müasir şəxsiyyətin dialoqa və kommunikativliyə olan meyllərin keyfiyyət baxımından bu prosesləri daha da sürətləndirir. Çünki şəxsiyyət ilə mədəniyyətin qarşılıqlı təsirinin müasir səviyyəsi üçün səciyyəvi olan dinamiklik mürəkkəb mexanizmə malikdir və bu proseslər müxtəlif formalarda həyata keçirilir.

2. Tarixi dinamikada: mədəni çiçəklənmə və tənəzzül dövrləri arasındakı uyğunsuzluq. Məlumdur ki, sivilizasiya ilk olaraq Şərqi bir hissəsi hesab edilən ərazilərdə yarandı. Avropa (gələcək Qərb), məsələn, Misir və Mesopotamiyadan əsrlər boyu geri qalmışdır. Şərq tərəqqi edərək irəliləmiş və mədəniyyətin bir çox sahələrində onun Qərb üzərində hökmranlığı son orta əsrlərə qədər davam etdi. Sonra Qərb hökmranlıq etməyə başlamışdır. Bu zaman Şərq durğunluq yaşamış, onun mədəni formaları qorunub saxlanılsa da, praktiki olaraq əsrlər boyu dəyişməz qalmışdır. XIX əsrin ikinci yarısından Yaponiya, Türkiyə, Hindistan və digər Şərq ölkələrinin modernləşməsi və "avropalaşması" prosesi başlamış, onlarda kapitalizm sürətlə inkişaf etmiş, Qərbə yaxınlaşma güclənmişdir.

3. Ənənəvi dəyərlərin yeri və rolunda. Qərb innovasiyaların üstünlüyü, mədəni formaları, dünyagörüşü və dəyərləri, həyat tərzini dəyişmək istəyi ilə xarakterizə olunur. Şərqdə ənənə üstünlük təşkil edir, sabit dəyərlər sistemi mövcud olsa da, onların arasında əsas rol din, ailə, yaşlı nəsilə inam, qohumluq münasibətləri, qarşılıqlı asılılıq və həmrəylikdən ibarət şəxsiyyətlərarası münasibətlər tutur.

4. Elmin xarakteri, rolu və taleyində. Qərbdə elm üç tarixi formada inkişaf etmişdir: qədim, orta əsrlər və "yeni Avropa" (17-20-ci əsrlər). Şərqdə elm qədim zamanlardan bəri bir tərəfdən iqtisadiyyat və texnologiya ilə, digər tərəfdən isə inzibati fəaliyyətlə bağlı yalnız praktiki məsələlərin həlli üçün biliklərin tətbiqi sahəsi olaraq qalmışdır. Şərq elmi əsasən dini-əxlaqi xarakter daşımış, insanın duyğu təcrübəsi ilə bağlı olmuş və təcrübəyə ehtiyac hiss etməmişdir. Onun əsas və mühüm problemi humanitar sahədə özünü göstərmiş, dini ideologiya ilə sıx bağlı olmuşdur.

5. Din sahəsində. Şərq bir neçə dinlə, Qərb bir dinlə-xristianlıqla əlaqələndirilir. Ümumiyyətlə, Şərq mədəniyyəti adətən üç sahəyə və ya ənənəyə bölünür: Ərəb-İslam, Hind-Buddist və Çin-Konfutsi. Şərqdə yaşayan hər bir insanın özünəməxsus dini etiqadı vardır. Şərqdə din öz tarixi boyu cəmiyyətin və fərdin mənəvi dünyasını müəyyən etməklə yanaşı, iqtisadiyyata, siyasətə, ictimai münasibətlərə, insanların həyat tərzinə öz təsirini göstərmişdir. O, praktiki olaraq hüquq və əxlaq kimi sahələrlə, bəzən isə bütövlükdə mədəniyyətlə (məsələn, Hindistanda, İranda, Əfqanıstanda) üst-üstə düşmüşdür. Qərbdə xristianlığın rolu orta əsrlərdən sonundan başlayaraq müasir keçid dövründə, mədəniyyətin dünyəvi elementlərinin üstünlük təşkil etməyə başlaması ilə kəskin şəkildə dəyişmişdir.

6. Şəxsiyyət müstəvisində və amilində. Şəxsiyyətin yeri və rolu, onun dünya və təbiətlə münasibəti, eləcə də dəyər yönümlərində. Qərb insanı öz xarakterində günəşi kainatın mərkəzinə yerləşdirən, ona iradə və seçim azadlığı bəxş edən antroposentrizm ilə xarakterizə olunur. İnsan şüuru ətrafdakı təbii və sosial aləmi real təzahürlərlə dərk edər və onun zənginliklərinə yiyələnərək, öz xeyrinə istifadə edir. Amma dünya qeyri-kamildir, ona görə də insan yaratdığı layihələr və ideal modellər əsasında onu öz ideyalarına uyğun yenidən formalaşdırmağa çalışır. Şərqə xas olan başqa bir prinsip kainatın mərkəzində ali iradənin, fəvqəltəbii prinsipin dayanmasına əsaslanır. İnsan onunla (və bütün dünya ilə) birləşməklə bu gücü dərk etməlidir. Məsələn, bir hindli üçün əsas məsələ dünyanı bir mahiyyət kimi tanı-

maq, hər şeydə özünü tanımaq, yoqa ilə, dünya ilə birləşməkdir. Şərq insanı təbiətlə həmahəngdir, özünü ondan ayırmır. Qərb insanı diqqətini şəxsi uğura, maddi rifaha yönəldir və fərdiliyini maksimum dərəcədə ifadə etməyə çalışır. O, yüksək rəqabət mühitində fəaliyyət göstərməyə öyrəşib. Şərq insanı həmişə özünü bütünün bir hissəsi kimi hiss edir, onun qarşısında əbədi qurulmuş nizam hökm sürür, onun qarşısında öz “mən”ini dərk edən şəxsiyyət fəaliyyətini, baxışlarını və həyat tərzini ona tabe edir.

Beləliklə, araşdırılan mövzunun təhlili ilə bağlı qeyd etmək lazımdır ki, müasir şəxsiyyət tipinin formalaşmasına milli kontekstdə yanaşdıqda həmin prosesin aşağıdakı iki güclü meylin təsiri ilə baş verdiyini göstərmək lazımdır. Birincisi ümumilikdə müasir ictimai inkişaf üçün səciyyəvi olan insanların ictimai və milli həyatının ardınca onların şəxsi həyatının da standartlaşması və universallaşması, sözün müəyyən mənasında unifikasiyaya uğraması, həyat tərzində universal xüsusiyyətlərin artdığını göstərən cəhətlərin çoxalması, milli

dəyərlərin getdikcə daha çox ümumbəşəri məzmun kəsb etməsidir. Bu meylə sürətləndirici təsir edən amillər sırasında birinci yeri müasir dövrdə global problemlərin miqyasının və rolunun artması şəraitində, onların son dərəcə təhlükəliliyinin dərk edilməsi, dövlətlərin və xalqların əməkdaşlığının möhkəmləndirilməsi zərurəti tutur. İkinci meylə isə milli-mədəni diferensiasiya rolunun atması, güclənməkdə olan milli özgürlüyün dövlət tərəfindən qorunması, milli mədəniyyətlərin rəngarəngliyinin çoxalması şəraitində müxtəlif dillərə və mədəniyyətlərə malik olan insanların, şəxsiyyətlərarası dialoqun genişlənməsi, milli dəyərlərin məzmunun zənginləşməsi və onlarda ümumsivilizasiyon xarakterli tərəflərin çoxalması ilə xarakterizə oluna bilər. İlk nəzərdə belə görünə bilər ki, müasir şəxsiyyəti formalaşdıran bu iki meyl bir-birinə ziddir. Lakin əslində onlar arasındakı ziddiyyət zahirə xarakter daşıyır, öz mahiyyətinə görə onlar sözün müəyyən mənasında bir-birini tamamlayırlar.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Allahverdiyev Q.V. Azadlıq (sosial-fəlsəfi təhlil). Bakı, Adiloğlu, 2009, 320 s.
2. Hacıyev Z. C. Fəlsəfə, Bakı, Adiloğlu, 2000, 640 s.
3. Həbibbəyli.Ə.İ. Sivilizasiyaların kəsişməsində türk dünyası. Bakı, Elm və təhsil. 2011, 256 s.
4. Məmmədov.Ə. Mustafayev.A. Təbii-elmi idrak və insan dünyası. Bakı, Təknur, 2011, 464 s.
5. Rzayev M.H. Şəxsiyyətin fəlsəfəsi. Bakı, ADPU, 2004, 389 s.
6. Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности. М, 2001, 592с.
7. Васильев Л.С. История востока в 2-х т. Т.1. М, Наука, 1993, 578с.
8. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М, Эксмо, 2008, 314 с.
9. Выжлецова Н. В. Концепции взаимодействия культур Запада и Востока // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2016, № 1. с.56–75. URL: <http://fikio.ru/?p=2046>.
10. Гаджиев. К.С. Введение в геополитику. Москва, Логос, 2011 ,479 с.
11. Гельбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М, Политиздат, 2008, 1200 с.
12. Григорьев С.И. Основы построения социологической теории жизненных сил человека / Социология на пороге XXI века. Новые направления исследований. М.: 1998 с.18-52.
13. Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). Москва, Наука, 1992. 422 с.
14. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. М.: 1993, 476с.
15. Гордиенко.И. В. Личность в контексте западной культуры. Диссертация кандидат философских наук. Ростов-на-Дону, 1998, 137 с.
16. Диалог цивилизаций: Восток. Запад. Материалы Международного симпозиума // Вопросы философии, 1998, № 2, с.173-174.

17. Диалог цивилизаций: Восток – Запад. Сборник материалов конференции, Москва, Российский Университет Дружбы Народов, 2018, 482 с.
18. Замов. Э. А. Общественная мысль стран Востока. учеб. пособие М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. Екатеринбург, Изд-во Урал. Ун-та, 2017, 150 с.
19. Игнатъев А. «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности // Вопросы философии 1995, № 6.
20. Инговатова А. Г. Запад - Восток: проблема диалога культур: Опыт социально-философского исследования. Диссертация кандидата философских наук. Барнаул, 2002, 182 с.
21. Канке А.Е. Философия. В 6 т. Т.3, М, 1999, 512с.
22. Малахова Н. Н. Трансформация представлений о Востоке в Западной культуре. Автореферат диссерт. на соискание ученой степени канд. философ. наук, Ростов-на-Дону – 2005, 32с.
23. Маховиков А.Е. О личности как цивилизационной идентичности западной мировоззренческой культуры. Международный научный журнал «Символ науки», № 3, 2017, с.77-78.
24. Нысанбаев.А. Глобализация и диалог культур. Евразийское сообщество. 2002. №1.
25. Омарова Л . Б., Музашвили Д. З. Диалектичность понятий «Восток» «Запад» в условиях глобализационных тенденций современности. Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. № 10(3), Москва, 2020. с.25-28.
26. Основы философии (под ред. Попова). М, 1998, 318с.
27. Панарин Л.С. Политология. М, 1998, 524с.
28. Почта Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). М, 1993, 232с.
29. Современная западная философия. Словарь. М.: Политиздат, 1991, 411с.
30. Спиркин.А.Г. Философия. «Гардарики», М, «Гардарики», 2000, 815с.
31. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Пер. с англ. Сост. Огурцов А. П, М, Прогресс, 1991, 736 с.
32. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Республика, 1990, 454с.
33. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М, 1993, 221с.
34. Человек и духовная культура Востока. Альманах. Вып. 2. М.: Издательство «ОГНИ», 2003, 174 с.
35. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992, 576 с.
36. Шнирельман В.А. Евразийская идея и теория культуры // Этнографическое обозрение, 1996, № 4.
37. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Ч. 1. Гештальт и действительность. М, Мысль, 1998, 663 с.
38. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М, Республика, 1994. 527 с.

Rəyçi:

f.ü.f.d. Ağasəlim Həsənov

Göndərilib: 01.04.2025

Qəbul edilib: 15.04.2025

**TÜRK VƏ AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATÇILIĞININ XALQ YARADICILIĞININ
ÖYRƏNİLMƏSİNDƏ QARŞILIQLI ƏLAQƏLƏRİ****Elnarə Bünyatova**

Elmi işçi AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu

e - mail: buniyatova-elara@mail.ru<https://orcid.org/0009-0002-9008-3470>**Xülasə**

Hazırkı məqalədə Türk və Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının folklor yaradıcılığının öyrənilməsində qarşılıqlı fəaliyyətinin xüsusiyyətləri təhlil edilir. Tədqiqat obyektı olaraq şifahi xalq ədəbiyyatının dastanı və Azərbaycan yazılı ədəbiyyatının ilk ən böyük nümunəsi olan "Dədə Qorqud Kitabı" dastanını seçdik. Məqalənin əvvəlində Azərbaycan və Türkiyə alimlərinin "Babam Qorqud Kitabı" ilə bağlı ədəbi irsin öyrənilməsinə həsr olunmuş əsərlərin qısa icmalı təqdim olunmuşdur. "Babam Qorqudun kitabı" mükəmməl bir bədii epik əsər olaraq mənşəyinin ilkin mərhələsindən - VII əsrə qədər müxtəlif dastanlar və povestlər mənimsəmiş, onları xalq poeziyası ilə sinkretik vəhdətdə təqdim etmişlər. Türkiyə və Azərbaycan alimlərinin müvafiq araşdırmaları birmənalı şəkildə təsdiq etmişdir ki, dastanın müəllifi sayılan Dədə Qorqud Məhəmməd peyğəmbərin dövründə yaşamışdır.

Akademik İsa Həbibbəylinin qeyd etdiyi kimi folklor yaradıcılığının motivləri əsasında tərtib edilmiş süjet Bayat qəbiləsindən olan Dədə Qorqud tərəfindən vahid epik bir əsər çərçivəsində sistemləşdirilmişdir. Gələcəkdə Türk dünyasının ən böyük hekayəçisi Dədə Qorqudun dastanları onun davamçıları – ozanlar (müasir aşuqların davamçıları) tərəfindən təkmilləşdirilmiş və geniş yayılmışdır.

Açar sözlər: "Dədəm Qorqud Kitabı", ədəbiyyatşünaslıq, Bədii ədəbiyyat, Azərbaycan və türk-alimləri, ədəbi irs.

**INTERACTIONS BETWEEN TURKISH AND AZERBAIJANI LITERARY
CRITICISM IN THE STUDY OF FOLKLORE****Elnara Bunyatova**

researcher Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences

e - mail: buniyatova-elara@mail.ru<https://orcid.org/0009-0002-9008-3470>**Summary**

The article analyzes the peculiarities of the interaction of Turkish and Azerbaijani literary studies in the study of folklore. We have chosen the folk tale "The Book of Dede Gorgud" as the object of research, which is a dastan of oral folk literature and the first greatest creation of written literature in Azerbaijan. At the beginning of the study, a brief overview of the works of Azerbaijani and Turkish scholars devoted to the study of the literary heritage associated with the "Book of my Grandfather Gorgud" is presented. "The Book of my Grandfather Gorgud", as a perfect artistic epic creation, from the initial stage of its origin up to the 7th century, incorporated various legends and narratives, presenting them in syncretic unity with folk poetry. Relevant studies by Turkish and Azerbaijani

jani scientists have unequivocally confirmed that Dede Gorgud, who is considered the author of Dastan, lived during the time of the Prophet Muhammad. As pointed out by academician Isa Gabibbeyli, the plot, based on the motifs of folk folklore, was systematized within the framework of an integral epic creation by Dede Gorgud, a native of the Bayat tribe. Later, the tales of Dede Gorgud, the greatest storyteller of the Turkic world, were improved and disseminated by his followers, the Ozans (forerunners of the modern Ashugs).

Keywords: "The book of my grandfather Gorgud", literary criticism, artistic literature, Azerbaijani and Turkish scientists, literary heritage.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ТУРЕЦКОГО И АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ В ИЗУЧЕНИИ ФОЛЬКЛОРНОГО ТВОРЧЕСТВА

Эльнара Буниятова

научный сотрудник Института востоковедения НАНА

e - mail: buniyatova-elnara@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0002-9008-3470>

Аннотация

В статье анализируются особенности взаимодействия турецкого и азербайджанского литературоведения в изучении фольклорного творчества. В качестве объекта исследования нами выбрано народное сказание «Книга Деде Горгуда», являющееся дастаном устной народной литературы и первым величайшим творением письменной литературы Азербайджана. В начале исследования представлен краткий обзор трудов азербайджанских и турецких ученых, посвященных изучению литературного наследия, связанного с «Книгой моего деда Горгуда».

«Книга моего деда Горгуда» в качестве совершенного художественного эпического творения, с начальной стадии своего зарождения вплоть до VII века, вобрало в себя различные сказания и повествования, представив их в синкретическом единстве с народной поэзией. Соответствующие исследования турецких и азербайджанских ученых однозначно подтвердили, что Деде Горгуд, считающийся автором дастана, жил во времена пророка Мухаммеда. Как указывает академик Иса Габиббейли, сюжет, составленный на основе мотивов народного фольклорного творчества, был систематизирован в рамках целостного эпического творения Деде Горгудом, выходцем из племени Баят. В дальнейшем сказания Деде Горгуда, величайшего сказителя тюркского мира, были усовершенствованы и распространены его последователями – озанами (предтечами современных ашугов).

Ключевые слова: «Книга моего деда Горгуда», литературоведение, художественная литература, азербайджанские и турецкие ученые, литературное наследие.

ВВЕДЕНИЕ

По словам академика И. Габиббейли «Книга моего деда-Горгуда», в качестве целостного завершённого письменного памятника азербайджанской народной литературы, была создана в VII веке и является итогом длительного развития устной народной

поэзии (Иса Габиббейли «Книга моего Деда-Горгуда: письменный эпос или эпопея» Баку, изд. «Elm», 2020г., с.2). Следует отметить, что «Книга моего деда Горгуда» наряду с величайшим художественным достоянием имеет исключительно важное

общественно-историческое значение. Распространение эпоса, сказания и песни которого стали величайшим литературно-художественным творением, происходило на Востоке, включающим в себя территории современных: Казахстана, Туркменистана, Ирана, Азербайджана и Турции (у всех тюркских народов кипчакской и огузской ветви).. Окончательно же эпос сложился на территории Азербайджана, как ареала исторической прародины огузских племен.

Резюмируя художественно-литературный статус «Книги моего деда Горгуда», необходимо констатировать непревзойденное значение этого памятника в качестве уникального образца литературно-художественного гения азербайджанского народа. Наряду с характеристикой «Книгу моего деда Горгуда» в качестве героического эпоса азербайджанского народа, чрезвычайно важно представить его в другом, не менее важном статусе - выдающегося произведения национальной письменной литературы. Рассматривая «Книгу моего деда Горгуда» как на одно из первых произведений письменной литературы, академик И. Габиббейли указывает на стихотворные фрагменты, большей частью лирического характера, являющиеся продуктом глубокого, художественного замысла одного автора и представляющие собой доказательство принадлежности «Книги моего деда-Горгуда» к письменной литературе. Далее, академик И. Габиббейли выдвигает важную идею о том, что военная жизнь, нравы и обычаи народа, переданные в устном виде, были переработаны и составлены в письменном виде Деде Горгудом, переданы им своим современникам и завещаны последующим поколениям (Иса Габиббейли «Книга моего Деда-Горгуда: письменный эпос или эпопея» Баку, изд. «Elm», 2020г., с.9- 10).

В этом контексте чрезвычайно ценны слова великого Гейдара Алиева: «Книга моего деда-Горгуда» принадлежит всему тюркскому миру, родиной ее является Азербайджан, ее владельцем является азербайджанский народ, независимое Азербай-

джанское государство». Благодаря неустанной политической, идеологической и организационной деятельности Гейдара Алиева в 1997 году был издан указ о торжественном, широкомасштабном праздновании 1380-летия величайшего художественно-литературного достояния азербайджанского народа. В связи с этим знаменательным событием в соответствии с указом Гейдара Алиева были проведены мероприятия в Азербайджане и во многих странах мира. Выступая на юбилейном заседании, состоявшемся 9 апреля 2000 года, Гейдар Алиев отметил великое значение «Книги моего деда-Горгуда» в культурном, нравственном развитии азербайджанского народа: «В эпосе «Книга моего деда-Горгуда» отразилась наша богатая история, древняя культура, национально-культурные ценности. Этот эпос является нашим общим достоянием, и каждый азербайджанец вправе гордиться этим» (Heydər Əliyev “Milli varlığımızın mötəbər qaynağı”, Dədə-Qorqud dünyası. Bakı, 2004-cü il, s. 16).

Президент Азербайджана Ильхам Алиев, характеризуя значение «Книги моего деда-Горгуда», дал высокую оценку этому величайшему, литературному творению, сыгравшему неопределимую роль в истории и в судьбе азербайджанского народа. На торжественной церемонии по случаю установления памятника Деде Горгуду и открытия парка его имени в г. Баку, Президент Азербайджана Ильхам Алиев сказал: «Книга моего деда-Горгуда» является национальным достоянием азербайджанского народа. В этом произведении отражены образ жизни, быт и психология азербайджанского народа в прошлом. В этом произведении обозначены топонимы Азербайджана. Одним словом, «Книга моего деда-Горгуда» является письменным памятником Азербайджанской народной литературы. Этот эпос дорог каждому азербайджанцу» (см. «Речь Президента Азербайджана Ильхам Алиева в ходе торжественной церемонии по случаю установления памятника Деде Горгуда в г. Баку» «Газета Азербайджан», 14 декабря, 2013г.).

Президент Ильхам Алиев в 2004 году принял участие в торжественном открытии памятника Деде Горгуду в Брюсселе. Согласно подписанному главой государства в 2007 году Распоряжению «о монументальных скульптурных памятниках, мемориальных и архитектурных комплексах» памятники также были установлены в других местах.

Наряду с указанными мероприятиями, посвященными памяти «Книги моего деда-Горгуда», особой значимостью обладает проведение научно-культурных мероприятий, в масштабах страны и всего мира в соответствии с постановлением от 20 февраля 2015 года Президента Азербайджана И. Алиева в честь 200-летия перевода «Книги моего Деда-Горгуда» на немецкий язык.

1. Особенности исследования взаимодействия турецкого и азербайджанского литературоведения в изучении фольклорного творчества

Академик И. Габиббейли отмечает «Книгу моего деда Горгуда» по своему идейно-тематическому и художественному богатству: «Являясь творением письменной литературы на основе фольклорного, устного народного художественно-литературного творчества «Книга моего деда-Горгуда» представляет собой уникальное явление в мировом масштабе. Особенность повествования заключается в ряде персонажей, не упомянутых ни в одном фольклорном произведении, ни в одном «Огуз-наме», так как были продуктом авторской фантазии Деде Горгуда, что является одним из подтверждений оригинальности «Книги-Деде Горгуда» (Иса Габибейли «Книга моего деда Горгуда»: письменный эпос или эпосея», Баку, изд. «Elm», 2020г., с.53-63).

Резюмируя вышеизложенное об эпосе «Книга моего деда-Горгуда» как о выдающемся произведении письменной литературы, созданного художественным гением азербайджанского народа, следует отметить исключительную его значимость в развитии национального самосознания и

идеологии азербайджанства. Примечательно также по этому поводу утверждение народного писателя Анара, проводящего параллели между Деде Горгудом и Гомером. Среди исследователей не сложилось единого мнения относительно идеи о принадлежности «Книги моего деда-Горгуда» к письменной литературе, несмотря на то, что ряд исследователей, в частности Тофиг Гаджиев и др. разделяли эту идею. Вместе с тем доводы, приведенные академиком И. Габиббейли подтверждают правомерность тезиса о том, что, «Книга моего деда-Горгуда» принадлежит к письменной литературе азербайджанского народа.

В ряде научных изданий, в вопросе о географическом ареале огузских племен, бытует мнение о том, что изначально огузы были заселены на Алтае, и лишь позже переселены на территории Кавказа и Анadolы. Выдающийся турецкий исследователь истории огузских племен Фарук Сумер выдвинул идею о том, что огузские племена в 1072 году переселились с берегов Сыр-Дарьи в восточную Анатолию, во времена существования Сельджукской империи.

В научных изысканиях академика И. Габиббейли указывается, что огузы издревле заселяли территории на Кавказе. И. Габиббейли, анализируя различные точки зрения относительно ареала заселения огузских племен, справедливо отмечал, что «...огузские племена, описанные в «Книге моего деда-Горгуда» являются потомками, аборигенного народа на территории Кавказа и Анadolы» (Иса Габибейли «Книга моего деда Горгуда»: письменный эпос или эпосея», Баку, изд. «Elm», 2020г., с.128).

И.Габиббейли, исследуя вопрос о жанровой принадлежности «Книги моего деда-Горгуда» отмечает, что по существу эпос является выдающимся письменным памятником художественной литературы. По его мнению, важным доводом в пользу этой версии являются одновариантность «Книги моего деда-Горгуда», а также применения специфических приемов художественного изображения.

В предшествующей части настоящего исследования, в рамках поставленной исследовательской задачи, были рассмотрены вопросы об историографии создания «Книги моего деда-Горгуда», жанровые особенности, а также был определен географический ареал создания и распространения эпоса. Теперь же в соответствии с основной исследовательской задачей, рассмотрим особенности эпистемологического подхода турецких и азербайджанских ученых при решении актуальных проблем по изучению «Книги моего деда-Горгуда». Приступая к исследованию основной научной работы, в первую очередь дадим краткий обзор исследования азербайджанских и турецких ученых в изучении литературного наследия «Книги моего деда-Горгуда».

«Китаби Деде Горгуд» - это бесценный эпос, который передает древнюю историю, культуру, героическое прошлое, национальное и духовное богатство азербайджанского народа до наших дней и является неоценимым подарком для будущих поколений. «Китаби-Деде Горгуд» - священная книга азербайджанского народа.

Сначала необходимо сказать несколько слов о дате и языке написания. Деде Горгуд, стал известен только с XVIII-го века и появился в мире науки как «книга», как письменное произведение. Создание «Книги Деде Горгуд» и ее широкое распространение в Огузе связано с историей 1300 летней давности. То есть, 1300 лет тому назад эта книга сформировалась сказаниями Деде Горгуда и стала священной книгой Огуза. В конце описания каждого события Деде Горгуд делал выводы, изречения, каждое событие становилось сказанием и каждое из этих сказаний по отдельности стало известно, как «Огуз-наме». Таким образом, становится ясным то, что события в книге Деде Горгуд датируются намного раньше, ещё до того, как они стали «Огуз-наме». Из сказаний (песен) «Книги Деде Горгуд» можно получить информацию о времени происхождения этих событий. «Китаби - Деде Горгуд», по своему содержанию - это книга вечного

познания, воплощающая в себе события из реальной жизни. В событиях, содержащихся в этой книге, отражаются внутренние качества людей, их мировоззрение и серьезное отношение к настоящему и будущему. Но эти серьезные решения выражаются не в формальных выражениях, а в высоком стиле, который позволяет художественное воображение. «Книга Деде Горгуд» обладает уникальной гармонией и стилем. Эта гармония и этот стиль являются подтверждением высочайшего ума автора. Книга в основном написана в стихах, и её проза стиха и внутренние рифмы, и гармония усиливает её качество. Стихотворные фрагменты в «Китаби Деде Горгуд» очень богаты и красочны по размеру, которые впоследствии влились в национальный язык с особой гармонией не по размеру рифмы. Такое положение стихов эпоса способствовало лёгкому его запоминанию, запечатлеть её в памяти. В книге характерны выражение мысли в рифмующихся словах. Насколько логичным должен быть человеческий разум и человеческое художественное мышление, чтобы иметь возможность выражать различные идеи таким точным способом, запоминать их и передавать их из уст в уста, из поколения в поколение. Эта проповедь не случайна, это преднамеренная мера, основанная на поэтической мысли. Не уменьшая личного таланта Деде Горгуда и творческой работы над стихотворением, мы должны сказать, что этот стиль, эта гармония, эта беглость, которая также наблюдается в произведении в части «йурт», является проявлением внутреннего потенциала языка, его художественной силы. В «Книге Деде Горгуд» есть события и происшествия, разные логические связи в соответствии с общей гармонией и стилем работы; продуманные, взвешенные параллели, симметрии, повторения и регулярные аранжировки.

Исследователи утверждают, что эти рукописи-копии были переписаны из предыдущих копий. «Первым экземпляром» была книга, написанная самим Деде

Горгудом. Эта «книга» является основой первого экземпляра копии известной и неизвестной нам рукописи. Две рукописи этих эпоей известны в библиотеках по всему миру. Один из них был переписан в XV веке и хранится в библиотеке Дрездена (Германия). Второй экземпляр рукописи был найден в 1952 году в Ватиканской библиотеке (эта копия была исследована и переведена на разные языки). Дрезденская копия-рукопись книги написана на языке племён "Огуз"- и называется "Дедем Горгуд". Впервые об этом эпосе сообщил немецкий учёный Ф. Дитс, который опубликовал из эпоса сказание «Тепегёз» на немецком языке в 1815 году. Б.Б. Бартольд перевел 4 сказания эпоса на русский язык и опубликовал их в 1894-1904 гг. Он завершил полный перевод эпоса в 1922 году. Б. Б. Бартольд полагал, что эти эпопеи не могли возникнуть за пределами Кавказа.

В 1952 году Э. Росси нашел новую копию произведения в Ватиканской библиотеке и опубликовал её с переводом на итальянский язык. В 1916 году эпос был впервые опубликован в Турции, а в Азербайджане в 1939 году академиком Х. Арасли. «Первой» копией был древнетюркский алфавит под названием «Орхон-Енисей». Привлекает внимание одно из важных достоинств «Книги Деде Горгуд», что её сочиняет народный ашуг, поэт поэтов Горгуд Ата (Отец). И только в этом смысле эпос связан с устной народной поэзией.

В древнетюркском мире тех, кто составлял слова, называли поэтами-ашугами. Известно, что ашуги, как и озаны, также являлись исполнителями сказок и эпосов, то есть теми, кто выступал на меджлисах – вечерах. Когда они пересказывают события или сказания, они передают их слушателям, так как им угодно, не меняя общего смысла, иногда что-то добавляя, а иногда что-то и забывая. В мировой научной мысли до сих пор обсуждается и исследуется фольклор из «Книги Деде Горгуд» как пример устного народного творчества. «Огуз-наме» было написано в средние века. Некоторые

относят его к X веку, а некоторые к XII-XIV векам. Рукопись XV-го века в настоящее время хранится в Национальной библиотеке Парижа. В этой рукописи широко обсуждается храбрость героев Огуза. Эпос «Китаби-Деде Горгуд» играет неоценимую роль в изучении истории Азербайджана. Также, в сказаниях наряду с героическими подвигами героев широко отображается их образ жизни и культура. В этих сказаниях описываются завоевания разных крепостей воинами Огуза. В эпосе часто упоминаются такие крепости, как Агджагала, Туман, Агсага, Дузмурд и Алинджа. Уже более века останки этих древних замков привлекают внимание исследователей. Начиная с 1928 года были обнаружены останки около 150 древних крепостей в западных районах Азербайджанской Республики: в Товузе, Шамкире, Гедабее, Дашкесане, Лачине, Кельбаджаре и других районах. «Китаби-Деде Горгуд» играет большую роль в изучении прошлого азербайджанского народа, а также его, традиций, образа жизни и культуры. Изучение этих эпопей с исторической точки зрения по-прежнему актуально.

Как уже говорилось, одним из главных, может быть и самым главным вопросом в изучении «Книги моего деда-Горгуда» является вопрос об установлении возраста этого величайшего произведения, созданного художественно-литературным гением азербайджанского народа. Гейдар Алиев, с присущей ему дальновидностью, указал на важность этого вопроса, и поставил перед учеными цель решить эту задачу. Посредством тщательного изучения было принято решение датировать момент зарождения эпоса «Книги моего деда-Горгуда» второй половиной VII века нашей эры.

Академик И.Габиббейли охарактеризовал принятое решение по данному вопросу следующим образом: «Книга моего деда-Горгуда» имеющаяся у нас под рукой, является усовершенствованным экземпляром, дошедшим до нас «Огуз-наме», созданным во второй половине VII века. В своем фундаментальном труде «Горгуд-

наме как историческая личность» академик отметил: «Первый азербайджанский поэт Деде Горгуд впервые охарактеризовал самого Деде Горгуда как реальную историческую личность». Как ранее было отмечено, важным научным открытием академика И. Габиббейли в исследовании художественно-литературного наследия Деде-Горгуда, является определение жанра «книги», которая является письменным художественно-литературным произведением, созданным на основе материалов устного народного творчества. В подтверждении данного принципиально важного положения, академик И. Габиббейли приводит два момента:

- во-первых, помимо того, что в названии эпоса наличествует слово «китаб», в отличие от многовариантности устного народного творчества, «Книга моего деда-Горгуда» является одновариантным, характерным для художественного письменного произведения;

- во-вторых, применяемые в «Книге моего деда-Горгуда» средства художественной выразительности, в корне отличаются от средств народных выражений. Не менее важным моментом литературоведческой концепции академика И. Габиббейли является положение о жанровой принадлежности «Книги моего деда-Горгуда» к роману-эпосе. Как справедливо указано академиком «...в современном понимании с точки зрения жанровой принадлежности «Книга моего деда-Горгуда» может быть охарактеризована как роман эпосея» (Иса Габиббейли «Книга моего Деда-Горгуда: письменный эпос или эпосея». Баку, 2020, стр. 83).

Приступая к исследованию основной задачи, в первую очередь необходимо отметить огромную роль азербайджанских и турецких ученых, литераторов, литературоведов по исследованию величайшего художественного наследия наших предков - «Книги моего деда-Горгуда». В их числе особой значимостью обладают выдающиеся: азербайджанский ученый-литературовед академик Иса Габиббейли, народный

писатель Азербайджана Анар, Бакир Чобанзаде, Гамид Араслы, Мамед Гусейн Тахмасиб, Абдулазал Дамирчизаде, акад. Тофик Гаджиев, акад. Камал Абдулла и др. Наряду с азербайджанскими учеными целая плеяда видных турецких ученых-литературоведов - Орхан Шаиг Гектай, Фуад Копрулу, Фарух Сумер, Магеррам Вургун, Фахраддин Кирзюоглу, Нисат Сами Банарлы, Ахмед Кабаклы, Фикрет Туркмен, Матин Акитан, Юсиф Азман и др., также внесли важный вклад в исследование величайшего литературного наследия наших предков. Следует отметить, что некоторые турецкие ученые-литературоведы склоняются к мысли о том, что концептуальное содержание понятий эпос и эпосея совпадают. В книге «История тюркской литературы» турецкие ученые (Нифзы Тофик, Нихат Сами Банарлы 1943 г., стр. 22) указывают, что понятие эпосея может быть идентифицировано с понятием «дастан» (Нифзы Тофик, Нихат Сами Банарлы «История тюркской литературы», с. 22).

Памятник впервые был издан под названием «Книга Деде-Горгуда» видным турецким ученым Магеррам Эргуном, позже профессором Орханом. Важный вклад в исследовании литературного наследия «Книга моего деда-Горгуда» внес выдающийся турецкий ученый-тюрколог Фахраддин Кирзюоглу, который составил обширный свод различных версий «Огуз-наме»- (Faxrettin Rehpejuka "Dede Korkut Oquzmanmeleri". Ankara, Atatürk Kültür Mermeri Yayınları, 2000-ci il, s. 6-12).

Резюмируя вышеизложенное о жанровой принадлежности, еще раз прибегая к словам академика И. Габиббейли, отметим, что «Книга моего деда-Горгуда» представляет собою величайший азербайджанский «Огуз-наме» и отвечает всем требованиям жанра «роман эпосея» (Иса Габиббейли «Книга моего Деда-Горгуда: письменный эпос или эпосея». Баку, 2020, с. 85).

Здесь уместно отметить точку зрения одного из основных исследователей «Книги моего деда-Горгуда» академика Гамида Араслы. Рассматривая различные народные

сказания, академик Гамид Араслы отметил, что различные народные сказания и в их числе «Книга моего деда-Горгуда», будучи ценными образцами устной Азербайджанской литературы, имеют важное значение (Гамид Араслы «Азербайджанская литература VII-XII вв», Том 1, с. 58). Важным вкладом в исследование вопроса о жанровой принадлежности «Книги моего деда-Горгуда» письменный эпос или эпопея является изыскание народного писателя Анара. Рассматривая вопрос о жанровой принадлежности «Книги моего деда-Горгуда», народный писатель Анар, в лаконичной форме определил свою позицию таким образом: «По жанровым особенностям это эпос – дастан. Но вместе с тем, это книга выступает в качестве памятника письменной литературы».

Здесь уместно привести высказывание академика Тофика Гаджиева о том, что «Книга моего деда-Горгуда» является книга – дастан, соединяющая в себе особенности устного и письменного жанра.

Завершая изложение основных литературоведческих позиций, необходимо отметить, как и ранее, огромную роль азербайджанских и турецких ученых, литераторов, литературоведов по исследованию величайшего литературного наследия наших предков «Книги моего деда-Горгуда». Таким образом, целая плеяда видных азербайджанских и турецких ученых и литераторов, взаимодействуя в научных изысканиях, исследуя устное и письменное литературное творчество, обогатили сокровищницу азербайджанской литературы. При этом ими были применены средства современных методологических парадигм, в частности методы гомологии и аналогии.

В ходе исследования данной фундаментальной проблемы, выдающийся азербайджанский ученый, академик И.Габиббейли, народный писатель Азербайджана

Анар, академик Тофиг Гаджиев, а также ряд видных турецких исследователей «Книги моего деда-Горгуда» установили два пласта в истории становления эпоса.

Сложившийся героический эпос «Книга моего деда-Горгуда» вобрал в себя множество характеров, обстоятельств, событий, судеб, деталей, обогатив литературным сюжетом различные сказания и отточив поэтические инструментарию художественной обработкой текста. Как было отмечено выше, во второй половине VII века совершилось эпохальное событие азербайджанского эпоса, «Книга моего деда-Горгуда» из устного литературного фольклора стала письменной художественной литературой. Исследуя особенности перехода «Книги моего деда-Горгуда» от жанра устной литературы в письменный литературный жанр, необходимо фиксировать моменты аналогии и последующего гомологического состояния формирования эпоса «Книги моего деда-Горгуда» в качестве произведения художественного письменного творчества. Касаясь вопроса об аналогическом сходстве между двумя этапами становления «Книги моего деда-Горгуда» следует указать на сходство сюжетного содержания, а также лексического состава указанных двух фаз. Рассматривая вторую фазу эпоса «Книги моего деда-Горгуда» с точки зрения гомологического состояния, придерживаясь тезиса о нахождении общих черт ядра культурного образования, сюжетной канвы, структурной целостности, в первую очередь необходимо выявить генетическую специфику. В данном случае речь идет о смене инвариантности повествовательного и стихотворного содержания, многовариантной сюжетной линии, а также применения художественных средств и приемов, отсутствующих в устной полемике и повествовании.

Использованная литература

1. Araslı H. VII-XII əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatı: I cild /- Bakı, -1960-cı il.- 360 s.
2. Həbibbəyli İ.Ə. "KITABI-DƏDƏ QORQUD": YAZILI EPOS VƏ YA EPOPEYA /- Bakı:Elm, – 2020. -278 s.
3. İsmayılova Y. "Dədə Qorqud kitabı" və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi/ Bakı: Elm, - 2011. -368 s.
4. Rüstəмова A. Seçilmiş əsərlər: I cild / - Bakı: Elm, -2014.-716 s.
5. Kırzioğlu. M. F.Dede Korkut Oğuznâmeleri / AYK: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2000, 246 s.
6. Имангулиева А.Н. "Ассоциация пера" и Михаил Нуйме/ Санкт-Петербург: Изд. дом Санкт-Петербургского гос. ун-та, -2011, 195 с.

Rəyçi:

f.e.d. Əli Abasov

Göndərilib: 14.05.2025

Qəbul: 16.05.2025

Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının dissertasiyaların əsas nəticələrinin dərc olunması tövsiyə edilən elmi nəşrlər qarşısında məqalələrin qəbulu ilə bağlı qoyduğu tələblər:

“Şərq fəlsəfi problemləri” jurnalında dərc olunmaq üçün göndərilən məqalələrin mətni elmilik, dizayn və struktur baxımdan ciddi yoxlamadan keçir. Odur ki, müəllif qarşısında tədqiqatın dəqiq müəyyən edilmiş məqsədi ilə yanaşı problemi əhatə edən elmi əsər hazırlamaq vəzifəsi durur. Məqalənin tələblərə cavab verməsi üçün müəllif aşağıdakı struktur qaydalarına əməl etməlidir:

Məqalənin baxılma proseduru:

- Məqalələr jurnalın saytından www.journalorientalphilosophy.org) “məqalə göndər” bölümünə göndərilməlidir.
- Təqdim olunmuş məqalələr əvvəllər dərc olunmamalı, baxılmaq və başqa jurnalda və nəşrdə dərc edilmək üçün təqdim edilməməlidir.
- Mətnin orijinallığı məqalənin həcmnin ən azı 80 %-ni təşkil etməlidir.
- Məqalələr plagiat yoxlamasından keçdikdən və rəyçilərin anonim rəyindən sonra redaksiya heyətinin qərarına əsasən çapa qəbul edilir.
- Jurnalda xarici ölkələrdən daxil olan məqalələrin çapına da yer verilir.
- Jurnal yalnız öz profilinə uyğun məqalələri dərc edir.

Məqalələrin tərtibat qaydaları:

- Jurnalda dərc olunmaq üçün məqalələr müəyyən edilmiş tələblərə uyğun formatlaşdırılmalıdır:
- Həcmi 12-15 səhifə olan və 25 səhifədən çox olmayan məqalələr nəşrə qəbul edilir.
- Məqalələr Microsoft Word redaktoru vasitəsi ilə aşağıdakı parametrlərə uyğun olaraq hazırlanmalıdır:

vərəq formatı: A 4;
vərəq oriyentasiyası – portret;
kənarlar – 2 sm;
şrift: Times New Roman;
şriftin ölçüsü – 12 xal;
sətir aralığı – 1,5;
eninə düzəliş;
absaz – 1 sm.

Yazılarda sözlərdə abbreviaturaya (ixtisar) yol verilmir.

Məqalələrin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalar və s. istinadlara üstünlük verilir.

Müəllif (lər) haqqında məlumatlar:

- Müəllifin soyadı, adı və atasının adı;
- elmi adı;
- elmi dərəcəsi;
- təhsil müəssisəsinin və ya elmi təşkilatın adı (tam şəkildə verilməlidir);
- ali təhsil müəssisəsinin və ya iş yerinin tam ünvanı;
- vəzifəsi və iş yeri;
- poçt indeksi;
- ölkə, şəhər (qısaltmalara icazə verilmir);
- əlaqə üçün e-mail ünvanı;
- ORCID indeksi;

Bu məlumatlar azərbaycan, ingilis və rus dillərində tərtib olunmalıdır.

Müəllif (lər)in adı kiçik hərflərlə sətirüstü, yağlı kursivlə yazılmalıdır. Məlumatların qalan hissəsi – yeni sətir, kiçik hərflər, kursiv ilə yazılır və sağa meyilli halda uyğunlaşdırılır.

Məqalələrin adı:

Düzgün seçilmiş məqalə başlığı strukturun vacib hissəsidir. O, mövzunun aid olduğu sahəni tam əhatə etməlidir. Məqalələrin adı 10 (on) sözdən artıq olmamalı və məqalələrin məzmununu özündə əks etdirməlidir. Həmçinin məqalələrin adları azərbaycan, ingilis və rus dillərində təqdim olunmalı və böyük hərflərlə qalın şriftlə ortada yazılmalıdır. Nəzərə alınmalıdır ki, məqalələrin adlarının sonunda nöqtə qoyulmur.

Xülasə:

Məqalələr müxtəlif dillərdə olan xülasələri bir-birinin eyni və məqalənin məzmununa uyğun olmalıdır. Xülasə məqalənin məzmununu qısa şəkildə ifadə etməlidir. Problemin mahiyyətini tez qavramağa kömək etmək üçün tədqiqatçı məqsəd və vəzifələrini lakonik şəkildə ifadə etməlidir. Xülasə azərbaycan, ingilis və rus dillərində yazılmalıdır. Xülasələr 200 sözdən çox (450 işarədən az və 600 işarədən çox) olmamalıdır. Kiçik hərflərlə, adi şriftlə yazılmalıdır. Sıralama eninə, paraqrafsız olmalıdır. Xülasə üçüncü şəxsin adından yazılmalıdır.

Açar sözlər və ifadələr:

Açar sözlər və ifadələr məqaləni qiymətləndirmək və axtarmaq üçün istifadə edilə bilən sözlər və ya ifadələrdir. Onlar bir məqalənin digərindən necə fərqləndiyini və hansı sahəyə aid olduğunu tez başa düşməyə imkan verir. Açar sözlər azərbaycan, ingilis və rus dillərində yazılmalıdır. Açar sözlər və ifadələr vergüllə ayrılır. Onlar kiçik, normal şriftlə yazılmalıdır. Sıralama eninə və abzastsız olmalıdır. Açar sözlər və ya ifadələr 5-10 sözdən ibarət olmalıdır.

Məqalələrin əsas hissəsi aşağıdakı struktur elementlərə bölünür:

Giriş:

Bu məqalənin birinci bölməsidir. Burada müəllif problemi dəqiq ifadə etməli, tədqiqatın aktullığını, qarşıya qoyduğu məqsəd və vəzifələri təsvir etməlidir. Həmçinin tədqiqatın unikallığına və yeniliyinə diqqət yetirməlidir.

Mövzunun işlənmə dərəcəsi:

Məqalələrin redaksiya heyətində üstünlüklərə malik olması üçün müəllif digər müəlliflərin əsərlərində bu mövzuda apardığı tədqiqatlara toxunmalı və fərqli cəhətləri qeyd etməlidir.

Metod və metodologiya:

Burada müəllif məqsədinə çatmaq üçün tədqiqatda istifadə olunan metodları təsvir etməlidir.

Əsas mətn:

İşin ən vacib hissələrindən biridir. Burada müəllif tədqiqatın gedişatını təhlil etməli, əldə etdiyi nəticələri digər alimlərin nailiyyət və nəticələri ilə müqayisə etməlidir. İstifadə edilmiş mənbələrə istinad edərək məqaləni xronoloji, tematik və metodoloji ardıcılıqla tərtib etməlidir. Tədqiqatın üstünlüklərini və mənfi cəhətlərini nəzərdən keçirməlidir.

Nəticə:

Müəllif əsəri bütövlükdə və ona uyğun gələn nəticələri düzgün və yığcam şəkildə ifadə etməlidir.

Təvsiyə və təkliflər:

Sonda müəllif tədqiqatdan əldə etdiyi nəticələri praktikada istifadə etmək variantını təklif etməlidir.

İstifadə olunan mənbələr:

Bu bölüm hər bir məqalənin məcburi tərkib hissəsidir. Buraya müəllif əsəri yazarkən istifadə etdiyi bütün mənbələri daxil etməlidir. Məqalə müəllifinin əsas vəzifəsi tələblərə uyğun olaraq istinadların siyahısını ciddi şəkildə əlifba sırası ilə tərtib edib nömrələndir.

İSTİNAD VƏ ƏDƏBİYYATIN TƏRTİBAT QAYDALARI

İstifadə edilmiş ədəbiyyat və onlara edilən istinadlar APA formatı qaydalarına uyğun tərtib edilməlidir.

APA - "American Psychological Association" ifadəsinin qısaldılmış baş hərfləridir. Bu format, Amerika Psixologiya Assosiasiyası tərəfindən yaradılmışdır. Adətən bu formatdan ictimai və sosial elmlərdə, akademik yazılarda istifadə olunur.

APA qaydasından istifadə zamanı aşağıdakı 5 əsas məqama diqqət yetirmək lazımdır:

- Müəllif adları: APA stilində müəlliflərin soyadı, ardınca ad və ata adının baş hərfləri yazılır. Məsələn, Cəbrayilov, M.S.
- Yayım tarixi: Mötərizə içində il göstərilir. Daha dəqiq tarix (gün və ay) lazımdırsa, il, ay və gün sırası ilə verilir. Məsələn, (2022, November 4).
- Əsər adı: Kitab və məqalə adları yalnız ilk hərfi böyük olmaqla italik (kursiv)formatda yazılır.
- Yayım məlumatı: Kitablار üçün nəşriyyatın adı göstərilir; jurnal məqalələri üçün isə jurnal adı, nömrə və səhifə aralığı qeyd olunur.
- Elektron mənbələr: İnternetdən götürülən mənbələr üçün "Retrieved from" ifadəsindən sonra URL əlavə edilir. "Retrieved from" ifadəsi, internet mənbələrindən məlumat alındığını göstərmək üçün APA formatında istifadə olunur. Bu ifadədən sonra həmin məlumatın tapıldığı URL ünvanı qeyd edilir. Bu, oxucuya həmin məlumatı onlayn olaraq haradan əldə edə biləcəyi bildirir. Burada "retrieved" (əldə edilmiş) ifadəsi istifadə edildiyi tarixə qədər bu mənbəyə həmin URL vasitəsi ilə daxil olmağın mümkün olduğunu göstərir. Məsələn, internetdə yerləşdirilən bir məqaləyə APA formatında istinad edərkən aşağıdakı kimi yazılır:
"Retrieved from" ifadəsindən sonra mənbənin URL ünvanı əlavə edilir, beləliklə, oxucu həmin linkə daxil olaraq məqaləni oxuya bilər.
Oxfam International. (2022). Working for the few: Political capture and economic inequality (Oxfam Briefing Paper 178). Retrieved from <https://www.oxfam.org>
Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

Yuxarıda göstərilən şərtlərə uyğun olmayan məqalələr redaksiya heyəti tərəfindən qəbul edilmir.

Requirements of the Supreme Attestation Commission under the Azerbaijan Republic President to be fulfilled at acceptance of the articles comprising the basic conclusions of the theses by the scientific editions recommended for publication:

Submitted for publication in Oriental Philosophical Problems

The text of the article undergoes a rigorous review from the point of view of scientificity, design and structure. For this reason, the author has the task of preparing a scientific work that covers the problem along with the well-defined goal of the research. In order for the article to meet the requirements, the author has to chase the following structure:

Review procedure of article:

Article from journal website www.journalorientalphilosophy.org)

It should be sent from the "send article" section.

Submitted articles have not be previously published, reviewed and should not be submitted for publication in another journal or publication. The originality of the text should do at least 80% of the capacity of the article.

After the articles are checked for plagiarism, the reviewers are anonymous

After the review, it is submitted for publication according to the decision of the editorial board is being. The journal also has a place to print articles from foreign countries is given. The journal only publishes articles that match its profile.

Rules for designing the article:

Articles to be published in the journal to the specified requirements should be formatted accordingly:

Capacity 12-15 pages and more than 25 pages for articles are accepted for publication.

The article follows through the Microsoft Word editor should be prepared according to the parameters:

sheet format: A 4;

sheet orientation – portrait;

edges - 2 cm;

font: Times New Roman;

font size – 12 points;

line spacing – 1.5;

transverse adjustment;

paragraph - 1 cm.

Abbreviations in words are not allowed in writings.

Science of the last 5-10 years in the literature list at the end of the articles, monographs, etc. references preferred.

Information about the author(s):

Surname, first name and patronymic of the author;

scientific name;

academic degree;

the name of the educational institution or scientific organization (in full should be given);

full address of higher education institution or place of work;

position and workplace;

postal code;

country, city (abbreviations are not allowed);

e-mail address for contact;

ORCID index;

These data should be compiled in Azerbaijani, English and Russian languages.

The name of the author(s) should be written in lowercase letters above the line, in bold italics.

The rest of the data - new line, lowercase letters, italics and aligned to the right.

Title of the article:

A well-chosen article title is an important part of the structure. He should fully describe the subject area. Title of the article should not be more than 10(ten)words. At the same time, the content of the article should reflect itself. The title is presented in Azerbaijani, English and Russian languages should be. The title of the article should be bold and centered in capital letters. It should be noted that there is no period at the end of the title.

Summary:

The summaries of the article in different languages are the same and should be relevant to the content of the article. Summary of the content of the article should state briefly. To quickly grasp the essence of the problem to help the researcher succinctly describe his goals and objectives must express. The summary should be written in Azerbaijani, English and Russian languages. Summaries should not exceed 200 words (less than 450 characters, more than 600 characters). It should be written in small letters, in normal font. The alignment should be horizontal, without paragraphs. The summary should be written on behalf of a third person.

Keywords and phrases:

Keywords and phrases to rate and search for articles are words or phrases that can be used. They are an article quickly understand how it differs from the other and to which field it belongs allows to fall. Keywords in Azerbaijani, English and Russian languages should be written. Keywords and phrases are separated by commas. They should be written small, normal and in font. Alignment should be horizontal and without indentation. Keywords and or phrases should contain 5-10 words. The main part of the article is divided into the following structural elements:

Introduction:

This is the first section of this article. Here the author clearly stated the problem to do, the relevance of the research, the goals and objectives should describe. Also focus on the uniqueness and novelty of the research should give.

Degree of theme development:

Author for the article to have advantages in the editorial board to the research conducted on this subject in the works of other authors should touch and note the differences.

Method and methodology:

Here the author is used in research to achieve the goal should describe the methods.

Main text:

It is one of the most essential parts of the job. Here, the author has to analyze the progress of the research, compare the results obtained with the achievements and results of other scientists. Referring to the used sources, the article should be compiled in chronological, thematic and methodological order. It should consider the advantages and disadvantages of the study.

Result:

The author's work as a whole and its corresponding conclusions are correct and should be concise.

Recommendations and suggestions:

In the end, the author uses the results obtained from the research in practice should offer the option to do.

Sources used:

This section is a mandatory part of every article. Author here he has to include all the sources he used while writing the work. The main task of the author's article is to list the references according to the requirements strictly arranged and numbered in alphabetical order.

RULES OF COMPOSITION OF REFERENCES AND LITERATURE

References and bibliography should be formatted according to APA format.

APA is an acronym for American Psychological Association. This format was created by the American Psychological Association. Usually this format is used in social sciences and academic writings.

When using the APA rule, you should pay attention to the following 5 main points:

Author names: In APA style, authors' names are given as last names, followed by initials.

Release date: The year is indicated in parentheses. More precise date (day and month) is given in order of year, month and day if necessary (for instance, 2022, November 4).

Title of work: Book and article titles are written in italics with only the first letter capitalized.

Publication information: For books, the name of the publisher is indicated; for journal articles, journal name, number and page spacing are noted.

Electronic sources: Retrieved for sources taken from the Internet URL is added after the expression. The phrase Retrieved is APA to indicate that information has been retrieved from Internet sources format is used. After this statement, that information the URL where it was found is recorded. It gives the reader that information online where it can be obtained. Here, the URL to this resource until the date of the phrase retrieved is used indicates that access is possible through For instance, when citing an article posted on the Internet in APA format is written as follows:

Oxfam International. (2022). Working for the few: Political capture and economic inequality (Oxfam Briefing Paper 178). Retrieved from <https://www.oxfam.org>

Here, the URL address of the source is added after the phrase "Retrieved from", so the reader can read the article by accessing that link. Articles that do not meet the above conditions will not be accepted by the editorial board.

Articles not meeting the above mentioned requirements are not accepted by the editorial board.

Требования Высшей Аттестационной Комиссии при Президенте Азербайджанской Республики к научным изданиям при приеме статей, отражающих основное содержание диссертации:

Тексты статей, направленные для публикации в журнале «Проблемы восточной философии», должны соответствовать профилю издания и тематике журнала, а также требованиям, предъявляемым к научным публикациям. В частности, оценивается – структура и научная ценность статьи, а также содержание статьи по её тематике. Автор должен описать степень научной новизны, с точки зрения вклада в развитие науки. Чтобы статья соответствовала требованиям, автору необходимо придерживаться структуры статьи.

Порядок рецензирования статьи

- Статью необходимо прислать с сайта журнала (www.journalorientalphilosophy.org) из раздела «отправить статью».

- Представленная статья не должна быть ранее опубликована, а также не должна быть представлена для рассмотрения и публикации в другом издании.

- Оригинальность текста должна составлять не менее 80% от объема статьи.

- Статьи рассматриваются и публикуются по решению редколлегии после проверки на плагиат и анонимного заключения рецензентов.

- В журнале также предусмотрена публикация статей из зарубежных стран.

- Журнал публикует только статьи, соответствующие его профилю.

Правила оформления статей

Для публикации в журнале статьи должны быть оформлены в соответствии со следующими требованиями:

- К публикации принимаются статьи объемом 12-15 страниц и не более 25 страниц.

- Для подготовки статьи используется редактор Microsoft Word с указанием следующих параметров:

формат листа: А 4;

ориентация листа – книжная;

поля – 2 см;

шрифт – Times New Roman;

размер – 12 пунктов;

межстрочный интервал – 1,5;

выравнивание по ширине;

абзацный отступ – 1 см.

Аббревиатура (сокращения) в текстах не допустимы.

Список литературы в конце статей включает: научные статьи, монографии и т.п. за последние 5-10 лет (ссылки предпочтительны).

Информация об авторе(ах)

- Фамилия, имя и отчество автора;

- ученое звание;

- ученая степень;

- название учебного заведения или научной организации (полностью);

- полный адрес вуза или места работы;

- должность и место работы;

- почтовый индекс;

- страна, город (сокращения не допускаются);

- электронный адрес автора (e-mail);

- индекс ORCID;

Эти данные должны предоставляться на азербайджанском, английском и русском языках.

ФИО автора(ов) должны быть набраны строчными буквами, жирным шрифтом, курсивом. Остальные данные - с новой строки, строчными буквами, курсивом. Выравнивания - по правому краю.

Статья должна содержать следующие элементы:

Название статьи

Грамотно подобранное название статьи – важная часть структуры. Оно должно точно и однозначно характеризовать содержание статьи. полностью описывать предметную область. Название статьи не должно превышать 10 (десяти) слов. Название должно быть представлено на азербайджанском, английском и русском языках. Название статьи должно быть набрано жирным шрифтом, заглавными буквами и выровнено по центру. Обратите внимание, что в конце заголовка точка не ставится!

Аннотация статьи должна быть написана от имени третьего лица

на азербайджанском, английском и русском языках, должна быть идентична и соответствовать содержанию статьи. Аннотация должна кратко излагать содержание статьи. Описывать цели и задачи проведенного исследования, что помогает быстрее уловить суть проблемы. Аннотацию оформляют объемом не более 200 слов (не менее 450 и не более 600 печатных знаков). Она должна быть набрана строчными буквами, обычным шрифтом. Выравнивание – по ширине, без абзаца.

Ключевые слова и словосочетания. Это слова или словосочетания из научного текста, по которому можно вести оценку и поиск статьи. Они позволяют быстро понять, чем отличается одна статья от другой и к какой области она относится. Предоставляются в редакцию на азербайджанском, английском и русском языках. Ключевые слова и словосочетания разделяются запятыми, должны состоять из 5-10 слов. Они должны быть набраны строчными буквами, обычным шрифтом, без кавычек. Выравнивание – по ширине, без абзаца.

Основная часть статьи разделена на следующие структурные разделы:

Введение раздел статьи, где дается краткий обзор по данной проблеме. Указаны не решенные ранее вопросы, сформулирована и обоснована цель работы, т.е. постановка задачи. Автор должен кратко сформулировать проблему, описать актуальность исследовательской методологии, цели и задачи, которые он перед собой поставил. Следует также акцентировать внимание на уникальности и новизне исследования.

Степень разработанности темы

Чтобы статья имела преимущества в редколлегии, автору следует затронуть исследования, проведенные другими авторами по данной теме, и отметить различия.

Метод и методология

Автору следует описать методы, использованные в исследовании для достижения цели.

Основная часть статьи обычно начинается с аналитического обзора литературных источников. Автор должен проанализировать ход исследования, сравнить полученные результаты с достижениями и результатами исследования других ученых. Ссылаясь на использованные источники, он должен составить статью в хронологическом, тематическом и методологическом порядке, учитывая преимущества и недостатки исследования.

Результаты

Автор должен правильно и лаконично изложить соответствующие результаты и работу в целом.

Рекомендации и предложения

В итоге автор должен предложить вариант использования результатов исследования на практике.

Использованные источники

Этот раздел является обязательной частью каждой статьи. Сюда автор должен включить все источники, которыми он пользовался при написании работы. Основной задачей автора статьи является составление и нумерация списка использованной литературы, которая оформляется в алфавитном порядке после текста статьи согласно требованиям.

ПРАВИЛА СОСТАВЛЕНИЯ ССЫЛОК И СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Ссылки и библиография должны быть оформлены в соответствии с форматом АПА.

АПА — это аббревиатура «Американской Психологической Ассоциации» (АПА - «American Psychological Association»), которая используется для оформления ссылок в общественных, социальных и научных работах.

При использовании правил АПА следует обратить внимание на следующие 5 основных моментов:

- ФИО автора и соавторов: в стиле АПА имена авторов указываются в виде фамилий, за которыми следуют инициалы.

- Дата выпуска: год указан в скобках. Если необходима более точная дата (день и месяц), она указывается в порядке года, месяца и числа (например, 2022 г., 4 ноября).

- Наименование материала: названия книг и статей пишутся курсивом, заглавной пишется только первая буква.

- Информация об издании: для книг - данные об авторе, год выпуска, наименование книги, город издания, наименование издательства. Для журналов – ФИО автора и год публикации, название материала, наименование журнала, страницы.

- Электронные источники: для источников, полученных из Интернета используется фраза «Retrieved from», за которой следует URL адрес. Так читатель может найти информацию в Интернете. Термин «Retrieved from» означает, что этот ресурс был доступен по этому URL адресу до даты использования. Например, при цитировании ссылки, размещенной в Интернете в формате АПА, пишется:

Oxfam International (2022). Working for the few: Political capture and economic inequality (Oxfam Briefing Paper 178). Retrieved from <https://www.oxfam.org>

Здесь после фразы «Retrieved from» следует URL адрес источника, чтобы читатель смог прочитать статью, перейдя по этой ссылке.

Материалы, не соответствующие вышеуказанным требованиям, редакцией не рассматриваются.

Статьи, не отвечающие вышеизложенным требованиям, не принимаются Редакционным советом.



JURNALIN TƏSİSÇİLƏRİ
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyəti və jurnalın redaksiya heyəti
ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ PROBLEMLƏRİ

Beynəlxalq Elmi-nəzəri jurnal

№ 32, 2025

Azərbaycan, Bakı , 2025



<https://journalorientalphilosophy.org/>

УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА
Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана и редколлегия журнала

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Международный научно-теоретический журнал

№ 32, 2025

Азербайджан, Баку, 2025



<https://journalorientalphilosophy.org/>

Qeyd:

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

Çapa imzalanmışdır:

Formatı: 60x84; 1/16

Fiziki ç...: 7,125

Sayı: 100

“Bəxtiyar-4” İstehsalat kommersiya
firmasının mətbəəssində ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.
Ünvan: Bakı, Mir Cəlal küç. 83