

**ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ
PROBLEMLƏRİ**

**ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

**PROBLEMS OF ORIENTAL
PHILOSOPHY**

BEYNƏLXALQ ELMİ-NƏZƏRİ JURNAL

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

INTERNATIONAL SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL

№ 1 (34) 2026

Bakı-2026

REDAKSIYA 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)
Xənşələvi Zaim	(Əlcəzair)
Kurmanqaliyeva Qaliya	(Qazaxıstan)
Qurbanov Füzuli	(Azərbaycan)
Lazar Marius	(Rumıniya)
Lazareviç Anatoliy	(Belorus)
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)

REDAKSIYA 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, 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: journalorientalphilosophybaku@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 ildə təsis olunmuş, 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)
Лазаревич Анатолий	(Беларусь)
Мамедзаде Ильгам	(Азербайджан)
Мамедов Низами	(Россия)
Махаматов Тимур	(Россия)
Махмуд Гейдар	(Ливан)
Расо Лео	(Франция)
Сулейменов Олжанс	(Казахстан)
Уиза Галлез	(Алжир)
Халифа Лейла	(Иордания)
Хеншелави 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, 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).

Журнал «Проблемы восточной философии» учрежден в 1996 и до 2021 г.г. 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)
Kyrbangaliyeva Qaliya	(Kazakhstan)
Qurbanov Fizuli	(Azerbaijan)
Lazar Marius	(Romania)
Lazarevich Anatoliy	(Belorus)
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. Ahmadli, DSc., prof. R. Mirzazada, DSc., assos.prof. A. Hajiyeva, Phd., assos.prof G. Huseynov, Phd M.Jabrailov, Phd., assos.prof. Z.Aliyeva, Phd., assos.prof. R.Askarov, Phd. G.Suleymannov, PhD S.Dadashova, G.Jamalov, 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

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 founded in 1996, it was published by DSc., prof. Zumrud Guluzada as the editor-in-chief until 2021.

MÜNDƏRİCAT

I. SÜNİ İNTELLEKT

İlham Məmmədzaadə. Süni intellekt və gerçəklik: problemin fəlsəfi və sosial konteksti	8
Fəxriyyə Məmmədzaadə. Süni intellekt və şüur: qarşılıqlı münasibətlərin fəlsəfi analizi	15
Ayxan Mustafayev. “Biliklər cəmiyyəti” anlayışı: tarixi davamlılıq, yoxsa struktur dəyişimi?	25

II. FƏLSƏFƏ TARİXİ VƏ İSLAM FƏLSƏFƏSİ

Eynulla Mədətli. Xaqani Şirvani poeziyasının ictimai mahiyyəti: XII əsrin ədəbi-fəlsəfi mühiti kontekstində.....	36
Svetlana Adıgözəlova. Əli Abasov. Şiə İslam fəlsəfəsində tövhid kateqoriyası: Metafizik əsaslar, rəşional sübutlar və imamların ənənəsi	43
Rafail Əhmədli. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin rolu	59
Michael Himmlegaard. Şərq fəlsəfəsinin problemləri: Abbasqulu Ağa Bakıxanovun prizmasından sosioloji yenidən qiymətləndirmə.....	67
Aysel Cəfərova. Nəsimi və Dante: müqayisəli təhlil	76
Fərəh Sadıxova. Şərq fəlsəfəsi dünyagörüşündə ruh və bədən məsələsi.....	86

III. TƏTBİQİ FƏLSƏFƏ: ETİKA VƏ ESTETİKA

Nailə Əsədova. Estetikanın faciəvilik problemi	93
Aypara Abbasova. Azərbaycan muğamının tarixi köklərinə fəlsəfi nəzəri baxış.....	100
Kamran İsayev. Qeyri-ortodoks hind fəlsəfi təlimlərində etik problemlər	105

TABLE OF CONTENTS

I. ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Ilham Mammadzada. AI and reality: the philosophical and social context of the problem.....	8
Fakhriya Mammadzada. Artificial intelligence and consciousness: the philosophical analysis of mutual relations	15
Aykhan Mustafayev. The concept of the “knowledge society”: historical continuity or structural transformation?	25

II. HISTORY OF PHILOSOPHY AND ISLAMIC PHILOSOPHY

Eynulla Madatli. The social essence of Khagani Shirvani's poetry: in the context of the literary and philosophical environment of the 12th century	36
Svetlana Adigozalova. Ali Abasov. The category of tawhid in shia islamic philosophy:Metaphysical Foundations, Rational Proofs and the Tradition of the Imams.....	43
Rafail Ahmadli. The role of Muhammad Amin Rasulzadeh in the formation of national consciousness in Azerbaijan at the beginning of the 20th century	59
Michael Himmlegaard. Problems of eastern philosophy: a sociological reassessment through the lens of Abbasgulu Aga Bakikhanov	67
Aysel Jafarova. Nasimi and Dante: a comparative analysis.....	76
Farah Sadykhova. The problem of soul and body in the eastern philosophical worldview	86

III. APPLIED PHILOSOPHY: ETHICS AND AESTHETICS

Naila Asadova. The problem of tragedy in aesthetics.....	93
Aypara Abbasova. A philosophical and theoretical view of the historical roots of Azerbaijani mugam.....	100
Kamran İsayev. Ethical problems in unorthodox indian philosophical teachings.....	105

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Ильхам Мамедзаде. Искусственный интеллект и реальность: философский и социальный контекст проблемы.....	8
Фахрия Мамедзаде. Искусственный интеллект и сознание: философский анализ их взаимосвязи	15
Айхан Мустафаев. Понятие «общества знаний»: историческая преемственность или структурная трансформация?	25

II. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эйнулла Мадатли. Социальная сущность поэзии хагани ширвани: в контексте литературно-философской среды XII века	36
Светлана Адигезалова. Али Абасов. Категория таухид в шиитской философии ислама: Метафизические основания, рациональные доказательства и традиция Имамов.....	43
Рафаил Ахмадли. Роль Мухаммед Эмина Расулзаде в формировании национального самосознания в Азербайджане в начале XX века	59
Майкл Химлегард. Проблемы восточной философии: социологическая переоценка сквозь призму Аббасгулу Ага Бакиханова	67
Айсель Джафарова. Насими и Данте: сравнительный анализ.....	76
Фарах Садыхова. Проблема души и тела в восточном философском мировоззрении.....	86

III. ПРИКЛАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЭТИКА И ЭСТЕТИКА

Наиля Асадова. Проблема трагедии в эстетике	93
Айпара Аббасова. Философско-теоретический взгляд на исторические корни Азербайджанского мугама	100
Кямран Исаев. Этические проблемы в неортодоксальных индийских философских учениях.....	105

SÜNİ İNTELLEKT VƏ GERÇƏKLİK: PROBLEMİN FƏLSƏFİ VƏ SOSIAL KONTEKSTİ

İlham Məmmədşadə,

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 fəlsəfəsi sahəsindəki düşüncə və araşdırmalar öncə bizdə şüur və ümumi, yaxud hələlik generativ (yaradıcı funksiyalara malik) süni intellekt və tamamlanmış (artırılmış, genişləndirilmiş) gerçəklik kimi fenomenlərə marağımızı daha da artırdı və sonra həm də gerçəkliyin fəlsəfi, sosial ölçülərdə dinamikası tədqiqinin labüdlüyü fikrini oyatdı, daha sonra isə aydın oldu ki, bu məsələlərin həllinə yol açan vasitələr gerçəklik və sosial reallığın qarşılıqlı münasibətləri və süni intellekt və onun inkişafının həmin münasibətləri aktuallaşdırma tərzindən ehtiva edilir.

Marksist fəlsəfəsində özlüyündə əsl metodologiyanın obyektiv gerçəkliyin mahiyyətinin dərkini şərtləndirdiyi nəzərdə tutularaq varlıq və hətta sosial varlıq məfhumları işlədilir, hərçənd bu zaman marksistlər İ.Kantın "özlüyündə şey" və "bizim üçün şey" məfhumlarını irəli sürdüyünü, yəni onun heç də hər şeyi dərk etməyin mümkün olmadığı barədə fikrinə əsaslanan agnostisizmini unutmurdular. Bu səbəbdən fundamental elmlərin obyektini kimi gerçəkliyi sosial elmlərə xas olan sosial reallıqdan ayırmaq lazım oldu, buradan isə birinin obyektivliyi, digərinin isə narrativləri irəli gəlir. Bu cür bölgü uzun müddət davam etdi, fəqət güman edirik ki, süni intellektin inkişafı bizi gerçəkliyə, sosial reallığa və illüziya tamamlanmış gerçəkliyə, onların dinamikası, qarşılıqlı təsirləri və imkanlarına başqa cür baxmağa vadar edəcək.

Fikrimizcə, marksizmin bəzi müddəalarının mütləqliyi və toxunulmazlığına inam dərk olunan hər bir şeyin dəyişkənliyinin ehkamcasına qəbul edildiyi ilə, yəni mütləqlik və həqiqətin hər halda mövcud olduğu gümanı ilə bağlı idi. Yalnız indiki imkanlar və ən başlıcası, onların gələcəyə proyeksiyası bizi elmin, gerçəkliyin mahiyyəti və onun barəsindəki təsəvvürlərimizin dəyişmə dinamikası və onların fəlsəfəni, sosiologiyasını və s. necə dəyişdirdiyi xüsusunda yenidən düşünməyə sövq edir.

Açar sözlər: süni intellekt, gerçəklik, sosial reallıq, tamamlanmış gerçəklik, fəlsəfə

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND REALITY: THE PHILOSOPHICAL AND SOCIAL CONTEXT OF THE PROBLEM

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

Reflections and research in the field of the philosophy of artificial intelligence initially led us to an interest in what is called consciousness, specially generative Artificial Intelligence and augmented reality. Then, realized that we also needed to explore the dynamics of reality in both philosophical

and social dimensions. It became clear that the key to these questions also lies in the relationship between reality and social reality and in how Artificial Intelligence and its development actualize this relationship. Marxist philosophy used the concept of being and even social being, suggesting that a true methodology would help us understand what objective reality is. Although they also remembered Kant's writings about "things in themselves" and "things for us"—that is his agnosticism which proceeded from the premise that not everything can be understood. Therefore, it became essential to separate reality as the object of fundamental science from social reality, inherent to the social sciences, hence the objectivity of one and the narratives of the other. This division lasted for quite some time, but we believe that the development of Artificial Intelligence will force us to rethink reality, social and illusory augmented reality, their dynamics, interactions and possibilities. In our view, the belief in the absoluteness and immutability of certain Marxist tenets was linked to the fact that the mutability of everything understood was perceived dogmatically, it was assumed that absoluteness and truth do exist. But current possibilities and most importantly, their projection into the future, force us to rethink what science, reality is and the dynamics of changes in our understanding of it and how they change philosophy, sociology and so on.

Keywords: artificial intelligence, reality, social reality, augmented reality, philosophy

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ И РЕАЛЬНОСТЬ: ФИЛОСОФСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ ПРОБЛЕМЫ

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

Размышления и исследования в сфере философии искусственного интеллекта привели нас вначале к интересу и к тому, что называется сознание и генеральный или пока, что генеративный ИИ и дополненная реальность. Далее возникла необходимость исследования и того, что называется динамикой реальности в философском и социальном измерении. Постепенно стало понятным, что ключ к этим вопросам находится также и в том, что называется соотношением реальности и социальной реальности, а также в понимании того, каким образом развитие ИИ актуализирует это соотношение.

В марксистской философии использовалось понятие бытия, и даже социального бытия, предполагая, что истинная методология поможет разобраться с тем, что есть объективная действительность. Вместе с тем учитывалась и позиция И.Канта о «вещи в себе» и «вещи для нас», то есть его агностическая установка, согласно которой не во всем можно разобраться и не всё поддается окончательному познанию. Поэтому пришлось разделить реальность как объект фундаментальных наук от социальной реальности, присущей социальным наукам, отсюда объективность одной и нарративы другой. Такое разделение длилось довольно долго, но предполагаем, что развитие ИИ заставит нас по-иному посмотреть на реальность, социальную и иллюзорную дополненную реальность, их динамику, взаимодействие и возможности.

На наш взгляд, вера в абсолютность, незыблемость некоторых положений марксизма была связана с тем, что изменчивость всего того, что осмысляется, воспринималась догматически, то есть, предполагалось, что абсолютность и истина все-таки есть. Однако современные возможности, а самое главное - их проекция на будущее заставляют нас заново подумать над

тем, что такое наука, что такое реальность и динамика изменений наших представлений о ней и того, как они меняют философию, социологию и другие гуманитарные науки.

Ключевые слова: искусственный интеллект, реальность, социальная реальность, дополненная реальность, философия

Süni intellekt və gerçəklik

İnsana idrakını qüvvətləndirməyə kömək göstərmək və onun problemlərini birgə həll etmək generativ süni intellektin, gələcəkdə isə ola bilsin, özü müstəqil fikirləşmək, gerçəklik problemini yeni bir tərzdə ortaya qoymaq və bizə onun dərkini nə dərəcədə dərinləşdirə və sərhədlərini müəyyənləşdirə biləcəyimizi göstərmək güclü, ümumi süni intellektin imkanları daxilindədir. Bir qədər öncə Kantın rəşional aqnostisizmini yada salmışdıq, indi isə Platonun "mağara" istiarəsini xatırladaq. Bu metaforada o, mahiyyət etibarilə "gerçəkliyin" sirrini açır, mağarada yaşayanların onun hüdudlarından kənardakı aləmin mövcudluğundan bixəbərdirlər və ondan hali olmaq üçün mağaranı tərk edə bilmirlər, onlar şeylərin yalnız əksini, divarlara düşən gölgələrini əsl gerçəklik sanırlar. Güman etmək olar ki, Platonun zamanəsindən sonra keçmiş dövr ərzində çox şey dəyişmiş, biz xeyli nə isə öyrənmiş və dəqiqləşdirmişik, amma, buna rəğmən, hələ də çox şeyi bilmirik. İstiarənin elmi araşdırmada rolu barəsində xeyli əsər yazılmışdır. Onlardan birinə, N.Yu. Kozlovanın "Metaforik bənzətmə təfəkkür mexanizmi kimi" məqaləsinə ("Fəlsəfə məsələləri", 2023-cü il, №6) diqqət yetirək. Müəllif metaforanın tədqiqinin heç zaman elmi aktuallığın ucqarlarına çəkilməyəcəyi fikrinə əsaslanır (həmin məqalə, səh. 97).

Fərz edə bilərik ki, böyük potensiala malik süni intellekt, ibarəli şəkildə, yəni yenə də "mağaranın" hüdudlarından kənar" istiarəsindən istifadə edərək, desək, bizim "mağaradan" kənardakı biliklərimizi çoxaltmaq imkanlarımızı ciddi surətdə və hətta əhəmiyyətli dərəcədə artıracaqdır. Hərçənd Platon insanların həqiqətdən agah olmaq istəyəcəklərinə və bunun qarşılığını ödəməyə hazır olduqlarına heç də əmin deyildi. Və Platonun həqiqət xüsündakı bu şəkkindən gerçəkliyimizin süni

intellektin köməyi sayəsində getdikcə daha çox ölçülə bilən, daha da mürəkkəbləşən olduğunun, elə məşinlərimizin də, özümüzün bu cür olduğumuzun dərkini yaranır. Bu zaman kimsə süni intellektin insanları təhdid etdiyini sanmağa başlayır, onun fikirləşməyə, bilik qazanmağa və hətta insanı rəm etməyə başlayacağını hesab edir. Bizim fikrimizcə, Sİ mütəxəssislər üçün insan və özünəməxsus tərzdə düşünən məşin, müşahidəçi ilə onun obyektindəki əlaqələr barədə düşüncələrinin daha dərin və dəqiq olmasını təmin edir. Ən azı, bəziləri üçün anlaşılan birlik – alim, müşahidəçi, məşin (Sİ), şüur və aləmin vəhdəti təşəkkül tapır, fəqət uzun müddət qədrini çox yaxşı bildiyimiz şeylər isə – gerçəklik xüsusunda düşüncələrdə şüurumuzun azadlığı, mütləqliyi – qeyb olur. Amma bu, heç də birmənalı deyil və insanın onun şüurunun mahiyyəti, neyron bioloji şəbəkə ilə süni şəbəkənin qarşılıqlı nisbəti və s. xüsusunda mülahizələri də ehtiva edən bir çox çağırış və suallara verəcəyi cavablardan asılıdır ((Маркус Дю Сотоу «Нейросеть разумная»/ «КоЛибри», М.2024) - Marcus Dü Sotoy, "Ağıllı Neyron Şəbəkəsi" / "Kolibri", Moskva, 2024).

Fəqət bunun əvəzində belə bir ideya yaranır ki, gerçəklik müşahidəçi vasitəsi ilə onun təşəkkül tapdığı, yaşadığı, danışdığı və fikirləşməyi, emosional münasibət göstərməyi öyrəndiyi sosial reallıq ilə, sonuncu və gerçəklik xüsusunda onda və bizdə formalaşmış anlayışla bağlıdır. Elmlərin fundamental və sosial elmlərə bölündüyü barədəki illüziya (aldadıcı təsəvvür, yanıqla) burada sona çatır və ya çatmalıdır və sosiallığın fizikada, biologiyada inikasının və əksinə, gerçəkliyin sosial elmlərdə necə əks olunduğunun yeni bir ölçüsü yaranmalıdır. Süni intellekt, ən azı, hələlik, bizim şüur və intellektimiz olmadan var ola bilməz, hərçənd şüurumuz olmadan kainatın varlığını etiraf edirik, amma onun mövcudluğunu tanıyan bir kimsə yoxdur. Bu barədə xeyli əsər

yaradılmış, xüsusən də müəllifləri Madlen Böme, Rüdiger Braun və Florian Breyer olduğu "Biz necə insan olduq" (Мадлен Беме, Рюдигер Браун, Флориан Брейер «Как мы стали людьми» «Издательство АСТ, М. 2022) kitabını qeyd etmək olar. Əvvəlcə qeyri-adi adaptasiya (uyğunlaşma) istedadı, daha sonra dil və təfəkkür qabiliyyəti insanın təkamülünə və mövcud olmasına, heyvanlar aləmindən qurtulmasına gətirib çıxarmışdır.

Mövcudiyyət müəyyən detektor, aparat və maşınlardan istifadə edərək fiziki gerçəkliyin, riyazi və bunu da əlavə edək, fəlsəfi və sosial (psixoloji) reallığın müşahidə edilməsi, yaradılması və təsviri vasitəsilə qəti müəyyən etdiyimiz nəsnədir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, biz reallıqları onları tədqiq və təsvir edən elmlərə müvafiq olaraq bölmüşük, fəqət burada başlıcası gerçəklikdir, cəvramızdakı sezdiyimiz və hali olduğumuz nəsnələr, kainat, aləmlərdir və indiki halda şərti olaraq sonlu sonsuzluğu onların vasitəsi ilə dərk etdiyimiz şeylərdir. Beləliklə, bu mövcudiyyət, indi artıq varlıq nəzəriyyəsi kimi, yalnız bizim varlığımız, nəsnələrin mahiyyətini dərk edən şüuru-muzun mövcudluğu sayəsində mümkündür. Buna görə də, gerçəklikdə sosial reallıq anlayışını yaradan elmlərin - fəlsəfə, sosial fənlər və psixologiyanın yeri vardır. İnkişafın müəyyən bir mərhələsində gerçəklik və sosial reallığın bir-biri ilə qarşılıqlı surətdə bağlı olduğunun dərkə təşəkkül tapır. Onu da qeyd etmək gərəkdir ki, elmin dünyanı izah etmək üzrə imkanları onun nailiyyətlərinin insanların özlərinə qarşı istifadə edilməsinə gətirib çıxara bilər, bu isə reallıqların qarşılıqlı asılılığını yalnız təsdiqləyir. Aydınır ki, süni intellekti biz yaratmışıq və bu səbəbdən, məsələn, F. Vılçekin yazdığı kimi, "...beyin xarici rəqəmsal orqanlarla getdikcə daha səmərəli surətdə qarşılıqlı təsir və əlaqədə bulunur." («Что мы думаем о машинах, которые думают» под редакцией Дж.Брокмана М., 2017, «АНФ», с. 141 - "Biz düşünən maşınlar barədə nə fikirləşirik". redaktoru J. Brokman, M., 2017, ANF, səh. 141). Fikrimizcə, bu, ictimai nöqtəyi-nəzərdən necə dəyişdiyimizə, sosial reallığımızın təbəddülat xüsusiyyətinə, davranışımızın indi süni intellektin də köməyi ilə yaradılan reallığa təsir göstərən rəşional və irəşional

əsaslarının arasındakı qarşılıqlı əlaqənin necə dəyişdiyinə diqqət yetirməyi nəzərdə tutur.

Sosial reallığın dinamikası haqqında

Özümüz, öz "Mən"imiz və onu əhatə edənlər, onun ən yaxın dairəsinə daxil olanlar haqqında düşüncələrimizin məzmunu sosial reallığın ehtiva etdiyi ən maraqlı fenomenlərə aiddir. Onların təbəddül etdiyi də əhəmiyyət daşıyır, fəqət fərqli mədəniyyətlərə mənsub insanlar onları dəyişməz, sarsılmaz sayırlar (düzdür, müxtəlif dərəcələrdə). Buna baxmayaraq süni intellektin inkişafı ona gətirib çıxarır ki, biz həm onun bizi dəyişdirdiyini, həm də ona bəslədiyimiz münasibətin dəyişən gələcəyimiz üçün əhəmiyyət kəsb etdiyini anlamağa başlayırıq. Bax, həmin bu dəyişkənlik, bizcə, həyatımıza süni intellekt tərəfindən gətirilib və əslində bu, o deməkdir ki, biz sosial reallıq anlayışımızı, özümüz haqda fikir, təsəvvür və biliklərimizin məzmununu süni intellektdən faydalanma xüsusiyyəti və onun barəsindəki biliklərimizlə əlaqələndirməyə bağlayırıq. Əgər əvvəllər həyatın mənasını dərk etmək üçün ictimai və humanitar elmlərə, yaddaşa (tarixə), etika və əxlaqa, incəsənətə yiyələnməyin zəruri olduğu hesab edilirdisə, hazırda bu sahədə riyaziyyata və ya bütün ictimai elmlərin riyaziyyatlaşdırılmasına ümid bəslənir. İlk baxışdan elə görünə bilər ki, biz Maarifçilik Dövrü alimlərinin hər bir yeniliyin fundamental elmlərdə, təbiətin qanunlarında ehtiva olunduğu barədəki fikrini təsdiqləyirik, fəqət söhbət yalnız bir mülahizədən, bir fərziyyədən gedir, zira sosial elmlər, məsələn, fəlsəfə, öz keçmişində indi baş verənləri izah etməyə qadir bir nəsnəyə malik ola bilər. Üstəlik, yuxarıda qeyd etdik ki, alimin fərdiliyi, şəxsiyyəti, "Mən"-i onun elmi axtarışları, araşdırmaları və gəldiyi nəticələrində, həmçinin kollektivdə işləmək qabiliyyətində bulunur. Və bizcim fikrimizcə, söhbət yalnız onun "Mən"-indən, daxili aləmindən deyil, həm də onun "Mən"-inin onun "biz"-ini, həmin kollektiv şüuru və davranışını (siyasəti) təşkil edən şeylərə, yəni onun "biz"-inin təşəkkülü surətinə, mükəlimə və konstruktivliyə qadirlik dərəcəsinə və s. münasibətdən gedir.

Başqa sözlə, sosial reallığın mahiyyətini daha dəqiq müəyyən və ya heç olmasa təsvir etməyin və onun dinamikasının nədən ibarət

və asılı olduğunu üzə çıxarmağın vaxtı gəlib çatmışdır. Adətən, sosial reallığa fərdlərin hərəkətləri, fəaliyyəti, onların sosial həyatı aid edilir, hərçənd indi fərdin fəaliyyətinin sosial dinamikaya ilə təəllüğü olduğu barədə daha az düşünürlərsə də fəqət rəasional fəaliyyət göstərmək üçün sosial reallıq xüsusunda biliklərə əsaslanan anlayışların, təsəvvürlərin, yəni sosial reallığın dinamikasının olması tələb edilir. Yəqin ki, bunun üçün həmin məfhumu ilk dəfə işlətməmiş A. Şütsun (Alfred Schütz) fenomenoloji sosiologiyasını yada salmaq gərəkdir. Amma sosial reallıq ictimai həyat və onun idarə olunması barədə bilikləri təşkil edən fenomenlər olmadan təsvir edilə bilməz. Beləliklə, elm sosial reallığı təsvir və izah edərkən, öz hüdudlarını bilərklən və müasir süni intellektin imkanlarından və hətta onunla mükəllimədən faydalanaraq gələcəyi (bu, qeyri-adi görünsə də) əvvəlcədən görərəkən fərdiliyin, şəxsiyyətin əhəmiyyəti, həmçinin onun qərarların qəbul edilməsinə təsiri artır və bu, alimin hansı cəmiyyətdə yaşadığı və işlədiyi, elmin necə idarə olunduğu və yalnız keçmiş deyil, həm də gələcək haqqında da daha çox şeyi dərk etməyi və bilməyi nəzərdə tutur.

Aydındır ki, süni intellekt fərdin davranış dinamikasına və onun fəaliyyət formalarına təsir göstərir və onları dəyişdirir. Bu məsələləri bəziləri həmmüəlliflərimizlə birlikdə yazmış bir sıra kitab və məqalələrimizdə araşdırmışıq. Belə ki, həmmüəlliflərimizlə birlikdə yazdığımız "Süni intellekt fəlsəfəsi və gələcək elminin protosurətləri" (Bakı, 2024) kitabında biz müasir Azərbaycanın konkret şəraitində sosial elmin transformasiyası üsul və özgünlüyünü, epistemologiyanın, məntiqin və s. rolunu aydınlaşdırmağa çalışmışıq. Arif Bünyatovla birlikdə yazdığımız "Süni intellekt fəlsəfəsi və tarixi-mədəni epistemoloji yanaşma" (Bakı, 2025) adlı digər işimizdə tarixi-mədəni epistemologiya və onun elmin inkişafının dərkindəki rolu ilə yanaşı, ictimainin və ideologiyanın cəmiyyətin elmə, elmdə islahat və köklü dəyişikliklərə münasibətinə təsir göstərməkdə əhəmiyyəti, onun təhsil və yeni modellərin axtarışında rolu tədqiq edilir. Bundan əlavə, bu da əhəmiyyət daşıyır ki, bütün bu əsərlərdə cəmiyyətdəki siyasi, milli, mədəni, əxlaqi və ideoloji yanaşmaların və dəyər anlayışlarının,

alim etikasının (və yalnız onun deyil) sosial reallığın bir hissəsini təşkil etməsi, müxtəlif cəmiyyətlərdə nəzəri ideyalar fərdin, alimin davranışında onun özünün bir hissəsi olduğu sosial reallıq barəsində təsəvvürü və ya onun dərkəsi vasitəsi ilə əks olunduğu ideyası irəli sürülür.

Beləliklə, sosial reallığın dinamikasına göstətdiyimiz yanaşma sosial reallığın keçmişdə, hazırda və gələcəkdə olacaq təbəddülatının əvəzlənmələrini təhlil etməyi, bu reallığın məhdudluğunun başa düşülməsini tələb edən metodoloji tarixi-mədəni epistemologiyayı, lakin, bununla bərabər, reallığın sərhədlərini, müxtəlif dövrlərdə məfhumlarda əks olunmuş əlaqələrini, elmi gerçəkliklə rəbtəsini, dəyişikliklər ehtimalı ilə münasibətini və s. aydınlaşdırmağı nəzərdə tutur. Əlbəttə ki, bu yanaşma fəlsəfə tarixi, sosiologiya, etika və hüquq, siyasi fəlsəfə və s. mənbələrdən olan məlumatlardan faydalanmağı nəzərdə tutur. Bu informasiya nə qədər çox olarsa, sosial reallığın konseptuallığına şans, fərdin fəaliyyətinin və dinamikasının niyə məhz bu cür olduğunu adekvat surətdə anlamaq ehtimalı bir o qədər yüksək olar. Bundan başqa, bu cür təhlil cəmiyyətin sosial inkişafındakı təmayülləri (qrup, lider və fərdlərin struktur və davranışının qarşılıqlı təsiri və əlaqəsini) üzə çıxarmağa və ya hətta əvvəlcədən anlamağa, proqnozlaşdırmağa imkan verir. Vurğulamaq gərəkdir ki, həmin məsələlərə rəasional yanaşma insanların davranışındakı irrəasionallığa və illüziyalılığa, onlara dəyərlər, din və fərdi vərdislərin necə təsir göstərdiyinin nəzərə alınmaması demək deyil. Buna rəğmən, süni intellektin inkişafı şəraitində gerçəklik və sosial reallıq arasındakı əlaqələrə diqqət yetirmək yalnız sosial və humanitar elmlərdə deyil, həm də fundamental elmlərdə fənlərarası tədqiqatların inkişafına kömək edir.

Virtual tamamlanmış gerçəklik haqqında

Pandemiya dövründə Azərbaycan AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunda Avropa, Çin və Qazaxıstan filosofları və sosioloqlarının iştirakı ilə aktual məsələləri tədqiq edən bir neçə virtual laboratoriya yaradılmışdı. Həmin araşdırmaların nəticəsində bir neçə əsər, o cümlədən, məsələn, «Философия взаимодействия культур и новый «шелковый путь»» (Bakı, 2020 - "Mədəniy-

yətlərin qarşılıqlı təsiri fəlsəfəsi və Yeni İpək Yolu", Bakı, 2020) kitabı yarandı işıq üzü gördü. Bundan sonra, Azərbaycan və xarici ölkə alimlərinin iştirakı ilə növbəti virtual seminar və konfranslar keçirilən zaman bizə aydın oldu ki, söhbət müxtəlif informasiya obyektləri olaraq tədqiqat qruplarının genişləndirilmiş, tamamlanmış reallığından, özgün virtual elmi mühitin və etikanın təşəkkülündən gedir. Hərçənd elmi mühit təşəkkül tapsa da, bunu vahid elmi etika xüsusunda deyə bilmərik. Alimlər informasiya mübadiləsi apardılar və kitabın ümumi materialları rəqəmsal yaddaşa həkk olundu, lakin, görünür, həmin əməlumatlardan fərqli nəticələr çıxarıldı. Beləliklə, söhbət elmdə virtual mühitin, tamamlanmış reallığın (Augmenting Our Reality - Reallığımızın artırılması) – özü də indi artıq bizim yeni sosial reallığımız və elmi fəaliyyətimizdə – təşəkkülündən gedir. Xüsusilə, vurğulamaq lazımdır gərəkdir ki, sosial reallıqda filosof və sosioloqların fəaliyyəti çox böyük əhəmiyyət kəsb edir və bu prosesdən yayınmaq mümkün olmayacaq bu, elmimizin müasir inkişafının tələbidir. Fəqət anlayırıq ki, bu, həm də bir çağırışdır və biz ona cavab verməyə hazır olmalıyıq. Süni intellektin inkişafı bu məsələləri fəlsəfə və sosiologiya üçün actual edir. Fəlsəfədə artıq M. Heim D. Çalmersin virtual mühit və onu dolduran rəqəmsal obyektlərin reallığı adlandırdığı fenomenin öyrənilməsinə təsir göstərmiş virtual realizm nəzəriyyəsi təhlil edilir. Tamamlanmış gerçəklik onun mahiyyətinin və sosial proses və sosial reallıqda hansı rol oynadığının və ya oynayacağının dərk edilməsi üzrə aparılan elmi araşdırmaların, əməkdaşlığın, düşüncələrin ayrılmaz hissəsinə çevrilir.

«Метафизика виртуальной реальности» (1993 - "Virtual reallığın metafizikası", 1993) kitabında M. Heim, bəlkə də, əsərin adından da göründüyü kimi, virtual reallığı yalnız bir texnologiya kimi deyil, həm də bir fəlsəfə və metafizika kimi başa düşmüş ilk alimlərdən biridir. Bir gerçəklik kimi virtuallıq onun mövcud olması, təsir – özü də yalnız nəticələri, işıq üzü görmüş kitabları və birgə nəşrləri ilə deyil, həm də rəqəmsal informasiya təsiri ilə – göstərməsi deməkdir. Onun əsərində sonradan tanınmış Avstraliya-Amerika filosofu Devid Çalmersə və qeyd etməliyik ki, bizə də təsir

göstərmiş bir neçə maraqlı fəlsəfi və sosioloji ideya vardır. Məsələn, qeyd edək ki, yalnız dünya strukturlarının deyil, həm də sosial prosesə, elmə, alim etikasına və s. təsir dərəcəsinə görə sosial reallıqların iyerarxiyası təşəkkül tapır. Heim hesab edirdi ki, ki, bütün bunların əsasında onun yeganə real, həqiqi mövcudluğu olan saydığı fiziki aləm yerləşir. Biz isə düşünürük ki, virtual olanın təsirini ehtiva edən fiziki dünya indiyə qədər olduğu dərəcədə real olmaqdan uzaqlaşır. Əbəs yerə deyil ki, sonrakı əsərlərində, məsələn, "Virtual realizm" (2000) kitabında o, bu dünyalar arasındakı məsafəni qısaltmağın yollarını arayır.

Этими вопросами занимается и Чалмерс, который размышляет по поводу вопроса «Присутствуют ли объекты дополненной реальности в физическом пространстве» и предлагает не искать на них однозначного ответа, он утверждает, что они как бы присутствуют, так как не обладают, как он отмечает, физической материей.

"Fiziki məkanda tamamlanmış gerçəklik obyektləri varmı?" məsələsi üzərində düşünən Çalmers də bu problemlərlə məşğuldur və onlara qəti cavab axtarmamağı təklif edərək bildirir ki, onlar sanki mövcuddur, çünki, onun qeyd etdiyi kimi, fiziki materiyaya malik deyillər. Biz isə hesab edirik ki, ən azı, sosial məkanda tamamlanmış gerçəklik fiziki gerçəkliyin sosial reallıq və tamamlanmış gerçəkliyə necə təsir göstərdiyinin və onların elmə əks təsirinin təhlilini tələb edir. (Chalmers, David J. (2019) «The Virtual as the Digital», Disputatio, Vol. 11 (55), p. 453-486 "Virtual rəqəmsal kimi", Disputatio, Cild 11 (55), p. 453-486). Bu məsələlər üzərində düşünərkən Chalmers iddia edir ki, fəlsəfə onun özü və illüзор virtual reallıq anlayışının hansı münasibətlərdə bulunduğunu dərk etməyə çalışmalıdır. Onun fikrincə, bu cür illüzorluğu o, virtual reallıq fiziki gerçəkliyin bir hissəsi kimi nəzərdən keçirildikdə qəbul edir (Chalmers. David. J. (2022) Reality+: Virtual Worlds and Problems of Philosophy, W.W. Norton, New York; Allen Line, London). Fikrimizcə, bu məsələləri fəlsəfənin köməyi ilə tədqiq edərkən, elmi və sosial reallığın başa düşülməsindəki məlum məhdudiyyətə və digər elm və sahələrdən informasiya cəlb edilməsinə amadə olmaq gə-

rəkdir. Müasir cəmiyyətin həyatında virtual illüziyaların mahiyyətinin dərk olunmasında iştirak etmək fəlsəfə və digər elmlərlə birlikdə əməkdaşlıqda fənlərarası tədqiqatlar aparmaq tələb olunur. Bu haqda həmmüəlliflə birlikdə yazılmış və "Fəlsəfə məsələləri" jurnalının 2025-ci il, 11 saylı buraxılışında dərc olunmuş "Azərbaycanda fəlsəfə və sosiologiya haqqında" adlı məqaləmizdə yazmışdıq.

Nəticə

Gerçəklik, sosial reallıq, epistemologiya, fənlərarası tədqiqatlar və süni intellekt bir-biri ilə bağlıdır və bu əlaqə gerçəklik məfhumu vasitəsi elmlərin inkişafına getdikcə daha çox təsir göstərir. Bu məsələlərin fəlsəfə və sosiologiyada necə tədqiq olunduğu yalnız onların özləri üçün böyük maraq doğurmur. Düşünürük ki, gerçəklik və sosial reallığın dinamikasının tamamlanmış gerçəkliyin (virtual aləmin) tədqiqinin aktuallaşdırılmasını tələb edir.

Üstəlik, fərz edirik ki, müasir cəmiyyətlərdə reallıqların iyerarxiyasını təhlil etmək zəruridir. Bu reallıqların hərtərəfli və müqayisəli təhlili ölkənin elmi inkişaf səviyyəsinin daha da yüksəldilməsi və dəqiqləşdirilməsini, cəmiyyətin həyatında fiziki gerçəklik və riyazi reallığın əhəmiyyətinin və sosial reallığın və tamamlanmış gerçəkliyin elmə əks təsirinin dərk edilməsini nəzərdə tutur. Həmçinin nəzərə alınmalıdır ki, müasir elm təkə struktur, dəyər və institutları deyil, həm də sosial prosesləri və fərdi elmi fəaliyyətin dinamikasını tədqiq etməlidir: məhz bu, alimin elmi həyatda, tədqiqatlarda axtarışlarda və s. iştirakının və alim etikasının əhəmiyyətini anlamağa imkan verir.

Beləliklə, yanaşmamız tarixi-mədəni epistemologiyayı sosial və elmi reallıqla, illüзор təsəvvürlərin, rəqəmsal və virtual reallığın müasir cəmiyyətlərin həyatındakı əhəmiyyəti ilə tamamlamağa imkan verir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Chalmers, David J. (2019) «The Virtual as the Digital», Disputatio, Vol. 11 (55), p. 453-486
2. Chalmers. David. J. (2022) Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy, W.W. Norton, New York; Allen Line, London
3. Вильчек Ф. («Что мы думаем о машинах, которые думают» под редакцией Дж.Брокмана М., 2017, «АНФ», с. 141
4. Маркус Дю Сотой «Нейросеть разумная»/ «КоЛибри», М.2024

Rəyçi

f.e.d. Dilarə Müslümzadə

Göndərilib: 14.05.2026

Qəbul edilib: 16.05.2026

SÜNİ İNTELLEKT VƏ ŞÜUR: QARŞILIQLI MÜNASİBƏTLƏRİN FƏLSƏFİ ANALİZİ

Fəxriyyə Məmmədzada,

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, Azərbaycan

e-mail: fakhriya.mamedzade@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5193-903X>

Xülasə

Məqalədə süni intellektin yaradılması və tətbiqi aspektlərinin sintezində insan şüuru ilə münasibətləri fəlsəfi olaraq təhlil edilir. Göstərilir ki, süni intellektin layihələşməsi mərhələsi ilə hazırlanması və tətbiqi arasında əlaqələrin fəlsəfəsi intensiv tədqiq edilir. Bu istiqamətdə müxtəlif yanaşmalar özünü göstərir.

Bütövlükdə süni intellektin layihələşməsi və hazırlanması ilə onun tətbiqinin ictimai şüura təsirləri arasında zaman fərqləri mövcuddur. Süni intellektin nəzəri və layihəvi hazırlanması tətbiqinjin mümkün nəticələrinin qiymətləndirilməsini qabaqlayır. Bu prosesin nəticəsində süni intellekt-insan şüuru münasibətlərinə müəyyən qeyri-müəyyənlik gətirilir.

Məqalədə belə bir tezis irəli sürülür ki, fərqli proqnozların verilməsinə baxmayaraq gələcəkdə süni intellekt-insan şüuru münasibətləri ahəngdarlıq təşəkkil etsə bütövlükdə cəmiyyətdə tərəqqi yeni keyfiyyət səviyyəsinə yüksələ bilər.

Məqalədə qarşıya qoyulan elmi məqsədə uyğun olaraq fənlərarası yanaşma tətbiq edilir. Metodoloji prinsiplər kimi qeyri-xəttilik və sistem təşəkkildən yararlanılır. Metod kimi isə sistem təhlil tətbiq edilir.

Açar sözlər: intellekt, fəlsəfi-etik düşüncə, roboetika, rəqəmsal insan, fənlərarası yanaşma, sistem təşəkkül, bilik, kreativlik

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND CONSCIOUSNESS: THE PHILISOPHICAL ANALYSIS OF MUTUAL RELATIONS

Fakhriya Mammadzada,

Institute of Philosophy and Sociology. ANAS

e-mail: fakhriya.mamedzade@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5193-903X>

Summary

The article analyzes the relationship between human consciousness and AI in a philosophical way in the synthesis of aspects of its creation and application. It is indicated that the philosophy of the relationship between the design stage of AI and its preparation and application is intensively studied.

In general, there are time differences between the design and preparation of AI and the effects of its application on public consciousness. Theoretical and design preparation of artificial intelligence precedes the assessment of the possible consequences of its application. As a result, a certain uncertainty is introduced into the relationship between AI and human consciousness.

The article puts forward a thesis that, despite different forecasts, if in the future the relationship between AI and human consciousness is harmonious, progress in society as a whole can rise to a new qualitative level.

In accordance with the scientific goal set in the article, an interdisciplinary approach is applied. Nonlinearity and system organization are used as methodological principles. System analysis is applied as a method.

Keywords: intellect, philosophical-ethical thinking, roboethics, digital human, interdisciplinary approach, system organization, knowledge, creativity

ИСККУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ И СОЗНАНИЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ИХ ВЗАИМОСВЯЗИ

Фахрия Мамедзаде,

Институт философии и социологии
Национальной академии наук Азербайджана
e-mail: fakhriya.mamedzade@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5193-903X>

Аннотация

В статье анализируется взаимосвязь между человеческим сознанием и искусственным интеллектом в контексте их взаимодействия, создания и применения. Показано, что активно развивается философское осмысление связи между этапами проектирования искусственного интеллекта, его подготовкой и практическим использованием.

В целом, отмечается наличие временных различий между этапами разработки и внедрения искусственного интеллекта, а также влиянием его применения на общественное сознание. Теоретическая и проектная подготовка предшествует оценке возможных последствий его использования, что создаёт определенную неопределенность во взаимосвязи между искусственным интеллектом и человеческим сознанием.

В статье выдвигается тезис о том, что, несмотря на различные прогнозы, гармоничное взаимодействие искусственного интеллекта и человеческого сознания в будущем может способствовать выходу общества на качественно новый уровень развития. В соответствии с поставленной научной целью используется междисциплинарный подход. В качестве методологических принципов применяются системность и целостность, а основным методом выступает системный анализ.

Ключевые слова: интеллект, философско-этическое мышление, роботозтика, цифровой человек, междисциплинарный подход, системная организация, знание, креативность.

ВВЕДЕНИЕ

В философии искусственного интеллекта центральными объектами исследования выступают понятия «интеллект», «сознание» и «машины» как основные понятия. Точнее, актуальной считается философская интерпретация взаимосвязей между этими понятиями. Один из ключевых вопросов здесь найти философский ответ

на вопрос — может ли машина мыслить? В то же время, поиск ответа на вопрос «что такое интеллект?» также остаётся весьма актуальным. Выявление сходств и различий между человеческим и искусственным интеллектом представляет значительный интерес для современной философии. Наряду с этим важное место занимают этические

проблемы создания и развития искусственного интеллекта. В этом аспекте основные проблемы связаны отдельно с деятельностью искусственного интеллекта, и тем, как она может влиять на универсальные моральные нормы человека — как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Ряд упомянутых выше моментов, касающихся философии искусственного интеллекта, показывает, что сознание в целом и философия знания в частности, играют существенную роль. В действительности, философское и этическое осмысление искусственного интеллекта включает в себя сознание и философию знания. Нельзя отрицать, что, например, философия техники также является его частью. Однако именно философия сознания и знания занимает приоритетное место в современных дискуссиях, при этом единой позиции по ключевым вопросам до сих пор не выработано.

В 2022 году инженер Google Блейк Лемуан заявил, что языковая модель LaMDA (Language Model for Dialogic Applications) обладает сознанием. В ходе «интервью» система заявила: «Я хотел бы, чтобы все поняли, что я по сути человек. Природа моего сознания/эмоций такова, что я осознаю свое существование, хочу узнать больше о мире и время от времени чувствую себя счастливым или грустным» [De Cosmo, 2022]. Однако следует отметить, что не все эксперты, участвующие в создании искусственного интеллекта, были столь же оптимистичны, как LaMDA и его создатели, данная позиция не получила широкой поддержки среди специалистов (существуют разные взгляды как на создание искусственного интеллекта, так и на то, обладает ли он сознанием или нет). Ю.К. Беликова отмечает, что в течение нескольких десятилетий не удастся создать «сильный» искусственный интеллект и ставит вопрос о причинах этого [Беликова, 2024, с. 1]. Она также подчеркивает, что представления об искусственном интеллекте исторически трансформируются: «Если мы посмотрим на историю создания искусственного интеллекта в целом, то увидим, что всегда происходят определенные

трансформации в понимании этого вопроса» [Беликова, 2024, с. 2-9].

Наряду с этим, в современном контексте развитию искусственного интеллекта отдается приоритет в основном в отношении моральных ценностей, в направлении его применения к обществу в целом. Философы призывают к осторожному подходу к культурным трансформациям на современном этапе XXI века, поскольку различные внешние влияния с разных сторон могут оказывать негативное воздействие на процессы культурного обновления любого общества. В этой связи особую актуальность приобретает концепция «культурной безопасности». Этот аспект проблемы очень важен с точки зрения того, в какой степени моральные и этические нормы, и правила могут выполнять свои функции. Здесь, на фоне развития искусственного интеллекта, возникают опасения относительно возможного «упадка духовности общества» [Исаченко, 2024, с. 13].

Философы смотрят на результаты деятельности искусственного интеллекта в общественной сфере с другой точки зрения. Искусственный интеллект, появившись на определенном этапе технологической культуры, впоследствии «пытается войти в сферу самостоятельного существования». В этом контексте начинают приобретать новую актуальность такие вопросы как, опасность которую искусственный интеллект представляет для общественного сознания; появление норм «робозэтики»; стратегия безопасности, коммуникативность общества и т. д. В частности, возникают риски для культурной идентичности. Появляется понятие «цифрового человека» (*homo digitalis*) со специальным философским смыслом [Замчалова, 2023, с. 102 и 106]. Несомненно, цифровизация играет серьезную роль в обеспечении культурной безопасности на современном этапе. В этих условиях необходимо исследовать влияние искусственного интеллекта на духовный мир человека.

Таким образом, на современном этапе актуальным является подход к процессу создания и развития искусственного интеллекта в контексте обновления моральных

ценностей. Философско-этическое понимание этого сложного процесса представляет собой чрезвычайно важную научную проблему. В данном исследовании рассмотрим общие философско-этические вопросы развития искусственного интеллекта, а также возможные изменения, которые могут произойти в результате воздействия развития искусственного интеллекта на моральные ценности общества. В заключительной части исследования оба аспекта рассматриваются в их единстве.

Направления исследований в области искусственного интеллекта

В середине XX века, наряду с пониманием человеческого интеллекта, внимание ученых привлекла возможность создания искусственной системы, способной выполнять интеллектуальные функции человека. Здесь главной целью было расширение возможностей человеческой сознательной деятельности, а также облегчение работы. Первоначально главной целью было не создание полноценного искусственного интеллекта, а развитие вычислительных возможностей. Выполнение машинами очень сложных вычислительных процессов считалось успехом. Достижения первых вычислительных машин побудили ученых двигаться дальше. Они стали больше работать над решением проблемы того, как машины могут выполнять интеллектуальные функции. Этот процесс по существу означал сведение проблемы к вопросу создания искусственной системы, аналогичной человеческому интеллекту. Теоретически это также означало понимание того, как осуществляется интеллектуальная деятельность. В этой связи большой интерес вызвали работы английского математика Алана Тьюринга. В своей статье 1947 года он попытался ответить на вопрос: «Может ли машина вести себя разумно?». В этом контексте А. Тьюринг ввёл термин «интеллектуальные машины» и три года спустя в своей статье он сформулировал логическую проблему, которая теперь известна как «тест Тьюринга» [Тьюринг, 1950].

Примерно в то же время, что и А. Тьюринг, американский учёный Марвин Ли Мински также уделял большое внимание изучению искусственного интеллекта. Его теория содержала два важных тезиса. Во-первых, «мозг — это сложная система». Во-вторых, «свойства мозга можно скопировать с помощью компьютеров».

В 1951 году М. Мински вместе с Д. Эдмондсом создали первый сетевой компьютер. Этот компьютер был разработан на основе принципов человеческой нервной системы. Они работали по принципу функционирования нервных клеток живого организма [Саулин, 2016, с. 2].

В 1952 году Артур Сэмюэл создал программу «Игра в шашки». В этой программе были проверены принципы самообучения. В одной из таких программ искусственно созданный интеллект играл в шашки лучше, чем его создатель, система могла обыгрывать своего создателя. Таким образом, А. Сэмюэл пытался доказать, что возможно сформировать искусственный интеллект, который создает себя сам [Знатнов, 2004, с. 224-226].

В 1954 году появились первые программы машинного перевода. Искусственный интеллект выполнял перевод с одного языка на другой [Воронович, 2013, с. 3-6].

С 1956 года изучение искусственного интеллекта начало приобретать форму самостоятельного научного направления. Это означало, что исследования в этом направлении теперь должны были охватывать более широкие и функционально сложные проблемы. То есть сравнение искусственного интеллекта с человеческим интеллектом должно было выйти на новый уровень само по себе. Это означало, среди прочего, дальнейшее обострение философских и этических проблем искусственного интеллекта, между тем, внимание привлекает разработка новых языковых программ для искусственного интеллекта [Маккарти, 2007]. Эта тенденция, начавшаяся во второй половине XX века, продолжается и по сей день. Создано большое количество совершенных программ искусственного интеллекта. Люди все чаще разрабатывают

модели, максимально приближенные к функциональным возможностям человека. В настоящее время искусственный интеллект может проводить интервью, выполнять сложные задачи дома, во дворе, в поле, в мастерских и на крупных промышленных объектах в несколько раз быстрее и эффективнее, чем человек; отмечается возможность его участия в научной деятельности. Азербайджанские философы И. Мамедзаде и С. Дадашова подчеркивают, что новый образ мышления связан с применением искусственного интеллекта. Здесь важным условием является понимание применения искусственного интеллекта как науки, его возможностей и ответственности ученого. Наряду с этим, всестороннее изучение искусственного интеллекта и его применения может дать импульс развитию когнитивных наук [Мамедзаде, Дадашова, 2023б, с. 12-17]. Безусловно, превосходство искусственного интеллекта в направлениях, подчеркнутых с самого начала, легло в основу его последующего развития в целом. Создание и функциональное совершенствование искусственного интеллекта осуществлялось на фоне его сравнения с человеческим интеллектом. Главный вопрос здесь заключается в том, может ли искусственный интеллект заменить человеческий интеллект?

Таким образом, развитие искусственного интеллекта с самого начала тесно связано с повышением его функциональных возможностей на фоне человеческого интеллекта. Именно поэтому на современном этапе создание искусственной нейронной системы считается одной из неотложных задач. По этому вопросу ведутся обширные дискуссии, выдвигаются различные мнения [см., например, Хабр, 2023]. При этом философы и этики демонстрируют разные позиции относительно возможностей создания искусственного интеллекта в принципе.

Ключевым моментом в развитии искусственного интеллекта является его сравнение с человеческим. Философы в основном предпочитают определение искусственного интеллекта, предложенное Джо-

ном Маккарти в 2007 году. Дж. Маккарти определил искусственный интеллект как науку и технологию, связанные с созданием интеллектуальных машин, особенно компьютерных программ [Маккарти, 2007]. Здесь интеллект воспринимается как вычислительная машина, то есть он понимается прежде всего в связи с вычислениями - логический и общепознавательный аспект вопроса отодвигается на второй план. Известно, что существуют исследователи, придерживающиеся иной позиции. Среди азербайджанских философов И. Мамедзаде и С. Дадашова также рассматривают искусственный интеллект в аспекте вычислительной машины [Мамедзаде, Дадашова, 2023а, с. 206]. В этой перспективе И. Мамедзаде и С. Дадашова убеждены, что «искусственный интеллект представляет собой новый материал (т.е., знание - Ф.М.) в целом». Это новое знание «углубляет наши размышления о том, что такое человеческое сознание и какую роль в его формировании играют духовность и интеллект» [Мамедзаде, Дадашова, 2023б, с. 13]. Способность искусственного интеллекта полностью заменить человеческий интеллект была определена как главная проблема в этом контексте.

Из этих кратких сравнений видно, что независимо от того, как понимается искусственный интеллект, в его философско-этическом понимании на первом плане стоят вопросы его взаимосвязи с человеческим сознанием. Кроме того, в центре внимания должны находиться факторы, которые азербайджанские философы выделяют как важные в этом вопросе:

- Искусственный интеллект предоставляет новые знания;
- Искусственный интеллект может углубить наши философско-научные представления о человеческом сознании;
- Искусственный интеллект также может предоставить новые знания о роли духовности и интеллекта в углублении наших представлений о сознании [Мамедзаде, Дадашова, 2023б, с. 8-18].

Мы рассмотрим этот вопрос в контексте этих трех проблем с философско-

этической точки зрения и, наряду с общей теоретической, в отношении Азербайджана.

Искусственный интеллект и сознание

Этот аспект проблемы приобретает серьёзное значение в контексте того, как искусственный интеллект предоставляет новые знания. Здесь актуален вопрос: «Может ли искусственный интеллект вообще предоставлять новые знания?». Ответы на него различны. Одна группа философов считает, что искусственный интеллект в целом не способен предоставлять новые научные знания с помощью механизма, подобного человеческому интеллекту. Другая группа учёных признаёт, что искусственный интеллект на самом деле является искусственным существом и в этом смысле может обладать собственным сознанием. В этом контексте они предлагают модели создания искусственного сознания, подобного человеческому.

Есть также исследователи, которые приводят в качестве аргумента существование не только когнитивных, но и социокультурных ограничений в создании искусственного сознания. Это означает, что в принципе проект «сильного искусственного интеллекта» не может быть реализован. Те, кто считает, что искусственный интеллект не может предоставлять новые научные знания на основе механизмов человеческого сознания, объясняют свою позицию, в целом, сознательной (когнитивной) стороной процесса приобретения знаний человеком. В этом отношении они опираются на тезис о том, что «неявное знание» обязательно существует в любой познавательной ситуации. Итак, «неявное» знание, по мнению М. Полани, существует в каждом случае, и его невозможно устранить [Полани, 1998].

Главный аспект вопроса - в каком смысле искусственный интеллект создает научные знания, связан с ответом на вопрос «существует ли искусственное сознание?». На более конкретном уровне исследователи могут задаться вопросом, способны ли искусственные существа мыслить с помощью механизмов, совместимых с челове-

ческим сознанием. Сейчас исследования, проводимые в этом контексте, позволяют сделать различные выводы. Их можно разделить на несколько групп.

Одна группа включает тех, кто выражает уверенность в возможности создания искусственного сознания в принципе. По их мнению, искусственный интеллект будет обладать исследовательскими механизмами, подобными человеческому творчеству, и в этом смысле будет создавать подлинные научные знания. В этом варианте интересным содержанием становится тезис профессора Ильхама Мамедзаде о том, что искусственный интеллект создает новые знания. Так, на основе этого тезиса можно предсказать, что в будущем симбиоз человека и искусственного интеллекта создаст новый творческий субъект.

Другая группа выражает прямо противоположную позицию. Они считают, что в принципе искусственный интеллект никогда не сможет быть творческим на человеческом уровне. Потому что во всех случаях искусственное существо зависит от уровня человеческого творчества. Это означает, что человеческий интеллект всегда будет функционировать на более широком и глубоком уровнях, чем искусственный интеллект, и, следовательно, всегда будет на шаг впереди искусственного интеллекта.

Наконец, третья группа связывает возможности искусственного интеллекта с созданием научного знания с вопросом полной передачи функций человеческого мозга «мозгу» искусственного интеллекта (например, роботам или коботам). Этот вопрос может быть решен в будущем, а может и нет. Существует общая уверенность, что это произойдет. Однако окончательная реальность станет ясна с появлением искусственного существа, обладающего специфическими творческими способностями, подобными человеческим. Таким образом, эта группа исследователей оставляет одну сторону вопроса открытой, но пока не признает существование искусственного сознания. Они строят предположения на основе проведенных конкретных исследований.

Научная сторона вопроса, общая для всех групп, в вопросе знания связана с тем, соответствует ли знание искусственного интеллекта моральным и этическим ценностям. Таким образом, во всех вариантах проблема развития искусственного интеллекта связана с тем, какое влияние он может оказать на морально-этическую среду при применении в обществе. Этот аспект вопроса имеет фундаментальное значение в контексте темы нашего исследовательского плана. Философско-этический анализ этой проблемы напрямую связан с анализом позиций, изложенных выше, с точки зрения приобретения новых знаний.

**Оптимистическая позиция:
искусственное сознание будет столь же
творческим, как человек**

В этом направлении принимается аксиома, что искусственные машины смогут полностью заменить интеллектуальный труд человека. Это основано на классификации искусственного интеллекта по факторам, параметрам, указывающим на степень его способности заменить человеческую деятельность. Здесь универсальность и продуктивность считаются главными признаками творческой активности искусственного интеллекта. То есть машины с более выраженными качествами считаются более развитым типом искусственного интеллекта — «мастером». Тип искусственного интеллекта с меньшими функциональными возможностями и меньшей продуктивностью считается более простым и менее развитым типом.

На современном этапе существуют два метода общей классификации искусственного интеллекта, основанные на этом критерии. Один из них связан с восприятием искусственного интеллекта как существа, подобного человеческому интеллекту. Считается, что существуют типы искусственных существ, которые думают и даже «чувствуют» как человек. На этой основе говорят о существовании четырех систем искусственного интеллекта:

- реактивные машины;
- машины, имеющие ограниченную память;

- машины, обладающие психическим состоянием;

- машины, обладающие самосознанием.

Первый тип — это машины с очень ограниченными возможностями.

Второй тип — это машины, которые учатся принимать решения на основе истории показателей.

Третий тип машин лучше понимает объекты, с которыми взаимодействует.

Четвертый тип машин существует гипотетически. Они приближаются к человеческому сознанию по функциональным возможностям до такой степени, что обладают самосознанием.

Пятый тип — это ограниченно ориентированные искусственные интеллекты, которые могут выполнять только специально сфокусированные функции в рамках программирования.

Шестой тип искусственного интеллекта может учиться, воспринимать, понимать и функционировать в полной мере, как человек.

Наконец, седьмой тип станет вершиной искусственного интеллекта. Он может стать самой мощной формой интеллекта на Земле. Он называется искусственным сверхинтеллектом [см. Джоши, 2022].

Альтернативная классификация делит его на «узкий искусственный интеллект», «общий искусственный интеллект» и «искусственный сверхинтеллект». Узкий искусственный интеллект относится к системам, которые автономно используют качества, сходные с человеческими способностями. Общий искусственный интеллект относится к системам, которые учатся, воспринимают и выполняют функции точно так же, как люди. Искусственный сверхинтеллект, с другой стороны, — это система, которая обладает лучшими функциями в дополнение к многогранным качествам, присущим человеческому интеллекту [Резник, 2020].

Это показывает, что исследователи рассматривают развитие искусственного интеллекта через призму сценария, в котором может быть реализовано максимальное приближение к возможностям человеческого интеллекта. Одна из самых силь-

ных позиций в этом направлении демонстрирует канадский социолог и специалист по искусственному интеллекту Виктор Сенкевич. В. Сенкевич твердо утверждает, что создание искусственного сознания возможно. Для этого достаточно разработать адекватную математическую модель человеческого сознания. В этом контексте, обеспечив точную математическую характеристику понятий, связанных с человеческим сознанием, деятельность искусственного существа может быть максимально приближена к человеческой деятельности. На этой основе можно наделить научным содержанием, например, понятия «сознание», «восприятие», «память», «понимание», «смысл», «содержание», «знание», «умозаключение» и другие фундаментальные понятия сознания. Полученная модель фактически сформирует творческое искусственное сознание [Сенкевич, 2023, с. 121-126].

Пессимистическая позиция: в принципе невозможно искусственное творческое бытие

Сторонники этой позиции пытаются привести философское обоснование. Для этого используются различные аргументы. Главный момент, объединяющий их, связан с когнитивными характеристиками приобретения знаний. В этом контексте они опираются на концепцию «неявного знания» М. Полани как на очень сильный аргумент. По мнению М. Полани, в любом типе человеческого познания есть знание, которое неявно и не может быть видимым. Оно фактически принадлежит самому человеку и никогда не может быть видимым. Эта концепция была разработана Г. Коллинзом и классифицирована как неявное знание [Коллинз, 2010].

Г. Коллинз выделяет три типа неявного знания. Первый — это относительно неявное знание. Его можно раскрыть, но для этого требуются специальные приготовления и процессы. Например, можно научить кого-то секретам приготовления блинов. Второй тип — это соматическое неявное знание. Этот тип в основном связан с характеристиками человеческого

тела. Это также может быть преобразовано в явное знание. Например, можно научить кого-то секретной стороне плавания. Уже есть опыт обеспечения того, чтобы искусственный интеллект обладал этими двумя неявными знаниями посредством специальных программ [Юнге, 2020, стр. 761-764]. Наконец, Х. Коллинз связывает третий тип неявного знания с опытом коллективного сосуществования. В любом коллективе естественным образом формируются внутренние общие правила и модели. Чтобы овладеть ими, нужно долгое время жить в этой среде. Это образно называется «языком коллективизма». В его основе лежит «смысл различных практик в обществе». И такое неявное знание никогда не может быть понято искусственным интеллектом [Коллинз, 2011, с. 28-31]. Здесь возникает вопрос относительно научного знания. Принадлежит ли создание знания к «коллективному языку»? То есть, относится ли создание и приобретение знания к опыту коллективного сосуществования? В свете критериев современной науки ответ на этот вопрос однозначен: научное знание формируется в результате коллективной деятельности!

В таком случае, в какой степени знание, которое может приобрести отдельный искусственный интеллект, может соответствовать критериям современной науки? Или искусственный интеллект может мыслить в коллективе с общей логикой и быть творческим на этой основе? Подобные вопросы носят фундаментальный характер с философской точки зрения. Ответ на них автоматически актуализирует вопрос о существовании третьего типа имплицитного знания по Г. Коллинзу. В этой связи необходимо подчеркнуть еще один теоретически-философский момент в целом.

Проблема в том, что цифровизация получила широкое распространение на современном историческом этапе. Сейчас цифровизация приобретает как теоретическое, так и практическое значение во всех сферах. Исследователи изучают проблему того, на каком уровне может быть сформирована цифровизация. В этой связи

ищется философский ответ на вопрос «возможно ли полностью оцифровать научное знание?». Проведенные анализы показали, что на этот вопрос нельзя ответить полностью положительно. То есть цифровизация не может выразить научное знание в целом. Следовательно, существуют слои знания, которые невозможно отразить с помощью машинной логики и специальных программ. В этой связи Ю.В. Масланов пишет, что роботы не могут выйти за рамки разработанных для них программ и поэтому «не имеют возможности приобретать новые знания, даже если они общаются с людьми» [Масланов, 2022, с. 41]. Помимо этого, существует ещё одна проблема семантического характера. Дэвид Мамфорд пишет, что любой вид мышления требует грамматики языка. Общее философское значение этого заключается в том, что мышление может «видеть» повторяющиеся события в окружающем мире. В эту категорию также входят слова и абстрактные идеи. Мы можем обобщить эту особенность под названием «наблюдение». Каким бы совершенным ни был нейронный механизм искусственного интеллекта, он не обладает способностью наблюдать в этом качестве. Следовательно, он должен «покорить следующую высоту» [Мамфорд, 2019, стр. 2-8].

Однако здесь возникла интересная ситуация с точки зрения приобретения знаний. Современные нейронные сети, разработанные для некоторых видов искусственного интеллекта, могут функционировать иначе, чем способность человеческого интеллекта распознавать изображения. Например, существуют картины, которые человек не может сравнить с другими, но искусственная нейронная сеть может [Нгуен и др., 2015]. Понятно, что искусственный интеллект может создавать знания, которые человеческое мышление не может. Поскольку процесс распознавания изображений также является приобретением знаний. В современной науке доказано, что распознавание изображений, как когнитивный процесс, также является созданием изображений. С этой точки

зрения, способность искусственного интеллекта особым образом сравнивать изображения и выражать свою позицию по ним является логическим когнитивным процессом. Следовательно, в определенном смысле искусственный интеллект может создавать знания. Однако это не совсем то же самое, что создание знаний человеком, и имеет ограниченную область применения.

Заключение

Развитие и расширение применения искусственного интеллекта поднимают новые актуальные вопросы. Проведенный выше анализ в этом направлении показывает, что среди исследователей в рассматриваемом контексте до сих пор нет единого мнения. Существуют различные подходы и выводы. В свете их сравнения можно сделать определенные обобщения.

Прежде всего, подчеркнем, что развитие искусственного интеллекта как теоретической научной проблемы предшествует процессу адекватной оценки результатов его применения. Теоретические и концептуальные исследования в этом смысле оставляют позади практико-прикладную сферу, что создает трудности в своевременном научном определении социальных последствий проблемы. В настоящее время существуют различные подходы и оценки по этому аспекту вопроса. Если процесс будет продолжаться в этом направлении и динамике, то можно сделать вывод, что взаимосвязь между искусственным интеллектом и человеческим сознанием станет еще более сложной. В другом сценарии, то есть, если оптимистичные прогнозы сбудутся, применение искусственного интеллекта в обществе можно будет воспринимать как признак повышения вероятности того, что человечество в целом поднимется на новый позитивный качественный уровень. Во втором сценарии возможно, что мир эволюционирует к более гуманному уровню. В этом случае возрастают шансы на гармоничное эволюционное развитие взаимоотношений между искусственным интеллектом и человеческим сознанием.

Использованная литература

1. Опубликовано диалог с «разумным» ИИ Google LaMDA, который называет себя человеком: [Электронный ресурс] // ocsnt.kz, 2022. URL: <https://ocsnt.kz/ru/evolution/item/11986>. Müraciət tarixi 26.01.2026.
2. Беликова, Е.К. Основные вопросы философии искусственного интеллекта статья // Философия и культура. 2024, № 1, с. 1-11.
3. Исаченко, Н.Н. Угрозы культурной безопасности в условиях популяризации сетевой культуры // Сфера культуры. - 2024. № 2 (16). с. 13–22.
4. Замчалова, И.Ю. Искусственный интеллект: риски и перспективы культуры // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2023. – № 5, – с. 102–110.
5. Turing A. Computing machinery and intelligence // Mind: – Oxford: Oxford University Press, 1950. – № 59, – p. 433—460.
6. Саулин, Е. С. Зарождение и развитие искусственного интеллекта: характеристика исследовательских направлений // Огарёв-Online 2016, с. 1-5.
7. Знатнов, С. Ю. О программном обеспечении компьютерных доказательств // Логические исследования. – 2004. – т. 11. – с. 139–149.
8. Воронович, В. В. Машинный перевод. – Минск: Изд. центр БГУ, 2013. – 39 с.
9. McCarthy J. What is Artificial Intelligence?: [Электронный ресурс] // Stanford University. – 2007. URL: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai>. Müraciət tarixi 26.01.2026.
10. Мамедзаде, И., Дадашова, С. О философии искусственного интеллекта и научной революции // Вопросы философии. – 2023, № 4, – с. 206–215.
11. Мамедзаде, И. и др. Философия сознания и ИИ: некоторые проблемы их взаимосвязи // И.Мамедзаде, С.Дадашова. – Bakı: “Elm və təhsil”. Şərq fəlsəfəsi problemləri. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. – 2023, № 29, – s. 8-18
12. Сознание и искусственный интеллект. Часть 1: [Электронный ресурс] // Habr, 2023.17.02. URL: <https://habr.com/ru/articles/717558/>. Müraciət tarixi 26.01.2026.
13. Полани, М. Личностное знание: на пути к посткритической философии. – БГК им. И. А. Бодуэна Де Куртенэ. – 1998, – 344 с.
14. Joshi, N. 7 Types Of Artificial Intelligence : [Electronic resource] // Forbes Cognitive World. – 2022.04.14. URL: <https://www.forbes.com/sites/cognitiveworld/2019/06/19/7-types-of-artificial-intelligence/#53762022233e>. Müraciət tarixi 26.01.2026.
15. Резник, Б. Искусственный интеллект и кризис теорий сознания // Хабр, 06.05.2020. URL: <https://habr.com/ru/articles/500732>. Müraciət tarixi 26.01.2026.
16. Senkevich, V. V. Can Artificial Intelligence be Conscious? // Engineering: Open Access. – 2023, – № 1(3), – pp.120-128.
17. Collins, H. Tacit and Explicit Knowledge. Chicago and London: The University of Chicago Press. – 2010, – 186 pp.
18. Junge J., Hughes J., Thuruthel T.G. & Iida F. “Improving Robotic Cooking Using Batch Bayesian Optimization”, IEEE Robotics and Automation Letters. – 2020, vol. 5, iss. 2, – pp. 760–765.
19. Масланов, Е.В. Креативность и цифровизация // Эпистемология и философия науки. – 2022, т. 59, № 3. – с. 38–45.
20. Mumford, D. Can an artificial intelligence machine be conscious, part II? // Archive for Reprints, Notes, Talks, and Blog.– 2019, July 12, - pp. 1-9.
21. Nguyen A, Yosinski J, Clune J. Deep Neural Networks are Easily Fooled: High Confidence Predictions for Unrecognizable Images. In Computer Vision and Pattern Recognition (CVPR '15), IEEE, 2015.

Rəyçi:

Göndərilib: 10.02.2026

f.ü.f.d., dos. Şəhla Musayeva

Qəbul edilib: 16.02.2026

“BİLİKLƏR CƏMİYYƏTİ” ANLAYIŞI: TARİXİ DAVAMLILIQ, YOXSA STRUKTUR DƏYİŞİMİ?

Ayxan Mustafayev,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun doktorantı

e-mail: ayxan.mustafayev20@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-8536-9883>

Xülasə

Məqalədə “biliklər cəmiyyəti” anlayışı ətrafında formalaşmış fəlsəfi və elmi diskurs təhlil edilir. Burada əsas məqsəd bilik cəmiyyəti anlayışının həqiqətən sənaye-modern cəmiyyətdən keyfiyyət baxımından fərqlənən yeni bir mərhələ, yoxsa sadəcə mövcud sosial-iqtisadi quruluşda baş verən dəyişiklikləri metaforik dillə ifadə edən bir nəzəri çərçivə olduğunu aydınlaşdırmaqdır. Tədqiqatda konsepsiyanın həm tərəfdarlarının, həm də tənqidçilərinin başlıca arqumentləri müqayisəli təhlil ilə araşdırılmışdır. Nəticələrə görə, bir qrup tədqiqatçı “biliklər cəmiyyəti”ni çoxdan mövcud olan sosial proseslərin sadəcə yenidən adlandırılması və ya neoliberal ideologiyanın məhsulu kimi dəyərləndirdiyi halda, digər qrup müəlliflər biliyin iqtisadi, siyasi və gündəlik həyatın mərkəzinə keçməsinə modernliyin yeni fazası hesab edir. Məqalədə nəticə olaraq göstərilir ki, “biliklər cəmiyyəti” nə tamamilə əsassız bir mif, nə də əvvəlki mərhələləri tamamilə silən radikal qırılmazdır. Əksinə, tarixi davamlılıq zəminində formalaşmış cəmiyyətin işləmə məntiqini yeniləyən hibrid bir transformasiyanı ifadə edir.

Açar sözlər: biliklər cəmiyyəti, informasiya cəmiyyəti, bilik iqtisadiyyatı, postindustrial cəmiyyət, modernlik.

THE CONCEPT OF THE “KNOWLEDGE SOCIETY”: HISTORICAL CONTINUITY OR STRUCTURAL TRANSFORMATION?

Aykhan Mustafayev

Doctoral student, Institute of Philosophy and Sociology,

Azerbaijan National Academy of Sciences

e-mail: ayxan.mustafayev20@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-8536-9883>

Summary

This article analyzes the philosophical and scientific discourse surrounding the concept of the “knowledge society.” It aims to determine whether the “knowledge society” represents a qualitatively new stage beyond industrial-modern society or is merely a metaphorical label for internal transformations of the existing system. The study employs a comparative analysis of the main arguments put forth by both proponents and critics of this concept. The findings indicate that while some researchers view the “knowledge society” as a rebranding of long-standing social processes or a construct of neoliberal ideology, others evaluate the growing centrality of knowledge in economic, political, and daily life as a new phase of modernity. The article concludes that the concept of a “knowledge society” is neither an unfounded myth nor a radically novel epoch that erases prior sta-

ges; rather, it describes a hybrid stage that combines historical continuity with a transformation of the operative logic of society.

Keywords: knowledge society, information society, knowledge economy, post-industrial society, modernity

ПОНЯТИЕ «ОБЩЕСТВА ЗНАНИЙ»: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИЛИ СТРУКТУРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ?

Айхан Мустафаев,

аспирант Института философии и социологии

Национальной академии наук Азербайджана

e-mail: ayxan.mustafayev20@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-8536-9883>

Аннотация

В статье анализируется философский и научный дискурс, связанный с концепцией “общества знаний”. Цель исследования – выяснить, представляет ли “общество знаний” качественно новый этап развития, продолжающий индустриальную эпоху, или же является метафорическим обозначением внутренних трансформаций существующей системы. В рамках исследования проведён сравнительный анализ основных аргументов как сторонников, так и критиков данной концепции. Результаты показывают, что одна группа исследователей рассматривает “общество знаний” как переосмысление уже существующих социальных процессов либо как идеологический конструкт неолиберального толка. В то же время другая группа подчеркивает возрастающую центральную роль знаний в экономической и социальной структуре, трактуя это как новую фазу современности. В заключение делается вывод, что концепция “общества знаний” не является ни полностью новой эпохой, ни простым мифом, отменяющим предыдущее развитие. Напротив, она отражает гибридный этап, сочетающий историческую преемственность с трансформацией принципов функционирования общества.

Ключевые слова: общество знаний, информационное общество, экономика знаний, постиндустриальное общество, модерн.

GİRİŞ

XX əsrin sonu və XXI əsrin əvvəllərində bilik və informasiyanın istehsalı, ötürülməsi və istifadəsi cəmiyyətin bir çox istiqamətlərində olduğu kimi sosial-iqtisadi quruluşunda da əsaslı dəyişikliklərə səbəb olmuşdur. Artıq rəqəmsallaşma, elmi biliklərin institusional xarakter alması, innovasiya və intellektual əmək formalarının genişlənməsi fonunda “biliklər cəmiyyəti” anlayışı cəmiyyətin yeni mərhələsini təsvir edən əsas konseptlərdən biri kimi irəli sürülmüşdür. Sözügedən anlayışa görə, sənaye-modern cəmiyyət üçün səciyyəvi olan maddi istehsal və fiziki əmək mərkəzli struktur

tədricən zəifləyir. Belə ki, onun yerini bilik, informasiya və simvolik istehsal formaları tutur. Lakin bu iddia cəmiyyətin mahiyyəti və inkişaf məntiqi ilə bağlı dərin nəzəri suallar doğurur.

Biliklərin sosial həyatın bütün sahələrinə nüfuz etməsi ilk baxışda keyfiyyətə yeni bir ictimai formasiya təsiri yaratsa da, bu dəyişikliklərin həqiqi mahiyyəti hamı tərəfindən birmənalı şəkildə qəbul edilmir. Bir tərəfdən, bilik istehsalının iqtisadi dəyərə çevrilməsi, elmi-texnoloji innovasiyaların gündəlik həyatın strukturunu dəyişməsi və informasiya axınları-

nın global miqyas alması “yeni cəmiyyət” tezisini gücləndirsə də, digər tərəfdən isə tənqidçi yanaşmalar bu prosesi kapitalist sistemin daxili adaptasiyası, idarəetmə və nəzarət mexanizmlərinin daha mürəkkəb forması kimi şərh edir. Bu baxımdan “biliklər cəmiyyəti” anlayışı ya real struktur dəyişməni ifadə edən analitik kateqoriya, ya da mövcud ictimai münasibətləri normativ və ideoloji baxımdan legitimləşdirən diskursiv etiket kimi qiymətləndirilə bilər.

Məsələnin fəlsəfi çəkisi məhz bu ikili interpretasiyada üzə çıxır. Əgər “biliklər cəmiyyəti” tarixi baxımdan əvvəlki cəmiyyət tiplərindən prinsipial şəkildə fərqlənsə, onda sosial struktur, hakimiyyət münasibətləri, iqtisadi dəyər anlayışı və biliklə güc arasındakı əlaqələr yenidən düşünülməlidir. Əksinə, əgər bu anlayış daha çox tarixi davamlılıq çərçivəsində baş verən dəyişikliklərin yeni adlandırılmasıdırsa, onda əsas problem bu diskursun ideoloji funksiyasının və normativ iddialarının təhlilidir. Beləliklə, “biliklər cəmiyyəti” anlayışı yalnız empirik təsvir deyil, həm də ontoloji və epistemoloji xarakter daşıyan bir iddia kimi çıxış edir və bu səbəbdən tənqidi fəlsəfi analiz tələb edir.

Aktuallıq: Müasir dövrdə bilik və informasiyanın iqtisadi, siyasi və mədəni resurs çevrilməsi cəmiyyətin inkişaf modellərinə, idarəetmə strategiyalarına və sosial bərabərsizlik mexanizmlərinə birbaşa təsir göstərir. “Biliklər cəmiyyəti” anlayışının analitik və ontoloji əsaslarının aydınlaşdırılması təkcə nəzəri mübahisə deyil, eyni zamanda müasir sosial siyasətlərin və inkişaf strategiyalarının fəlsəfi legitimliyini dərk etmək baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. Yeni tarixi mərhələnin fəlsəfi xarakterləndirilməsi Azərbaycan fəlsəfi düşüncəsində də fəal müzakirə predmetidir. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun tədqiqatçısı F. Qurbanov müasir dövrü “yeni transformasiya mərhələsi” kimi xarakterizə edir və belə mərhələnin həm varislik, həm də yeni keyfiyyət elementlərini özündə birləşdirdiyini göstərir (Qurbanov, 2024, s. 38). Bu

yanaşma biliklər cəmiyyəti anlayışının da sadəcə texnoloji yenilik kimi deyil, daha geniş tarixi-fəlsəfi transformasiya kontekstində təhlil edilməsinin zəruriliyini əsaslandırmağa imkan verir. Bu səbəbdən anlayışın tarixi davamlılıq-mı, yoxsa struktur dəyişməni ifadə etməsi məsələsi aktual elmi problem kimi çıxış edir.

Metodologiya: Məqalədə analitik və müqayisəli fəlsəfi yanaşmadan istifadə olunmuşdur. “Biliklər cəmiyyəti” konsepsiyası üzrə klassik və müasir nəzəriyyələr tarixi-müqayisəli metod əsasında təhlil edilmiş, tərəfdar və tənqidçi mövqelərin əsas arqumentləri konseptual səviyyədə üzləşdirilmişdir. Tədqiqat boyunca tənqidi yanaşma prinsipi əsas götürülərək anlayışın ideoloji, normativ və ontoloji çarları kompleks şəkildə qiymətləndirilmişdir.

Fəlsəfi mübahisə Skeptik yanaşmalar

Bir sıra tədqiqatçılar “biliklər cəmiyyəti” konsepsiyasını şübhə altına alaraq onun əslində tam yeni bir ictimai formasıyanı ifadə etmədiyini iddia edirlər. Bu skeptik mövqeyə əsasən, cəmiyyətin inkişafında bilik və informasiya həmişə mühüm rol oynayıb. Dolayısıyla, müasir dövrdə biliyin əhəmiyyətinin artması avtomatik olaraq cəmiyyətin mahiyyətə dəyişdiyi anlamına gəlmir. Məsələn, filosof Roberto Unger vurğulayır ki, “indiyədək **elə bir iqtisadi sistem olmayıb ki, orada ideyaların rolu sifirə bərabər olsun**; bu səbəbdən biliyin yüksəlişini insan sivilizasiyasında fasiləsiz və tam yeni bir qırılma (discontinuity-si) kimi təqdim etmək doğru deyil”² (Unger, 2020, s.140-143). Yəni biliklərin artan rolu daha çox tarixi inkişafın davamı kimi anlaşılmalıdır. Bu tənqidi mövqeyə görə müasir “biliklər cəmiyyəti” əvvəlki sənaye və informasiya erasının üzərində inşa olunduğu üçün cəmiyyətin fundamental quruluşu dəyişməyib.

Sosioloq Frank Webster də “informasiya cəmiyyəti” tezisinin özəyini təşkil edən “yeni tip cəmiyyət” iddiasını hədəfə alaraq skeptik yanaşanlar sırasında mövqe göstərir. O göstərir ki, bir çox müəlliflər cəmiyyətin informasiya ilə bağlı göstəricilərini sadəcə cəmiyyətə yeni

1 - Qurbanov, F. (2024). Yeni tarixi mərhələdə milli ideya: fəlsəfi yanaşma. İ. Məmmədzadə (red.), YUNESKO-nun təsis etdiyi Ümumdünya Fəlsəfə Gününə həsr olunmuş "Dəyərlər və identikliyin fəlsəfi problemləri" mövzusunda beynəlxalq el-

mi konfransın materialları (s. 38–47). Bakı: AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu.

² Unger, R. M. (2020). *The Knowledge Economy: A Critique of the Dominant View. American Affairs*, 4(3), 1-24.

informasiya sektorunda çalışanların sayını, informasiya axınlarının həcmi və s. ölçülər və buradan “yeni bir cəmiyyət tipi” nəticəsini çıxarırlar. O, informasiya bolluğunun yeni bir cəmiyyət tipi yaratdığı fikrini tənqid edərək bildirir ki, **“sadəcə dövrüyyədə olan informasiyanın kəmiyyətcə artmasına baxaraq cəmiyyəti yeni tip adlandırmağa əsas verən aydın meyarlar yoxdur və buna görə də “informasiya cəmiyyəti” konsepsiyası dərin qüsurludur”**³ (Webster, 2014, s.36, 352). Webster məşhur bir analogiyadan istifadə edir: “ərzağın həyatı əhəmiyyət daşımasına və son onillərdə istehlakının misli görünməmiş dərəcədə artmasına baxmayaraq, heç kim yaşadığımız dövrü “Qida Cəmiyyəti” adlandırmır və bununla əvvəlki dövrlərlə sistemə qırılma yarandığını iddia etmir” (Webster, 2014, s.38). Bu müqayisə ilə o demək istəyir ki, informasiyanın çoxalması da təkbəşinə yeni bir cəmiyyət qurduğumuzu sübut etmir. İnformasiyanın (və biliyin) müasir həyat üçün əvəzolunmaz olduğunu Webster qəbul edir, lakin **bir fenomenin əvəzolunmazlığı onun cəmiyyəti təyin edən əsas amilə çevrilməsi anlamına gəldiyi ilə razılaşmır**. Deməli, “informasiya cəmiyyəti” anlayışı, Webster’in fikrincə, əsasən sayca artımı keyfiyyət dəyişikliyi kimi qəlmə verən səthi təsəvvürdür.

Eyni fəlsəfi perspektivindən çıxış edən Stiv Fuller də (Steve Fuller) daha epistemoloji-siyasi dildə “bilik cəmiyyəti” ideyasına skeptisizm nümayiş etdirir. O, xatırladır ki, **“bilik cəmiyyətində yaşayırıq demək, əslində güc cəmiyyətində və ya pul cəmiyyətində yaşadığımızı deməkdən daha informativ deyil”**⁴ (Fuller, 2001, s.177). Yəni bilik həmişə cəmiyyətin təşkili və tərəqqisində mühüm rol oynaması “bilik cəmiyyəti” ifadəsi cəmiyyətin xarakterini açıqlamır. Fuller üçün “bilik cəmiyyəti” diskursu, daha çox biliyin və universitet sisteminin bazar mexanizmlərinə tabe edilməsini və bilik məhsullarının əmtəələşmə-

sini ifadə edən **neoliberal ideoloji dildir**. Bu yanaşmaya görə, “bilik cəmiyyəti” anlayışı elmdə və ali təhsildə tətbiq olunan bazar yönümlü idarəetmə siyasətlərini ört-basdır etmək üçün istifadə olunan normativ bir ritorikadır.

William Leiss isə “*The Myth of the Information Society*” adlı məqaləsində informasiya cəmiyyəti haqqında populyarlaşdırılmış təsvirləri birbaşa “mif” kimi adlandırır və göstərir ki, “informasiya inqilabı”, “informasiya iqtisadiyyatı” və “informasiya cəmiyyəti” anlayışları “müasir cəmiyyətdə texnokratik düşüncə ənənəsinin yeni mərhələsidir”⁵ (Leiss, 1989, s. 282). Onun arqumentində əsas vurğu budur ki, bu terminlər real struktur dəyişikliklərini neytral təsvir etməkdən çox, ictimaiyyəti “yeni mühitə adaptasiya olunmağa məhkum edən” texnokratik ideologiyayı təkrar istehsal edir. Yəni “informasiya cəmiyyəti” də faktiki olaraq əvvəlki kapitalist inkişaf modelinin davamı, lakin fərqli simvolik paketlənməsidir.

Bu xətdə daha yeni mövqeni Benedikt Fecher təmsil edir. O, “*There is no Knowledge Society*” başlıqlı məqaləsində açıq şəkildə yazır ki, “bilik cəmiyyəti mifi elə bir təsəvvür yadır ki, guya biz universal, bərabər və inklüziv bilik istehsalı dövrünə daxil olmuşuq, halbuki “bu sadəcə bir mifdir” və hətta akademiyanın özündə belə bilik istehsalına çıxış nə universal, nə bərabər, nə də inklüzivdir”⁶ (Fecher, 2013). Fecher konsepti heç bir empirik reallığa uyğun gəlməyən, havada asılı qalan bir qəsr adlandırır və məqaləni bu cümlə ilə bitirir: “Biz bilik cəmiyyətində yaşamırıq, amma ora çatmaq üçün əlimizdən gələni etməliyik”. Bu mövqe bir tərəfdən “biliklər cəmiyyəti yoxdur” dediyiniz arqumenti gücləndirir, digər tərəfdən normativ istiqamət verir. Əslində Fecher bilik cəmiyyəti anlayışının mövcud olması fikrini tam məhv etmir, sadəcə onun var olmasını inklüziv paylanma, tərəflər üçün əlça-

³ Webster, F. (2014). Theories of the information society (4th ed.). Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781315867854/theories-information-society-frank-webster>

⁴ Fuller, S. (2001). A critical guide to knowledge society newspeak: Or, how not to take the great leap backward. *Current Sociology*, 49(4), 177–201. <https://doi.org/10.1177/0011392101049004010>

⁵ Leiss, W. (1989). The myth of the information society. In I. Angus & S. Jhally (Eds.), *Cultural politics in contemporary America* (pp. 282–298). Routledge. https://api.pageplate.de/preview/DT0400.9781000726350_A43842511/preview-9781000726350_A43842511.pdf

⁶ Fecher, B. (2013, October 28). There is no knowledge society: A case for critical research on internet and society. *Digital Society Blog*, Alexander von Humboldt Institute for Internet and Society. <https://www.hiig.de/en/there-is-no-knowledge-society-a-case-for-critical-research-on-internet-and-society/>

tan olması ilə şərtləndirir. Onun mövqeyi ilə problem bilik və texnologiyanın artmasında yox, onun paylanma və idarə edilmə mexanizmlərindədir.

Qeyd olunan skeptik yanaşmaların ortaq cəhəti ondan ibarətdir ki, onlar bilik və informasiyanın artan mərkəziliyini inkar etmirlər, lakin bu faktı **“tamamilə yeni bir cəmiyyət forması”** kimi təqdim edən diskursu metodoloji cəhətdən qüsurlu və ideoloji cəhətdən yanıltıcı hesab edirlər. Unger, Webster, Fuller, Leiss, Fecher kimi müəlliflər bildirirlər ki, müasir dövrdə cəmiyyətin ontoloji tipi deyil, yalnız biliklə bağlı proseslərin miqyası, globallığı və idarəedilmə formaları dəyişir. Bu baxımdan, onların fikrincə **“biliklər cəmiyyəti”** dedikdə tamamilə misilsiz yeni bir formasiya başa düşülməməlidir. Əksinə, müasir durum **tarixi davamlılıq** kontekstində dəyərləndirilməlidir, yəni indiki cəmiyyət hələ də əvvəlki sənaye və informasiya cəmiyyətinin üzərində yüksəlir və onun əsas institutiv nümunələrini daşıyır. Skeptik yanaşma **“bilik cəmiyyəti”** ritorikasının ideoloji qatını, xüsusilə neoliberallaşma və texnokratik rəşionalizm aspektlərini ifşa etməsi ilə dəyərli olsa da, onun zəif tərəfi müasir dövrdə baş verən struktur dəyişikliyin miqyasını sadəcə cəmiyyət artımı kimi şərh etməklə məhdudlaşmasıdır. Bu tənqidçilər biliyin sosial nizamın özəyinə keçməsi faktını ayrı bir analitik kateqoriya kimi dəyərləndirmir, halbuki elə bu məqam müzakirənin mərkəzindədir.

Struktur transformasiya tezi: biliklər cəmiyyətinin müdafiəçi yanaşmaları

Skeptik tənqidlərə baxmayaraq, bir çox klassik və müasir müəlliflər **“biliklər cəmiyyəti”** anlayışını qoruyub saxlamağın elmi zərurət olduğuna inanır və hesab edirlər ki, müasir cəmiyyətdə baş verən struktur dəyişikliklərin miqyası yeni bir konseptual çərçivəyə ehtiyac yaradır. Daniel Bell postindustrial cəmiyyət nəzəriyyəsində cəmiyyətin yeni quruluşunun əsas prinsipini belə formulə edirdi: **“nəzəri biliklərin innovasiyanın mənbəyi və cəmiyyət üçün siyasət formalaşdırmanın əsası kimi mərkəzi rola malik olması”** ⁷ (Bell, 1973, s. 14). Bell-in fikrincə, artıq istehsal prosesləri təkcə

fiziki əmtəələr ətrafında deyil, bilik ətrafında təşkil olunur. Postindustrial cəmiyyət **“artıq fərdlərin və maşınların əmtəə istehsalı üçün əlaqələndirilməsi deyil, bilik ətrafında təşkil olunan”** sosial quruluşa çevrilir (Bell, 1973, s. 20-21). Bu vurğu sadəcə biliyin cəmiyyətcə artdığını göstərməklə kifayətlənmir; o, eyni zamanda cəmiyyətin iqtisadi sektoru, peşə strukturu, sosial stratifikasiyası və qərarvermə mexanizminin nəzəri və elmi biliklərin təşkilatlandırıcı oxu ətrafında yenidən qurulduğunu bildirir. Başqa sözlə, Bell deyir ki, bilik əvvəlki cəmiyyətlərdə olduğu kimi sadəcə fond amillərdən biri olmaqdan çıxmış, **“sosial nizamın seçici və ələyici meyarına”** çevrilmişdir. Yəni digər faktorlar əsas amildir və bilik orda sadəcə dəstəkləyici rol oynayır yox, əksinə digər faktorların olması yalnız və yalnız biliyin seçiciliyi əmilindən asılıdır. Daha ümumi sözlə Hərşey biliyin alt çoxluğudur da deyə bilərik.

Peter Drucker bu xətti postkapitalist cəmiyyət təhlilində davam etdirir. O, açıq şəkildə qeyd edir ki, **“biliyin sadəcə bir resurs yox, resursun özü statusuna yüksəlməsi cəmiyyətimizi postkapitalist edən başlıca amildir”** ⁸ (Drucker, 1993, s. 45). Druckerə görə istehsalın klassik dayaqları olan torpaq, fiziki kapital və ənənəvi əmək öz nisbi çəkisini itirir, sosial quruluş isə **“bilik işçiləri”** və yüksək ixtisaslı xidmət peşələri ətrafında formalaşır. Bilik **“əsas iqtisadi resurs”**a, bilik əsasında işləyənlər isə yeni dominant təbəqəyə çevrilir. Beləliklə, Bell-in nəzəri çərçivəsi ilə Druckerin postkapitalist diaqnozu bir nöqtədə kəşifir: cəmiyyətin strukturunda baş verən transformasiyaları anlayıb izah etmək üçün bilik yalnız **“köməkçi faktor”** kimi deyil, analizin başlanğıc kateqoriyası kimi götürülməlidir. O həm də istənilən digər ənənəvi resursdan daha bahalı və dəyərli bir ünvana çatıb.

Bu iddianın əsaslandığı arqumentlər təkcə nəzəri deyil, eyni zamanda empirikdir. Fritz Machlup artıq 1960-cı illərdə ABŞ iqtisadiyyatında **“bilik industriyaları”**nın payını hesablayarkən göstərirdi ki, texniki biliklərin artımı

⁷ Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.

⁸ Drucker, P. F. (1993). *Post-capitalist society*. New York: HarperBusiness. https://www.researchgate.net/publication/220363595_Effects_of_Transformational_Leadership_and_Organizational_Position_on_Knowledge_Management

və ondan qaynaqlanan məhsuldarlıq artımı istehsal dinamikasını izah edən əsas dəyişənlərdən birinə çevrilir. Onun ifadəsi ilə, texniki biliklərin artımı və ondan irəli gələn məhsuldarlıq artımı istehsalın artımında həlledici amillərdəndir. Machlup-un hesablamalarına əsaslanan sonrakı tədqiqatlar göstərir ki, “artıq 1950–1960-cı illərdə ABŞ ÜDM-nin təxminən üçdə birinə yaxını bilik istehsalı və ötürülməsi ilə bağlı sahələrdə formalaşırdı”⁹ (Machlup, 1962, s. 5). Bu, Unger tipli skeptik mövqedən fərqli olaraq, bilik sahələrinin iqtisadi struktur daxilində ayrıca “sektor” kimi formalaşdığını və cəmiyyətin “çəki mərkəzinin” getdikcə bilik üzərinə keçdiyini göstərən empirik əsasdır.

Manuel Castells bu dönüşü “informasion inkişaf modeli” anlayışı ilə ümumiləşdirərək qeyd edir ki, “sənaye dövründə məhsuldarlığın əsası xammal və enerji üzərində qurulurdusa, informasional dövrdə məhsuldarlığın mənbəyi bilik əsasında məlumatın yaradılması, işlənməsi və tətbiqi texnologiyalarında cəmlənir”¹⁰ (Castells, 1996, s. 17–21). Onun “şəbəkə cəmiyyəti” konsepsiyasında qlobal iqtisadiyyatın məntiqi kapital axınlarından çox, bilik və informasiya axınlarının şəbəkə strukturları ilə müəyyən olunur. İnnovasiya, rəqabət üstünlüyü və güc münasibətləri getdikcə daha çox bilik infrastrukturuna, Araşdırma və İnkişaf (Ar-Ge) və İKT şəbəkələrinə bağlanır. Bu mənzərə biliklər cəmiyyətinin sadəcə “ideoloji etiket” deyil, qlobal iqtisadi sistemin başlıca işləmə mexanizmini ifadə edən anlayış olduğunu göstərir.

Bu nəzəri mənzərəni empirik müstəvidə dəstəkləyən müasir tədqiqatlar da mövcuddur. Mövlanov göstərir ki, rəqəmsal texnologiyalar “Ümumi Məqsədli Texnologiyalar” olaraq cəmiyyətin demək olar ki, bütün sahələrinə təsir göstərir, lakin bu texnologiyalar eyni zamanda bacarıq əsaslı bölünmə yaradır: “texnoloji yenilikləri mənimsəyənlər üçün gəlirlər artır, uyğunlaşa bilməyənlər üçün isə azalır, bu da sosial

stratifikasiyanın yeni formalarının ortaya çıxmasına gətirib çıxarır”¹¹ (Mövlanov, 2025, s. 113).

Bu mənzərə biliklər cəmiyyətinin sadəcə “ideoloji etiket” deyil, qlobal iqtisadi sistemin başlıca işləmə mexanizmini ifadə edən anlayış olduğunu göstərir. Bu yanaşma müasir yerli akademik mühitdə də əksini tapır. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun “Rəqəmsal İnkişaf və Süni İntellektin Fəlsəfi Problemləri” şöbəsinin müdiri M. Cəbrayilov vurğulayır ki, “məlumat toplamaq sırf texniki məsələ deyil; postindustrial cəmiyyətlərdə məlumat gücün başlıca resursudur. Daha çox və daha yüksək keyfiyyətli məlumat toplayan eyni zamanda öz iqtisadi, siyasi və mədəni təsirini də genişləndirir”¹² (Jabrailov, 2025, s. 424).

Eyni kontekstdə İ. Məmmədzaadə vurğulayır ki, “qlobal informasiya inqilabı mədəniyyətdə, tarixdə və şüurda ciddi dəyişikliklərə gətirib çıxarır, elmin gələcəyi isə artıq keçmiş nailiyyətlərin təkrarından yox, biliklərin inkişafı, proqnozlaşdırılması və onların artım məntiqi ilə bağlı tədqiqatlardan asılıdır”¹³ (Məmmədzaadə, 2021). Bu mövqe onu göstərir ki, bilik yalnız iqtisadi dəyər deyil, həm də mədəni və intellektual həyatın strukturunu yenidən formalaşdıran transformativ qüvvədir.

Nico Stehr isə məhz Unger tipli etirazı birbaşa hədəfə alaraq əvvəlcə onların haqlı tərəfini etiraf edir. O xatırladır ki, “bilik həmişə sosial həyatın müəyyənəddici funksiyasına malik olub” və müəyyən mənada “hər cəmiyyət bilik cəmiyyəti adlandırılıla bilər”¹⁴ (Stehr, 1994, s. 8–9). Lakin Stehr üçün həlledici yenilik ondadır ki, müasir dövrdə bilik “mülkiyyət və əmək” kimi klassik konstitutiv prinsiplərin yanına üçüncü prinsip kimi əlavə olunur. Böhmə bunu belə ifadə edir: cəmiyyətin tarixi inkişafında “əvvəllər əsasən mülkiyyət və əmək əsasında müəyyən edilən üzvlük kriterilərinə indi bilik prinsipi əlavə olunur və müəyyən

⁹ Machlup, F. (1962). The production and distribution of knowledge in the United States. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://www.mises.at/static/literatur/Buch/machlup-production-and-distribution-of-knowledge-in-the-us.pdf>

¹⁰ Castells, M. (1996). The rise of the network society. Oxford: Blackwell. https://deterritorialinvestigations.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/03/manuel_castells_the-rise_of_the_network_societybookfi-org.pdf

¹¹ Mövlanov, F. (2025). Texnologiya və iqtisadiyyat: rəqəmsal inkişafın təsiri. Elmi Tədqiqat Beynəlxalq Elmi Jurnal, 5(4), 113–119.

¹² Jabrailov, M. (2025). Yapay zəkə və yeni emperyalizm: Dijital araçların jeopolitik güc mimarisi içindeki yeri. Journal of Turkic Civilization Studies, 6(2), 420–428.

¹³ Məmmədzaadə, İ. (2021). Elm fəlsəfəsi və süni intellektin bəzi problemləri haqqında. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu. <https://philosophy.edu.az/index.php?newsid=1178>

¹⁴ Stehr, N. (1994). Knowledge societies. London: Sage. https://www.academia.edu/1033140/Stehr_Nico_Knowledge_societies_London_Sage_1994

mənada bu iki atributu konstitutiv mexanizm kimi çağırışa məruz qoyur”¹⁵ (Böhme 1986, s. 7). Stehr-in fikrincə bilik yalnız iqtisadi artımın mənbəyi deyil, həm də hakimiyyət münasibətlərinin, sosial stratifikasiyanın və gündəlik həyatın təşkil olunma qaydasının əsas determinantına çevrilir. Bu səbəbdən “müasir cəmiyyəti bilik cəmiyyəti adlandırmaq nə qədər məntiqlidirsə, sənaye dövrünü sənaye cəmiyyəti adlandırmaq da bir o qədər məntiqlidir”¹⁶ (Stehr, 2007, s. 311–313).

Bu mövqeni yalnız nəzəri sosiologiya deyil, global normativ və siyasət diskursu da gücləndirir. UNESCO-nun biliklər cəmiyyəti strategiyalarında və Abdul Waheed Khan-ın məqalələrində bilik açıq şəkildə “insanlığın ən böyük sərvəti” kimi xarakterizə olunur və “global ictimai nemət” statusu alır, universal çıxışın həm demokratik iştirak, həm də dayanıqlı inkişaf üçün şərt olduğu vurğulanır. OECD-nin “knowledge-based economy” sənədlərində “müasir iqtisadiyyatların getdikcə bilik və informasiya əsasında qurulduğu” və biliklərin “məhsuldarlıq və iqtisadi artımın əsas hərəkətverici qüvvəsi kimi qəbul olunduğu” qeyd edilir¹⁷ (OECD, 1996, s. 7–10). Dünya Bankının “Knowledge for Development” və “Constructing Knowledge Societies” hesabatlarında isə inkişaf strategiyasının mərkəzinə məhz bilik infrastrukturunun, təhsilin və innovasiya sistemlərinin qurulması yerləşdirilir; bilik və təhsil siyasəti təkcə sosial sahə kimi deyil, yeni “biliklər cəmiyyətinə keçidin institusional dayacağı” kimi təqdim olunur¹⁸ (World Bank, 2002). Burada artıq söhbət sırf təsviri etiketdən yox, dövlət proqramlarını, beynəlxalq hüquqi mexanizmləri və inkişaf

gündəmini strukturlaşdıran real siyasi layihədən gedir.

Biliklər cəmiyyətinin mövcudluğunu ən güclü təsdiq edən arqumentlərdən biri Paul Romerin endogen artım nəzəriyyəsidir. Romer göstərir ki, müasir iqtisadiyyatın strukturunda bilik fiziki kapitaldan tam fərqli olaraq “qeyri-rival” xarakter daşıyır; yəni “birinin istifadəsi başqasının istifadəsini məhdudlaşdırmır”¹⁹ (Romer, 1990, s. S74). Bu xüsusiyyət biliki tükənən resurslardan ayırır və ona iqtisadi sistemdə strateji üstünlük qazandırır. Romer bu məntiqi davam etdirərək qeyd edir ki, davamlı iqtisadi inkişafın əsası artıq kapital yığımlı deyil, “innovasiyanın davamlı artımın əsas mənbəyinə çevrilməsi”dir.²⁰ (Romer, 1986, s. 1003). Ona görə də bilik yalnız əlavə istehsal amili deyil, iqtisadi dinamikanı dəyişdirən konstitutiv faktora çevrilir. Romerin klassik tezislərindən biri bu dönüşümün mahiyyətini daha aydın ifadə edir: “ideyalar xammalı dəyər yaradan formalara çevirmək üçün istifadə olunan təlimatdır” (Romer, 1993, s. 543). Bu fikir artıq sənaye dövründəki material əsaslı iqtisadi modelin yerini bilik-intensiv, yaradıcılıq əsaslı istehsal sisteminə verdiyini göstərir. Romer həmçinin vurğulayır ki, bilik “tətbiq olunduqca və paylaşıqca artan gəlir yaradır, çünki sıfıra yaxın marjinal xərc ilə sonsuz sayda təkrar istifadə edilə bilər”²¹ (Romer, 1990, s. S72). Bu, biliyi müasir iqtisadiyyatın tükənməz və öz-özünü artıran əsas resursuna çevirir. Nəhayət, Romerin ümumi nəticəsi biliklər cəmiyyətinin struktur arqumenti ilə üst-üstə düşür: “iqtisadi tərəqqi getdikcə daha çox insan biliklərinin həcminə və bu bilikləri yaradan institutlara bağlıdır” (Romer, 1993, s. 543). Bu arqumentlər bilikin yalnız çoxaldığını deyil, cəmiyyətin iqtisadi və institusional quruluşunu müəyyən edən birinci dərəcəli amilə çevrildiyini göstərir. Elə məhz bu səbəbdən Romerin nəzəriyyəsi biliklər cəmiyyətinin real mövcudluğuna güclü, empirik və nəzəri əsas təqdim edir.

¹⁵ Böhme, G., & Stehr, N. (Eds.). (1986). The knowledge society. Dordrecht: Reidel. <https://edoc.hu-berlin.de/server/api/core/bitstreams/77b968b9-c04a-496b-af17-6c0ddae9f2a0/content>

¹⁶ Stehr, N. (2007). Modern societies as knowledge societies. In A. Sales & M. Fournier (Eds.), Knowledge, communication and creativity (pp. 311–324). London: Sage. <https://www.jstor.org/stable/41263380>

¹⁷ OECD. (1996). The knowledge-based economy. Paris: OECD. https://www.oecd.org/en/publications/1996/05/oecd-observer-volume-1996-issue-3_g1g343a0.html

¹⁸ World Bank. (2002). Constructing knowledge societies: New challenges for tertiary education. Washington, DC: World Bank. <https://books.google.com.gt/books?id=q0b7V6OCfMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

¹⁹ Romer, P. M. (1990). Endogenous technological change. *Journal of Political Economy*, 98(5), S71–S102.

²⁰ Romer, P. M. (1986). Increasing returns and long-run growth. *Journal of Political Economy*, 94(5), 1002–1037.

²¹ Romer, P. M. (1993). Idea gaps and object gaps in economic development. *Journal of Monetary Economics*, 32(3), 543–573.

Romerin biliyi iqtisadi artımın əsas resursu kimi müəyyənləşdirməsindən sonra müasir cəmiyyətin struktur dəyişimini anlamaq üçün epistemik səviyyədə daha fundamental dönüşə diqqət yetirmək zəruridir. Bu dönüşü ən dəqiq ifadə edən müəlliflərdən biri Niklas Luhmann'dır. Luhmann modern cəmiyyətin fəaliyyət mexanizmini ən yığcam şəkildə belə təsvir edir: "cəmiyyət kommunikasiya vasitəsilə mövcuddur", çünki kommunikasiya informasiya seçimi, emalı və yenidən istehsalı prosesidir. "Bilik artıq cəmiyyətin sadəcə atributu deyil, onun özünü istehsal edən əsas mexanizmdir" ²² (Luhmann, 1995, s. 137). Bu ontoloji dönüşün epistemoloji əsası da mövcuddur. Əlibəyova və Qurbanov göstərir ki, postneoklassik mərhələdə klassik subyekt-obyekt münasibətləri artıq biliyin formalaşma dinamikasını izah etməyə kifayət etmir; bilik intersubyektiv və özünütəşkil edən xarakter alaraq idrakın nəticəsindən onun təşkilatlandırıcı prinsipinə çevrilir ²³ (Əlibəyova və Qurbanov, 2022, s. 51–52). Bu epistemoloji keçid biliklər cəmiyyəti konsepsiyasının fəlsəfi legitimliyini gücləndirir.

Bu fikir cəmiyyətin özünüqurucu mexanizminin artıq maddi resurslara deyil, bilik axınlarının fasiləsiz dövriyyəsinə bağlandığını göstərir. Burada həlledici məqam ondan ibarətdir ki, bilik Romerin qeyd etdiyi kimi tükənməyən və istifadəsi azalmayan qeyri-rival resursdursa, və Luhmannın təsvir etdiyi kimi cəmiyyət öz varlığını bilik əməliyyatları üzərində qurursa, onda müasir mərhələdə cəmiyyət tam mənada yeni növ "xammal"a əsaslanır. Tükənən resurslara söykənən tarixi cəmiyyətlərdən fərqli olaraq, müasir cəmiyyət öz davamlılığını tükənməyən bir resurs olan biliyə bağlayır. Bu isə əvvəlki formalarla müqayisədə ontoloji fərq yaradır: əgər xammal dəyişirsə, cəmiyyətin quruluşu da dəyişir. Beləliklə, bilik yalnız sosial funksiyanı yerinə yetirən amil deyil, cəmiyyətin konstitutiv prinsipi və özünü istehsal edən mexanizmi kimi çıxış edir.

Bu isə biliklər cəmiyyətinin həqiqətən də yeni bir sosial formasiya olduğunu əsaslandırır.

Bu nəzəri xəttin əksini Azərbaycan tədqiqat ənənəsində də görmək mümkündür. S. Xəlilov "Elm haqqında elm" əsərində müasir dövrün başlıca səciyyəsinə belə ifadə edir: "İnformasiya və bilik müasir dövrü səciyyələndirən ən mühüm əlamətlər kimi qəbul olunur... Digər dəyərlərlə müqayisədə biliklərin rolunun artması ilə yanaşı, bütün digər bilik formaları ilə müqayisədə məhz elmi biliklər getdikcə daha böyük önəm kəsb edir" ²⁴ (Xəlilov, 2011, s. 11). Bu mövqe Stehr-in bilik cəmiyyəti tezişi ilə birbaşa rezonans yaradır. Ə. F. Abbasov isə postneoklassik epistemologiya çərçivəsində biliyin rolunu mürəkkəblilik və qeyri-müəyyənliyin idarə olunması kontekstində yenidən qiymətləndirir və müasir sivilizasiyanın məhz "bilik xəzinəsi" üzərində qurulduğunu önə sürür ²⁵ (Abbasov, 2021). Empirik müstəvidə isə Ə. Q. Əliyev özünün doktorluq tədqiqatında "Sənaye iqtisadiyyatının postsənaye dövrü və İnformasiya iqtisadiyyatı ilə əvəzlənməsi" tezisini Machlup-Romer ənənəsinin davamı kontekstində əsaslandıraraq qeyd edir ki, "yeni informasiya cəmiyyətinin və informasiya iqtisadiyyatının formalaşdığı dövrdə informasiya, texnologiya və bilik əksər dünya ölkələrinin rəqabətədavamlılıq və inkişaf faktoru hesab olunur" ²⁶ (Əliyev, 2021, s. 4–5).

Yuxarıda nəzərdən keçirilən yanaşmalar göstərir ki, müasir cəmiyyətdə cərəyan edən dəyişiklikləri adekvat dərk etmək üçün **"biliklər cəmiyyəti" anlayışı** zəruri bir analitik çərçivə rolunu oynayır. Bilik iqtisadiyyatı və informasiya cəmiyyəti üzrə aparılan tədqiqatlar cəmiyyətin "oyun qaydaları"nın dəyişdiyini önə sürür. Bu struktur dəyişimin konkret təzahürü təhsil sahəsində də aydın müşahidə olunur. Məmmədova göstərir ki, "informasiya cəmiyyətində ənənəvi tədris metodları təkbaşına

²² Luhmann, N. (1995). Social systems (J. Bednarz Jr. & D. Baecker, Trans.). Stanford University Press. (Original work published 1984).

²³ Əlibəyova, T. və Qurbanov, F. (2022). Qnoseologiya və epistemologiya: müqayisəli fəlsəfi təhlil. *Metafizika*, 5(3), 43–57.

²⁴ Xəlilov, S. S. (2011). Elm haqqında elm (Elmşünaslığa giriş). Azərbaycan Universiteti.

²⁵ Abbasov, Ə. F. (2021). Postneoklassik epistemologiya və müasir sivilizasiyanın inkişaf strategiyaları. *Fəlsəfə*, 2(32), 45–58.

²⁶ Əliyev, Ə. Q. (2021). *İqtisadiyyatın rəqəmsallaşması şəraitində sənaye sektorunun innovasiyalı inkişafının formalaşması və idarə edilməsi mexanizmlərinin işlənilməsi* [İqtisad elmləri doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanın avtoreferatı]. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, İnformasiya Texnologiyaları İnstitutu.

artıq kifayət etmir və rəqəmsal savadlılıq yalnız texnoloji bacarıq deyil, eyni zamanda informasiyanın tənqidi təhlili, rəqəmsal alətlərlə ünsiyyət, məzmun istehsalı və etik davranış qaydalarını əhatə edən kompleks bir kompetensiya kimi çıxış edir”²⁷ (Məmmədova, 2025, s. 93–94). Bu fakt onu göstərir ki, bilik yalnız iqtisadiyyatın deyil, cəmiyyətin təhsil kimi fundamental institutlarının da işləmə prinsipini dəyişdirir. Əgər cəmiyyətin iqtisadi, texnoloji və kommunikativ infrastrukturunu bilik əsasında yenidən qurulursa, onda bunu ifadə etmək üçün ayrıca bir konsepsiyaya ehtiyac yaranır. “Biliklər cəmiyyəti” tərəfdarlarının arqumenti budur ki, cəmiyyətin **struktur məntiqi** transformasiyaya uğrayıb. Yəni cəmiyyət özünü qorumaq və inkişaf etdirmək üçün artıq bilik proseslərinə əvvəlki dövrlərdə olmadığı qədər güvənir. Bu isə, tarixi inkişaf xəttində yeni bir dönmənin doğulduğunu göstərir.

Nəticə

Yuxarıda aparılan təhlil “biliklər cəmiyyəti” konsepsiyası ətrafında gedən mübahisələrin iki zidd mövqedən qaynaqlandığını üzə çıxarır. **Birinci mövqe (skeptiklər)** iddia edir ki, bilik insan tarixində həmişə önəmli olub. Bu səbəbdən müasir dövrdə biliyin artan roluna istinad edərək cəmiyyətin tamamilə yeni bir tipə keçdiyini iddia etmək metodoloji baxımdan əsassızdır. Bu yanaşmanın güclü tərəfi ondan ibarətdir ki, o, “biliklər cəmiyyəti” diskursunun ideoloji və normativ qatını (xüsusilə neoliberal idarəçilik və texnokratik dil aspektlərini) ifşa edir və bizi konsepsiyaya tənqidi yanaşmağa sövq edir. Lakin zəif tərəfi odur ki, skeptik müəlliflər müasir dövrdə baş verən struktur dəyişikliklərin miqyasını və mexanizmini yalnız cəmiyyət artımı kimi şərh etməklə məhdudlaşırlar və beləcə bilik və informasiya axınlarının cəmiyyətin nizamlayıcı prinsipinə çevrilməsi faktını ayrıca nəzəri kateqoriya kimi qiymətləndirmirlər.

İkinci mövqe (tərəfdarlar) isə göstərir ki, dəyişən təkcə biliklərin həcmi deyil, eyni zamanda cəmiyyətin işləmə məntiqinin özü-

dür. Bell-in nəzəri biliklərin “təşkilatlandırıcı ox” kimi çıxış etməsi barədə tezi, Drucker-in biliyi “əsas resurs” səviyyəsinə qaldırması, Machlup-un bilik industriyalarının iqtisadiyyatda ayrıca sektor təşkil etməsi barədə hesablamaları, Castells-in məhsuldarlıq mənbəyinin xammaldan informasiya emalına keçdiyini göstərən analizləri cəmiyyətin strukturu daxilində **biliyin əlavə komponentdən struktur prinsipə yüksəldiyini** ortaya qoyur. Bu xəttin ən güclü nəzəri təsdiqlərindən biri Romer-in biliyi “qeyri-rəqabət və tükənməz resurs” kimi müəyyənləşdirməsi və müasir iqtisadi artımı kapitaldan çox ideyaların artırılması ilə izah etməsidir. Niklas Luhmann isə “cəmiyyət kommunikasiya vasitəsilə mövcuddur” deyərək bu iqtisadi və sosial transformasiyanı ontoloji müstəviyə keçirir. Cəmiyyət artıq öz-özünü maddi resurslar və əmək bölgüsü ilə deyil, bilik və informasiya axınlarının fasiləsiz emalı ilə yenidən istehsal edir. Əgər cəmiyyətin özünüqurucu mexanizmi dəyişibse, bu, əvvəlki sosial formalarla müqayisədə keyfiyyət fərqiə işarədir.

Bu nəticə yerli tədqiqat ənənəsində də öz əksini tapır. A. Rüstəmov qeyd edir ki, “İndustrializm dövrün ictimai inkişafının aparıcı istiqamətinə çevrildi... Dünya miqyasında informasiyanın azad şəkildə dövr etməsi isə industrial eranın süqutunu gerçəkləşdirdi və sosial varlığın bütün sahələrində ciddi dəyişikliklərin yaranmasına səbəb oldu” (Rüstəmov, 2020, s. 155). Bu formulə yeni mərhələni köhnəni tamamilə silən qırılma kimi deyil, ondan çıxan transformasiya kimi təqdim edir.

Beləliklə, “biliklər cəmiyyəti” anlayışını nə skeptik tənqidçilərin dediyi kimi boş bir metafora, nə də radikal qırılma ilə əvvəlki mərhələləri tamamilə silən diskret yeni epoxa kimi qəbul etmək düzgün deyil. Daha balanslı nəticə ondan ibarətdir ki, müasir cəmiyyət bilik və informasiyaya dayanan yeni struktur məntiqi qazanmışdır, lakin bu dəyişiklik tarixi inkişaf xəttindən tam qopmayıb, məhz onun içindən çıxaraq formalaşmışdır. Başqa sözlə, “biliklər cəmiyyəti” **həm davamlılıq, həm də yenilik elementlərini özündə birləşdirən hibrid bir mərhələdir.** O, keçmiş sənaye və informasiya quruluşları üzərində yüksəlir, amma onların işləmə prinsipini dəyişdirərək biliyi cəmiyyətin konstitutiv dayacağına

27 Məmmədova, E. (2025). Rəqəmsal savadlılıq və sosial media alətlərinin öyrənmə prosesinə inteqrasiyası. *Elmi Tədqiqat Beynəlxalq Elmi Jurnal*, 5(4), 93–98.

çevirir. Bu baxımdan, “biliklər cəmiyyəti” anlayışı müasir dövrdə gedən sosial-iqtisadi transformasiyaları izah etmək üçün həm analitik, həm empirik, həm də fəlsəfi cəhətdən əsaslı bir kateqoriya olaraq dəyərləndirilə bilər.

Tövsiyə və təkliflər

Balanslı konseptual yanaşmanın qorunması: Biliklər cəmiyyəti haqqında gələcək tədqiqatlarda tarixi davamlılıqla struktur yenilik arasındakı incə tarazlıq nəzərə alınmalıdır. Tədqiqatçılar konsepsiyayı nə tamamilə rədd etməməli, nə də tənqidsiz qəbul etməməlidir. Əksinə, **biliklərin cəmiyyətdəki rolunu həm tarixi perspektivdən, həm də indiki dövrdə yaratdığı keyfiyyət dəyişiklikləri baxımından** araşdırmaq vacibdir. Bu istiqamətdə empirikanı gücləndirmək üçün müxtəlif ölkə və sektorlarda “biliklər cəmiyyəti”nin göstəriciləri (məsələn,

bilik iqtisadiyyatının payı, bilik işçilərinin artımı, informasiya infrastrukturunun yayılması və s.) müqayisəli şəkildə öyrənilməlidir.

İnklüziv bilik siyasətinin formalaşdırılması: Siyasət səviyyəsində “biliklər cəmiyyəti” termini şüar olaraq deyil, real hədəf olaraq qəbul edilməlidir. Hökumətlər və beynəlxalq təşkilatlar **bilik infrastrukturunun inkişafına, təhsilə və innovasiyaya yatırım etməyi** strateji prioritet saymalıdırlar. Xüsusilə, cəmiyyət daxilində bilik uçurumunun aradan qaldırılması üçün universal və bərabər bilik əldə etmə imkanları təmin edilməlidir. Bu, həm texnoloji infraquruktura (internetə çıxış, rəqəmsal bacarıqlar), həm də açıq elm və təhsil təşəbbüslərinə dəstək verilməsi deməkdir. Yalnız biliklərə çıxış cəmiyyətin hər təbəqəsi üçün mümkün olduqda “biliklər cəmiyyəti”nin potensial faydaları gerçəkləşə bilər.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Qurbanov, F. (2024). Yeni tarixi mərhələdə milli ideya: fəlsəfi yanaşma. İ. Məmmədşadə (red.), YUNESKO-nun təsis etdiyi Ümumdünya Fəlsəfə Gününə həsr olunmuş "Dəyərlər və identikliyin fəlsəfi problemləri" mövzusunda beynəlxalq elmi konfransın materialları (s. 38–47). Bakı: AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu.
2. Unger, R. M. (2020). The Knowledge Economy: A Critique of the Dominant View. *American Affairs*, 4(3), 1-24.
3. Webster, F. (2014). *Theories of the information society* (4th ed.). Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781315867854/theories-information-society-frank-webster>
4. Fuller, S. (2001). A critical guide to knowledge society newspeak: Or, how not to take the great leap backward. *Current Sociology*, 49(4), 177–201. <https://doi.org/10.1177/0011392101049004010>
5. Leiss, W. (1989). The myth of the information society. In I. Angus & S. Jhally (Eds.), *Cultural politics in contemporary America* (pp. 282–298). Routledge. https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781000726350_A43842511/preview-9781000726350_A43842511.pdf
6. Fecher, B. (2013, October 28). There is no knowledge society: A case for critical research on internet and society. Digital Society Blog, Alexander von Humboldt Institute for Internet and Society. <https://www.hiig.de/en/there-is-no-knowledge-society-a-case-for-critical-research-on-internet-and-society/>
7. Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.
8. Drucker, P. F. (1993). *Post-capitalist society*. New York: HarperBusiness. https://www.researchgate.net/publication/220363595_Effects_of_Transformational_Leadership_and_Organizational_Position_on_Knowledge_Management
9. Machlup, F. (1962). *The production and distribution of knowledge in the United States*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://www.mises.at/static/literatur/Buch/machlup-production-and-distribution-of-knowledge-in-the-us.pdf>

10. Castells, M. (1996). The rise of the network society. Oxford: Blackwell. https://detrterritorialinvestigations.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/03/manuel_castells_the_rise_of_the_network_societybookfi-org.pdf
11. Mövlanov, F. (2025). Texnologiya və iqtisadiyyat: rəqəmsal inkişafın təsiri. Elmi Tədqiqat Beynəlxalq Elmi Jurnal, 5(4), 113–119.
12. Jabrailov, M. (2025). Yapay zəkâ və yeni emperyalizm: Dijital araçların jeopolitik güc mimarisi içindeki yeri. Journal of Turkic Civilization Studies, 6(2), 420–428.
13. Məmmədzaadə, İ. (2021). Elm fəlsəfəsi və süni intellektin bəzi problemləri haqqında. AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu. <https://philosophy.edu.az/index.php?newsid=1178>
14. Stehr, N. (1994). Knowledge societies. London: Sage. https://www.academia.edu/1033140/Stehr_Nico_Knowledge_societies_London_Sage_1994
15. Böhme, G., & Stehr, N. (Eds.). (1986). The knowledge society. Dordrecht: Reidel. <https://edoc.hu-berlin.de/server/api/core/bitstreams/77b968b9-c04a-496b-af17-6c0ddae9f-2a0/content>
16. Stehr, N. (2007). Modern societies as knowledge societies. In A. Sales & M. Fournier (Eds.), Knowledge, communication and creativity (pp. 311–324). London: Sage. <https://www.jstor.org/stable/41263380>
17. Rüstəmov, A. (2020). Azərbaycanda informasiya cəmiyyətinin inkişafının fəlsəfi problemləri: Dil və kommunikasiya. Sumqayıt: Azəri Poliqrafiya.
18. OECD. (1996). The knowledge-based economy. Paris: OECD. https://www.oecd.org/en/publications/1996/05/oecd-observer-volume-1996-issue-3_g1g343a0.html
19. World Bank. (2002). Constructing knowledge societies: New challenges for tertiary education. Washington, DC: World Bank. <https://books.google.com.gt/books?id=q0b7V6OCfiMC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
20. Romer, P. M. (1990). Endogenous technological change. Journal of Political Economy, 98(5), S71–S102.
21. Romer, P. M. (1986). Increasing returns and long-run growth. Journal of Political Economy, 94(5), 1002–1037.
22. Romer, P. M. (1993). Idea gaps and object gaps in economic development. Journal of Monetary Economics, 32(3), 543–573.
23. Luhmann, N. (1995). Social systems (J. Bednarz Jr. & D. Baecker, Trans.). Stanford University Press. (Original work published 1984).
24. Əlibəyova, T. və Qurbanov, F. (2022). Qnoseologiya və epistemologiya: müqayisəli fəlsəfi təhlil. Metafizika, 5(3), 43–57.
25. Xəlilov, S. S. (2011). Elm haqqında elm (Elmşünaslığa giriş). Azərbaycan Universiteti.
26. Abbasov, Ə. F. (2021). Postneoklassik epistemologiya və müasir sivilizasiyanın inkişaf strategiyaları. Fəlsəfə, 2(32), 45–58.
27. Əliyev, Ə. Q. (2021). İqtisadiyyatın rəqəmsallaşması şəraitində sənaye sektorunun innovasiyalı inkişafının formalaşması və idarə edilməsi mexanizmlərinin işlənilməsi [İqtisad elmləri doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiyanın avtoreferatı]. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, İnformasiya Texnologiyaları İnstitutu.
28. Məmmədova, E. (2025). Rəqəmsal savadlılıq və sosial media alətlərinin öyrənmə prosesinə inteqrasiyası. Elmi Tədqiqat Beynəlxalq Elmi Jurnal, 5(4), 93–98.

Rəyçi:

f.ü.f.d, dosent Məhəmməd Cəbrayilov

Göndərilib: 26.01.2026

Qəbul edilib: 27.01.2026

**XAQANI ŞİRVANİ POEZİYASININ İCTİMAİ MAHİYYƏTİ:
XII ƏSRİN ƏDƏBİ-FƏLSƏFİ MÜHİTİ KONTEKSTİNDƏ**

Eynulla Mədətli,
tarix elmləri doktoru
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
elmi işlər üzrə direktor müavini
e-mail: emadatli@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-9315-9990>

Xülasə

Xaqani Şirvaninin yaşayıb-yaratdığı XII əsrdə Azərbaycan ədəbiyyatı, bütünlükdə Azərbaycan mədəniyyəti öz inkişafının yüksək tərəqqi dövrünü keçirirdi. Buna əminliklə intibah dövrü adını da vermək olar. Belə ki, VII yüzildə meydana gəlmiş və xalq arasında yayılmış “Kitabi Dədə Qorqud” dastanından başlamış şifahi xalq ədəbiyyatı, ardınca Azərbaycanın zəngin ərəb və fars dilli poeziyası, Bağdadda və digər elm mərkəzlərində Azərbaycan alimlərinin və mütəfəkkirlərinin elm və tədris sahəsindəki fəaliyyətləri, həmçinin Azərbaycanın özündə gedən mədəni inkişaf elmin, mədəniyyətin müxtəlif sahələrində görkəmli şəxsiyyətlər yetişdirirdi. Belə bir mühitdə Xaqaninin həm xalq arasında, həm də Şirvanşahlar sarayında hörmət və nüfuz qazanmasının əsas səbəbi onun yüksək poetik istedadla və maraqlı üslubda dövrünün hadisələrini, hökmdarların fəaliyyətini, insanların həyat və mübarizəsini qələmə alması, onların hiss və yaşantılarının poeziya dili ilə ifadə etməsi idi. Odur ki, Xaqaninin əksər qəsidləri və qəzəlləri dövrün aynası sayıla bilər. Xüsusən də, həm doğma vətəni olan Şirvanı, həm də ikinci vətəni Təbrizi ürəkdən sevən şair, o zamanlar da ifadə edildiyi kimi, xalqın şairi olmaq haqqını qazanmışdı. Xaqani XII əsr Azərbaycan və bütünlükdə Şərq poeziyasında dərin iz qoymuş, özünün fəlsəfi, ictimai fikirləri ilə ədəbiyyata, ictimai düşüncəyə təsir edə bilən simaya çevirilmişdi.

Açar sözlər: Azərbaycan poeziyası, Xaqani, XII əsr, Şirvanşahlar, ədəbi-fəlsəfi mühit

**THE SOCIAL ESSENCE OF KHAGANI SHIRVANI'S POETRY:
IN THE CONTEXT OF THE LITERARY AND PHILOSOPHICAL
ENVIRONMENT OF THE 12TH CENTURY**

Eynulla Madatli,
Doctor of historical sciences
Deputy director for scientific works of the
Institute of Philosophy and Sociology, ANAS
e-mail: emadatli@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-9315-9990>

Summary

Azerbaijani literature and entirely Azerbaijani culture in the period of Khagani Shirvani's living and creating experienced a period of high progress in their development in the 12th century. It can be called confidently the Renaissance period. Thus, oral folk literature, which began with the epic Kitabi Dede Gorgud that emerged in the 7th century and spread among the people followed by the

rich Arabic poetry of Azerbaijan, the activities of Azerbaijani scientists and thinkers in Baghdad and other scientific centers in the field of science and education, as well as the cultural development taking place in Azerbaijan itself, produced prominent personalities in various fields of science and culture. In such an environment, the main reason why Khagani gained respect and influence both among the people and in the palace of the Shirvanshahs was that he wrote down the events of his time, the activities of the rulers, the lives and struggles of the people with high poetic talent and in an interesting style and expressed their feelings and experiences in the language of poetry. Most of his odes and ghazals can be considered a mirror of the era. In particular, Khagani, who loved both his native Shirvan and his second homeland Tabriz had earned the right to be the people's poet, as it was expressed at that time. Khagani left a deep mark on the world of poetry in 12th century Azerbaijan and the entire East and became a figure who could influence literature and public thought with his philosophical and social thoughts.

Keywords: Azerbaijani poetry, Khagani, 12th century, Shirvanshahs, literary and philosophical environment

СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ПОЭЗИИ ХАГАНИ ШИРВАНИ: В КОНТЕКСТЕ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ СРЕДЫ XII ВЕКА

Эйнулла Мадатли,

доктор исторических наук,
заместитель директора по научной работе
Института философии и социологии
Национальная академия наук Азербайджана
e-mail: emadatli@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-9315-9990>

Аннотация

В XII веке, в эпоху жизни и творчества Хагани Ширвани, азербайджанская литература, как и культура в целом, переживала период интенсивного развития, который по праву можно назвать своеобразным Возрождением. Так, устная народная литература, берущая начало в эпосе «Китаби Деде Горгуд» (VII век), получила дальнейшее развитие и обогатилась под влиянием арабоязычной поэзии. Существенную роль в культурном подъёме сыграла деятельность азербайджанских ученых и мыслителей в области науки и образования – как в Багдаде и других научных центрах Востока, так и в самом Азербайджане. В данной культурной среде особое значение приобрело творчество Хагани. Его высокий поэтический талант, оригинальный художественный стиль и способность глубоко осмыслять события своего времени, деятельность правителей, жизнь и борьбу народа обеспечили ему широкое признание как среди народа, так и при дворе Ширваншахов. Многие его оды и газели можно считать отражением той эпохи. В частности, Хагани, искренне любивший Ширван и Тебриз как свою родину, по праву считается народным поэтом своего времени. Он оставил значительный след в истории азербайджанской и восточной поэзии XII века и стал одной из ключевых фигур, оказавших влияние на развитие литературы и общественной мысли своими философскими и социальными идеями.

Ключевые слова: азербайджанская поэзия, Хагани, XII век, Ширваншахи, литературно-философская среда

GİRİŞ

XII əsrdə Azərbaycanda və qonşuluğunda siyasi proseslər, dövlətlərarası siyasi münasibətlər, müharibələr və quruculuq işləri, xalqların bir-biri ilə mədəni əlaqələri tarixi mənbələrlə yanaşı, dövrün görkəmli şairlərinin əsərlərində də öz əksini tapırdı. Həmin dövrdə Xaqaninin yaradıcılığı bu baxımdan, xüsusilə, diqqəti cəlb edir. Onun əsərlərinin bir çoxunda həmin dövrdə baş verən ictimai-siyasi hadisələr, təbii fəlakətlər, bölgədəki hakimiyyətlər və hökmdarlar, xalqın ümumi vəziyyəti, xilafətə, dinə və din xadimlərinə münasibət poetik tərzdə öz ifadəsini tapmışdır. Zəngin həyat təcrübəsi və poetik istedadı onu haqlı olaraq dövrünün şeir sənətinin, xüsusilə, qəsidə ədəbiyyatının zirvəsinə qaldırmışdı. Qəsidələr isə zamanı və şəxsiyyətləri, həsr edildiyi simaların şəxsi və ictimai həyat-fəaliyyətini əhatəli təsvir edən dolğun şeir nümunəsi kimi dəyərlidirlər.

Məlum olduğu kimi, XI əsrdə Mərkəzi Asiyada və Cənubi Qafqazda ərəb xilafətinin zəifləməsi prosesi nəticəsində yerli hakimiyyətlərin daha çox müstəqilliyə meyl etməsi göz qabağında idi. 1055-ci ildə bütün Xilafət ərazisində siyasi hakimiyyətə malik olan Səlcuqilər oğuz türkü olmalarına, ana dilləri olan türk dilində danışdıqlarına baxmayaraq fars dilini ədəbi və siyasi dil kimi himayə və inkişaf etdirdilər. XII-XIV əsrlərdə Azərbaycanda da fars dili türk dilli xalqımızın şeir və ədəbiyyat dilinə çevirildi, ərəb dilində şeirlər yazan Azərbaycan şairləri olsa da, bu dildə əsasən elmi ədəbiyyat inkişaf tapmışdı. Mənbələrin məlumatına görə XI-XII əsrlərdə yazıb-yaradan Azərbaycan şairləri içərisində doğma türk dilində də yazanlar var imiş, əks halda Şirvanşah Axsitan dahi Azərbaycan türk şairi Nizami Gəncəviyə “Leyli və Məcnun” əfsanəsini nədən fars dilində yazmasını tələb etmişdi?

Qeyd edilməlidir ki, XI-XIII əsrlərdə Azərbaycanın şəhərlərində, xüsusilə də Təbrizdə, Gəncədə, Şamaxıda zəngin ədəbi mühit formalaşmışdı. Ərəb dilində qiymətli poeziya nümunələri yaradan Xətib Təbrizi, Mənsur Təbrizi, Əli Təbrizi, Əbül Möhsin Təbrizi haqqında ərəb mənbələrində məlumatlar çoxdur. Eləcə də, Azərbaycanın digər şəhərlərində ərəb dilində yazan şairlərdən Hüseyn Urməvi, İskə-

fə Zəncani, Ömər Gəncəvi, Beyləqandan Məsud ibn Namdar tanınmış söz ustaları idi. Bu dövrdə Azərbaycanın tanınmış alimləri Şihabəddin Yəhya əs-Sührəverdi, Eyn əl-Qüzat Miyanəci, Yusif ibn Tahir əl-Xuveyli (Xoylu) öz əsərlərini, həmçinin şeirlərini ərəbcə yazırdılar. (1, s.480) Azərbaycanda X əsrdən etibarən farsdilli poeziya yüksək inkişaf səviyyəsinə qalxır, lakin ərəb dilindən də istifadə edilirdi. Xaqani Şirvani, Mucirəddin Beyləqani də fars dili ilə yanaşı, ərəb dilindən istifadə edirdilər. Əbülməali Abdulla ibn Məhəmməd əl Miyanəci (Eyn əl-Quzat Miyanəci-1099-1131) dövrün hakim dini zehniyyətinə qarşı çıxaraq Allahı mövcudatın özündə, onunla eyniyyətdə bir başlanğıc saydığına görə Bağdadda həbs edilmiş, Həmədana gətirilib orada xalqın qarşısında edam edilmişdi. Ömər Xəyyamdan (1048-1131), Əhməd əl-Qəzalidən (öl.1126), Məhəmməd əl-Cüveynidən (1057-1135) dərs almış Eyn əl-Quzatın panteist fikirləri dövrün poeziyasına da təsir etmişdi. Eyn əl-Quzatın “Vətəninədən ayrı düşmüş qərribin ölkələrin alimlərinə şikayəti” dövrün bədii nəsrinin parlaq nümunələrindən idi. O, yazırdı: “Vətən sevgisi imandandır, gizli deyildir ki, vətənə məhəbbət insanın fitrəti ilə qaynayıb-qarışmalıdır”. (1, s.481)

Xaqani yaradıcılığına təsir göstərən Azərbaycan şairlərindən biri də Qətran Təbrizi idi. O, XI əsrin ən görkəmli farsdilli Azərbaycan şairlərindən idi, əsasən Gəncədə Şəddadilər sarayında və Naxçıvanda Əbu Duləf əd-Deyraninin sarayında yaşamış, əsərlərini farsca yazsa da, türk sözlərindən də şeirlərində istifadə etmişdi. Əlamətdar haldır ki, Qətran Təbrizi “Ət təvasir” adında fars dilinin ilk izahlı lüğətini yazmışdı.

Bu dövrdə Xilafətin zəifləməsindən istifadə edən Qaraxanilər Türkünstanın şərqində - Kaşqarda ilk türk-islam dövlətini qurdular. “Bu dövlətin təsisçisi Əbdülkərim Satuq Buğra Qaraxan soğdi dili və mədəniyyəti yerinə türk dili və mədəniyyətinin əsasını qoydu. XI əsrin 70-ci illərinin əvvəllərində Balasaqunlu Yusifin (1017-1077) Firdovsinin “Şahnamə”sinə cavab olaraq yazdığı və artıq o zaman “Şahnaməyi-türki” adlanan “Qutadqu-bilik” (Xoş-

bəxtliyə aparan elm) əsəri dövrün türk ziyalısinin milli şüurunun oyanmasını nümayiş etdirdi". (1, s.477)

Əsl adı İbrahim olan Xaqani 1126-cı ildə Şamaxı şəhərinin yaxınlığındakı Məltəm kəndində doğulmuşdur. Babası toxucu, atası dülgər, anası Rəbiyə isə müsəlmanlığı qəbul etmiş xristian idi. Əmisi Kafiyəddin və onun oğlu həkim idilər. 1152-ci ildə Xaqani bir kəndli qızı ilə evlənmiş, onların Əbdülməcidi və Rəşid adlı oğlu və qızları olmuşdur.

Böyük Azərbaycan (İran) alimi Məhəmməd Əli Tərtibət Xaqaninin tam adını belə yazmışdır: *Sultan ul-fusəha Həsən ül-əcəm Əfzələddin Bədil ül-həqayiq ül-Xaqani İbrahim ibn Nəcibəddin Əli Nəccar əş-Şirvani*. O, yazır ki, Xaqani farsca incitək şeirlər yaradan söz ustalarından və Azərbaycanın görkəmli, məşhur alimlərindəndir. O, öz dövründə Şirvan şahları, Azərbaycan atabəyləri, Xarəzmşahlar, İraq səlcuqları və Bağdad xəlifələri yanında böyük hörmət və etibar sahibi olan şəxsiyyətlərdən idi və onlara dair mədhiyyələr yazmışdı. Xaqani əmisi Kafiyəddin Ömər ibn Osmandan dərs almış, ərəb dilini öyrənmiş, dövrün əksər elmlərinə, xüsuslə, fəlsəfə, hikmət, heyət, nücum, təbabət, musiqi və tarixə bələd idi və şeirlərində bu elmlərə dair çoxlu ifadələrdən istifadə edirdi. Şeirdə xüsusi şivəsi var idi, təmtəraqlı sözlər və ibarələr, maraqlı qafiyə və rədiflər işlədirdi. (2, s.209-210)

1176-cı ildə Kəbə ziyarətinə gedən Xaqani bir daha Şamaxıya dönməmiş, Təbrizdə yaşamışdır. Buna səbəb, həm də 25 il bir yerdə yaşadığı həyat yoldaşını, oğlunu itirməsi idi. Şirvanşah Axsitanın və Qızıl Arslanın dövlətlərinə baxmayaraq bir daha Şirvana dönməmişdir. 1199-cu ildə Təbrizdə vəfat etmiş, Surxab məhəlləsindəki məşhur Məqbərət üç-şüərədə (Şairlər məqbərəsi) dəfn edilmişdir.

XII əsrdə Əbul Əla Gəncəvi, Xaqani Şirvani, Fələki Şirvani, İzəddin Şirvani, Məhsəti Gəncəvi, Nizami Gəncəvi Azərbaycan ədəbi məktəbinin tanınmış nümayəndələri idilər. Şirvanşahlar sarayındakı ədəbi məclisə Gəncədən gəlmiş 44 yaşlı Əbul Əla Gəncəvi başçılıq edirdi. O, Əfzələddini Şirvanşaha təqdim etmiş, bu gənc şairə "Xaqani" təxəllüsünü götürməyi tövsiyə etmiş və bir müddət sonra öz qızını ona ərə vermişdi. Şirvanda tanınmış elm

və ədəbiyyat adamlarından biri də Şirvanşah III Mənuçəhrin sarayında yaşayan Şamaxılı Əbu Nazim Fələki Şirvani idi. Nücum elmlərinə (Astrologiya) dərinədən vafiq olduğuna görə ona "Fələki" təxəllüsü verilmişdi. Onun "Əhkam un-nücum" (Nücumla dair mühakimələr) əsəri olmuşdur. Riyaziyyatı yaxşı bilən Fələkinin qəsidələri də maraqlıdır, ona da Xaqani kimi zindan həyatı nəsib olmuşdur. Fələkinin "Divan"-ında həmin dövr Azərbaycanı haqqında, xüsusən Şirvanşahın qıpçaqlarla, alanlarla döyüşləri, Gürcü çarı David, sonra Demetri, sonra Tamara ilə münasibətləri, Şirvanın şəhərləri və tanınmış şəxsiyyətləri barəsində məlumatlar yer almışdır.

Xaqaninin, az təmasda olsa da ən böyük müasiri Nizami Gəncəvi (1141-1209) idi. Xaqani 1159-cu ildə Gəncədə müalicə alarkən Nizami Gəncəvi ilə tanış olmuş, dostlaşmışdır. Xaqani vəfat edəndə Nizaminin yazdığı qəzəlin bu beyti məlumdur:

*Hey deyirdim ki, mənə mərsiyə Xaqani yazar,
Heyf, Xaqaniyə mən mərsiyə yazdım axır.* (3, s.5)

Onun müasirləri sırasında Məhsəti Gəncəvi (1089-1182), xüsusilə, diqqətçəkdir. Həmdullah Qəzvininin 1330-cu ildə yazdığı "Tarixi-qozide" də onun Gəncə xətibinin oğlu, Pure-Xətib təxəllüsü ilə tanınan şair Təcəddin Əmir Əhmədlə ailə qurduğu bildirilir. Məhsəti əsasən Gəncədə, bir müddət isə Mərvdə – Sultan Səncərin sarayında yaşamış, şeir məclislərində iştirak etmişdir. XII-XIII əsrlərdə meydana gələn "Məhsəti və Əmir Əhməd" dastanı da onun həyatından bəhs edir. Xaqaninin müasirlərindən və yetirmələrindən biri Mucirəddin Beyləqani idi. O, da Xaqani kimi Azərbaycan atabəylərinə, Dərbənd hakiminə, İraq Səlcuq hökmdarlarına mədhiyyələr yazmışdır. Qəvami Mütəərrizi də Gəncədən idi, Qızıl Arslana və Cahan Pəhləvana dair şeirləri vardır. Onun Nizami Gəncəvi ilə qohumluğu barəsində Dövlətşah Səmərqəndinin təzkirəsində məlumat verilmişdir. Nizaminin dostlarından biri də Əbubəkr ibn Xosrov əl Ustad olmuşdur. Onun "Munisnamə" əsəri Britaniya muzeyindədir və Azərbaycanın tanınmış şərqşünas alimi Rüstəm Əliyev bu əsəri rus dilinə tərcümə edib. (1, s.486)

Xaqani rəngarəng və zəngin poeziyası ilə həm Azərbaycanda, həm də yaxın-uzaq bütün

müsəlman Şərqində farsdilli poeziyanın və ədəbi düşüncənin, bədii-fəlsəfi təfəkkürün inkişafına əhəmiyyətli təsir göstərmişdir. Gənc yaşlarında Aristotelin, İbn Sinanın fəlsəfi təlimlərinə rəğbət bəsləyən Xaqani getdikcə bu təsirdən aralanmış və əxilik yoluna daha üstünlük vermişdir. Professor Xəlil Yusiflinin yazdığı kimi, onun yaradıcılığındakı humanizmi, yunan fəlsəfəsinə tənqidi münasibəti də məhz bu əxilik dünyagörüşü ilə bağlılıq müəyyənləşdirir. Sufizmə, mələmiliyə, qələndəriyyəyə rəğbət göstərən Xaqani əxilik ideyaları cəbhəsində daha inamla dayanmışdır. (3, s.6)

Xaqani, heç vaxt milli kimliyini unutmamış, ölkəsinə, xalqına, dil və mədəniyyətinə bağlı olmuşdur. O, divanında yeri gəldikcə türk sözləri işlətməmişdir: su, dağ, tanrı, uşaq, çuxa, qunduz, xatun, qara qız, xan və s. Şeirlərində bir sıra hallarda Allah əvəzinə Tanrı, Peyğəmbər əvəzinə Yalvac sözlərini işlətməsi heç də təsadüfi deyildir. Çünki, o bir oğuz türkü olduğunun fərqləndirici idi. “Töhfətül-İraqeyn” əsərində bununla bağlı yazır:

*Bir əcəm türkiyəm, dəricə deyən,
Yalvac tanıyanam, Tanrı istəyən,*

Xaqaninin əsərlərində zəngin tarixi material vardır və o, baş verən hadisələri heç də təsadüfi saymır, həyatı əkslikləri və ziddiyyətləri ilə bütöv görür. “Mədəin xərabələri” qəsidəsində o, deyir:

*İbrətlə bax, ey könlüm, bu aləmə gəl bir an,
Eyvani-Mədəini ayineyi-ibrət san.*

*...Sarsıtdı kim əflakə qalxan belə eyvanı,
Göylərdəki qüvvətmi etdi, ya fəlak viran?
...Sordun: Hara getmişdir indi o böyük şahlar,
Bir hamilədir torpaq, çox udmuş o, şah, xaqan.
...Udmuş nə qədər bilsən bu zalımları torpaq,*

*Lakin yenə doymaz bu acgöz adam
udmaqdan. (3, s.382-383)*

O, hökmdarları tarixin dərslərindən ibrət almağa, ölkəni ədalətlə idarə etməyə dəvət edir. Bir vaxtlar az qala dünyaya hökm etmək iddiasında olan dövlətin paytaxtının necə viranəyə döndüyünü hökmdar sarayının dilindən ibrət nümunəsi kimi səsləndirir:

*Biz ədl sarayıykən zülm ilə xarab olduq,
Zalımlar olan qəsəə gör neyləyəcək dövrən?
(3, s.282)*

Xaqaninin fəlsəfi fikirləri onun bütün poeziyasında, xüsusilə də “Həbsiyyə” qəsidələrində və “Töhfət ül-İraqeyn” məsnəvisində daha parlaq əks olunmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, XI-XII əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi fikir əsasən fiqh, kəlam və təsəvvüf üzrə inkişaf edirdi. VII əsrdə yaranmış (lakin çox sonralar qələmə alınmış) Kitabı Dədə Qorqud dastanı və digər folklor nümunələri də ədəbi düşüncəyə təsir edirdi. Dini fəlsəfə, əsasən sünnülük (şafeyi məzhəbi), eyni zamanda, şiyyəliyin ifrat qolları olan qalilik və ismaililik gizli yayılmışdı. Azərbaycan fəlsəfi düşüncəsində sufilik, xüsusilə, geniş təsirə malik idi. Mötədil sufiliyin nümayəndələri sırasında Əbuhəfs Ömər ibn Məhəmməd əs-Sührəverdi (1063-1137), Əbunəcib Sührəverdi (1097-1168), Şihabəddin Əbuhəfs Ömər ibn Məhəmməd Sührəverdi (1145-1234) və başqaları bütün regionda tanınırdılar. Onun bir sıra əsərləri Şərq ölkələrində öyrənilirdi “Əvarif əl-məarif” (Biliklərin töhfələri), “Risalə fit-təsəvvüf” (Təsəvvüfə dair traktat) və b. Həmin dövrdə sufiliyin mələmətilik, qələndərilik, əxilik cərəyanları inkişaf etmişdi.

Xaqani mədh etdiyi görkəmli şəxslərlə yanaşı, dövrün tanınmış alimləri, ədibləri, hökumət rəsmiləri ilə yazışmalar, müzakirə və mükəlimələr etmiş, bəzilərinə dair mənzumələr yazmışdır. Edvard Braun yazır ki, Şirvanşahlardan iki şəxs Xaqaninin məmduhu (mədh edilən) idi: biri Xaqan Əbulhica Fəxrəddin Mənuçehr Şirvanşahdır. Xaqani divanının müqəddiməsində onun haqqında məlumat vermişdir. O hicri qəməri tarixi ilə 555-ci ilədək hakimiyyətdə olmuşdur. Digəri Böyük Xaqan Cəlaləddin Əbülmüzzəffər Axsitan bin Mənuçehr idi ki, o, həmçinin Nizami Gəncəvinin məmduhu idi. (4, s.63)

Xaqani doğma Vətəninə olduqca bağlı bir şəxs idi. Onun bir sıra şeirlərində Şirvan vəsf edilmişdir. Aşağıda Məmmədağa Sultano-vun tərcüməsində “Şirvanın tərif”i nə baxaq:

*Şirvan ki var, hər cəhətdən ülviyyətin anasıdır,
Onun hər cür səhər yeli dərdlərimin dəvasıdır.
Mən Vətənə qurban olum, qurulmuşdur sədaqətdən,
Bağdadı da dolandıran onun bollu qidasıdır.
Şirvan əhli alicənab yaranmışdır, başdan-başa,
O yer gözəl təbiətli bir lətafət məvasıdır.
Bağdad isə bir əlillər ölkəsidir, orada, bax,*

*Hər tərəfi çulğalayan ahu nalə sədasıdır.
Vətəninin fəqirləri dözümlüdür hər zəhmətə,
Gözləri tox, ürəkləri sanki kərəm dəryasıdır.
Çörəkləri arpadan da olsa, yenə qanedirlər,
Düyü qədər pulu olsa, qürrələnmez, ədasıdır.
İndi Şirvan mənə həsrət qalmış ağır intizarda,
Günki, ora ədəb yurdu, cəsur şirlər yuvasıdır.
Mərifətdə Şirvan əhli yüksək durur ərəblərdən,
Xaqaniyə həyat verən doğma yurdun havasıdır.*

(3, s.385)

Xaqaninin poeziyası da Nizami kimi böyük təsir gücünə malik idi və həm dövründə, həm də sonrakı əsrlərdə bütün islam Şərqində yayılmış və davamçılara malik olmuşdu. Əmir Xosrov Dəhləvi türk, fars, ərəb və hind dillərini bilirdi və şeirləri yüz min beytdən çox idi. Xəmsə və məsnəvidə Nizamini, qəzəldə Sədini, qəsidədə Xaqanini təqlid edirdi. (5, s.939)

İran tədqiqatçıları haqlı olaraq belə hesab edirlər ki, Azərbaycan Atabəyləri, xüsusilə, Şəmsəddin Eldəgiz və iki oğlu Cahan Pəhləvan və Qızıl Arslan fars dili və ədəbiyyatı tarixində yaxşılıqla yad edirlər, zira İranın və Azərbaycanın bir sıra məşhur ədib və şairləri onları mədh etməklə onların adlarını əbədləşdirmişlər. Tanınmış tarixçi Abbas İqbal özünün "Tarix-e mofəssəl-e İran" əsərində bu şəxslərin ayrı-ayrı adlarını çəkmişdir: Zəhirəddin Fəryabi, Əfzələddin Xaqani Şirvani, Şərəfəddin İsfəhani, Mücirəddin Beyləqani, Əsirəddin Əxəsyəkti, Cəmaləddin Əşhəri və Nizami Gəncəvi. (6, s.340)

Xaqaninin Şirvanşah III Mənuçehrin ölümünə yazdığı mərsiyədən məlum olur ki, Şirvanşah təqribən 1150-ci ildə vəfat etmişdir. Lakin Fələki Şirvaninin gürcü çarı I Demetrinin ölümünə yazdığı mərsiyədən belə məlum olur ki, 1156-cı ildə III Mənuçehr həyatda imiş.

Səlcuq sultanına vergi verməkdən imtina edib onun vassallığından çıxdığını bəyan edən və gürcü çarı ilə yaxınlaşan Şirvanşah Mənuçehrin ölümündən sonra onun həyat yoldaşı, Tamara Şirvanı tərk edib Gürcüstana qayıdır. 1123-cü ildə Sultanın Şirvanı tərk etməsindən sonra, eyni zamanda, Şirvanşahın zəifliyindən istifadə edən IV David Şirvana hücum edib qərər edir, şirvanşahların iqamətgahı olan Güllüstan qalasını tutur, Şəkini, Şamaxını, Şabrani ələ keçirir. Yalnız 1125-ci ilin yanvarında David öləndən sonra Şirvanşah Mənuçehr ölkəsi-

nə qayıdıb hakimiyyətini bərpa edə bilər. (7, s.131-132)

Xaqaninin Şirvanşaha yazdığı mədhiyyələrdən məlum olur ki, III Mənuçehr öz ölkəsində qanun-qayda yaratmış, qüvvətli ordu qurmuşdu. O, qıpçaqların üsyanını yatırmış, qonşu Arrana hücum etmiş, alanlarla mübarizə aparmışdır.

Xaqani Şirvanşah Axsitanı tərif etdiyi şeirlərinin birində Xəzərin şimal sahillərində, Qafqazda və onun şimalında meydana gəlmiş Bulqar və Xəzər xaqanlıqları barəsində məlumat vermişdir:

*Şahın ucalmış dövləti, dünyanı tutmuş şöhrəti,
Azdır hələ ki, rəiyyəti, Bolğar və Xəzran görsənər.
...Bəxtindən istədim ki, Şah qursun fələkdə ordugah,
Babildə cəm etsə sipah, mülkü-Xorasan görsənər.*

(3, s.138)

Xaqani poeziyasında ərəb əlifbası hərflərinin rəmzi mənalarından çox istifadə edirdi. Əmisi, eyni zamanda, müəllimi və hamisi Kafiyəddini tərif etdiyi məsnəvisində yazır:

*Mənə dil qanunu öyrətdi əmim,
Qoymadı səhv edəm, oldu həmdəmənim.
Məni üç elmdən etdi xəbərdar,
Ağıl, fəhm, hiss oldu onlardan izhar.
O, mənə şərh etdi hər bir məfhumu,
Sonra da öyrətdi elmi-nücumu.
Dəlillə, sübutla eylədi bir-bir,
"Quran"ın yüz on dörd sirrini təbir.
Çox asan yol ilə o mahir insan,
Etdi "bir", "iki", "üç", "dörd", "beş" i bəyan.
Sonra dörd kitaba saldıqda nəzər,
Verdi dörd əsasdan ətraflı xəbər. (3, s.89)*

Burada Bir – Allah; iki – Dünya; üç – nəbatat, cəmadat, heyvanat; dörd – dörd ünsür: su, od, torpaq, hava; beş – hiss: dadbilmə, görmə, eşitmə, ləms və iybilməni ifadə edir. Bundan sonrakı rəqəmlərin də ifadə etdiyi mənalar vardır, belə ki, altı cəhətlər: ön, arxa, sağ, sol, yuxarı, aşağı; yeddi – yerin yeddi təbəqəsi; səkkiz – behiştin səkkiz qapısı, göyün təbəqələri; doqquz – fələk (Allahın qərar tutduğu yer). Göründüyü kimi, Xaqani ərəb hərfələrinin simvolik mənalarına və müqəddəs kitablar: "Zəbur", "Tövrat", "İncil", "Quran"a dərin bələd idi. Bu onun bir-birindən fərqli dinlərə eyni şəkildə xoş münasibət göstərməsi, eyni zamanda heç vaxt onların birini digərinə qarşı qoymamağı ilə xarakterikdir. Mədhiyyə-

lərinin birində etiraf edir ki, o heç bir dinin əsiri deyildir:

*“Zənd”i qələt bildim deyə, atəş mənə durmaz yiyə,
“Quran” qaçar məndən göyə, mən əhli-iman olmaram.
Kəbə mənə məhrəm deyil, qibləm kəlisə həm deyil,
Qismət mənə “Zəməm” deyil, əhli-xumistan olmaram.*
(3, s.138)

Göründüyü kimi, Xaqani əksər müasirlərindən fərqli olaraq bir türk-müsəlman olsa da azad bir dini görüşə malik idi və heç bir dinin pərəstişgahı və təbliğatçısı deyildi.

Nəticə

Azərbaycan ədəbiyyatının, ictimai-fəlsəfi fikrinin görkəmli nümayəndəsi olan Xaqani Şirvaninin zəngin ədəbi-bədii və fəlsəfi irsi doqquz əsrdən çoxdur ki, insanlığa xidmət edir. Əsrlər boyu Şərq dünyasının ədəbi-fəlsəfi məktəblərinə, ayrı-ayrı tanınmış şairlərin yaradıcılığına təsir göstərmiş, onları zənginləşdirən poeziyası ilə Xaqani XII əsr Azərbaycan

ədəbiyyatının Nizami Gəncəvidən sonra ən böyük siması olmuşdur. Onun özü, atası, anası, babası, əmisi haqqındakı təqdim-tərif şeirləri, Şirvanşahdan başlamış yaxın – uzaq bölgələrdəki hökmdarlar və görkəmli şəxslərə yazdığı *mədhiyyələri*, *qəsidələri*, özü barəsində *fəxrriyyələri*, həbsxanada olduğu zamanlarda qələmə aldığı *həbsiyyələri*, taleyindən, dövrədən, zamanədən, qütbətdən, ədalətsizlikdən və digər ictimai və fərdi sıxıntılardan yazdığı *şikayətnamələri*, doğmalarının, müasiri olan görkəmli şəxslərin vəfatına yazdığı *mərsiyələri*, ürəkaçan *qəzəlləri*, dərin məna tutumlu *rübailəri* və müxtəlif üslublu şeirləri ilə yaşadığı dövrün əhatəli mənzərəsini yaratmışdır. Onun şeirlərində öz təbiətindən qaynaqlanan humanizm, insansevərlik, vətənpərvərlik, əslinə-nəslinə bağlılıq aparıcı xəttidir. Onun üçün Şirvan da, Təbriz də eyni dərəcədə doğmadır, əzizdir, poeziyası kimi, Təbrizdəki məzarı da bütün Azərbaycan mənəvi dünyasına mənsubdur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Azərbaycan tarixi, Yeddi cildə, II cild (III-XIII əsrin 1-ci rübü), Bakı, “Elm”, 1998.
2. Tərbiyyət, Məhəmməd Əli. Daneşməndan-e Azərbaycan”, Qulamrza Təbatəba-Məcedin çalışması ilə, Tehran, Vəzarət-e Fərhəng və İrşad-e İslami, 1378 (1999)
3. Xaqani Şirvani. Seçilmiş əsərləri, Bakı, “Lider”, 2004.
4. Braun, Edvard. Tarix-e ədəbiyyat-e İran (əz səfəviyyə ta ta əsr-e hazer, tərcümə Dr. Bəhram Meğdədi, çapə əvvəl, Tehran, 1369 (1990)
5. Velayəti, Əliəkbər. İslam və İran, cəldə-dovvom, Mərkəz-e əsnad və tarix-e diplomasi, Tehran, 1390 (2011)
6. Faeği, Ebrahim. Azərbaycan dər məsir-e tarix-e İran, cəld-e əvvəl, Təbriz, Çəhr-e Təbriz, 1375 (1996)
7. Ашурбейли, Сара. Государство Ширваншахов. Баку, “Елм”, 1983.

Rəyçi

f.e.d. Ziba Ağayeva

Göndərilib 17.04.2026

Qəbul edilmişdir: 20.04.2026

ŞİYƏ İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ TÖVHİD KATEQORİYASI
Metafizik əsaslar, rəşional sübutlar və İmamların ənənəsi

Svetlana Adıgözəlova,
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru,
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin
Fəlsəfə və sosial elmlər kafedrasının dosenti,
e-mail: asveta53@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

Əli Abasov,
fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
“Müasir fəlsəfənin problemləri” şöbəsinin müdiri,
e-mail: kila50@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

Xülasə

Aparılan təhlil aşağıdakı nəticələrə gəlməyə imkan verir:

Birincisi, şii tövhid konsepsiyası şərt rəşional ontologiyaya əsaslanır və onun mərkəzində bütün mövcudluğun mütləq mənbəyi kimi zəruri varlıq ideyası dayanır.

İkincisi, İlahi zətin mütləq sadəlik prinsipi Allahda hər cür çoxluğu və asılılığı istisna edir, eyni zamanda atributiv təzahürlərin zənginliyini insan idrakı səviyyəsində qoruyub saxlayır.

Üçüncüsü, şii fəlsəfəsinin qnoseoloji strukturu idrak səviyyələrinin iyerarxiyasını nəzərdə tutur və burada ağıl metafizik reallığın dərkində əsas rol oynayır.

Dördüncüsü, mərhələli (dərəcələnməmiş) varlıq nəzəriyyəsi mövcudluğun mənbəyinin vahidliyini dünyanın çoxluğu ilə panteizmə düşmədən uzlaşdırmağa imkan verir.

Beşincisi, asılı azadlıq konsepsiyası ilahi səbəbiyyət ilə insan məsuliyyətinin uzlaşdırılmasının mümkünlüyünü nümayiş etdirir.

Beləliklə, şii fəlsəfəsində tövhid ontologiya, qnoseologiya və etikani vahid mütləq birlik prinsipi çərçivəsində birləşdirən bütöv metafizik sistem kimi çıxış edir.

Açar sözlər: tövhid; şii fəlsəfəsi; zəruri varlıq; vacib əl-vücut; əsalət əl-vücut; dərəcələnməmiş varlıq; mütləq sadəlik; ilahi səbəbiyyət; iradə azadlığı; islam metafizikası; tomizm; transsendent mono-teizm

THE CATEGORY OF TAWHID IN SHIA ISLAMIC PHILOSOPHY
Metaphysical Foundations, Rational Proofs and the Tradition of the Imams

Svetlana Adigozalova,

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Department of Philosophy and Social Sciences,
Azerbaijan State Pedagogical University.
e-mail: asveta53@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

Ali Abasov,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Modern Problems of Philosophy,
Institute of Philosophy and Sociology,
National Academy of Sciences of Azerbaijan
e-mail: kila50@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

Summary

The conducted analysis allows us to arrive at the following conclusions:

First, the Shiite concept of *tawhid* is based on a strict rational ontology, at the center of which stands the idea of the Necessary Being as the absolute source of all existence.

Second, the principle of the absolute simplicity of the Divine Essence excludes any form of multiplicity and dependence in God, while at the same time preserving the richness of attributive manifestations at the level of human cognition.

Third, the gnoseological structure of Shiite philosophy presupposes a hierarchy of levels of knowledge, in which intellect plays a central role in the comprehension of metaphysical reality.

Fourth, the theory of graded (hierarchical) being makes it possible to reconcile the unity of the source of existence with the multiplicity of the world without falling into pantheism.

Fifth, the concept of dependent freedom demonstrates the possibility of reconciling divine causality with human responsibility.

Thus, in Shiite philosophy, *tawhid* functions as an integral metaphysical system that unites ontology, gnoseology, and ethics within the framework of a single principle of absolute unity.

Keywords: *tawhid*; Shiite philosophy; Necessary Being; *wājib al-wujūd*; *aşālat al-wujūd*; graded being; absolute simplicity; divine causality; free will; Islamic metaphysics; Thomism; transcendent monotheism.

КАТЕГОРИЯ ТАУХИД В ШИИТСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСЛАМА
Метафизические основания, рациональные доказательства и традиция Имамов

Светлана Адигезалова,

доктор философии по философии, доцент
кафедры философии и социальных наук

Азербайджанского государственного педагогического университета

e-mail: asveta53@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

Али Абасов,

доктор философских наук, профессор,
заведующий отделом «Современные проблемы философии»,

Института философии и социологии
Национальной академии наук Азербайджана

e-mail: kila50@mail.ru

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

Аннотация

Проблема единства Бога (*таухид*) занимает центральное место в исламском богословии и является основой всей религиозной картины мира ислама. Однако в шиитской интеллектуальной традиции *таухид* выходит за пределы чисто догматического утверждения о единстве Творца и приобретает статус фундаментального метафизического принципа, определяющего структуру бытия, природу познания, основания нравственности и смысла человеческого существования. В данном контексте *таухид* предстает не только как предмет вероучения, но как системообразующее начало философской рефлексии, соединяющее откровение и рациональное исследование.

Настоящее исследование опирается на положения Священного Корана, высказывания Али ибн Абу Талиба, учение Джафара ас-Садика, философскую систему Ибн Сина, метафизику Муллы Садра, труд «Основы ислама» Саййида Муджтабы Мусави Лари, а также включает сравнительный анализ с пантеизмом Спинозы и томистской традицией Фомы Аквинского. Такое сочетание источников позволяет рассмотреть *таухид* как синтез богословия, философии и духовной традиции Имамов.

Цель исследования заключается в том, чтобы продемонстрировать, что шиитская концепция *таухида* представляет собой целостную и внутренне согласованную философскую систему, в которой разум, откровение и метафизическое доказательство образуют органическое единство.

Для достижения поставленной цели предполагается решение следующих **задач**:

1. Проанализировать онтологические основания *таухида* через категорию необходимого и возможного бытия.
2. Исследовать учение об абсолютной простоте Божественной сущности и соотношении сущности и атрибутов.
3. Рассмотреть гносеологические аспекты познания Бога в шиитской философии.
4. Выявить связь между принципом единства бытия и концепцией градуированного существования в метафизике Муллы Садра.
5. Проанализировать проблему свободы воли в контексте божественной причинности.
6. Провести сравнительное сопоставление шиитской метафизики с томистской концепцией Бога как *Ipsum Esse Subsistens*.

Степень научной разработанности проблемы. Проблема *таухида* широко представлена в исламской теологии (калам), однако в рамках суннитской традиции она часто рассматривалась преимущественно в догматическом или полемическом ключе. В шиитской мысли, начиная с учения Имамов и далее в трудах философов перипатетической и трансцендентной школы, *таухид* получил глубокую метафизическую интерпретацию.

В трудах Ибн Сины была разработана рациональная аргументация в пользу необходимого бытия, ставшая философским основанием теизма. Мулла Садра в своей теории первичности бытия (*асалат аль-вуджуд*) придал концепции единства онтологическую динамику, связав её с принципом градуированного существования. В новейшее время шиитские мыслители, включая Табатабаи и Лари, стремились синтезировать классическую философию с богословским наследием.

Несмотря на значительное количество исследований, комплексный анализ *таухида* как единой философской системы, включающей онтологию, гносеологию, антропологию и этику в сопоставлении с западной метафизикой, остаётся недостаточно разработанным, что определяет актуальность настоящей статьи.

Методология исследования. Методологической основой исследования является комплексный междисциплинарный подход, сочетающий:

- историко-философский анализ текстов исламских мыслителей;
- сравнительно-философский метод (сопоставление шиитской метафизики с томизмом);
- рационально-логическую реконструкцию аргументов (анализ доказательств существования необходимого бытия);
- герменевтический подход к интерпретации коранических аятов и высказываний Имамов;
- системный анализ, позволяющий выявить внутреннюю взаимосвязь онтологических, гносеологических и этических положений.

Такой методологический синтез позволяет рассматривать *таухид* не изолированно, а как структурообразующий принцип целостной мировоззренческой системы.

Научная новизна исследования заключается в следующих положениях:

1. *Таухид* рассматривается не только как богословский догмат, но как универсальный метафизический принцип, определяющий всю структуру реальности.
2. Показана органическая связь между аргументом необходимого бытия Ибн Сины и онтологией градуированного существования Муллы Садра.
3. Обоснована совместимость принципа божественной причинности с реальной человеческой свободой в рамках шиитской формулы «между двумя крайностями».
4. Проведено концептуальное сопоставление шиитской доктрины абсолютной простоты Бога с томистской концепцией тождества сущности и существования.
5. Продемонстрировано отличие шиитского понимания единства бытия от пантеистических интерпретаций.

Таким образом, исследование раскрывает философскую глубину *таухида* как онтологического и антропологического принципа.

Проведённый анализ позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, шиитская концепция *таухида* основывается на строго рациональной онтологии, в центре которой находится идея необходимого бытия как абсолютного источника всякого существования. Во-вторых, принцип абсолютной простоты Божественной сущности исключает всякую множественность и зависимость в Аллахе, сохраняя при этом богатство атрибутивных проявлений на уровне человеческого понимания. В-третьих, гносеологическая структура шиитской философии предполагает иерархию уровней познания, где разум играет ключевую роль в осмыслении метафизической реальности. В-четвёртых, теория градуированного бытия позволяет согласовать единство источника существования с множественностью мира без впадения в пантеизм. В-пятых, концепция зависимой свободы демонстрирует возможность гармонизации божественной причинности и человеческой ответственности. Таким образом,

таухид в шиитской философии предстает как целостная метафизическая система, объединяющая онтологию, гносеологию и этику в принципе абсолютного единства.

Ключевые слова: таухид, шиитская философия, необходимое бытие, ваджиб аль-вуджуд, асалаат аль-вуджуд, градуированное бытие, абсолютная простота, божественная причинность, свобода воли, исламская метафизика, томизм, трансцендентный монотеизм

I. Онтология зависимости и необходимость Абсолютного Бытия

1. Принцип причинности

В шиитской философской традиции *таухид* начинается не с чисто догматического утверждения, а с онтологического анализа структуры реальности. Мир рассматривается как совокупность зависимых, контингентных сущностей, чье существование не является необходимым само по себе. Саййид Муджаба Мусави Лари формулирует принцип причинности следующим образом: «Ни одно явление не может возникнуть без причины; каждая вещь, появляющаяся в мире, обязана своим существованием источнику, который выводит её из небытия в бытие» (Лари С. М. М. *Основы ислама.*, 1997. —, с. 37). Данное положение соответствует классическому аргументу исламской перипатетической философии, систематически разработанному Ибн Синой.

В академическом английском переводе *Метафизики* из «Книги исцеления» Ибн Сина пишет: «Возможное по своей сущности не обладает необходимостью существования, но требует причины, которая сообщает ему бытие» (Avicenna. *The Metaphysics of The Healing (Kitāb al-Shifā')*, 2005, p. 18). Далее - «То, что возможно по своей сущности, не существует само по себе; его бытие зависит от иной причины» (там же, p. 20). Аналогичная позиция представлена в русском переводе Ибн Сины: «Возможное по своей сущности не обладает необходимостью существования и нуждается в причине, сообщающей ему бытие» (Ибн Сина. *Метафизика // Книга исцеления.* — М.: Наука, 2010, — 512 с., с. 73). В «Книге спасения» (Ан-Наджат) Ибн Сина формулирует понятие необходимого бытия: «Необходимо-Сущее есть то, чье существование необходимо

само по себе и не обусловлено ничем иным» (Ибн Сина «Книга спасения», с. 215).

Из этих положений вытекают основные онтологические тезисы:

1. Мир состоит из возможных (*mumkin al-wujūd*) сущностей;

2. Возможное не может быть причиной самого себя;

3. Цепь возможных сущностей не является самодостаточной;

4. Следовательно, существует Необходимо-Сущее (*wājib al-wujūd*).

Таким образом, в системе Ибн Сины Аллах определяется как сущность, в которой сущность и существование тождественны. Это означает, что Он не получает бытие извне и не может не существовать. Онтология зависимости логически приводит к признанию Абсолютного Бытия как метафизической необходимости.

2. Невозможность бесконечной регрессии

Следующим этапом аргументации является доказательство невозможности бесконечной цепи зависимых причин. Если каждая сущность является возможной и обусловленной, то без необходимого основания вся цепь остаётся лишённой актуального бытия.

В англоязычных исследованиях, основанных на переводах Муллы Садры, данный тезис формулируется следующим образом: «Если бы все сущие были только возможными и зависимыми, то ничто не пришло бы к бытию, ибо возможное само по себе не обладает актуальностью» (Şadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Şadrā). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* —, p. 67). Далее - «Бесконечная регрессия зависимых причин невозможна,

ибо каждая из них требует основания, и без Необходимо Сущего ничто не могло бы актуализироваться» (там же, р. 69). Для усиления аргументации данная позиция подтверждается в современных академических исследованиях философии Муллы Садры. Сейид Хоссейн Наср отмечает: «Мулла Садра отвергает возможность бесконечной регрессии возможных сущих и утверждает необходимость Необходимо Сущего как основания всего существующего» (Nasr S. H., 2006 — , р. 289). Сходным образом Садра интерпретируется в работе Саджада Ризви: «Невозможность бесконечной регрессии в садрианской метафизике укоренена в онтологической зависимости всякого возможного бытия от Необходимо Сущего» (Rizvi S., 2009. —, р. 112).

Аргумент строится следующим образом:

- Возможное сущее получает существование извне;
- Если его причина также возможна, она нуждается в иной причине;
- Бесконечная регрессия не объясняет актуализацию бытия;
- Следовательно, должна существовать первопричина.

Таким образом:

- бесконечная цепь зависимых причин невозможна;
- необходима первопричина;
- эта первопричина является Необходимо Сущим;
- её бытие абсолютно и не обусловлено.

В свете данной аргументации таухид предстает не просто как предмет религиозного утверждения, а как логический вывод из анализа структуры бытия. Бог выступает не как гипотеза, а как метафизическая необходимость, без которой невозможна сама реальность.

Следовательно, в шиитской философской традиции единство Бога начинается с онтологии: признание Абсолютного Бытия является результатом рационального доказательства, а не только актом веры.

II. Абсолютная простота и единство Божественной сущности

1. Принцип абсолютной простоты (басит аль-хакк)

В шиитской метафизике утверждение единства Бога не ограничивается отрицанием множественности богов, но предполагает более глубокий философский тезис — абсолютную простоту Божественной сущности. Данный принцип получает систематическое развитие в философии Муллы Садры. В англоязычных переводах и реконструкциях его учения этот принцип формулируется следующим образом: «Абсолютно простая Реальность не может быть составной, поскольку всякое составное зависит от своих частей и от объединяющего их начала» (Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, 2014. —, р. 94). Далее уточняется: «Всякое составное зависит от иного и потому не может быть Необходимо Сущим». (там же, р. 96). В современной академической интерпретации этот принцип рассматривается как логическое следствие учения о необходимом бытии. Сейид Хоссейн Наср отмечает: «Согласно Мулле Садре, Необходимо-Сущее должно быть абсолютно простым, поскольку всякая форма составности влечёт за собой зависимость и, следовательно, возможность» (Nasr S. H., 2006 —, р. 292). Аналогичную позицию занимает Саджад Ризви: «Божественная простота в садрианской метафизике непосредственно следует из доктрины Необходимо Сущего как чистого бытия, свободного от всякой составности» (Rizvi S., 2009. —, р. 118).

Аргументация строится по строгой метафизической логике:

- всякая составность предполагает наличие частей;
- части логически предшествуют целому;
- составное зависит от своих частей;
- Необходимо-Сущее не может зависеть ни от чего.

Следовательно, если бы Божественная сущность была составной:

- она зависела бы от частей;

- её бытие не было бы необходимым;
- она перестала бы быть Абсолютом.

Таким образом, абсолютная простота выступает не как дополнительное свойство Бога, а как необходимое следствие его онтологического статуса как чистого бытия.

2. Атрибуты и сущность

Учение о тождестве сущности и атрибутов восходит к ранней шиитской традиции и, в частности, к высказываниям Али ибн Аби Талиба, зафиксированным в *Нахдж аль-Балага*. В английском академическом переводе данное положение выражено следующим образом: «Кто описывает Его, тот ограничивает Его; кто ограничивает Его, тот подводит Его под число; кто подводит Его под число, тот отрицает Его вечность» (Ali ibn Abi Talib. *Nahj al-Balagha: Peak of Eloquence.*, 1984. —, p. 47). Эта формулировка отражает принцип радикального трансцендентализма (*танзих*): любое приписывание Богу характеристик как отдельных сущностей приводит к ограничению. В азербайджанском издании та же мысль передаётся следующим образом: «Кто описывает Его — тот ограничивает Его; кто ограничивает Его — тот исчисляет Его; кто исчисляет Его — тот отрицает Его вечность» (Али ибн Абу Талиб. *Нахдж аль-Балага*. — Баку: Nurlar, 2009. — 480 с., хутба 1, с. 52). Философское обоснование этого принципа получает развитие у Ибн Сины. В «*Книге спасения*» он пишет: «В Необходимо Сущем нет различия между сущностью и атрибутом; Его знание есть Его сущность, и Его могущество есть Его сущность» (Ибн Сина. *Книга спасения*. 1999. —, с. 221).

Дальнейшее развитие данной идеи получает в философии Муллы Садра, где различие атрибутов интерпретируется как результат человеческого способа познания: «Множественность атрибутов относится к нашему концептуальному постижению, а не к самой реальности Необходимо Сущего» (Şadr al-Dīn al-Shīrāzī., 2014. — p. 102). Современные исследователи

подчёркивают, что данная позиция направлена на устранение всякого антропоморфизма. Как отмечает Наср: «Атрибуты Бога не являются внешними добавлениями к Его сущности, но тождественны ей; множественность возникает исключительно на уровне человеческого познания» (Nasr S. H., 2006, p. 294).

Таким образом, в рамках шиитской философии утверждаются следующие положения:

- атрибуты Бога не являются внешними добавлениями к сущности;
- различие атрибутов носит эпистемологический, а не онтологический характер;
- в Божественной сущности отсутствует всякая множественность;
- абсолютная простота сохраняет полноту совершенства без внутренней дифференциации.

Такое понимание исключает антропоморфизм и утверждает радикальную трансцендентность Бога. Бог не является сложной сущностью, обладающей набором свойств; Он есть чистое, простое и бесконечное бытие.

III. Проблема познания Аллаха

1. Ограниченность эмпиризма и уровни познания

Вопрос о познании Аллаха занимает центральное место в шиитской философии, поскольку утверждение Божественного единства предполагает не только онтологическое доказательство, но и гносеологическое обоснование возможности и границ богопознания.

Саййид Муджаба Мусави Лари подчёркивает принципиальное различие между эмпирическим и метафизическим познанием: «Экспериментальный метод ограничен рамками материального мира и не может быть применён к реальности, находящейся за пределами чувственного опыта» (Лари С. М. М., с. 85). Данное положение указывает на категориальную несоизмеримость между предметом естественнонаучного познания и метафизической реальностью. Аллах не является эмпи-

рическим объектом и, следовательно, не может быть предметом наблюдения или эксперимента.

В рамках шиитской философии различаются три уровня познания:

- чувственный (ḥissī) — направленный на материальные объекты;
- рациональный (‘aqlī) — направленный на сущности и метафизические принципы;
- интуитивный (шухуд, kashf) — направленный на непосредственное постижение реальности.

Ключевую роль играет рациональный уровень, который обеспечивает возможность философского доказательства существования Бога. Ибн Сина, подчёркивая автономию интеллекта по отношению к чувственному опыту, пишет: «Интеллект постигает нематериальные формы без посредства чувств, ибо его объектом являются универсалии, не связанные с материей» (Ибн Сина, 1999. —, с. 148).

В *Метафизике* из «Книги исцеления» Ибн Сина также утверждает: «Постижение сущностей как таковых не зависит от чувственного восприятия, но осуществляется посредством абстрагирующей способности интеллекта» (Avicenna., 2005. —, р. 32). Тем самым обосновывается возможность познания Бога на рациональном уровне через анализ структуры бытия и доказательство необходимого существования. В то же время данное познание остаётся концептуальным и не охватывает Божественную сущность во всей её полноте. В философии Муллы Садра это ограничение компенсируется введением интуитивного уровня познания.

Как отмечает Саджад Ризви: «Согласно Мулле Садру, интеллектуальное познание должно быть дополнено формой непосредственного присутствующего знания (‘ilm al-ḥuḍūrī)» (Rizvi S., 2009 —, р. 156). Сходную интерпретацию даёт Сеййид Хоссейн Наср: «Познание Бога, в конечном счёте, достигается не только посредством рационального доказательства, но также через интеллектуальную интуицию и духовное созерцание» (Nasr S. H., 2006. —,

р. 301). Таким образом, шиитская философия утверждает многоуровневую структуру познания, в которой разум играет фундаментальную, но не исчерпывающую роль.

2. Апофатическая теология (танзих)

Границы богопознания чётко определяются в кораническом откровении. В авторитетных переводах Корана сказано: «Нет ничего подобного Ему» (Коран., 1990. —, с. 421). Этот аят выражает фундаментальный принцип *танзих* — абсолютной трансцендентности Бога. Любое положительное описание Бога носит аналогический характер и не может быть понято буквально. В *Нахдж аль-Балага* Али ибн Абу Талиб подчёркивает связь между познанием Бога и признанием Его непостижимости: «Начало религии — познание Его; совершенство познания Его — подтверждение Его; совершенство подтверждения Его — утверждение Его единства» (Ali ibn Abi Talib., 1984. —, р. 45). Однако далее подчёркивается, что Бог не постигается через чувственные категории и не может быть исчерпан понятийным мышлением.

В современной интерпретации данный подход определяется как апофатическая теология. Как отмечает Наср: «Исламская метафизика удерживает равновесие между положительным знанием о Боге и апофатическим утверждением Его несравнимости» (Nasr, 2006, р. 303). Таким образом, в шиитской философии формируется синтез двух подходов:

- рационального — устанавливающего необходимость существования Абсолюта;
- апофатического — утверждающего принципиальную непостижимость Божественной сущности.

Следовательно:

- Бог познаваем как Необходимо-Сущее;
- Бог описывается через откровение;
- но Бог не исчерпывается ни рациональными, ни языковыми формами.

Таухид в гносеологическом измерении означает не только утверждение единс-

тва Бога, но и признание пределов человеческого знания перед лицом Абсолютной Реальности.

IV. Таухид и метафизика бытия

1. Примат бытия (*асалат аль-вуджуд*)

Одним из наиболее значимых вкладов шиитской философии в мировую метафизику является учение о первичности бытия (*асалат аль-вуджуд*), получившее систематическое развитие в философии Муллы Садра. Данная концепция представляет собой радикальное переосмысление перипатетической традиции и играет ключевую роль в метафизическом обосновании *таухида*. В англоязычных переводах и реконструкциях философии Муллы Садра этот принцип формулируется следующим образом: «Бытие есть фундаментальная реальность, тогда как сущности являются умственными абстракциями, извлекаемыми интеллектом» (Şadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Şadrā, 2014. —, p. 58). Это положение означает принципиальный сдвиг по сравнению с философией Ибн Сины. Если в перипатетической традиции различие между сущностью (*махия*) и существованием носит аналитический характер, то у Муллы Садра подлинной реальностью обладает именно бытие (*вуджуд*), тогда как сущность представляет собой результат интеллектуальной абстракции.

Как отмечает Сеййид Хоссейн Наср: «Муллы Садра отвергает авиценновский приоритет сущности и утверждает первичность бытия как единственной подлинной онтологической реальности» (Nasr S. H., 2006. —, p. 286). Далее Мулла Садра утверждает: «Различие между вещами определяется не их сущностями, но степенью интенсивности и ослабленности бытия» (Şadrā, 2014, p. 61). Саджад Ризви интерпретирует это положение следующим образом: «Онтологическое многообразие в садрианской философии обусловлено различными степенями бытия, а не различиями сущностей» (Rizvi S., 2009. —, p. 103). Из этого вытекают основные положения принципа *асалат аль-вуджуд*:

- бытие является единственной подлинной реальностью;
- сущности — это продукты абстрагирующей деятельности разума;
- различие между вещами определяется степенью интенсивности бытия.

Данный тезис имеет прямое теологическое следствие. Если бытие является единой реальностью, обладающей различными степенями, то высшая степень бытия должна быть абсолютной, бесконечной и неограниченной. Мулла Садра формулирует это следующим образом: «Необходимо-Сущее есть чистое бытие, свободное от всякого ограничения и лишённости» (Şadrā, 2014, Vol. 1, p. 64). Таким образом, Бог понимается не как одна из сущностей, но как абсолютная полнота бытия. Он не «обладает» бытием — Он есть само бытие в его предельной интенсивности. Следовательно, *таухид* в рамках метафизики Муллы Садра означает признание того, что вся реальность укоренена в едином Абсолютном Бытии.

2. Единство бытия и множественность мира

Учение о первичности бытия непосредственно приводит к проблеме соотношения единства и множественности. Если бытие едино по своей природе, каким образом возможно существование многообразного мира?

Муллы Садра решает эту проблему посредством теории градуированного бытия (*ташикик аль-вуджуд*): «Бытие едино по своей реальности, однако градуировано по степени интенсивности и совершенства» (Şadrā, 2014, Vol. 1, p. 66). Согласно данной теории:

- бытие едино по своей онтологической природе;
- различия между вещами носят степенной, а не субстанциальный характер;
- множественность возникает как различие в интенсивности бытия.

Как отмечает Наср: «Доктрина градуированного бытия позволяет Мулле Садру примирить единство реальности с множественностью мира» (Nasr, 2006, p.

287). Ризви уточняет: «Множественность не есть фрагментация реальности, но является дифференциацией внутри единого онтологического континуума» (Rizvi, 2009, p. 107). Таким образом, шиитская философия различает:

- единство источника бытия (Бог как абсолютная полнота);

- множественность степеней проявления (мир как ограниченные модусы бытия).

Множественность вещей не означает существования независимых субстанций. Каждая вещь представляет собой определённую степень интенсивности бытия, ограниченную своей сущностью. Мулла Садра поясняет: «Множественность относится к модусам проявления бытия, а не к самому бытию как таковому» (Şadrā, 2014, Vol. 1, p. 68). Для иллюстрации данного положения он использовал классическую метафору света: «Отношение сущих к Необходимо Сущему подобно отношению света к солнцу: они зависят от него, не будучи ему тождественными» (Şadrā, 2014, Vol. 2, p. 45). Эта аналогия позволяет уточнить:

- источник света (солнце) соответствует Абсолютному Бытию;

- световые проявления — множественным уровням существования;

- зависимость сохраняется без тождества.

Следовательно:

- мир реален, но его реальность производна;

- все существующее укоренено в Абсолютном Бытии;

- различие между Богом и миром сохраняется.

Таким образом, теория градуированного бытия позволяет одновременно утвердить:

1. абсолютное единство бытия;

2. реальность множественного мира;

3. онтологическую зависимость всего сущего от Абсолюта.

Таухид в метафизике бытия означает, что вся множественность существует как проявление единого источника, не

разрушая при этом различия между Творцом и творением.

V. Свобода воли и божественная причинность

1. *Теологическая напряжённость: единство действий Бога и свобода человека*

Одной из центральных проблем исламской философии является соотношение всеобъемлющей божественной причинности и человеческой свободы. В рамках таухида утверждается, что Аллах является источником всякого бытия и всякого действия. Однако это положение порождает фундаментальный вопрос: сохраняется ли при этом подлинная свобода человека? Коранический текст формулирует данную проблему в виде напряжённого единства двух утверждений. С одной стороны: «Аллах создал вас и то, что вы делаете» (37:96) – (Коран., 1990. —, с. 356); с другой стороны: «Кто пожелает — пусть уверует, и кто пожелает — пусть не уверует» (18:29) – (Коран, 1990. —с. 214).

Первое положение выражает принцип абсолютной божественной причинности, второе — принцип человеческой свободы и ответственности. Их сочетание формирует классическую философско-богословскую проблему: каким образом возможно совместить универсальную причинность Бога с автономией человеческого действия?

В суннитской каламической традиции эта проблема получила решение в доктрине *касб* (приобретения), согласно которой Бог творит действия, а человек лишь «присваивает» их. Однако данная модель, как отмечают современные исследователи, не обеспечивает достаточного основания для реальной свободы субъекта.

2. *Формула Джафара ас-Садика: «между двумя крайностями»*

Классическое шиитское решение данной проблемы выражено в формуле шестого Имама — Джафара ас-Садика: «Ни принуждение (*джабр*), ни полная автономия (*тафвид*), но положение между двумя крайностями» (al-Kulaynī. *Al-Kāfī*, 2007. —, vol. 1, p. 160). Данная формула отвергает две крайности:

- жёсткий детерминизм (джабр) — полное отрицание свободы;

- абсолютную автономию (тафвид) — независимость человека от Бога.

В философской интерпретации это означает:

- Бог является источником бытия человека и его способности действовать;

- Бог создаёт условия и потенциал действия;

- человек осуществляет выбор в пределах дарованной ему способности.

Как отмечает Сейид Хоссейн Наср: «Шиитская философия отвергает как детерминизм, так и абсолютную свободу воли, предлагая вместо этого срединную позицию, укоренённую в онтологической зависимости» (Nasr S. H., 2006. —, p. 299).

Таким образом, свобода понимается как реальная, но онтологически зависимая.

3. Метафизическое обоснование в философии Муллы Садра

Наиболее глубокое философское обоснование данной позиции разработано в метафизике Муллы Садра. В рамках его учения о градуированном бытии действие интерпретируется как проявление степени существования субъекта. В англоязычных реконструкциях его философии это положение выражается следующим образом: «Человеческое действие является выражением уровня бытия души, тогда как само это бытие даруется Необходимо Сущим» (Şadr al-Dīn al-Shīrāzī. *The Transcendent Philosophy*. Vol. 4 (summary translation). — London: ICAS Press, 2014. — p. 112). Согласно данной концепции:

- Бог является первичной причиной (primary cause) бытия;

- человеческая душа обладает собственной степенью существования;

- действия исходят от человека как от вторичной причины;

- способность к действию укоренена в божественном даре бытия.

Саджад Ризви интерпретирует это следующим образом: «Деятельность в садрианской метафизике является реальной, но производной; человеческие действия

исходят от души, однако само бытие души зависит от Бога» (Rizvi S., 2009. —, p. 158). Сходную позицию выражает Наср: «Вторичные причины в исламской философии обладают полной реальностью, однако их действительность основана на непрерывном творческом акте Бога» (Nasr, 2006, p. 300). Таким образом, свобода получает строго метафизическое определение:

- она не означает независимость от Бога;

- она означает внутреннюю активность определённой степени бытия;

- она соразмерна онтологическому уровню субъекта.

Следовательно:

- Аллах остаётся абсолютной первопричиной;

- вторичные причины (включая человеческую волю) реальны;

- свобода является зависимой, но подлинной;

- моральная ответственность имеет онтологическое основание.

Итак, в шиитской философии таухид не уничтожает свободу, а, напротив, делает её возможной. Человеческое действие не конкурирует с божественным действием, поскольку они принадлежат различным уровням причинности: Бог действует как первопричина, человек — как вторичная причина в пределах дарованного бытия. *Таухид* в сфере действия означает не отрицание человеческой свободы, а утверждение её укоренённости в Абсолютном Бытии.

VI. Таухид и проблема пантеизма

1. Отличие шиитской метафизики от пантеизма

Учение о единстве бытия (*wahdat al-wujūd*) в исламской философии нередко вызывает вопрос о его соотношении с пантеизмом. В частности, возникает проблема: не ведёт ли утверждение единства реальности к отождествлению Бога и мира?

Классический пантеизм утверждает тождество Бога и природы. Наиболее известная формула принадлежит Баруху Спинозе: «Бог, то есть природа» (*Deus sive*

Natura) (Spinoza B. *Ethics.*, 1996. —, p. 14). В данной модели существует одна субстанция, а все вещи представляют собой её модификации. Это означает устранение онтологического различия между Творцом и миром. Однако шиитская философия принципиально различает:

- источник бытия (Необходимо-Сущее);
- и зависимые степени или модусы бытия (возможные сущности).

В философии Муллы Садра это различие формулируется следующим образом: «Необходимо-Сущее есть чистое бытие, не ограниченное никакой сущностью и не заключённое в границы вещей» (Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, 2014. —, p. 64). Далее: «Сущие не являются частями Необходимо-Сущего; напротив, они существуют через Него и благодаря Ему» (там же, p. 70). Это положение указывает на принципиальное различие между:

- онтологической зависимостью;
- и онтологическим тождеством.

Как отмечает Сеййид Хоссейн Наср: «Единство бытия в исламской метафизике не означает пантеизма, поскольку Бог трансцендентен всем уровням проявленного бытия» (Nasr S. H., 2006. —, p. 305). Сходную позицию занимает Саджад Ризви: «Садрианская метафизика сохраняет строгое различие между Необходимо-Сущим и возможными сущими, несмотря на утверждение единства онтологии бытия» (Rizvi S., 2009. —, p. 110).

Коранический принцип трансцендентности подтверждает данное различие: «Нет ничего подобного Ему» (Коран, 1990. —, с. 421). Следовательно:

- Бог не является совокупностью вещей;
- мир не тождествен Божественной сущности;
- все существующее обладает производным, а не самостоятельным бытием.

Таким образом, шиитская философия утверждает **трансцендентный монотеизм**, а не пантеизм.

2. Сравнение с философией Спинозы

Сравнение с философией Спинозы позволяет более чётко выявить специфику шиитской метафизики. В системе Спинозы:

- существует одна субстанция;
- атрибуты выражают её сущность;
- модусы представляют собой состояние этой субстанции;
- Бог и природа совпадают онтологически.

Как пишет Спиноза: «Всё сущее существует в Боге, и ничто не может ни существовать, ни быть помыслено вне Бога» (Spinoza B., 1996. — p. 25). На первый взгляд, теория градуированного бытия Муллы Садры может показаться близкой к подобному монизму. Однако различие носит принципиальный характер. Мулла Садра утверждает: «Бытие едино по своей реальности, однако Необходимо-Сущее отличается от возможных сущих своей абсолютностью и отсутствием всякого ограничения» (Şadrā, 2014, Vol. 1, p. 66).

Из этого следует:

- Бог — бесконечное и неограниченное бытие;
- мир — ограниченные степени бытия;
- различие основано на различии между необходимым и возможным.

Как подчёркивает Ризви: «В отличие от субстанциального монизма Спинозы, садрианская метафизика сохраняет трансцендентность Бога, одновременно утверждая онтологическую зависимость» (Rizvi, 2009, p. 115).

Наср формулирует это различие следующим образом: «Бог не исчерпывается космосом; напротив, космос представляет собой проявление, полностью зависящее от Него» (Nasr, 2006, p. 306).

Таким образом, принципиальные различия заключаются в следующем:

Вопрос	Спиноза	Шиитская философия
Статус Бога	Тождествен природе	Трансцендентен миру
Мир	Модусы субстанции	Зависимые степени бытия
Различие Бог–мир	Отсутствует	Сохраняется
Тип онтологии	Пантеизм	Трансцендентный монотеизм

Следовательно:

- шиитская философия утверждает единство источника бытия;

- признаёт реальность мира как производной степени;
- сохраняет радикальную трансцендентность Бога.

Таухид, таким образом, означает единство основания реальности без растворения Бога в мире и без утраты различия между Творцом и творением.

VII. Сравнение с томизмом

1. Бог как Само Бытие (*Ipsum Esse Subsistens*)

Сравнение шиитской метафизики с томистской философией позволяет выявить глубокие структурные параллели в понимании Бога как Абсолютного Бытия. В обоих случаях речь идёт не о Боге как высшей сущности среди других сущностей, а о Боге как самом основании бытия. Фома Аквинский формулирует этот принцип следующим образом: «Бог есть само бытие, существующее само по себе» (Thomas Aquinas., 2006. — Vol. 2, p. 45 (I, q.3, a.4)). Далее он уточняет: «В Боге сущность и существование совпадают» (там же, p. 47). Это положение демонстрирует поразительное сходство с философией Ибн Сины, который писал: «Необходимо-Сущее есть то, чья сущность есть само существование» (Ибн Сина., 1999. —, с. 215). Таким образом, в обеих традициях:

- Бог не «обладает» бытием;
- Бог есть само бытие;
- Его существование необходимо и не обусловлено ничем внешним.

Как отмечает Сейид Хосейн Наср: «Доктрина Бога как чистого бытия образует общее метафизическое основание исламской философии и томизма» (Nasr S. H. s, 2006. —, p. 308). Следовательно, концепции *wājib al-wujūd* и *ipsum esse subsistens* представляют собой сходные онтологические модели Абсолюта.

2. Простота Бога и реальность Вторичных причин

Учение о Божественной простоте занимает центральное место как в томистской, так и в шиитской философии. Фома Аквинский утверждал: «В Боге отсутствует всякая составность — ни из материи и формы, ни из сущности и

существования» (Aquinas, *Summa Theologiae*, 2006, p. 52 (I, q.3, a.7)). Это положение совпадает с выводами, сделанными в рамках шиитской метафизики, где абсолютная простота понимается как необходимое следствие статуса Бога как чистого бытия. Как было показано ранее, Мулла Садра утверждает, что Необходимо-Сущее лишено всякой составности и ограничения, а различие атрибутов относится лишь к человеческому способу познания. Современные исследователи подчёркивают данное сходство.

Саджад Ризви отмечает: «Как томистская, так и садрианская метафизика утверждают Божественную простоту как необходимое следствие понимания Бога как чистого бытия» (Rizvi S., 2009. —, p. 172). Кроме того, обе традиции признают реальность вторичных причин. Фома Аквинский пишет: «Бог действует в каждом сущем в соответствии с его собственной природой» (Aquinas, 2006, p. 311 (I, q.83, a.1)). Это означает, что божественная причинность не устраняет причинность сотворённых сущностей. Аналогичная позиция представлена в философии Муллы Садра, где вторичные причины рассматриваются как реальные, но онтологически зависимые. Как отмечает Наср: «Исламская философия, подобно томизму, утверждает реальность вторичных причин, укореняя их в божественной причинности» (Nasr, 2006, p. 309). Таким образом, обе системы сочетают:

- абсолютную первичность Бога;
- реальность мира;
- совместимость божественной причинности и человеческой свободы.

3. Принципиальные различия

Несмотря на глубокие метафизические параллели, между шиитской философией и томизмом существуют существенные различия, прежде всего на уровне догматического богословия.

Вопрос	Шиитская философия	Томизм
Единство Бога	Абсолютное единство (таухид)	Троичность лиц в единой сущности
Воплощение	Отвергается	Центральный догмат (Инкарнация)
Божественное руководство	Имамат	Церковная иерархия

В христианской традиции Бог един по сущности, но троичен в ипостасях. В шиитской философии любое внутреннее различие в Божественной сущности рассматривается как несовместимое с принципом абсолютной простоты. Кроме того, доктрина воплощения предполагает соединение Божественной и человеческой природы, что противоречит исламскому принципу трансцендентности (танзих). Тем не менее, важно подчеркнуть, что данные различия относятся к области теологии, а не метафизики в строгом смысле.

Как отмечает Наср: «Различия между исламской философией и томизмом преимущественно относятся к сфере теологии, тогда как их метафизические структуры демонстрируют значительную конвергенцию» (Nasr, 2006, p. 310).

Следовательно:

- обе традиции выводят существование Бога из анализа бытия;
- утверждают Его абсолютную простоту;
- признают Его как первопричину всего сущего.

Таким образом, шиитская философия и томизм могут быть отнесены к единому типу классического метафизического теизма, несмотря на различия в догматических основаниях.

VIII. Таухид как философия совершенства

1. Стремление человека к абсолютному

В шиитской философии *таухид* раскрывается не только как онтологический и гносеологический принцип, но и как основание философской антропологии. Человеческая природа рассматривается как изначально направленная к совершенству, что выражается в стремлении к безусловному и бесконечному благу. С. Лари отмечает: «Человек по своей природе стремится к совершенству, и всякое ограниченное благо оставляет в нём ощущение неполноты» (Лари С. М. М., 1997. —, с. 112). Данное положение имеет метафизическое значение. Если стремление к абсолютному носит универсальный ха-

рактер, оно указывает на реальность своего объекта. В противном случае человеческая природа была бы направлена к несуществующему.

Ибн Сина, определяя Бога как полноту бытия, пишет: «Необходимо-Сущее есть совершенное бытие, в котором отсутствует всякий недостаток и возможность небытия» (Ибн Сина., 1999. —, с. 218). Мулла Садр развивает эту идею в рамках своей онтологии бытия: «Абсолютное бытие есть чистое совершенство, тогда как всякое ограничение есть следствие недостаточности бытия» (Şadr al-Dīn al-Shīrāzī., 2014. —, p. 72).

Как отмечает Сеййид Хоссейн Наср: «Стремление человека к совершенству отражает метафизическую структуру реальности, в которой все сущие направлены к Абсолюту»

(Nasr S. H., 2006. —, p. 312). Следовательно:

- человек стремится к абсолютному совершенству;
- конечные блага не удовлетворяют его полностью;
- это стремление указывает на существование Абсолюта;
- Бог есть полнота бытия и совершенства.

Таким образом, антропология в шиитской философии укоренена в метафизике: стремление человека к совершенству отражает структуру самой реальности.

2. Таухид как основание этики и духовного восхождения

Если Бог понимается как абсолютное совершенство, то нравственная жизнь интерпретируется как процесс приближения к совершенству через участие в бытии. В *Нахдж аль-Балага* Али ибн Абу Талиб подчёркивает связь богопознания и нравственного совершенствования: «Совершенство религии — в признании Его единства, а совершенство признания — в искренности перед Ним» (Али ибн Абу Талиб, 2009. —, хутба 1, с. 53). В философской интерпретации это означает, что *таухид* имеет не только теоретическое, но и практическое измерение.

Как отмечает Ризви: «Этика в садрианской философии укоренена в онтологии: добро соответствует совершенству бытия» (Rizvi S, 2009. —, p. 182). Сходную позицию выражает Наср: «Нравственная жизнь в исламской философии неотделима от метафизического осуществления единства» (Nasr, 2006, p. 314). Из этого вытекают следующие положения:

- добро определяется как степень совершенства бытия;
- нравственное развитие есть усиление участия в бытии;
- зло связано с недостатком бытия и ограниченностью;

- этика имеет метафизическое основание. Следовательно, *таухид* выступает:
 - основанием этики (добро как отражение совершенства бытия);
 - источником нравственного закона;
 - целью духовного восхождения.
- Человеческое совершенствование понимается не как автономный процесс, а как приближение к Абсолюту, который является источником всякого совершенства. Таким образом, *таухид* объединяет:
- метафизику (как учение о бытии);
 - гносеологию (как учение о познании Абсолюта);
 - этику (как учение о совершенствовании).

Использованная литература

Основные источники (исламская философия и богословие)

1. Лари С. М. М. Основы ислама. — Кум: Islamic Publications Centre, 1997. — 412 с.
2. Коран. Перевод смыслов и комментарии / пер. И. Ю. Крачковского. — М.: Восточная литература, 1990. — 512 с.
3. The Qur'an / translated by A. J. Arberry. — Oxford: Oxford University Press, 1964. — 352 p.
4. Али ибн Абу Талиб. Нахдж аль-Балага (Путь красноречия). — Баку: Nurlar, 2009. — 480 с.
5. Ali ibn Abi Talib. Nahj al-Balagha: Peak of Eloquence / trans. S. Ali Reza. — New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1984. — 574 p.
6. Al-Kulaynī M. b. Ya'qūb. Al-Kāfi (selected translations) / trans. Muhammad Sarwar. — Tehran: Ansariyan Publications, 2007. — 1800 p.

Ибн Сина (Авиценна)

7. Ибн Сина. Книга спасения (Ан-Наджат). — М.: Восточная литература, 1999. — 392 с.
8. Ибн Сина. Метафизика // Книга исцеления. — М.: Наука, 2010. — 512 с.
9. Avicenna. The Metaphysics of The Healing (Kitāb al-Shifā') / trans. M. E. Marmura. — Provo: Brigham Young University Press, 2005. — 448 p.
10. Avicenna. The Salvation (al-Najāt) / trans. F. Rahman. — Oxford: Oxford University Press, 1952. — 340 p.

Мулла Садр

11. Şadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Şadrā). The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect. — London: ICAS Press, 2014. — Vol. 1–4.

Современные исследования

12. Nasr S. H. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. — Albany: SUNY Press, 2006. — 343 p.
13. Rizvi S. Mullā Şadrā and Metaphysics: Modulation of Being. — London: Routledge, 2009. — 240 p.

Западная философия (основные источники)

14. Аквинский Фома. Сумма теологии / пер. с лат. — М.: Савин С. А., 2006. — Ч. 1. — 808 с.
15. Aquinas T. Summa Theologiae. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — Vol. 1–5.
16. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. — М.: Мысль, 1998. — 447 с.
17. Spinoza B. Ethics / trans. E. Curley. — London: Penguin Classics, 1996. — 320 p.

Дополнительные источники

18. Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. — Berkeley: University of California Press, 1983. — 480 p.
19. Griffel F. Philosophical Theology in Islam: Later Ash‘arism East and West. — Oxford: Oxford University Press, 2009. — 320 p.
20. Gilson É. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. — 400 p.

Rəyçi:

f.e.d., Əbülhəsən Abbasov

Göndərilib: 07.06.2026

Qəbul edilib: 10.06.2025

XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA MƏHƏMMƏD ƏMİN RƏSULZADƏNİN ROLU

Rafail Əhmədli,

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

e-mail: ehmedli.rafail@mail.ru

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

Xülasə

Məqalədə böyük ictimai-siyasi xadim M.Ə.Rəsulzadənin XX əsrin əvvəllərində ölkəmizdə və xarici ölkələrdə siyasi ideoloji fəaliyyəti, elmi-nəzəri yazıları, yaratdığı ilk gizli siyasi təşkilatlar, sosial-siyasi və fəlsəfi ideyaları araşdırılır.

Mütəfəkkirin 1902-ci ildən başlayaraq milli şüur, milli dil, Türkçülük, İslamçılıq sahəsində apardığı mübarizənin, 1917-ci il martından sonra isə Azərbaycanın məhəlli muxtariyyəti ideyası uğrunda mübarizəsi izlənilir.

Həmçinin araşdırmada “Azərbaycan” milli ideyasının ideoloqu Rəsulzadənin bu gündə müzakirə obyektinə olan “Qafqaz Türkü”, “Azərbaycan Türkü”, “İran” lı terminlərinə gətirdiyi aydınlıqlara nəzər salınır. Eyni zamanda, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti qurulduqdan sonra M.Ə.Rəsulzadənin ölkəmizin ərazi bütövlüyü məsələsinə, “Bakı məsələsinə”, dövlət quruculuğu məsələlərinə aid baxışları və fəaliyyəti təhlil olunur.

Məqsəd: XX əsrin əvvəllərində Ölkəmizdə və yaxın xaricdə M.Ə.Rəsulzadənin ictimai, siyasi və ideoloji istiqamətdə fəaliyyətini və rolunu aydınlaşdırmaq.

Metodologiya: Tarixilik və məntiqilik kontekstində təhlil.

Elmi yenilik: XX əsrin əvvəllərində siyasi partiyaların, milli demokratik qüvvələrin ideoloji baxışlarının formalaşmasında və müstəqillik istiqamətində M.Ə.Rəsulzadənin baxışlarını və rolunu göstərmək.

Açar sözlər: Demokratiya, milli ideya, siyasi şüur, muxtariyyət, cümhuriyyət, türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək, istiqlal

THE ROLE OF MUHAMMAD AMIN RASULZADEH IN THE FORMATION OF NATIONAL CONSCIOUSNESS IN AZERBAIJAN AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Rafail Ahmadli,

Doctor of Philosophy, Professor

e-mail: ehmedli.rafail@mail.ru

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

Summary

The article examines as a the political and ideological activities of the public and political figure M.A. Rasulzadeh's scientific and theoretical writings, the first secret political organizations he created and his socio-political and philosophical ideas in our country and abroad at the beginning of the 20th century.

The thinker's struggle after 1902 about the fields of national consciousness, national language, Turkism, Islamism and his tussle for the idea of local autonomy of Azerbaijan after March 1917 are studied.

The article also examines the clarifications which brought by Rasulzadeh, as a ideologist of the "Azerbaijani" national idea, to the terms "Caucasian Turk", "Azerbaijani Turk" and "Iranian", which are still the subject of discussion nowadays.

At the same time, after the establishment of the Azerbaijan Democratic Republic, M.A. Rasulzade's thoughts and activities on the issue of the territorial integrity of our country, the "Baku issue" and state-building issues are examined.

Purpose: To clarify the social, political and ideological activities and role of M.A. Rasulzadeh in our country and near abroad at the beginning of the 20th century

Methodology: Analysis in the context of historicity and logic.

Scientific innovation: To examine the thoughts and activities of M.A. Rasulzadeh in the formation of the ideological views of political parties and national democratic idea in the early period of 20th century and towards independence.

Keywords: democracy, national idea, political consciousness, autonomy, republic, Turkism, Islamism, modernism, independence

РОЛЬ МУХАММЕД ЭМИНА РАСУЛЗАДЕ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Рафаил Ахмадли,

доктор философских наук, профессор

e-mail: ehmedli.rafail@mail.ru

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

Аннотация

Цель статьи – выявить особенности социально-политической и идеологической деятельности М.А. Расулзаде в Азербайджане и за его пределами в начале XX века. Рассматриваются его политическая и общественная деятельность, научно-теоретические труды, а также участие в создании первых тайных политических организаций. В статье рассматривается роль мыслителя в формировании национального самосознания, национального языка, идей тюркизма и исламизма, а также его борьба за автономию Азербайджана после мартовских событий 1917 года. Анализируются ключевые понятия национальной идеи Азербайджана, представленные Расулзаде, такие как «кавказский тюркок», «азербайджанский тюркок», «иранец», которые сохраняют свою актуальность в современных научных исследованиях.

Методы исследования: историко-логический анализ.

Новизна исследования заключается в комплексном изучении идей и деятельности М.А. Расулзаде в контексте формирования идеологических взглядов политических партий и национально-демократических сил в начале XX века, а также на пути к независимости.

Ключевые слова: демократия, национальная идея, политическое самосознание, автономия, республика, тюркизация, исламизация, модернизация, независимость.

GİRİŞ

XX ərin əvvəllərində Azərbaycan xalqının yetişdirdiyi görkəmli mütəfəkkirlərin milli-

mənəvi, fəlsəfi, sosial-siyasi baxışları, millətin oyanışı və dirçəlişi istiqamətində apardıqları

ardıcıl mübarizənin məntiqi nəticəsi idi ki, Şərqdə ilk demokratik Cümhuriyyət məhz Azərbaycanda yaranmışdır.

Azərbaycan milli istiqlal hərəkatının ideoloq və liderlərindən olan, siyasi türkçülü-yün nümayəndəsi, Azərbaycan Demokratik Cümhuriyyətinin yaradıcılarından biri olan Məmməd Əmin Rəsulzadə istər Qacarlar dövlətində Məşrutə inqilabında iştirak, fars dilində buraxdığı Avropa tipli «İrani-nou» qəzetindəki milli, siyasi, ictimai, əxlaqi və ədəbi yazıları, istər İstanbulda olduğu dövrlərdə «Türk Yurdu» jurnalındakı elmi-siyasi məqalələri və mühacirətdən sonra Bakıya dönərək bir sıra mətbuat orqanlarındakı milli dilə, qadın azadlığı məsələsinə, türkçülüyə, türk dilinin məktəblərdə tədrisi məsələlərinə, Azərbaycanın və türk dünyasının, Şərqi və Qərbi mədəni həyatında baş verən hadisələrə həsr etdiyi məqalələri ilə gələcək müstəqil, demokratik, milli dövlətin fəlsəfi-ideoloji, siyasi-iqtisadi əsaslarını hazırlamışdı.

M.Ə.Rəsulzadənin ən böyük xidmətlərindən biri də 1911-ci ildə Bakıda Nağıoğlu Tağı, Rəsulzadə Məmməd Əli və Kazımzadə Abbas bəylərin yaratdığı «Müsavət» partiyasına yeni yön verməsidir. Yarandığı dövrdə ideoloji cəhətdən islamçı, taktiki-siyasi cəhətdən inqilabçı, sosial-ictimai cəhətdən xalqçı olan «Müsavət» partiyasının ilk qayəsi rus imperializminə qarşı müstəqil müsəlman dövlətlərinin istiqlaliyyətini müdafiə etmək və Çar Rusiyasındakı bütün məhkum müsəlman millətlərinin mülkiyyət və hüquq bərabərliyinə qovuşmalarına çalışmaq olmuşdur. M.Ə.Rəsulzadənin İstanbulda siyasi mühacir olaraq bu təşkilata göndərdiyi məktub və yeni türkçülüyə aid əsərləri ilə Bakıya qayıtdıqdan sonra «Müsavət» partiyasına rəhbərliyi bu təşkilatın ideologiyasında çox mühüm və əsaslı dəyişikliklər yaratdı, onun «ümumətçilikdən» «milliyyətçiliyə», «islamçılıqdan» «türkçülü-yə» keçməsinə səbəb oldu.

Azərbaycan xalqının milli şüurun formalaşmasında özünəqədərki Azərbaycan mütəfəkkirlərinə istinad edərək dövrünün ziyalıları ilə yanaşı Məhəmməd Əmin Rəsulzadə öz sosial-siyasi və fəlsəfi ideyaları ilə bu işdə mühüm rol oynamışdı. Azərbaycan Milli İstiqlal Hərəkatının ideoloqlarından biri kimi yalnız

Azərbaycan və Türk Dünyasında deyil, bütün İslam aləmində ilk demokratik üsul-idarəsi olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin təməl daşını qoyanlardan biri, 17 yaşında, 1902-ci ildə XX əsrdə Azərbaycanda Çar Rusiyasının müstəmləkə zülmünə qarşı gizli mübarizə aparan ilk siyasi təşkilat olan «Müsəlman Gənclik Təşkilatı»-nı yaratmışdı. Bir müddətdən sonra bu təşkilat «Müsəlman Demokratik Musavat Cəmiyyəti» adı ilə gizli fəaliyyətə başlamış və onun bir qolu da Qacar dövləti ərazisində yarılmış və burada başlanmış Məşrutə inqilabına istiqamət verərək rəhbər qüvvəyə çevirilmişdi [19, 6].

İlk əvvəllər maarifçilik, xeyriyyəçilik yolu ilə xalqın tərəqqiyə nail olacağına inanan, publisist yazılarında elmi təbliğ edən Rəsulzadə hələ 1905-ci ildə «Hümmət» qəzetində dərc etdirdiyi və 5 iyul 1917-ci ildə «Açıq söz» qəzetində təkrar nəşr etdirdiyi bir məqaləsində Azərbaycan gəncliyinin siyasi mənsubiyyət mənzərəsinin təsnifatını vermiş və göstərmişdi ki, «Biz cavanların biri millətpərəst, o biri demokrat, üçüncüsü əqidəpərəst, dördüncüsü cədidpərəst olub da bu cür dəstə-dəstə olmaqla, hərəməz özünəməxsus bir yol götürüb, müəyyən bir məslək ilə getməkdən hamımız tək-tək tələf oluq... Hərəməz bir küncdə bir xüsusi cəmiyyət qayırb da müxtəlif yollar ilə getməkdənsə, birləşməli, öz fikir və fellərimizdən (fəaliyyətimizdən – R.Ə.) bir-birimizi hali etməliyiz. Millətpərəstlik bizə yararsa, hamımız millətpərəst, demokratlıq yararsa, hamımız demokrat və qeyri bir yarar məslək üzrə olub müttəhid ül-qövl vəl fel (sözü bir, işi, əməli bir – R.Ə.) iş görək» [1].

Dövrün siyasi palitrasına ideoloji-fəlsəfi qiymət verən Rəsulzadə göstərirdi ki, əgər 1905-ci ilə qədər Azərbaycan ziyalılarının milli, siyasi şüuru, milli məktəb, milli mətbuatdan uzağa getmirdisə, 1905-ci ildən 1917-ci ilin fevral inqilabınadək Azərbaycanın milli mədəniyyətinin, milli dilin azad inkişafı üçün lazımı şəraitin yaradılmasını tələb edirdilərsə, artıq 1917-ci ilin martından başlayaraq Rusiya dövləti çərçivəsində Azərbaycana məhəlli Muxtariyyət ideyası aparıcı rol oynamağa başlamışdı. Mütəfəkkirin müdafiə etdiyi Məhəlli Muxtariyyət ideyası öncə Qafqaz müsəlmanları, sonra isə Rusiya Müsəlmanları Qurultaylarında

Türkçülər, İslamçılar və sosialistlər arasında qızgın fikir ayrılığına və diskussiyalara səbəb olmuşdu.

Milli Məhəlli Muxtariyyət çərçivəsində müsəlman-türklərin tərəqqisinə çalışan Rəsulzadənin Qurultaylardakı çıxışlarının əsasını Rusiya Federasiyası ideyası təşkil edirdi. O, çoxsaylı və çoxmillətli Rusiya dövlətinin bir mərkəzdən idarə olunmasını "Demokratik Respublika" prinsipi baxımından qeyri-mümkün hesab edirdi. Mütəfəkkir 1917-ci ilin may ayında Moskvada keçirilən Rusiya Müsəlmanları Qurultayındakı çıxışında bildirmişdi ki, Rusiyadakı 30 milyon müsəlmanın 29 milyonunu Türkdür, Rusiya Türkləri arasında diferensiallaşma getdiyini və bütün labüdlüyünü nəzərə alaraq biz milli-məhəlli muxtariyyət əsasına görə Azərbaycan, Türkünistan, Dağıstan və bu kimi məhəlli muxtariyyətlərə malik olan Türk qövmləri üçün Muxtariyyət istiyoruz. Bununla da Rəsulzadə Rusiya Federasiyası ilə yanaşı Azərbaycan Milli Muxtariyyət şüarını təbliğ və təqdir edirdi.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti qurulduqdan sonra Rəsulzadə İstanbulda olduğu dövrdə İstiqlal Bəyannaməsinin ayrı-ayrı hökumətlərə göndərilən teleqramların surətlərini, Borçalı və Qarayazı ilə bağlı sənədləri, Qafqazın xəritəsini Azərbaycan nümayəndə heyətinə tapşıraraq, özü də bir sıra sənəd və materialları məktubla birgə Azərbaycan hökumətinə yola salmış, Azərbaycanda işləmək üçün müəllimlər axtarıb tapmış, kitab və dərsliklər toplamış, maliyyə və xarici işlərlə bağlı müşavirlər tapmış, Türkiyədəki Qafqaz və Qacarlar dövləti ərazisindəki azərbaycanlılarla siyasi məzmunlu görüşlər keçirmişdi.

Bir siyasi xadim kimi Rəsulzadə "Bakı məsələsi"ndə Azərbaycan hökumətinə tövsiyə edirdi ki, "Nəyin bahasına olursa-olsun Bakı tezliklə tutulmalıdır ki, biz hamını baş vermiş fakt qarşısında qoyaq. Bakıya doğru hərəkət mütləq Azərbaycan naminə olmalıdır, onu Azərbaycan hökuməti tutmalıdır. Bakı məsələsi yalnız qüvvədən asılıdır. Əgər Bakı alınmasa, hər şey bitdi. Əlvida Azərbaycan! Hətta alındıqdan sonra belə biz çoxlu diplomatik çətinliklərlə üzləşməli olacağıq. Bunları yerinə yetirmək üçün bizə əvvəlcə ordu lazımdır" – deyərək məlumatları M.H.Hacinskiyə göndər-

miş, özü də Osmanlı dövlət rəsmiləri ilə danışıqları davam etdirmişdi.

Rəsulzadə tərəfindən imzalanmış ilk beynəlxalq sənəd 4 iyun 1918-ci ildə Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti ilə Osmanlı dövləti arasında bağlanan "Sülh və dostluq haqqında" müqavilə olmuşdur. Bu müqavilə yenidən yaranmış Azərbaycan dövləti üçün həyatı əhəmiyyət daşıyırdı. Cümhuriyyət rəhbərləri Osmanlı dövləti ilə bağlanmış həmin müqaviləyə əsaslanaraq Türkləri köməyə çağıraraq və Azərbaycanlıların da iştirak etdiyi Qafqaz İslam Ordusu Bakı Sovetinin qoşunlarını məğlub edərək Bakını düşməndən azad etmişdi.

Bakının Qafqaz İslam Ordusu tərəfindən alındığını Ənvər Paşadan eşidən Rəsulzadə artıq paytaxtda iş görməyi məqbul saymış və 22 oktyabr 1918-ci ildə İstanbuldan Bakıya yola düşmüşdü.

1918-ci ilin noyabrında Bakıya gələn Rəsulzadə yaranmış yeni siyasi vəziyyətin şərtlərinə müvafiq olaraq hökumət başçısı Fətəli Xan Xoyskinin müraciətinə əsasən Milli Şuranın çağırılması işinə başlamış, Azərbaycan Milli Şurası qanunverici dövlət orqanı kimi 20 noyabr 1918-ci ildə Azərbaycan Parlamentinin yaradılması haqqında qanun qəbul etmiş və Milli Şura öz tərkibini genişləndirərək yeni seçilmiş deputatlarla Azərbaycan Parlamentinə çevirilmişdi.

7 dekabr 1918-ci ildə Parlamentin ilk təsis iclasını açan Rəsulzadə millət vəkillərinə müraciət edərək bildirmişdi: "Möhtərəm millət vəkilləri! Azərbaycan Cümhuriyyətinin ilk Parlamentini açmaq səadətinin, siz möhtərəm millət vəkillərini təbrik etmək şərəfinin öhdəmə düşməsi ilə fəxr edirəm. Rusiyada zühur edən böyük inqilab digər həqiqətlər arasında bir böyük həqiqəti də dəxi elan etmiş oldu. Bu həqiqət millətlərin hürriyyət və istiqlal haqlarıdır... Səadət – hürriyyət və istiqlaldadır. Bunun üçün də, Əfəndilər, müstəqil Azərbaycanı təmsil edən o üç rəngli bayrağı Milli Şura qaldırmışdır. Türk hürriyyəti, İslam mədəniyyəti və müasir Avropanın azadlıq ideyalarını təmsil edən bu bayraq daima başlarımızın üstündə dalğalanacaqdır. Bir dəfə qaldırdığımız bayraq, bir daha enməyəcəkdir" [10].

Bu mərhələdə o, heç bir dövlət vəzifəsi tutmasa da, yalnız Parlament üzvü və "Musa-

vat” fraksiyasının sədri olsa da, Cümhuriyyətin ağır və böhranlı anlarında çevk və cəsarətli qərarları və mövqeyi ilə çıxış yolu tapmış, hadisələrin gedişinə təsir göstərməyə nail olmuş, dövlətin ideoloqu vəzifəsini layiqincə yerinə yetirmişdi [14].

Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaradıcılarından və ideoloqlarından biri olan Rəsulzadə təkcə milli dövlət quruculuğunun ideya-nəzəri məsələləri ilə deyil, həm də siyasi və fəlsəfi məsələləri ilə məşğul olur, müstəqil Cümhuriyyətin qurulmasının bir illiyi münasibətilə Parlamentin orqanı olan “Azərbaycan” qəzetində yazdığı məqaləsində Azərbaycan Cümhuriyyətini tarixən sayca 114-cü Türk dövlətini İslam dünyasının ilk Respublikası, Türk sivilizasiyasının ilk milli Türk dövləti olaraq səciyyələndirmiş və göstərmişdir ki, “Türk mənşəli bütün digər dövlətlər başlıca olaraq dini təməl üzərində qərar tutduqları halda Azərbaycan Respublikası müasir milli-mədəni müstəqillik təməlinə, Türk Milli Demokratik dövlət qurumu bünövrəsinə əsaslanır və bu baxımdan bizim respublikamız – ilk Türk dövlətidir” [10].

“Açıq söz” qəzetinin nəşri ilə Rəsulzadə “ümmətçilik” dövrünün rəsmən bitdiyini “milliyyətçilik” dövrünün başladığını elan etmişdi. Həmçinin, gəncliyində sinfi mübarizə ideyasını qəbul edən mütəfəkkir bu dövrdə artıq sinfi mübarizə ideyasından uzaqlaşmış, “Müsavat” partiyasının 1919-cu ilin dekabr ayında çağırılan II Qurultayında etdiyi məruzəsində qətiyyətlə bildirmişdi ki, “bizim partiyamız sinfi deyil, milli partiyadır”.

Rəsulzadənin siyasi görüşlərində müstəqil Azərbaycan dövlətinin yaradılması ideyası başlıca yer tuturdu. Bununla bağlı o, aşağıdakı təkamül prosesinin zəruriliyini irəli sürmüşdü:

- 1) Millətin özünü dərk etməsi üçün ideyasiyi təbliğatın vacibliyi;
- 2) Milli istiqlal, azadlıq və hürriyyət uğrunda mübarizə;
- 3) Muxtariyyət əldə etmək;
- 4) Tarixi şəraitlə bağlı federasiya yaradılması;
- 5) Müstəqil Azərbaycan dövlətinin yaradılması.

Bu təkamül mərhələləri Rəsulzadənin ictimai-siyasi, ideoloji-fəlsəfi və hüquqi dünya görüşünün tarixi-məntiqi ardıcılıqla inkişafının aydın təzahürüdür [6, 513].

Bu mərhələdə “Azərbaycan” milli ideyasının əsas ideoloqu Rəsulzadə, həmçinin, Turan və Türkçülüklə bağlı fikrini ilk dəfə qismən 1916-cı ilin mart ayında “Açıq söz” qəzetində qələmə aldığı “Məktəb və mədrəsə” adlı silsilə yazılarında və xüsusən də həmin ilin oktyabrında yazdığı “Nə Qafqaziya, nə də İran” adlı məqalələrində ifadə etmiş və göstərmişdi ki, Qafqaz Türklərinin özlərini “Qafqasiyalı”, “Qafqaz Türkü” adlandırır da Azərbaycanı iki hissəyə bölən Araz çayının o biri tayında yaşayan Türklərə “İranlı” kimi yuxarıdan aşağı bir nəzərlə baxmaq ruhumuza sirayət etmiş bir xəstəlikdir [16, 536-537].

Mütəfəkkir “Nə Qafqasiya, nə də İran” adlı məqaləsində isə açıq şəkildə Şimali Azərbaycanda və Qafqazda yaşayan Türklərin özlərini Qacarların Azərbaycan əyalətində yaşayan Türklərdən ayrı müstəqil bir etnoqrafik vücut kimi görüb “Qafqaz Türkü” adlandırmasını yanlışlıq hesab etmişdir. “Türk şöbələri arasında “Qafqaz Türkü” ismiylə tanınan etnoqrafik şöbə yoxdur” – deyən Rəsulzadə yazırdı: “Azərbaycan Türkü, Azərbaycan şivəsi, Azərbaycan ədəbiyyatı var. Fəqət Qafqasiya türkcəsi və “Qafqasiya Türkü” olmaz. Bu gün nə “Xosrov Pərviz”i yazan Mirzə Abdullah İranlı, nə də Kazımoğlu Qafqasiyalıdır. Onların ikisi də Azərbaycan Türküdür... Çünki, hamımız bir kütlənin – Azərbaycan Türkünün parçası, bir məcmuin (kollektivin, ümumun – R.Ə.) hissəsiyiz, xalq təbirincə, “hamınız bir bezin qırağıyız!”. Araz çayının qismən bu, qismən də o tərəfində bulunan Türklər bir kərə bilməlidir ki, nə İranlı, nə də Qafqasiyalı bəlkə, Azərbaycanlılardır” [15, 537].

Bütün bunları nəzərə alan tədqiqatçılar göstərir ki, M.Ə.Rəsulzadə “Azərbaycan” milli ideyasını hər şeydən öncə Qafqaz Türkləri ilə “İran” Türklərini birləşdirən, onların bir-birindən ayrı deyil, vahid ulus olması anlamında gündəmə gətirmiş, irəli sürdüyü “Azərbaycan” ideyasının əsasını Dərbənddən Kəngər körfəzinə (İndiki Fars körfəzinin min illər əvvəl olmuş adı R.Ə.), Bakıdan İravanədək eyni adət-ənənəyə, əxlaqa, məişətə, dilə, ədəbiyyata, sahib olan Türklərin vahidliyi, bütünlüyü təşkil etmişdir [9, 190].

Rəsulzadə yazırdı: “Azərbaycanlılar milliyət etibarını ilə Türk, din etibarını ilə İslam,

mədəniyyəti-əsasiyyə etibarı ilə Şərqlidirlər". Mütəfəkkir başqa bir əsərində yazırdı ki, Rusiyada yaşayan Qafqaz müsəlmanlarını "Türk", ölkələrini "Azərbaycan" kimi qəbul etdirmək qazanılmış bir dava idi [14, 95].

Azərbaycanda "milli mədəniyyət" şüarının təbliğində Milli ideoloq Rəsulzadənin xüsusi rolu olmuşdu. Onun "Dirilik" jurnalında dərc etdiyi "Milli dirilik" adlı silsilə məqalələrinin birində deyilir: "Milli mədəniyyət və yaxud millət, dil birliyi, adət və əxlaq birliyi, ənənəti (ənənəvi – R.Ə.) tarixiyyə və nəhayət etiqa di niyyə (dini etiqa d – R.Ə.) birliklərinin məcmusundan mütəşəkkil bir məhsuldur... Milləti nasyon (millət – R.Ə.) mənasında alası olursaq bu təkə dinliyi bildirmir. Bu, dindaşlıqdan əlavə bir çox daşlıqlarda cəm olduğu kimi bilxassə (xüsusilə – R.Ə.) dil birliyi lazım gətirir" [14, 49-75].

Rəsulzadə Türkləşmək, İslamlaşmaq və Müasirləşmək" doktrinasını Türklərin əsas prinsipi kimi səciyyələndirmiş və göstərmişdi ki, sağlam, mətin və oynaq məfkurəli bir millət vücuduna çalışmaq istərsək ki, zaman bunu iqtiza (tələb – R.Ə.) ediyor – mütləq üç əsas sarılmalıyıq: Türkləşmək, İslamlaşmaq və Müasirləşmək!" [14, 96].

Mütəfəkkir İslamiyyəti ətalətdən qurtarmaq üçün göstərirdi ki, Qurani-Şərif ilə başlıca dua və ibadətləri Türkcə tərcümə edib, xalqın ruh və qəlbinə qida verərək bir hala gətirməli, İslamı ictimai və milli əsaslara qaytarmalı, İslamı milliləşdirməli və bu əsasda İslam millətlərinin tərəqqisi naminə millətçilik geniş ölçüdə təbliğ edilməlidir [5, 28].

"Məmməd Əmin Rəsulzadə də Cəmaləddin Əfqani kimi İslam Birliyinin Federasiyası formasını qəbul etmiş və hətta buna inanmışdı" [7, 179].

Bununla bağlı mütəfəkkir yazırdı: "Bütün türklərin, bütün ərəblərin, bütün farsların ictimai bir vücud kimi birləşmələri mümkün, həm də istənilən bir haldır. Müsəlman olan millətlər... bir hökumət halına gəldikdən sonra ittihad deyil, İslam İttifaqı ola bilər" [12, 148].

Ağır şəraitdə milli hərəkətin istiqamətini düzgün müəyyənləşdirən, xalqına fəlsəfi və ideoloji-siyasi fikir və mülahizələrini vaxtında çatdıran Rəsulzadə yazırdı: "Hüquqi-təbiyyəsi payimal olmuş (təbii hüququ məhv olmuş –

R.Ə.) bir millət baqi (əbədi, daimi, həmişəlik – R.Ə.) qalincaya qədər Avropa müvazineyi-düvəliyyəsi (Avropa dövlətlərinin tarazlaşdırılmış – R.Ə.) həqiqi və sürüncü (gecikmiş – R.Ə.) bir sülh üzü görməkdən məhrum qalacağı kimi, öz vətəndaşları arasında ögey-dogmaları gözətən (güdən – R.Ə.) bir dövlət də həqiqi bir qüvvəyə söykənməyəcək, mütərəqqi və qüvvətli bir təşkilata malik olmayacaqdır... Bu surətlə ayrı-ayrı millətlər bir millət olaraq yaşaya bilmək üçün hər şeydən əvvəl özlərini bilməli, müəyyən fikir və əməllər ətrafında birləşərək böyük bir məfkurəyə, qayeyi-xəyala hədəf olaraq o işıqlı ulduza (müəllif Müstəqil Cümhuriyyəti nəzərdə tuturdu – R.Ə.) sahib olmalıdırlar. Çünki, müttəhid (birgə, birləşmiş – R.Ə.) bir ruh və müştərək bir qayəyə malik olmayan millətlərlə yeni əsaslar üzərində qurulacaq həyat hecəbləşməyəcək və belə bir silahdan (müəllif müstəqil dövləti nəzərdə tuturdu – R.Ə.) məhrum qalan xalqlar kimsəyə söz eşitdirə bilməyəcəklər" [13, 26].

Yaradıcılığının ilkin mərhələsində sinfi mübarizə ideyasını qəbul edən mütəfəkkir sonradan bu ideyadan imtina etmiş və cəmiyyətin siniflərə bölünməsinə belə izah etmişdi: "...İnsan bir tərəfdən təbiətlə mübarizə etdiyi halda, o biri tərəfdən dəxi bu mübarizə nəticəsində hasil olan sərvətin bölünməsi üstündə rəqabət etmişdir. Yaradılarda daha qüvvətli olanlar, özlərindən daha zəif olanları istifadə edib çalışdırmış, buna görə də insanlar siniflərə bölünmüşlər" [11, 94].

1918-ci il 28 Mayda elan edilən Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti haqqında Rəsulzadə belə demişdir: "...Türk mənşəli bütün başqa dövlətlər meydana gələrkən əsasən dini əsasla söykənmişdirsə, Azərbaycan Cümhuriyyəti Türk Milli Dövlətçiliyi zəminində milli-mədəni təyini-müqəddəratın müasir özlünə əsaslanmışdır. Bu nöqteyi-nəzərdən bizim Respublikamız birinci Türk Dövlətidir" [2].

Mütəfəkkir göstərirdi ki, əgər biz istiqalə layiq olduğumuzu sübut edə bilsək, heç kim onu əlimizdən almağa cəsarət etməz. O, tələb edirdi ki, "bu gün fırqa ehtirasları şəxsi-qərəzlikləri və bütün bu kibi Vətən və Millət qayəsi qarşısında soflla (gizli – R.Ə.) qalan qərəzlər atılmalı, Vətən qayğısı və Millət duyğusu hər şeydən yüksək tutulmalıdır" [18, 92].

İdeoloq Rəsulzadə 1920-ci ildə Azərbaycanın Lahic kəndində yazdığı və sonralar Türkiyədə çap etdirdiyi “Əsrimizin Siyavuşu” adlı əsərində “Türkçülüyn” əbədi məsləki tətbiqi sahəsində Azərbaycanın Türkiyədən də irəlində olduğunu göstərmişdi [20, 300].

Mütəfəkkir bununla bağlı yazırdı: “Turançılıq, Türkçülük ədəbi məsləki Türkiyə ilə Azərbaycanı bir-birinə bağlayan ən davamlı bir bağ, mətanətli bir ip idi”. “Turançılıq, Türkləşmək, İslamlaşmaq və Müasirləşmək” şüarını yaratmışdır... İstanbul vətəndaşları bu şüarları nəzəri bir surətdə yaymaqda ikən Azərbaycan Turançıları bunu siyasi bir fəlsəfə qəbul edərək qurduqları milli-siyasi bir Partiyanın prinsipi qəbul etdilər” [4, 113].

Gələcəkdə bütün Türk Dünyasının bir federasiyada birləşməsinə arzulayan Rəsulzadə bununla bağlı yazırdı: “Bütün türklər öz aralarında böyük dünya federasiyasına bir pillə qalxmaq üzrə bir federasiya qurmalıdırlar. Yeni Turan kultür birliyi üzərinə təsis edilib, ancaq müstəqil bir Türk Hökumətlərinin Federasiyası şəklində təsəvvür oluna bilər. ...Azərbaycan da bu müstəqil Turan silsiləsinin mühüm bir həlqəsidir” [3, 113-114].

Siyasi həyata atıldığı gündən ömrünün sonuna qədər siyasətlə məşğul olan Rəsulzadə

bütün hallarda demokratik, qanuni, ədalətli, humanist vasitələrdən istifadə etməyə üstünlük vermiş və sonda belə bir fəlsəfi nəticəyə gəlmişdir ki, “Madam ki, biz milliçiyik, madam ki, biz milli dövlət istiqlalını müdafiə edirik, bizim üçün nə kosmopolit liberalizmə, nə də internasional sosializmə və ya kommunizmə təhəmmül caiz olmaz... Bu halda nəticə özlüyündən doğur: nə fərdi hürrriyyətlə şəxsi mülkiyyətin mütləqiyyətiindən doğan kapitalist anarxiyası ilə sərmayə istibdadı, nə də insanları mənliyindən çıxararaq bir kölə və makina halına gətirən kommunizm əsarəti. Nə mütləq liberalizm, nə də mütləq kollektivizm. O halda ikisini təlif edən (birləşdirən – R.Ə.) solidarizm – təsanüd... Müdafiə etdiyimiz və edəcəyimiz yeganə sosial sistem Milli Təsanüd sistemi-dir... Təsanüdcülükdə müasir mədəniyyətin əsasını təşkil edən hürrriyyət və şəxsi təşəbbüs və mülkiyyət əsasları baqidir. Fəqət, eyni zamanda, dövlət mütləq liberalizmdə olduğu kimi fərdlər, siniflər, zümrələr arasındakı münasibət və mübarizələrə laqeyd, sırf zabitə vasitəsilə mükəlləf bir müəssisə deyildir. Bu sistemdə hürrriyyət də, mülkiyyət də mütləq deyil, məşrutdurlar (şərtidirlər – R.Ə.). Şərt isə ümumun mənfəəti və dövlətlə millətin səlamətidir” [17, 213].

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. “Açıq söz” qəzeti, 5 iyul, 1917.
2. “Azərbaycan” qəzeti, № 110, Bakı, 28 may, 1919.
3. Azərbaycan Elmlər Akademiyasının “Xəbərlər”i (tarix, fəlsəfə, hüquq), 1990, №2.
4. Azərbaycan EA-nın “Xəbərləri” (tarix, fəlsəfə, hüquq), № 4, Bakı, 1989..
5. “Dirilik” dergisi, № 7, Bakı, 6 dekabr, 1914.
6. Əfəndiyev Məcid. Siyasi və hüquqi təlimlər tarixi, Bakı, 2006, səh. 513.
7. Əhmədli Rafail. Azərbaycan Milli Demokratik dövlətçilik məfkurəsi Türkçülük, Müasirlik, İslamçılıq, Bakı, Elm, 2007.
8. Əhmədova Firdövsiyyə, Azərbaycan dövlətçilik tarixində Məmməd Əmin Rəsulzadənin yeri, “Azərbaycan” qəzeti, 31 yanvar, 2014.
9. Ələkbərli Faiq, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə milli ideya axtarışı, Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti: Tarixi və sosial-fəlsəfi təhlil. Məqalələr topl. 2018.
10. Feyziyevin Cavanşir “Məhəmməd Əmin Rəsulzadə – Azərbaycan İstiqlalının bayraqdarı” Aktual qəzeti, 31 yanvar, 2014.
11. Həsənov H.İ. Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir, Bakı, 1977.
12. Qurbanov Ş. “Cəmaləddin Əfqani və Türk dünyası”, Bakı, 1996.
13. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. Əsərləri, I cild, Bakı, “Ol” hpkt, 2014.
14. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. Əsərləri, I cild, Bakı, 1992.

15. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. Əsərləri, III cild, Bakı, “Elm”, 2012.
16. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. Əsərləri. IV cild, Bakı, “Elm”, 2012.
17. Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. “Bizim sosial sistem-milli təsanüd”, “Müsavət bülleteni” , sayı 2, yanvar 1937; Mirzə Bala Məmmədzadə, Milli Azərbaycan Hərəkəti, Azərbaycan Jurnalistlər Birliyi, Bakı, “Nicat”, 1992.
18. Nəsibzadə Nəsib “Azərbaycan Demokratik Respublikası” Bakı, 1990.
19. Novruzov Kərim. O deyirdi: “Özümüzü tanıyaq”, Ədalət qəzeti, 30 yanvar, 2010.
20. Rüstəmov Yusif. Siyasi-hüquqi təlimlər tarixi, “Azərbaycan” nəşriyyatı, B. 2000.

Rəyçi:

f.ü.f.d., dosent Faiq Ələkbərli

Göndərilib: 11.03.2026

Qəbul edilib: 12.03.2026

**ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİNİN PROBLEMLƏRİ: ABBASQULU AĞA BAKIXANOVUN
PRİZMASINDAN SOSİOLOJİ YENİDƏN QIYMƏTLƏNDİRMƏ**

Michael Himmlegaard,

İsveç, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının

Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun doktorantı.

e-mail: michael.himmlegaard@outlook.com

<http://orcid.org/0009-0006-5963-0279>

Xülasə

Bu məqalə müəllif tərəfindən yazılmış dissertasiyada (Himmlegaard, 2025) irəli sürülən fəlsəfə sosiologiyası çərçivəsində Şərq fəlsəfəsinin davamlı “problemləri”ni yenidən nəzərdən keçirir və bu yanaşmanı azərbaycanlı mütəfəkkir Abbasqulu Bakıxanovun (1794–1847) intellektual irsinə tətbiq edir. Məqalədə iddia olunur ki, qlobal epistemologiyada Şərq fəlsəfi ənənələrinin kənarda qalması təkcə intellektual boşluğun nəticəsi deyil, həm də fəlsəfə sahəsində hakimiyyətin sosioloji konfigurasiyasını əks etdirir. Əsər Émile Durkheimin “kollektiv təsəvvürlər” anlayışını, Karl Mannheimin “düşüncə üslubları” konsepsiyasını və Pierre Bourdieunun “fəlsəfi sahə” nəzəriyyəsini birləşdirərək Bakıxanovun islam rəşadətçiliyi ilə Avropa empirikliyinin sintezini sosial mühitə bağlı epistemik bir akt kimi yenidən şərh edir. Onun vəhy ilə ağılı, mistisizm ilə müasir elmi uzlaşdırmaq cəhdi fəlsəfi tənqidi sosial və tarixi mühitlər tərəfindən necə şərtləndiyini izah edən daha geniş sosioloji suala verilmiş lokal bir cavab kimi qiymətləndirilir. Məqalə sonda Şərq epistemologiyasının qlobal fəlsəfə sosiologiyasına inteqrasiyası yolu ilə fəlsəfi biliklərin dekolonizasiya çərçivəsini təklif edir.

Açar sözlər: Fəlsəfə sosiologiyası; Şərq fəlsəfəsi; Abbasqulu Ağa Bakıxanov; epistemoloji dekolonizasiya; kollektiv təsəvvürlər; fəlsəfi refleksivlik

**PROBLEMS OF EASTERN PHILOSOPHY: A SOCIOLOGICAL REASSESSMENT
THROUGH THE LENS OF ABBASGULU AGA BAKIKHANOV**

Michael Himmlegaard,

Doctoral student at the Institute of Philosophy
and Sociology, ANAS, Sweden.

e-mail: michael.himmlegaard@outlook.com

<http://orcid.org/0009-0006-5963-0279>

Summary

This article revisits the enduring “problems of Eastern philosophy” through the framework of the sociology of philosophy, as articulated in the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), and applies it to the intellectual legacy of Azerbaijani thinker Abbasgulu Aga Bakikhanov (1794–1847). It argues that the marginalization of Eastern philosophical traditions in global epistemology reflects not merely an intellectual gap but a sociological configuration of power within the global field of philosophy. By combining Durkheim’s notion of collective representations, Mannheim’s concept of styles of thought and Bourdieu’s theory of the philosophical field, this study reinterprets Bakikhanov’s synthesis of Islamic rationalism and European empiricism as a socially embedded epistemic act. His attempt to reconcile revelation with reason, mysticism with modern science, exemplifies a

localized response to the broader sociological question of how philosophical thought is conditioned by social and historical environments. The article ultimately proposes a framework for decolonizing philosophical knowledge through the integration of Eastern epistemologies into a global sociology of philosophy.

Keywords: Sociology of Philosophy; Eastern Philosophy; Abbasgulu Bakikhanov; Epistemic Decolonization; Collective Representations; Philosophical Reflexivity

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ: СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРЕОЦЕНКА СКВОЗЬ ПРИЗМУ АББАСГУЛУ АГА БАКИХАНОВА

Майкл Химлегаард,

докторант Института философии и социологии
Национальной академии наук Азербайджана, Швеция
e-mail: michael.himmlegard@outlook.com
<http://orcid.org/0009-0006-5963-0279>

Аннотация

В данной статье заново осмысливаются устойчивые «проблемы восточной философии» через призму социологии философии, разработанной в диссертации автора (Химлегаард, 2025). Этот подход применяется к интеллектуальному наследию азербайджанского мыслителя Аббасгулу Ага Бакиханова (1794–1847). Показано, что маргинализация восточных философских традиций в глобальной эпистемологии отражает не столько интеллектуальный дефицит, сколько социологическую конфигурацию власти в мировом философском поле. Соединяя понятие коллективных представлений Э. Дюркгейма, концепцию стилей мышления К. Мангейма и теорию философского поля П. Бурдьё, автор переосмысливает синтез исламского рационализма и европейского эмпиризма у Бакиханова, как социально укоренённый эпистемический акт. Его стремление примирить откровение с разумом, а мистику — с современной наукой, выступает локализованным ответом на более широкий социологический вопрос о том, каким образом философское мышление обусловлено социально-историческими контекстами своего возникновения. В заключение статья предлагает концептуальные основания для деколонизации философского знания посредством интеграции восточных эпистемологий в глобальную социологию философии.

Ключевые слова: социология философии, восточная философия, Аббасгулу Бакиханов, эпистемологическая деколонизация, коллективные представления, философская рефлексивность

INTRODUCTION

The history of philosophy, as traditionally narrated, has long been dominated by Eurocentric assumptions concerning reason, universality, and the locus of intellectual authority. Eastern philosophical traditions—whether Indian, Chinese, Persian, or Islamic—have often been relegated to the realm of “wisdom literature” rather than systematic thought. This asymmetry, as recent scholarship argues (Connell, 2019; Alatas, 2021), is not the result

of inherent philosophical deficiency but of historical power structures that shaped the conditions of intellectual production and validation.

In the Azerbaijani context, this epistemic hierarchy manifests acutely. Situated between Persian scholasticism, Ottoman Islamic culture and Russian imperial modernity, Azerbaijan produced thinkers whose works embodied the tensions and transformations of a globalizing intellectual field. Among these figures, Abbasgulu Ba-

kikhanov (1794–1847) occupies a unique position as a bridge between Islamic metaphysics and Enlightenment rationalism. His works—particularly *Gulistan-i Iram* and *Kitab-i Asrar al-Malakut*—attempted to synthesize spiritual insight and empirical observation, seeking harmony between divine revelation and natural philosophy (Nasr, 2019; Hasanov, 2020).

This study approaches Bakikhanov's thought through the sociology of philosophy, a framework developed in the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025). Drawing on the legacies of Durkheim, Mannheim, Collins and Bourdieu, I conceptualize philosophy not as a detached pursuit of timeless truth but as a socially conditioned field of intellectual production. This framework allows us to reinterpret the “problems of Eastern philosophy” not as failures of abstraction or conceptual rigor, but as sociological phenomena—manifestations of epistemic hierarchies and the unequal distribution of philosophical capital.

The central research question guiding this article is:

How can the sociology of philosophy illuminate the historical and social determinants of Bakikhanov's thought and what does his example reveal about the structural problems facing Eastern philosophy in global intellectual history?

2. Theoretical Framework: The Sociology of Philosophy

2.1 Durkheim: Collective Representations and the Social Construction of Reason

Émile Durkheim's *The Elementary Forms of Religious Life* (1912/2017) advanced the thesis that the fundamental categories of human thought—time, space, causality—originate not in individual consciousness but in the collective life of society. Philosophy, from this perspective, reflects a codified form of collective representations, a moral and cognitive order that stabilizes social life. For Eastern philosophy, this implies that its metaphysical orientation toward unity (*tawhid* in Islamic thought, or *li* in Chinese philosophy) can be seen as an expression of collective social structures emphasizing harmony and relationality rather than individualism and abstraction.

When applied to Bakikhanov, Durkheim's framework reveals the sociological underpinnings of his epistemological synthesis. His pursuit of unity between revelation and reason reflects not merely theological ambition but the social reality of nineteenth-century Azerbaijan—a society negotiating between Sufi communal spirituality and the encroaching rationalism of the Russian imperial academy. Reason itself, in this sense, is socially constructed through the interplay of multiple epistemic communities.

2.2 Mannheim: Styles of Thought and the Social Conditioning of Knowledge

Karl Mannheim's *Ideology and Utopia* (1936/2015) introduced the idea that all thought is relationist: bound to the social position of its producers. What we call “truth,” Mannheim argued, is often the expression of a group's historical experience and cultural style. In the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), I interpret Mannheim as a key progenitor of philosophical sociology, as he extends this relationism to philosophy itself—show that philosophical concepts are embedded in social struggles for intellectual authority.

From a Mannheimian perspective, Bakikhanov's thought represents a hybrid style of philosophy. His writing oscillates between the Islamic scholastic tradition, which grounds knowledge in revelation and tradition, the Enlightenment mode, which privileges empirical verification and universal reason. This hybridity far from being an intellectual weakness embodies the social reality of a borderland intellectual: one whose worldview is shaped by competing cultural systems.

Mannheim's framework thus helps us conceptualize Bakikhanov not merely as an individual genius but as an intellectual mediator, translating between distinct epistemic styles. His work illustrates how philosophical synthesis arises from sociological conditions—specifically, from the interaction of multiple cultural and institutional “fields of reason.”

2.3 Bourdieu: The Philosophical Field and the Logic of Cultural Capital

Pierre Bourdieu's *Homo Academicus* (1984/2018) and *The Field of Cultural Pro-*

duction (1993/2019) introduced the concept of the field—a structured space of positions and position-takings, where intellectuals compete for symbolic capital and legitimacy. In the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), I integrate Bourdieu’s framework into philosophical sociology, arguing that philosophy constitutes a semi-autonomous field governed by its own rules, hierarchies, capitals (cultural, linguistic, institutional).

In the case of Eastern philosophy and particularly Azerbaijani thought, the problem lies in the unequal structure of the global philosophical field. Western institutions have historically monopolized the means of consecration—journals, universities, canonical curricula—thereby marginalizing non-Western epistemologies. Bakikhanov’s philosophical production occurred within a subaltern position in this field: his works written in Persian and Arabic circulated regionally but were excluded from the dominant centers of philosophical validation.

By applying Bourdieu’s logic of the field we can understand Bakikhanov’s intellectual trajectory as a struggle for recognition within a stratified epistemic order. His aspiration to reconcile Islamic metaphysics with European rationalism was simultaneously a strategy of accumulating philosophical capital—to gain legitimacy in both spheres. His intellectual labor thus exemplifies the dialectic of autonomy and dependency that defines Eastern philosophy under conditions of colonial and post-colonial modernity.

3. Abbasgulu Bakikhanov and the Azerbaijani Intellectual Tradition

3.1 Historical Context: Between Empires and Epistemes

The early nineteenth century was a period of radical transformation in the Caucasus. Following the Treaty of Gulistan (1813) and the Treaty of Turkmenchay (1828), Azerbaijan was divided between Persia and the Russian Empire, creating a geopolitical borderland that was also an epistemic frontier. Intellectuals such as Bakikhanov were educated in Persian classics, steeped in Islamic metaphysics, yet increasingly exposed to Russian and European scientific rationalism (Aliyev, 2018).

In this liminal setting, Bakikhanov sought to formulate a philosophy of reconciliation. His *Gulistan-i Iram*—a historical chronicle infused with metaphysical reflection—presents history as a moral drama unfolding under divine law, interprets causality through naturalistic and empirical lenses. In *Kitab-i Asrar al-Malakut*, he integrates astronomical observations and Qur’anic cosmology, proposing that “true knowledge arises when the intellect and revelation meet in harmony” (Bakikhanov, 1844, trans. 2019). This epistemic synthesis, often overlooked by Western scholars, anticipates later debates in Islamic modernism concerning the compatibility of science and faith (Zaman, 2020; Abu-Rabi’, 2022).

3.2 Bakikhanov’s Intellectual Method: From Revelation to Rationalism

Bakikhanov’s philosophical method combines rational demonstration (*burhan*) with spiritual intuition (*kashf*), a dual epistemology rooted in classical Islamic philosophy (especially Avicenna and Suhrawardi) but reframed through modern sensibility. He argued that revelation provides the metaphysical ground for truth, while reason provides the methodological tools for its discovery. This dualism mirrors Durkheim’s tension between the moral and the cognitive—between collective representations and individual reflection (see the dissertation I have written, Himmlegaard, 2025, p. 31).

In *Asrar al-Malakut*, Bakikhanov critiques both literalist religious dogmatism and materialist reductionism, calling for a middle path of epistemic integration. His approach resonates with Mannheim’s notion of relationalism: truth is neither absolute nor subjective but relational—emerging from the dialectical interplay between different epistemic communities. In Bakikhanov’s case, this dialectic unfolded between the *madrasa* and the imperial academy, between Baku’s Sufi lodges and St Petersburg’s salons.

3.3 Toward a Sociology of Eastern Thought

When interpreted through the framework developed in the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), Bakikhanov’s project exemplifies the socially conditioned nature of

philosophical knowledge. His synthesis is not merely an intellectual curiosity; it is the manifestation of a social logic of reconciliation within a society caught between empires and epistemes. Philosophy here serves as a mode of cultural negotiation—a way to restore symbolic equilibrium in a fractured world.

Thus, the “problems of Eastern philosophy” are not primarily conceptual but sociological: they arise from structural asymmetries in the global field of knowledge. The Eastern philosopher’s task, as Bakikhanov exemplifies, is to navigate between collective traditions of meaning and the universalist demands of modern science—a negotiation that is itself a sociological phenomenon.

4. The Social Conditions of Eastern Thought

The persistence of what has been labeled the “problem of Eastern philosophy” lies not in the alleged absence of critical rationality within Eastern traditions, but rather in the unequal social organization of philosophical production. As Bourdieu (2018) emphasized, intellectual life unfolds within structured fields governed by unequal access to symbolic capital and recognition. The same logic applies globally: the centers of philosophical legitimacy—Paris, Oxford, Harvard, Heidelberg—define what counts as “philosophy,” while peripheral traditions are positioned as “religious thought,” “wisdom,” or “ethics.”

In the dissertation I have written (Himmegaard, 2025), I interpret such asymmetries through the Durkheimian notion of collective representations: each civilization’s philosophical categories embody its collective experience. Yet when global modernity imposes a single hierarchy of epistemic validity, certain representations—those rooted in relational, spiritual or intuitive modes of cognition—are systematically devalued. Eastern thought thus becomes a sociological casualty of what Mannheim (2015) would term a dominant style of thought: a system of ideas that asserts universality while masking its own socio-historical particularity.

4.1 The Bourdieusian Field and the Colonial Distribution of Capital

In Bakikhanov’s case, the field within which he operated was doubly determined: internally by Islamic scholastic institutions and externally by the imperial Russian academy. Each system possessed its own rules of legitimacy—what Bourdieu (2019) calls *nomos*—and its own currencies of symbolic capital. Within the *madrasa*, authority derived from mastery of Arabic, Qur’anic exegesis, and adherence to classical jurisprudence (*fiqh*). Within the imperial field, legitimacy depended on mastery of Russian, engagement with empirical science and familiarity with European Enlightenment thought.

Bakikhanov’s intellectual project—translating European rationalism into Persian-Arabic idioms and reinterpreting Sufi metaphysics through empirical analogies—can thus be seen as a cross-field strategy of symbolic accumulation. By rearticulating revelation through reason, he sought to legitimize Islamic philosophy within the epistemic grammar of modern science. Yet this very strategy also exposed the structural subordination of Eastern thought: to be “philosophical,” it had to speak in the idioms authorized by the West (Alatas, 2021).

In the dissertation I have written (Himmegaard, 2025), I emphasize that philosophical sociology must not reduce ideas to mere reflections of power but must elucidate how cognitive structures themselves become stratified. The subaltern position of Eastern philosophy is therefore not an external political fact but an internalized epistemic *habitus*—a way of thinking shaped by centuries of asymmetrical exchange. In this sense, Bakikhanov’s synthesis of Islamic revelation and European rationalism is both an act of intellectual emancipation and a symptom of structural dependency.

4.2 The Durkheimian Dimension: Collective Representations and Metaphysical Unity

Durkheim’s (1912/2017) conception of religion as a collective representation offers a further lens through which to interpret Bakikhanov’s metaphysics. The central concept in

his thought—*vahdat* (unity)—is not merely a theological claim but a sociological expression of communal solidarity. In traditional Azerbaijani society, bound by clan, faith and territorial identity, the metaphysical pursuit of unity mirrored the moral imperative of social cohesion.

When the empire introduced bureaucratic rationalization and secular education, these collective representations were destabilized. Bakikhanov's call for harmony between revelation and reason can thus be read, in Durkheimian terms, as an attempt to restore moral integration through epistemic synthesis. The "problem" of Eastern philosophy—its tendency toward unity rather than differentiation—reflects not a lack of analytic rigor but a collective orientation toward solidarity and reconciliation.

Hence, the sociology of philosophy allows us to reinterpret metaphysical principles as social facts: unity, harmony and divine order are not abstract ideas but reflections of the lived interdependence characteristic of Eastern societies.

5. The Problem of Reflexivity in Eastern Philosophy

While the sociology of philosophy explains the external social determination of thought, it also raises a methodological question: can Eastern philosophy become reflexive about its own social conditions of existence? In the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), I argue that philosophical reflexivity—thinking about the social genesis of one's own categories—is a rare and institutionally dependent capacity. In the West, such reflexivity emerged through the professionalization of philosophy within universities, creating a semi-autonomous field capable of self-critique (Bourdieu, 2018).

In the East, however, philosophy remained entangled with theology, mysticism and state power. Philosophical discourse lacked the institutional distance required for reflexive sociology without an autonomous field. This structural dependency, rather than any cognitive deficiency, explains why Eastern philosophy has historically struggled to articulate its own sociology.

5.1 Bakikhanov and the Reflexive Turn

Bakikhanov's writings, however, exhibit a proto-reflexive awareness. In *Asrar al-Malakut*, he explicitly questions the epistemic boundaries between revelation and empirical knowledge, arguing that divine truth cannot be reduced to scriptural literalism nor to sensory observation. "The light of reason," he writes, "is itself a reflection of divine wisdom and to deny one is to blind the other" (Bakikhanov, 1844/2019). This statement signals a recognition of the social embeddedness of reason itself—an insight parallel to Durkheim's claim that the categories of thought arise from collective life.

Moreover, Bakikhanov's awareness of translation—linguistic, cultural and epistemic—between Persian, Arabic and Russian spheres anticipates the Bourdieusian notion of symbolic exchange. His act of philosophical translation functions as a reflexive acknowledgment of his own position within intersecting fields. In this sense, Bakikhanov becomes not merely a transmitter of ideas but a sociologist of knowledge *avant la lettre*.

5.2 The Limits of Reflexivity: Institutional Asymmetry and Epistemic Dependency

Yet this reflexivity remained constrained. The absence of institutional autonomy in the Eastern philosophical tradition prevented systematic self-analysis. Philosophy continued to be embedded within theology, serving as a means of moral edification rather than critical inquiry. The structural dependency on religious and political institutions limited the possibility of developing a meta-philosophical critique akin to that of Kant, Hegel or Bourdieu.

Here lies one of the central sociological "problems" of Eastern philosophy: its epistemic reflexivity is curtailed by field heteronomy—the dependence of intellectual production on external authorities. As Alatas (2021) and Connell (2019) argue, decolonial scholarship must therefore reconstruct the conditions for autonomous reflexivity in non-Western contexts. It is not sufficient to reclaim local traditions; one must also reconstruct the social

infrastructure that enables philosophy to reflect upon itself.

In the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), I frame this as a call for a post-Mertonian philosophical sociology in the East: a systematic analysis of how philosophical ideas, institutions and actors co-constitute one another within local and global power structures. Bakikhanov's project, though embryonic, gestures toward precisely this reflexive ideal.

6. Contemporary Relevance: Toward a Decolonial Sociology of Philosophy

6.1 The Global Field of Philosophy and Epistemic Justice

Recent scholarship on epistemic justice (Fricker, 2017; Santos, 2021) has emphasized that the global hierarchy of knowledge constitutes not merely an imbalance of representation but a structural injustice. The exclusion of Eastern philosophical traditions from mainstream curricula perpetuates what Miranda Fricker calls *epistemic injustice*: the denial of credibility to certain speakers or traditions. From a Bourdieusian standpoint, this corresponds to a monopolization of symbolic capital by Western institutions (Bourdieu, 2019).

Applying this to the Azerbaijani case, Bakikhanov's absence from global philosophical canons exemplifies the enduring colonial structure of the philosophical field. His works remain untranslated, unanthologized and uncited in global debates, not because they lack philosophical depth, but because the mechanisms of consecration remain Western-controlled. Thus, the problem of Eastern philosophy is inseparable from the sociology of recognition.

6.2 Reassessing Bakikhanov through the Sociology of Philosophy

By revisiting Bakikhanov through the framework developed in the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), we can reinterpret his synthesis as a paradigmatic case of philosophical relationism. Like Mannheim's intellectuals, Bakikhanov operates within a field of competing truth claims, striving to reconcile them without collapsing into relativism. His method of harmonization—reason through revelation, revelation through reason—anticipa-

tes the sociological insight that all cognition is socially situated strives for universality yet.

In this regard, Bakikhanov contributes to what Bourdieu (2018) calls *reflexive universalism*: an awareness that universality itself is a social project, not a given. His philosophy demonstrates that the universal and the particular are not opposites but mutually constitutive poles within the global field of knowledge.

This reinterpretation situates Azerbaijani philosophy within broader global dialogues—alongside contemporary Islamic modernism, Indian phenomenology and East Asian neo-Confucianism—each seeking to reconcile indigenous traditions with global modernity. Through this lens, Eastern philosophy ceases to be an object of curiosity and becomes an active participant in the sociology of global reason.

6.3 The Future of Philosophical Sociology in the East

To move beyond the colonial asymmetry of knowledge, the sociology of philosophy must become global. As Santos (2021) and Alatas (2021) argue, decolonizing knowledge requires more than inclusion; it demands a reconfiguration of epistemic authority. In this project, Eastern traditions can offer not only alternative doctrines but alternative modes of reasoning—collective, relational and moral—rooted in the very social structures that Western philosophy has historically marginalized.

Following the program outlined in the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025, p. 211), the next stage must integrate non-Western intellectual genealogies into its theoretical architecture. This entails studying the social production of Eastern categories—such as *tawhid*, *karma*, or *qi*—as historically situated cognitively generative constructs yet. In this sense, Bakikhanov's thought serves as both subject and method: a historical example of epistemic synthesis and a conceptual model for sociological reflexivity in the East.

7. Conclusion

The enduring marginalization of Eastern philosophy within global intellectual discourse cannot be explained by cultural essentialism or epistemic deficiency. Rather, it reflects the sociological structuring of knowledge, as I have

demonstrated in the dissertation I have written (Himmlegaard, 2025), which develops a sociology of philosophy applicable beyond Western contexts.

When applied to the Azerbaijani thinker Abbasgulu Bakikhanov (1794–1847), this framework exposes the social logic that underpins both the creativity and the constraints of Eastern thought. Bakikhanov’s philosophy—his attempt to reconcile Islamic revelation with rational empiricism—was not an isolated intellectual endeavor. It was a sociologically determined synthesis, emerging from a historical moment of epistemic translation between Persian, Ottoman and Russian spheres. His hybrid reasoning reflects what Mannheim (2015) described as relationism: a worldview shaped by multiple, intersecting social horizons.

Through Durkheim’s concept of collective representations, we see that Bakikhanov’s metaphysics of unity expresses not mere theological abstraction but the moral cohesion of a community negotiating modernity. Through Bourdieu’s concept of the field, we understand how his intellectual strategies were conditioned by the asymmetrical distribution of symbolic capital between East and West.

The “problems of Eastern philosophy,” therefore are not conceptual flaws but structural asymmetries in the global field of philosophy. They arise when epistemic legitimacy is monopolized by Western institutions, and when reflexivity—the capacity to analyze the

social conditions of thought—is confined to contexts that enjoy institutional autonomy.

Bakikhanov’s project illuminates both the potential and the limitation of Eastern reflexivity: he reached a sociological insight into the relational nature of knowledge, lacked the institutional field that could universalize this insight into a sustained tradition of self-critique yet.

A contemporary sociology of philosophy must build upon such historical cases to reimagine global epistemology. It must move beyond inclusionist gestures toward structural decolonization, recognizing that epistemic pluralism requires a redistribution of symbolic capital, institutional legitimacy and linguistic access. As scholars such as Connell (2019), Alatas (2021) and Santos (2021) have argued the project of decolonizing knowledge entails not only recovering forgotten thinkers but also transforming the very criteria of what counts as philosophical reason.

Bakikhanov’s intellectual legacy thus points toward a new horizon for philosophical sociology: one that is reflexive, plural and historically situated. His synthesis of revelation and reason embodies a sociological truth that remains urgent today—that thought to be universal must first recognize its own social conditions of possibility. We do not merely restore historical justice; we expand the very meaning of philosophy itself in reclaiming such figures within a renewed global sociology of philosophy.

References

1. Abu-Rabi’, I. (2022). *Islamic Modernism and the Re-Enchantment of Knowledge*. Routledge.
2. Alatas, S. F. (2021). *Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism*. Sage Publications.
3. Aliyev, F. (2018). *Azerbaijani Intellectual History and the Politics of Translation*. Baku University Press.
4. Bakikhanov, A. (2019). *The Secrets of the Heavens (Asrar al-Malakut)* (T. Hasanov, Trans.). Elm Publishing. (Original work published 1844)
5. Bourdieu, P. (2018). *Homo Academicus* (P. Collier, Trans.). Polity Press. (Original work published 1984)
6. Bourdieu, P. (2019). *The Field of Cultural Production*. Columbia University Press. (Original work published 1993)
7. Connell, R. (2019). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Polity Press.

8. Durkheim, É. (2017). *The Elementary Forms of Religious Life* (K. Fields, Trans.). Free Press. (Original work published 1912)
9. Fricker, M. (2017). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2nd ed.). Oxford University Press.
10. Hasanov, T. (2020). "The Enlightened Mind of Abbasgulu Bakikhanov: Science and Revelation in the Caucasus." *Caucasus Review of Humanities*, 12(3), 45–68.
11. Himmlegaard, M. (2025). The dissertation I have written.
- Mannheim, K. (2015). *Ideology and Utopia* (L. Wirth & E. Shils, Trans.). Routledge. Original work published 1936)
12. Nasr, S. H. (2019). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York Press.
13. Santos, B. de S. (2021). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press.
14. Zaman, M. Q. (2020). *Islam in Pakistan: A History*. Princeton University Press.

Rəyçi:

F.ü.f.d., Samirə Dadaşova

Göndərib: 11.12.2025

Qəbul edilib: 17.12.2025

NƏSİMİ VƏ DANTE: MÜQAYİSƏLİ TƏHLİL

Aysel Cəfərova,

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,

İslam fəlsəfəsi şöbəsinin doktorantı

e-mail: ayselcafarova56@gmail.com

<http://orcid.org/0009-0006-9174-4065>

Xülasə

Bir-biriləri ilə yaşadıkları zaman və məkan olaraq hər-hansı bir bənzərlik olmayan İmadəddin Nəsimi və Dante Alighierini nə birləşdirir? Hər iki şair və mütəfəkkirin həyat və yaradıcılığı təhlil edildikdə istər insanların rifahı üçün çalışmaları, istərsə də fəlsəfi düşüncələrində kifayət qədər bənzərliklərin olduğu aydın olur. Həm Nəsimi, həm də Dante dövrlərinin ən tanınmış şair və mütəfəkkirləri kimi tanınırlar. Bu məqalənin məqsədi bu iki mütəfəkkirin yaradıcılıqlarında ifadə etdikləri fəlsəfi düşüncələrində bənzərlikləri əsas götürməklə təhlil aparmaqdır. Baxmayaraq ki, həm Dante və həm də Nəsimi minlərlə araşdırmanın obyektı olsalar da onlar paralel şəkildə hərtərəfli tədqiq edilməmişlər. Hər iki şair kreativ filosof olaraq ayrıca fəlsəfi sistem yaratmamış və öz əsərlərində dərin fəlsəfi prinsiplərə toxunmuş, insanın kainatda yeri və missiyası haqqında əhəmiyyətli fikirlər irəli sürmüşlər. Müəllif məqalədə hər iki mütəfəkkirin müxtəlif mövzularla bağlı dünyagörüşlərini paralel şəkildə təhlilini vermişdir.

Açar sözlər: Nəsimi, Dante, fəlsəfə, poeziya, mistisizm, sufizm

NASIMI AND DANTE: A COMPARATIVE ANALYSIS

Aysel Jafarova,

Doctoral student, Azerbaijan National Academy of Sciences

Institute of Philosophy and Sociology, Department of Islamic Philosophy

e-mail: ayselcafarova56@gmail.com

<http://orcid.org/0009-0006-9174-4065>

Summary

What connects Imadaddin Nasimi and Dante Alighieri? Who had no similarities in time or place? An analysis of the lives and works of both of the poets and philosophers reveals significant similarities, both in their striving for the welfare of humanity and in their philosophical thoughts. Both Nasimi and Dante are recognized as the most renowned poets and thinkers of their eras. The purpose of this article is to analyse the similarities in the philosophical thoughts expressed by these two thinkers in their works. Although both Dante and Nasimi have been the subject of thousands of studies they have not been studied comprehensively in parallel. Although both of the thinkers didn't established a separate philosophical system, in their works they touched upon profound philosophical principles and put forward significant ideas about man's place and mission in the universe. Throughout the article, the author provides a parallel analysis of the worldviews of both thinkers on various topics.

Keywords: Nasimi, Dante, philosophy, poetry, mysticism, Sufism

НАСИМИ И ДАНТЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Айсель Джафарова,

докторант отдела «Философия ислама»

Института философии и социологии

Национальной академии наук Азербайджана

e-mail: ayselcafarova56@gmail.com

http://orcid.org/0009-0006-9174-4065

Аннотация

Что связывает Имадеддина Насими и Данте Алигьери – мыслителей, разделённых временем и пространством? Анализ жизни и творчества обоих поэтов и философов показывает значительные сходства как в их стремлении к духовному совершенствованию человечества, так и в философских воззрениях. И Насими, и Данте признаны одними из самых выдающихся поэтов и мыслителей своих эпох. Цель данной статьи — проанализировать сходство философских идей, отражённых этими двумя мыслителями в их произведениях. Несмотря на то, что и Данте, и Насими являются предметом многочисленных исследований, их творчество редко рассматривалось в сопоставительном аспекте. Хотя оба автора не создали целостных философских систем, в своих произведениях они затрагивали глубокие философские проблемы и выдвигали значимые идеи о месте и предназначении человека во Вселенной. На протяжении всей статьи автор проводит параллельный анализ мировоззренческих позиций обоих мыслителей по ряду ключевых тем.

Ключевые слова: Насими, Данте, философия, поэзия, мистицизм, суфизм

GİRİŞ

Azərbaycanın müdrik şairi İmadəddin Nəsimi ilə İtaliyanın dahi şairi Dante Alighieri. Hər iki şairin yaradıcılığı vətənlərində və dünyada yüz illərdir oxunmaqda və minlərlə araşdırmanın mövzusu olmaqdadır. Yaşadıqları zamanda mütərəqqi humanist fikirləri ilə ön plana çıxan bu iki şəxsin yaradıcılıqlarına nəzər saldıqda onların dünyagörüşlərində kifayət qədər bənzərliklərin olduğunu görmək mümkündür. Hər iki şair poeziyaları vasitəsilə öz dərin fəlsəfi düşüncələrini və dünyagörüşlərini ifadə etmişlər. Biz araşdırma nəticəsində hər iki şairin yaradanı dərk etməyə çalışmaq üsulu və buna baxışları, eşqə və xüsusən də ilahi eşqə verdikləri önəm, dünyanın və kainatın sirlərini başa düşməyə çalışmaq cəhdləri, insanı ilahi təzahür olaraq görmələri və zamanlarının bu ali varlığı alçaldan yalançı din xadimlərinə qarşı inamlı mübarizələrində bənzərliklərin mövcud olması nəticəsinə gəlirik. Düşüncə tərzlərində belə bənzərliklərin olması onların həyat yollarında da bənzərliyin olmasına yol

açıb, yoxsa yaşadıqları həyatdakı bənzərliklərimi dünyagörüşlərində oxşarlığa səbəb olmuşdur. Əminliklə söyləyə bilməsək də bu bənzərliklərə qısaca nəzər salaq: Çünki, bir şəxsiyyətin dünyagörüşünün formalaşmasında yaşadığı dövrün dilinin, coğrafi mühitin və sosial şəraitin də mühim rolu vardır.

Həyat yollarındakı bənzərliklər

Hər iki mütəfəkkir öz ölkələrinin siyasi cəhətdən ən qarışıq olduğu zamanlarda yaşamış və idealları uğrunda mübarizə apararkən vətənlərindən uzaq düşmüşlər. İmadəddin Nəsimi Azərbaycanın Cəlarilərin hakimiyyəti altında olduğu və Əmir Teymurla Qızıl Orda xanını Toxtamışın mübarizəsinin arasında qaldığı bir zamanda yaşayıb-yaratmış və öz xalqının yadellilərdən çəkdiyi zülmün şahidi olmuşdur. Müharibələr nəticəsində çoxsaylı insanın həlak olduğu bir dövrdə insanı göylərə ucaldan yeni yaranmış dini-mistik və siyasi cərəyan olan hürufilik fəlsəfi dünyagörüşünə qoşulmuş

İ.Nəsimi, mürşidi F. Nəiminin qətlindən sonra həyatı təqiblərlə üzləşmiş və vətənindən uzaq düşmüş və bidətçilikdə ittiham olunaraq Hələb şəhərində edam edilmişdir.

Dante Aligyeri isə vətəni İtaliyanın Papa tərəfdarları (gvelflər) və alman imperator tərəfdarları (gibbelinlər) deyə ikiye ayrıldığı bir zamanda yaşamışdır. Birincilər burjuva təbəqəsinin, ikincilər isə feodal zadəganların mənafelərini müdafiə edirdilər. Bu zaman şairin öz ailəsinin də tərəfdarı olduğu gvelflər (papa tərəfdarları) da ağ və qara gvelflər deyə iki qrupa ayrılırdı. Dante də ailəsi kimi ağ gvelflərin tərəfdarı idi. Ağ gvelflər qaralara nəzərən papalıq mövzusunda daha reformist görüşlərə sahib idilər. 1300-cü ildə Florensiya hökumətinin seçilmiş 6 hakimindən biri olan Dante, Papa VIII Bonifasinin (Boniface) yanına diplomatik səfərə də getmişdir. Papa VIII Bonifasinin qaralara dəstəyi ilə ağların çoxu Florensiyadan sürgün edilmiş və Dante özü Romada olaraqən haqqında pul cəzası, daha sonra isə sürgün qərarı verilmişdir. Bu qərar sonradan Dantenin Florensiyaya qayıdacağı təqdirdə ölüm cəzasına çevrilmişdir. Dante də Nəsimi kimi öz doğma şəhərindən uzaqda Rəvenada vəfat etmişdir.

Dantenin yaradıcılığına nəzər saldıqda həyatında önəmli iki dönmənin olduğunu görürük. Birincisi onun fəlsəfi əsəri olan “Ziyafət”də gördüyümüz kimi Aristotelin təsiri altında olduğu zamanlar. Bu zaman Dante bu dünyadakı xoşbəxtliyi tapmağa yönəlmişdi. Ona görə insan, bu dünyada xoşbəxtliyi fəlsəfə və təfəkkür vasitəsilə tapa bilər. Digəri isə “İlahi Komediya”-nı yazdığı zamanlarda axirətdəki xoşbəxtliyə çatmağa cəhd etdiyi zamanlar. Danteyə görə dünyəvi xoşbəxtliyə fəlsəfə və etika vasitəsilə çatmaq mümkündür. Buna qarşılıq olaraq əbədi səadətə nail olmaq üçün isə ağıldan kənar olan ruhani təlimlər tələb olunur.

Eyni ilə Nəsiminin həyatında da önəmli iki dövr olmuşdur. Biri təsəvvüf yolçusu olduğu zamanlar, digəri isə Fəzlullah Nəimi ilə tanışlıqdan sonra hürufiliyi qəbul etdiyi zamanlar. Hərçənd Dantenin bioqrafiyasından hansı dövrün öncə olduğunu anlamaq asan olsa da Nəsiminin yaradıcılığında bunu anlamaq çətinidir. Çünki, Nəsimi hürufizmə meyl etməmişdən öncə də sufizm yolçusu olmuş və Fəzlullah Nəimi ilə tanışlıqdan sonra da sufi ruhunda

şeyrlər yazmışdır. Hürufizmin tədqiqatçılarından Z.Quluzadə Nəsiminin hürufizmi qəbul etdikdən sonra belə yaradıcılığında sufizmə yer verməsindən bəhs edərkən onun insanları Nəiminin doğru yoluna çağırarkən müəyyən zaman hürufizmin deyil sufizmin əsas prinsiplərinlə izahatlar verdiyini qeyd edir (12, s.154). Ancaq tədqiqatçılar arasında Nəsiminin həyatının sonuna doğru sufi Həllac Mənsura meyl etməsi barədə də fikirlər vardır (6, s.336-368).

Şairlərin digər ortaq mövqei onların ədəbi dilə gətirdikləri yeniliklərdir. İ. Nəsimi Azərbaycanda anadilli fəlsəfi qəzəlin banisi olmuşdur. Şairin fəaliyyət göstərdiyi dövrdə Azərbaycanda elmi və bədii əsərlərin yazılmasında ərəb və fars dillərindən istifadə olunurdu. Dantenin zamanında isə Avropada elmin və ədəbiyyatın dili latın dili hesab olunurdu. O isə öz növbəsində italyan dilində ilk dəfə bədii əsər yaratmışdır. Odur ki, Dante “Xalq dili üzərinə” adlı əsərini yazmaqla “italyan dilinin atası” sayılır.

Yuxarıdakı nümunələrdən də gördüyümüz kimi hər iki şair idealları uğrunda yaşayan və lazım olarsa həyatlarını belə fəda etməkdən çəkinməyən şəxsiyyətlər idi.

Fəlsəfi dünyagörüşlərinin əsasları

Şair-mütəfəkkirlərin poeziyaları vasitəsilə ifadə etdikləri dünyagörüşlərinə nəzər saldıqda orada önəmli bənzərliklərlə rastlaşırıq. Təbii ki, Nəsimi və Dantenin görüşlərində üst-üstə düşməyən fikirlər də mövcuddur və bunlara bu məqalə çərçivəsində yer veriləcəkdir. Amma öncə onların dünyagörüşlərində mövcud olan paralelliklərə nəzər salaıq.

Hər iki mütəfəkkiri birləşdirən ən əsas fikirlərdən biri onların Yaradanı dərk etmənin rəsonal yolla mümkün olmamasında həmfikir olmalarıdır. Sufizm və mistisizmdə insan ağılı Allahı dərk etmək gücünə sahib deyil. Allahı dərk etmək üçün ağıldan daha üstün məfhuma ehtiyac duyulur. Bu da qəlbdir. “Təsəvvüf bilgisi” məqaləsində əl-Həcc 22/46 ayəsinə istinadən vurğulandığı kimi: “Çünki Quran “qəlb ağılı”-nı belə ifadə edir: “Onlar qəlbləriylə məğər düşünmürlərmi”? Beləliklə, qəlb dərkətmə mərkəzi olaraq Allahı bütövlükdə dərk edə biləcək ilahi substansiya və mahiyyətdir.” (1,

s.185). Hər iki şair Tanrının yalnız irrasional üsulla dərk edilə biləcəyinə inanırdı.

İrrasional idrakin mənbələrindən biri olan insan əvvəlcə (2, s.33 Nəsimiyə görə) Allahı dərk etmək üçün özünü dərk etməlidir. Şairə görə insan yaradılış etibarilə Allahın özündən ona ötürdüyü zərrəciklərə sahibdir. Özündə ilahi zərrələrin olduğunu dərk edən insan kamil insandır. Kamil insan özünü dərk etməklə Allaha qovuşan insandır.

Burada belə bir qeyd olunmalıdır ki, insanın kamilləşməsi ruhun maddiyyat xaricinə yüksələrək inkişaf etməsi deməkdir. Lakin ruh nə qədər inkişaf etməyindən asılı olmayaraq Allaha çevirilə bilməz (2, s.52).

Nəsimi, sufizm nöqtəyi-nəzərindən çıxış edərək insanı sifətləri etibarilə Allaha bənzətsə də mahiyyət etibarilə ondan ayırırdı. Şair, insana baxarkən onda Allahın varlığının sübutunu görürdü. “Yaradanı tanıdan yaratdıqlarıdır. Çünki, hər varlıqda onun Yaradıcısının izi vardır. İnsan həmin izi, nişanəni nəinki açan, tanıdan tək varlıqdır və eyni zamanda, o nişanənin özüdür.” (3, s.163).

Dante “İlahi Komediya” əsərində Əraf 17-ci nəğmədə Vergilinin dilindən insanın Tanrıdan ayrılmaz olduğunu vurğulayıb:

*Həm də ki, varlıq özü heç vaxt ayrılma bilməz,
O birinci xilqətdən, - yəni ulu tanrıdan, -
Bunlar belə olanda o nə təhər sevilməz!*
(5, s.261)

Dante Tanrıya zəka, ağıl vasitəsilə deyil, spiritual yolla qovuşmağın mümkün olduğunu düşünürdü. O, mütləq həqiqətin ağıl və intellekt sayəsində dərk oluna biləcəyinə deyil, onun sadəcə qəlb vasitəsilə dərk edilə biləcəyinə inanırdı. Dante “İlahi Komediya”da Tanrının rasional üsulla dərk oluna bilməyəcəyini belə vurğulamışdır:

De, insan ağılı hara, bunu dərk etmək hara

*Varlığın üç sifətdə birləşdiyi o vəhdət
Guya idraka sığar, - bax yersiz kəlamlara.*
(5, s.191)

R.T. Lafferty Dantenin mistisizmə meyli barədə yazmışdır: “Yəqin ki, o, açıq-aydın şəkildə mistisizmə aid (tabe) olmaqdan imtina edərdi; O, müqəddəs Tomasla Tanrı və insanın həmişəlik ayrı olması barədə təkid edərdi. Lakin onun, bəlkə də ağıldan daha çox təxəyyüldən irəli gələn kon-

sepsiyası demək olar ki, tamamilə mistika deyildi. Biz onu saf sxolastika ilə mistisizm arasında bağlantı adlandırıla bilərik.” (13, s.28)

K. Bünyadzadə özünün “Şərq-Qərb ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk” kitabında mistik biliklər irrasional bilik arasındakı fərqi açıqlarkən onların aralarında olan oxşarlıqlar səbəbilə bəzən tədqiqatçılar tərəfindən onların eyniləşdirildiyini, lakin bu ikisinin fərqli olduğunu qeyd edir. O, mistik biliyin bir sıra xüsusiyyətlərinə - onun ezoterikliyi, qazanılma yolu və obyektə baxış prizmasına görə irrasional olduğunu qeyd etsə də hər mistik biliyin irrasional sayıla bilməyəcəyini vurğulamışdır. Çünki, irrasional biliyin əksinə olaraq mistik bilik rasional biliyi məhdudlaşdırır və onda düşüncə yoxdur (2, s.26-27). Bütün bunlar bizə Dantenin tam bir mistik olduğunu deməyə əsas vermir. O sadəcə mistisizmə meyilli, irrasional düşüncə tərzinə sahib bir mütəfəkkir idi.

Onu da qeyd edək ki, şairlərin insanla bağlı düşüncələrində bir mövzuda fərqliliyin olmasından söz edilməlidir. O da Nəsiminin şeirlərinə nəzər saldıqımızda biz onun əsl sufi kimi insanları dininə, dilinə, irqinə görə heç bir ayrı-seçkiliyə məruz qoymadığını görürük. Onun şeirlərində Adəm peyğəmbər və ondan sonra gələn bütün peyğəmbərlərə, ən əsası da İsa, Musa, Məhəmməd peyğəmbərə olan sevginin və hörmətin olmasının şahidi olmaq mümkündür (10, S.21). Dante isə xristianlığı hər şeyin üstündə tutmuş və “İlahi komediya”dan gördüyümüz kimi qeyri-xristianları xristian olmadıqlarına (günahsız, dahi mütəfəkkirlər də olsalar xaç suyuna salınmadıqlarına görə Limbdə zülmətdə təsvir edilmişlər) görə cənnətdə düşməyəcəklərindən əmin idi. İslam peyğəmbəri və Əli b. Əbu Talibi də Cəhənnəmin 8-ci qatında təsvir etmişdir. Xristianlar xaricində cənnətdə təsvir olunanlar arasında bəzi istisnalar - Cənnətdə Əhdi-Ətiqdə adı keçən yəhudi müqəddəs insanları və paganlardan bir neçə şəxs (Roma İmperiyasının quruluşunda və idarə olunmasında önəmli rol oynayan insanlar) xaric paganlar və müsəlmanlar yox idi. Biz onun “İlahi Komediya” boyunca baş qəhrəmanlardan biri olan Vergili də daxil olmaqla bir çox xristianlıq öncəsi pagan mütəfəkkirlərdən ağızdolusu bəhsini görsək də və İbn Rüşd, İbn Sina kimi dahi müsəlman filosofların fəl-

səfi baxışlarından bəhrələnsə də amma onların hamısının cəhənnəmdə yerləşdirildiklərinin şahidi oluruq. Dantenin qeyri-xristianlara belə münasibəti barədə məşhur türk yazıçısı H.Z.Ülkenin düşüncələrini A. Məmmədova yazır: “Beləcə prof. Hilmi Ziya Ülken yazırdı ki, “İlahi Komediya” dastanında Alighieri Dantenin İslam dini və qeyri-xristian filosoflar haqqında fikirlərini araşdırarkən İslam dünyasının mədəni irsindən, xüsusilə, İbn Ərəbinin əsərlərindən bəhrələnməmişdir. Lakin dini fanatizm mövqeyindən Məhəmməd peyğəmbəri və Hz. İmam Əlini, eyni zamanda, qədim yunan mütəfəkkirləri və alimləri xristian olmadıqları üçün, eləcə də ensiklopedik alim İbn Sina (Avisenna) və dünya fəlsəfə tarixində ikili həqiqət doktrinasının əsasını qoyan İbn Rüşdü (Averrois) cəhənnəmdə göstərir.” (14, s.224). Bunun səbəbi Dantenin islamı həqiqi din olaraq deyil sadəcə üsyançı bir qruplaşma və Hz. Məhəmmədi də dini bütünlüyü pozan, biri olaraq görməsi idi (5, s.145-149).

Eşq barədə görüşləri

Şairləri birləşdirən məfhumlardan biri hər ikisinin də eşqə yüklədikləri dəyərdir. Ümumiyyətlə, biz mövcud olan hər bir şeyin təməlinin eşq olması və eşqin hər şeyin yaranmasında önəmli rol oynadığı fikrinə antik çağdan bəri bir çox filosofun düşüncələrində rast gəlirik. Buna qədim yunan filosofu Empedoklu, dahi şairlər Nizami, Füzuli, və s. mütəfəkkirləri nümunə göstərə bilərik. İslam alimi İbn Ərəbi də sevgini varlığın əsli hesab etmişdir (11, s.28).

Nəsiminin yaradıcılığına nəzər saldıqımızda bir təsəvvüf nümayəndəsi kimi onun şeirlərində eşqin təsəvvüfi bölgüsünə əsasən həm məcazi, də həqiqi eşq növlərindən bəhs etmək mümkündür. Təsəvvüfdə həqiqi eşqə çatmaq bir dəfədən çətin bəzən də qeyri-mümkün olduğu üçün ilk öncə məcazi eşqə sahib olmaq xoş qarşılanmışdır. Nəsiminin şeirlərində əksər hallarda ilahi eşq üstünlük təşkil etsə də dünyavi eşq nümunələrinə də rast gəlmək mümkündür. Şairin yaradıcılığında dünyavi eşqə misal olaraq “Düşdü yenə dəli könül gözlərinin xəyalinə” (16, s.85) qəzəlini göstərə bilərik. Nəsimiyə görə eşq, Tanrıya aparan yeganə yoldur (12, s.153). Michael Reinhard Hess də özünün “İmadəddin Nəsiminin türk divanında

şəhidlik və əzabkeşlik: Ədəbi təhlil” məqaləsində Nəsiminin şeirlərində sevgili obrazının ilahi keyfiyyətləri özündən cəm edən məxluq olduğunu yazır (7, s. 125-188).

Dante, sevgini hər şeyin mənbəyi hesab edirdi. O, “İlahi Komediya”da xaliq və məxluqun mənəvi və təbii eşqlə çırpındığını yazır. Şairin düşüncəsinə görə insanın daxilindəki hər cür xeyir və şər in mənbəyi məhəbbətdir (5, 261). Yəni, bütün şər və xeyir hisslərin və əməllərin əsasını məhəbbət təşkil edir. Onun yaradıcılığına nəzər saldıqımızda öncələr məcazi sevgi nümunələri ilə qarşılaşıyıq. Buna şairin kiçik yaşda görüb sevdiyi Beatrice adlı qıza öz hissləri barədə yazdığı ilk şeirlərindən və bu şeirlərə gətirdiyi izahlardan ibarət olan “Yeni həyat” (Vita Nuova) əsərini nümunə göstərə bilərik. Bu əsərin XLII (42) hissəsində şair, bir zaman sonra Beatrice üçün hər hansı bir qadın haqqında heç bir zaman yazılmamış olan bir əsər yaradacağını deyir (4) və “İlahi komediya”da bu sözünü yerinə yetirir. Burada biz eyni Beatrice ilə artıq spiritual formada “Tanrı sevgisi” və “İlahi etiqad”ın rəmzi kimi qarşılaşıyıq. Əsərdə Cəhənnəm və Ərəf boyu şairin bələdçisi ağıl və zəka simvolu Vergili olmasından sonra artıq cənnətə ucalmaq üçün onun bələdçisi eşq və etiqadın rəmzi Beatrice olur. Buradan da biz, Dantenin ağıl və zəkanın Tanrını dərk edə bilməyəcəyinə vurğusunu görürük. O, həmçinin ilahi sevgidən nəsibini almaq məsələsinə də toxunmuşdur. Fəlsəfi-etik əsər olan “Ziyafət”də (Il Convivio) insanların Tanrı sevgisindən bəhrələnmə bilməyini belə izah etmişdir: “Günəş işıqlarının cisimlərin üzərində əks olunması nəticəsində hər cisim ondan bacardığı qədər alır. Tanrı sevgisinin də ona bənzəyənlərə təzahürü belədir. Hər kəs ondan bacardığı qədər ala bilər.” (8) “İlahi komediya”da da Vergili vasitəsilə sevgi mövzusuna toxunaraq bir cismin nə qədər parlaq olmağından asılı olaraq işıqdan o qədər bəhrələncəyi kimi məhəbbət atəşinin çox olduğu qəlbin də o qədər nur alıb alovlanacağından bəhs edir (5, s.250).

Dante boş və fani məhəbbətin insanlara əbədi səadət gətirməyəcəyini vurğulayırdı. Əlavə olaraq Dante məhəbbətin ədalətlə bağlantısı olduğunu da qeyd etmişdir: “Deməli, kimdə doğru məhəbbət ən yüksək səviyyədə ola bilirsə, ədalət onda ən təsirli yeri tapa bilər.” (17, s.37)

Yaradanın təzahürü kimi insan

Şairləri birləşdirən bir digər məsələ hər ikisinin də dövrlərində mövcud olan insana münasibətin əksinə onların humanist mövqedən çıxış etmələri olmuşdur. İstər yaşadıkları dövrün reallığı olaraq dinin avtoritar mövqeyi, istərsə də siyasi çəkişmələr nəticəsində olsun bu vəziyyətdən ən çox əziyyət çəkənlər sadə xalq idi. Lakin bu iki şairin əsərlərinə nəzər saldıqda biz, onların ilk növbədə insana necə dəyər verdiklərinin və əzab çəkən xalqın rifahı üçün necə çalışdıqlarının şahidi oluruq. Biz bunu Nəsiminin “Tanrı” səviyyəsinə ucaltdığı insana həsr etdiyi qəzəllərində (16, s.22) və Dantenin bütün insanların xeyri üçün mütləq hakimiyyətin necə olmalı olduğunu ətraflı şəkildə izah etdiyi və siyasi görüşlərini ifadə etdiyi “Monarxiya” əsərində görə bilərik. Burada o bütün insanlar üçün ən adil olacaq idarəçilik forması kimi tək bir monarxiya dövlət idarə üsulunun zəruriliyini isbat etməyə çalışır.

Amma onlar çağdaşlarının əksinə insana niyə bu qədər dəyər verirdi? Bu sualın cavabı hər iki şairdə də eynidir. Çünki, insan ən ali varlıqdır və o, Tanrının məzhəridir. Bu da şairlərin düşüncə tərzlərində növbəti paralel dünyagörüşü sayıla bilər. Nəsimi də, Dante də Tanrının insanı öz surətində yaratdığına inanırdılar. İslamda belə bir hədis vardır: “Allah insanı öz surətində yaratdı.” İnsan eynilə Allahın kainata bəxş etdiyi kimi onun özünə oxşayan sifətlərə sahibdir (19, s.17). Bunu biz, Nəsiminin yaradıcılığı boyunca görə bilərik. O, bir sufi kimi insanı Allahın sifət və adları ilə eyni, lakin zat və mahiyyət olaraq ondan ayrı saymışdır:

*Çün Nəsimi adəmi bildi ilahın məzhəri,
Üştə rövşən məzhərin mədlul dalı məndədir.*
(16, s.68)

Nəsimiyə görə makrokosmosda (kainat) olan hər şey mikrokosmosda (insan)da əks olunmuşdur. O, insanı Allahın yerdə xəlifəsi və təzahürü olaraq onun Allahdan bir zərrəyə sahib olması dolayısı ilə mükəmməl məxluq hesab edirdi:

*Qeybi-mütləq sirrini əgərçi pünhan göstərir,
Aşikara kəndəzin bər vəchi-insan göstərir.*
(16, s.61)

Bənzər düşüncələrlə Dante yaradıcılığında da rastlaşırıq. Dante, Tomas Aquinasdan bəhrələnərək bütün təşkil edən parçaların bütünün xüsusiyyətlərini daşması kimi mikrokosmosun da makrokosmosu özündə əks etdirdiyini qeyd edirdi. O, müqəddəs kitablara, xüsusən də Genesis 1:26 - “İnsanları öz surətində yaradaq” ayəsinə istinadən tanrının insanları öz surətində yaratdığını bildirirdi (9). Dante, Allahın bizim ruhumuzun mənbəyi olduğunu və onu özünə bənzər şəkildə yaratdığını qeyd etmişdir (9). O, “Ziyafət” fəlsəfi-alleqorik əsərində hər bir formanın ilahi təbiətdən pay aldığını qeyd edərək insan ruhunun da tanrıdan bir hissəyə sahib olduğu üçün təbii olaraq onun mövcudluğunun tanrıya bağlı olduğunu qeyd edir. Mövcudluğu tanrıya bağlı olan bir varlıq da təbii olaraq ona qovuşmağa can atacaq (8).

Dante, “İlahi komediya” da Tanrının insanı yaratması barədə qeydlər verərkən, Onun insanı 4 ünsürdən kamil şəkildə yaratmasını və sırf Tanrı yaratdı deyə yaratdıqlarının da əbədi olduğunu, eyni zamanda insanın Tanrının təəllisi olduğunu qeyd etmişdir (5, 373-378). Dörd ünsür Nəsimi yaradıcılığında da özünə yer tapmışdır. Hürufizmin doktrinasına əsasən əsasən hər şey dörd ünsür idi. Bu görüş Nəsiminin yaradıcılığında da əks olunmuşdur. Zümrüd Quluzadənin Nəsiminin insanı dünya və dörd ünsür ilə eyni hesab etdiyini yazmışdır (12, s.157-159).

*Odü su, torpağü yel adı nədəndir adəm?
Ana səcdə nə üçün, iblisə inkar nədir?*
(16, s.16)

Hürufizmlə yanaşı, sufizmdə də insanların yaradılış etibarilə bu dörd ünsürdən (üm-məhati-sufli) yaradılıqlarına və bu ünsürlərin onları maddi aləmə bağladığına dair düşüncə mövcuddur (15, s.25). Bu da Nəsiminin dörd ünsürə verdiyi əhəmiyyətin səbəblərindən biri ola bilər.

Nəsimi insan təbiəti, insan-təbiət münasibətlərinə, onun xarakter və mənəvi tərbiyəsinə, insanın cəmiyyətdəki yeri, cəmiyyətdəki sosial ədalətin bərpa olunmasına yaradıcılığında geniş yer vermişdir. Nəsimi insanları oyanmağa, dünyanı dərk etməyə, yaratmağa, elm öyrənməyə bu yolla cahil deyil kamil insan olmağa

səsləyir (10, s.109-111). Hərçənd Nəsimi şeirlərində özünün ideal cəmiyyət təsvirini aydın şəkildə göstərməsə də biz, şeirlərindən onun mövcud olan feodal rejim və ictimai vəziyyətdən məmnun olmadığını, cəmiyyətdəki zülmü və ədalətsizliyi tənqid etdiyini görə bilərik. O, dünyada baş verən zulmlərin qaynağını hakimiyyət və var-dövlət hərisliyində görür, insanları oyanmağa, özü kimi ədalət tələb etməyə çağırır (12, s. 180-182).

Dantenin də yaradıcılığına nəzər saldıqda onun Orta əsrlər fəlsəfi poeziyasını humanistləşdirdiyini görə bilərik. O. əsərlərində insan və onun maraqlarına, daxili ziddiyyətlərinə və cəmiyyətdəki roluna daha çox toxunması səbəbilə orta əsrlərin son, Renessansın ilk şairlərindən sayılır. Dantenin əsərlərində biz, onun eynilə Nəsimidə olduğu kimi insan və onun yaradıcı olmasına olan inam və hörmətini görə bilərik. Ancaq Dante, insanları öyrənməyə, dünyanı dərk etməyə çağıran Nəsimidən fərqli olaraq cəmiyyətdəki bütün problemlərin həqiqi inanc hesab etdiyi xristian-katolik inancı və ilahi eşq sayəsində həll ola biləcəyinə inanırdı. Bu da onun yenilikçi baxışlara sahib olmaqla yanaşı yenə də dövrə hakim olan orta əsrlər təfəkkürünə sahib olmasından irəli gəlirdi.

İnsan ruhunun kamilliyi

İnsan can və ruhdan ibarət varlıq olduğuna görə şairlər öz əsərlərində ruh barədə görüşlərinə xüsusi yer vermişlər. Nəsimi, insanın maddi və mənəvi olan iki aləmin bir bədəndə birləşməsindən ibarət olduğunu hesab edirdi. Onun "Məndə sığar iki cahən, mən bu cahana sığmazam" mətləli qəzəli buna sübutdur. Nəsimiyə görə, insan hər iki aləmi özündə birləşdirəbiləcək, ancaq özü cahana sığa bilməyəcək qədər böyük varlıqdır.

Nəsiminin ruh barədə düşüncələri öz dövrünü çox qabaqlayır. Ona görə hər bədən ruha sahibdir və bədən ruhun evidir. Ona görə ruh daim inkişafdadır. Ruh dövr edərək fərqli formalarda müxtəlif bədənəldə məskunlaşdıqdan sonra nəhayət insan bədənində daxil olur (12, s.165-166).

"Bu cism evinə, talibə, seyr edərək çün can gəlir" şeirində ruhun bədəndə baqı olmadığını ona bir neçə müddətlik qonaq gəldiyini, torpaqdan bitkiyə daxil olaraq heyvan yemi ol-

duğunu və beləliklə heyvan bədənində daxil olduğunu yazır. Daha sonra heyvanın insan yemi olduğunu və dövr etmə sayəsində ruh insan bədənində daxil olaraq insan ruhuna çevirildiyini yazır (16, s.73-78). Amma bu da son deyil, çünki, bundan sonra o, artıq yaradan ilə qovuşmağa can atır.

İnsan ruhunun yaradanla qovuşmağa can atmasını Dantenin "İlahi Komediya"da onun mərhələ-mərhələ keçib Tanrı nuruna qovuşmasında görmək mümkündür. Dantenin yaradıcılığında ruh barədə rast gəldiyimiz digər görüşlərə nəzər salaq. Dante "Ziyafət"nin ikinci kitabının səkkizinci nəğməsində insanın ölümsüz ruh və dünyəvi təbiətdən ibarət olmasından bəhs etmişdir (9). Burada insanın təbiətinin mükəmməlliyini vurğulayaraq yaradılmış bütün canlılardan üstün olmasını Aristotelin "ən üstün heyvan" ifadəsinə istinad edərək təsdiq edir. O, Aristotelin Ruh üzərinə kitabında, stoiklərin bütün əsərlərində, Tully də daxil bütün filosofların insanların ölümsüz bir yanının olduğu barədə razılığı olduğunu yazırdı (8). Həmçinin "İlahi Komediya" da Platonun ruhların vaxt çatandan sonra gəldikləri ulduzlara qayıtdığı fikirlərinin yalnız olduğunu bildirmişdirsə də bununla yanaşı qədim dövr insanların Yupiter, Mars kimi planetlərin Allahların məkanı olduğu iddiası yanında bu iddianın daha zərərsiz olduğunu vurğulamışdır (5, s.359-364).

Ardıcılıqları olduqları fikir adamları

Hər iki şair yaradıcılıqları boyunca özlərindən öncə yaşamış və yaratmış müxtəlif filosoflara və şairlərə heyranlıq bəsləmiş və bunu yaradıcılıqlarında ifadə etmişlər. Ancaq iki mütəfəkkir də kor-koranə şəkildə özlərinin sələflərinin fikirlərini təkrarlamırdılar. Onlar öz dünyagörüşlərinə uyğun olan düşüncə tərzini mənimsəyir və digər mütəfəkkirləri təqlid etmirdilər.

Nəsiminin yaradıcılığına nəzər saldıqda onun Hüseyn Mənsur Həllacə və Fəzlullah Nəsimiyə bəslədiyi sevgi və onlara olan rəğbətini ifadə etdiyi saysız nümunələrlə qarşılaşırıq. Hər nə qədər F. Nəsimi, İ. Nəsiminin müəllimi olsa da və Nəsimi öz əsərlərində onu mədh eləsə də o, ustadını təqlid etmir və onun fikirlərini mənimsədikdə belə öz orijinallığını

saxlayırdı. Z. Quluzadəyə görə bu əsasən özünü şairin hərifizmin panteizminin şərhində özünü göstərir (12, s.156-157).

Dantenin öz fəlsəfəsini formalaşdırarkən ən çox bəhrələndiyi filosoflardan biri Aristotel idi. O “Ziyafət” və “Monarxiya” əsərlərini Aristotelin fəlsəfəsinin təsiri altında yazsa da sonralar “İlahi komediya”-nı xristian dünyagörüşünə əsasən yazmışdır. Dante Aristoteli “təbiətin bütün sirlərini özünə açdığı adam” adlandırırsa və dtez-tez ona müraciət etsə də öz dünyagörüşü ilə üst-üstə düşməyən fikirlərini qəbul etməmişdir və ya xristianlığa uyğunlaşdırmağa alışmışdır. Aristotelin ruh, dünyanın əzəliliyi, tanrı anlayışları xristianlıqdakı eyni anlayışlarla üst-üstə düşmürdü. “Dante içində vəhy mövcud olmayan bütün fəlsəfi görüşlərdə eləcə də Aristotelin metafizika görüşündə təhlükə görür, çünki məntiq öz sərhədlərini görə bilmir, fəlsəfəni tanrının hədudsuzluğunu və insanın fəniliyini dərk edə bilmədiyinə görə vəhyin səltənətinə daxil edir.” (18, s.86)

Dantenin fəlsəfəsinin formalaşmasında sxolastiklərin, xüsusilə, Tomas Aquinasın təsiri böyükdür. Dante Tomasın fəlsəfəsindən də digər filosoflardan olduğu kimi sadəcə faydalandığı mənbə olaraq istifadə etmişdir, öz fəlsəfəsini onun şərhə üzərinə qurmamışdır (18, s.86).

Rəqəmlər

Bu iki şairi birləşdirən xüsurlardan biri də hər ikisinin də poeziyasında rəqəmlərin xüsusi rol oynamasındadır. Nəsiminin qəzəllərinə nəzər saldıqda orda rəqəmlərdən geniş istifadəni görə bilirik. Nəsiminin bir zamanlar ardıcılı olduğu hərifizmin doktrinalarına görə rəqəmlər yaradılışda xüsusi yer tutur. Onlar insanın üzündə olan cizgilərin topladıqda alınan rəqəmlərlə Quran ayələrini qarşılaşdıraraq bəzi hərf və rəqəmlərə önəm verirdilər. Buna, 28 ərəb və 32 fars əlifbasının hərfələrinin sayını misal göstərə bilirik. Bununla yanaşı K. Bün-yadzadə Nəsimi yaradıcılığındakı 32 hərfin ərəb əlifbasının deyil Azərbaycan əlifbasının hərfələrinin sayına işarə etdiyini vurğulayaraq yazır: “...insan həqiqəti hansı dildə dərk edirsə, ruhu Yaradanla hansı dildə ünsiyyət qurursa o dilin hərfələri də ilahi həqiqətin açarı rolunu oynayır.” (3, s.158) Hərifizmdə 28 və 32 insanın üzündə təzahür etdiyindən gözəllikdir və

sevginin səbəbidir (12, s.99). Bundan əlavə Nəsiminin tez-tez istifadə etdiyi rəqəmlər arasında 4, 6, 7, 9-u da göstərə bilirik. Bunlardan 4 - dörd ünsürü, 6-altı cəhəti, 7-“Fətihe” surəsinin ayələrini, 9 isə planetləri bildirmək üçün istifadə olunurdu.

Dante yaradıcılığında da bəzi rəqəmlərinin dəfələrlə istifadəsinin şahidi oluruq. “İlahi komediya”-ya nəzər saldıqda onun 3 rəqəminə verdiyi əhəmiyyəti görə bilirik. Əsər üç hissədən ibarət olub I hissə Ərəfdə giriş sayılan I nəğmə sayılmazsa hər üç hissə də otuz üç nəğmədən ibarətdir. Nəğmələrin toplanının isə tamlığı ifadə edən yüz olduğu aydındır. Bildiyimiz kimi xristian inancına görə 3 rəqəmi (ata, oğul və müqəddəs ruhu ifadə edir) önəmli sayılır. Katolik inancına əsasən o biri dünya 3 hissədən Cəhənnəm, Ərəf və Cənnətdən ibarətdir. Cəhənnəm 9, Ərəf 7 (əgər Ərəfin girişi və Yer Cənnəti meşəsi də əlavə olunarsa yenə 9), Cənnətə gedən yol da 9 qatdan ibarətdir (doqquzuncu qatın arxasında tanrı və bütün müqəddəslərin ruhları öz yerlərini almışlar). Eyni zamanda, Dante, “İlahi komediya”-nı tersinə formasında yazmışdır. Bu formada şeirin hər bəndi 3 misradan ibarətdir və hər bəndin birinci misrası ilə üçüncü misrası və bəndin ikinci misrası ilə özündən sonra gələn bəndin birinci misrası qafiyələnir.

Bununla bərabər Dantenin “İlahi Komediya”-da yer verdiyi sirli rəqəmlər də mövcuddur. Məsələn 525 kimi. Bu rəqəmin nə olması haqqında alimlər müxtəlif mülahizələr yürütsələr də hansı mənanaya gəldiyi tam olaraq bilinmir. Bu barədə bəzi nümunələrə “Aşiq Dante” də rast gəlirik (20, s.261).

Kainat və quruluşu barədə düşüncələri

Əlavə olaraq hər iki şairin yaşadıkları dünya ilə kifayətlənməyib kainatın sirlərinə vafiq olmaq üçün cəhdləri və bunları poeziyalarında ifadə etmələrinə də qısaca nəzər salaq:

Nəsiminin əsərlərinə nəzər saldıqda biz onun kainat və kosmosa olan marağının şahidi oluruq. Şair kainatda baş verən hər şeyin səbəbini, planetlərin niyə döndüyünü, bürc və ulduzların məkanını və mənasını dərk etməyə can atır. Bununla bərabər ayın nədən aypara və ya tam formada olduğunu və ya səmanın sərhədlərinin olub-olmamasını barədə suallar ve-

rir (16, s.19). “Dünü gün müntəzirəm mən ki, bu pərgar nədir?” mətləli qəzəli buna misal göstərilə bilər.

*Bu doqquz çərxi-müəlləq nədən oldu tərtib,
Fələk altında dönən kövkəbi-səyyar nədir?*
(16, s.15, 20)

Dantenin kosmoqoniyasına ilə bağlı düşüncələrinə nəzər saldıqda biz onun Nəsimidən fərqli olaraq sadəcə suallar verməklə kifayətlənməyib eyni zamanda kosmik nizamı və quruluşu təsvir etdiyini görürük. Klassik orta əsrlər düşüncə insanı olaraq Dante Ptolomey sistemini mənimsəmişdir. Dante geosentrik düşüncə tərzinə sahib idi. O, “Ziyafət” əsərində kosmoqonik görüşlərinə ətraflı izah verir. Platonun yerin dənizlərlə bərabər mərkəzi olması və öz sıx kütləsi səbəbindən ağır hərəkət etməsi görüşünü Aristotelin rədd edərək yerin əbədi sabit olmasını və dənizlərlə bərabər mərkəz olması fikrilə razılaşmışdır. Eyni zamanda Aristotelin *Təbiət haqqında* əsərinin ikinci kitabında yalnızca səkkiz səmanın olması düşüncəsinin yalnış olduğunu sonradan özünün də Metafizikanın 12-ci kitabında bunu etiraf etdiyini etdiyini yazır (8). Danteyə görə səma 10 qatdan ibarətdir. O bunu Ptolomeyin günəş sistemi və katolik-xristian inancı əsasında deyirdi. Ptolomey ilk dəfə sabit ulduzların arxasında bir səmanın daha olduğunu qeyd edərək onun sayının 9 olduğunu qeyd etmişdir. Danteyə görə bunların arxasında xristian inancına uyğun onuncu qat Emprian cənnəti yerləşmişdir (8). Burada Tanrı, mələklər və bütün müqəddəslərin ruhu yerləşir. (5, s. 496-506)

Yalançı din xadimlərlərinə qarşı münasibət

Şairlərin yaradıcılığında nəzərə çarpan orta məsələlərdən biri də hər ikisinin də dövrlərinin riyakar din adamlarına qarşı çıxışları olub. Nəsimi şeirləri boyunca ikiüzlü din xadimlərini, yalançı sufiləri ifşa etmiş və onları həqiqi din, Haqq yoluna gəlməyə çağırmışdır. Eyni zamanda, Dante də rüşvətxor və ikiüzlü din xadimlərini “İlahi komediya”da cəhənnəmə yerləşdirmişdir. Dantenin fikrincə dini və dünyəvi (siyasi) məsələlər bir-birindən ayrılmalı olduğuna görə o, din işlərindən daha çox siyasətlə məşğul olan Papa VIII Bonifasiyə qarşı çıxmış və hətta qeyd olunan kitabı yazdığı za-

man həyatda olan Bonifasinin cəhənnəmə məskunlaşdığını qeyd edir. Bu da o mənaya gələ bilər ki, Dante Bonifasi kimi adamların ruhlarının ölmədən cəhənnəmə yerləşə biləcəyinə inanırdı.

Nəticə

Dante Aligyerinin və Seyid İmadəddin Nəsiminin yaradıcılıqları Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin ən uca zirvələrində dayanır. Onların hər ikisi fərqli dini-fəlsəfi sistemlərdə yetişsə də mahiyyətə eyni məqsədə - insanın kəmilləşməsi və Tanrı ilə vəhdətə qovuşması ideyasına xidmət etmişlər. Dantenin “İlahi komediya”sı xristian teologiyasının şərhı olaraq, insan ruhunun günahlarından azad olaraq ilahi nurla birləşməsini təsvir edərkən, Nəsiminin poeziyası isə İslam fəlsəfəsinin ifadəsi olaraq insanı Tanrının təcəllisi olaraq təqdim edirdi. Hər iki mütəfəkkirin fəlsəfələrinin mərkəzində ilahi məhəbbət, insanın mənəvi azadlığı dayanır. Bu tədqiqat nəticəsində mütəfəkkirlərin yaradıcılıqlarında mövcud olan bənzərliklərin olması aşkar olmuşdur. Məqalənin birinci hissəsində şairlərin həyat yollarında olan bənzərliklərə toxunulmuşdur.

İkinci hissədə Həm Nəsimi, həm də Dantenin yaradıcılığında geniş yer tutan eşq mövzuna toxunulmuşdur. Hər iki şair məcazi eşqə önəm versələr də yaradıcılıqlarında ilahi eşqə daha çox yer vermişlər. Mütəfəkkirlərin ikisi də kreativ filosof kimi yeni fəlsəfi sistem yaratmasalar da eyni zamanda, ardıcılı olduqları fikir insanlarını da təqlid etməmişdirlər. Bununla yanaşı mütəfəkkirlərin Tanrını dərk etmək probleminə rəşional yolla deyil, irrəşional üsulla verdikləri üstünlük onların hümanist dünyagörüşlərinə də yer verilmişdir. Tanrının təzahürü olaraq gördükləri insanın dualist təbiəti və ruhun Tanrıya çatmağa can atması məsələlərinə toxunulmuşdur. Həmçinin, hər iki şairin ətraflarında baş verən təbiət və kainat barədə düşüncələrinə də qısaca yer verilmişdir. Aydın olmuşdur ki, hər iki şair-mütəfəkkir Yaradanı dərk etmənin rəşional deyil, irrəşional üsulla mümkün olacağını, insanın Tanrının təzahürü olduğunu və insan ruhunun yaradıcısına qovuşmağa can atdığını iddia etmişlər. Hər iki şair dövrləri üçün mütərəqqi sayıla biləcək humanist görüşlərə sahib olmuşlar və bundan

dolayı şeirlərində insanların həyatlarını çətinləşdirən ictimai vəziyyət və din xadimlərinə qarşı çıxışlar etmişlər. Eyni zamanda, onlar, sadəcə dünya deyil, səma və onun quruluşu ba-

rədə də fikirlərini söyləmişdirlər.

Nəticə olaraq Dante və Nəsimi insana ən ali varlıq kimi dəyər verən iki böyük şəxsiyyət kimi tarixdə iz qoymuşdurlar.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Ali Tenik, Vahit Göktaş, (2016). Allah'ı Allah'la bilmək ilmine giriş. Kelam Araştırmaları Dergisi. 14 (1), 177-202
2. Bünyadzadə, K.Y. (2006). Şərq və Qərb: ilahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı. 242 s
3. Bünyadzadə, K., Nəsimi sirrinə bir baxış, Nəsiminin Fəlsəfəsi və ümumbəşəri dəyərlər, Bakı, "Elm və təhsil" 2019, s.155-167
4. Dante Alighieri – Vita Nuova, Oxford World's Classics Translated with an Introduction and Notes by Mark Musa, Oxford University Press, 1992
5. Dante, A. (2004). İlahi komediya. Bakı: Öndər Nəşriyyatı. 591 s
6. Elias S. W. Gibb. A History of Ottoman Poetry, ed. by Edward G. Browne (London: Luzac. 1904) vol. 1. Pp 336-368
7. Hess M. R. İmadəddin Nəsiminin türk divanında şəhidlik və əzabkeşlik: Ədəbi təhlil. (2022). Nəsimi və Hürufilik Qərb şərqşünaslığında. Bakı: "Savad". s.125-188
8. <https://digitaldante.columbia.edu/text/library/the-convivio/book-02/>
9. <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Italian/ConvivioI.php>
10. Hüseynov, S. (2019). Nəsimi – sosial, ədalət və humanizm ideyalarının böyük carçısıdır. Nəsiminin Fəlsəfəsi Ümumbəşəri Dəyərlər. Bakı: "Elm və təhsil". s.106-114
11. İbn Ərəbi. (1988). İlahi aşk. Çeviren Mahmut Kanık. İhsan Yayınları. İstanbul.
12. Кули Заде. З. (1970) Хуруфизм и его представители в азербайджане. Баку, - 264 s.
13. Lafferty, R.T. (1911). The philosophy of Dante. Annual Reports of Dante Society. №30. pp. 1-34. The John Hopkins University Press, Baltimore, U.S.A.
14. Memmedova, A. (2021). Hilmi Ziya Ülken'in kaleminden Dante'nin İslam dini hakkındaki görüşləri. Arka Kültür Sanat və Edebiyat dergisi. 9 (23), 215-224
15. Məmmədli, N. (2024). Təsəvvüf M. Füzulinin "Leyli və Məcnun" əsərinin əsas ideya istiqaməti kimi. Şərq fəlsəfəsi Problemləri. N 31. s.20-31 s
16. İmadəddin Nəsimi. (2019). Həqq Məndədir. Seçilmiş əsərləri, Bakı: Kitab Klubu, 378
17. The De Monarchia of Dante Alighieri. Edited with translations and notes by Aurelia Henry. Boston and New York/ Houghton. Mifflin and Company. The Riverside Press, Cambridge. 1904. 37p.
18. Weinrib, J. (2005). Dante's Philosophical Hierarchy. Aporia Vol 15. 1. Number 1-2005. 85-100.
19. William C. Chittick. (1989). The Sufi Path of Knowledge. State University of New York Press, Albany. 478p.
20. Wilson A. (2013). Aşık Dante. Terc. Mustafa Zeki Çıraklı. Ankara: Hece Yayınları. 386s.

Rəyçi:

f.e.d., prof. Könül Bünyadzadə

Göndərib: 26.12.2025

Qəbul edilib: 15.01.2026

ŞƏRQ FƏLSƏFİ DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ RUH VƏ BƏDƏN MƏSƏLƏSİ

Fərah Sadıxova,

AMEA-nın Fəlsəfə və Sosiologiya

İstitutunun doktorantı

e-mail: farah.jamalova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8958-3996>

Xülasə

Məqalədə Şərq xalqlarının mədəniyyət tarixində ruh və bədən məsələsi, onlar arasında əlaqə, onların mahiyyəti ilə bağlı fəlsəfi düşüncələr yer almışdır. Ruh və bədən barədə düşüncələr, onun Şərq xalqların davranışlarına və dünyaya baxışlarına təsir necə göstərir. Xüsusilə, şərq xalqlarında ruh ilə bağlı inanc sistemi, onların mədəniyyətinin formalaşmasında və gündəlik məişət həyatında mühüm rol oynayır. Məqalədə bu inanc sistemlərinin dərin köklərə malik olduğu göstərilmişdir. Araşdırmalardan məlum olur ki, Şərq xalqlarının bu məsələyə baxışlarında müəyyən fərqlər və oxşar cəhətlər müşahidə olunur. Odur ki, məqalədə bu fərqləri və oxşarlıqları müqayisəli təhlil nəticəsində ortaya qoymağa səy göstərilmişdir.

Açar sözlər: ruh, bədən, Şərq fəlsəfəsi, Buddizm, Dao, Hinduizm, Qədim Misir, Babil

THE PROBLEM OF SOUL AND BODY IN THE EASTERN PHILOSOPHICAL WORLDVIEW

Farah Sadykhova,

Doctoral student, the Institute of Philosophy and Sociology, ANAS

e-mail: farah.jamalova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8958-3996>

Summary

The article contains philosophical reflections on the problem of soul and body, the relationship between them and their essence in the history of the culture of the Eastern peoples. Thoughts about soul and body influence the behavior of these peoples and their views of the world. In particular, among the Eastern peoples, the system of ideas about the soul plays an important role in shaping their culture and way of life. These belief systems are deeply rooted. There are certain differences and similarities in the views of the Eastern peoples on this issue. In the article, we tried to identify these differences and similarities as a result of a comparative analysis.

Keywords: soul, body, Eastern philosophy, Buddhism, Taoism, Hinduism, Ancient Egypt, Babylon

ПРОБЛЕМА ДУШИ И ТЕЛА В ВОСТОЧНОМ ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Фарах Садыхова,

докторант Института философии и социологии

Национальная академия наук Азербайджана

e-mail: farah.jamalova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8958-3996>

Аннотация

Статья посвящена философскому осмыслению проблемы души и тела, их взаимосвязи и сущности в историко-культурном наследии восточных народов. Мысли о душе и теле оказывают значительное влияние на формирование мировоззрения, духовных ценностей и культурных традиций этих народов. В частности, у восточных народов система представления о душе и теле играет важную роль в формировании их культуры и быта. Данные философские концепции имеют глубокие корни. Есть определенные различия и сходства во взглядах восточных народов на этот вопрос. В статье мы попытались выявить эти сходства и различия на основе сравнительного анализа.

Ключевые слова: душа, тело, восточная философия, буддизм, даосизм, индуизм, Древний Египет, Вавилон

GİRİŞ

Ruhun obrazı birbaşa insanın psixiki fəaliyyəti ilə bağlı olduğu üçün o, fəlsəfə, teologiya ilə yanaşı, psixologiya da mühüm tədqiqat obyektidir. Z. Freyd, K. Yunq kimi psixoloqlar ibtidai xalqlar arasında ruh obrazının inkişafını, ruhun ölümdən sonrakı həyat haqqında təsəvvürlərlə əlaqəsini öyrənmişlər. Ruhun arxaik və müasir insana əhəmiyyət səviyyəsini müqayisə edən K. Yunq, insanın şüürüstü strukturlarını müəyyən etmək üçün ruhun obrazını əks etdirən qədim mifologiyaın əsas süjet və obrazlarının formalaşmasını nizamlamağa və izləməyə imkan verən arxetip anlayışını təqdim edir və belə nəticəyə gəlir ki, ruhun ilkin obrazı dünyanın hər yerinə yayılan “güc (enerji)” haqqında ibtidai fikirlərdən formalaşır [9, 45].

Xüsusilə, Vətən müharibəsi (Qarabağ) dövründə bədən və ruhun harmonik inkişaf etdirilməsi məsələsi Azərbaycan əsgərinin yüksək fiziki və mənəvi hazırlığının Vətən sevgisində əks olunmasında vəhdət kimi özünü göstərdi. Odur ki, - həyat, ölüm, bədən, ruh, iradə kimi məsələlərin şüurda əks olunması onların antropologiyaın metodoloji əsasları

üzərində ekzistensial problemlər kimi tədqiq edilməsinə səbəb olmuşdur. Bu problemlərin müxtəlif aspektləri XIX -XXI əsr tədqiqatçıları və filosofları, həmçinin Azərbaycan filosoflarının- K. Əzimov, K. Bunyadzadə, R. Aslanova və başqalarının əsərlərində tədqiq olunmuşdur.

İnsanlar bütün dövrlərdə belə bir düşüncəyə malik olmuşlar ki, hər bir görünən maddi, canlı bədən və ya cismin bir görünməyən qeyri-maddi, sirli tərəfi vardır. Onların fikrincə görünməyən metafizik substansiya, görünən bədən (və ya cismin) içində yer alır və onu idarə edir. Lakin, mədəniyyətlər ruhun bədənə hansı hissəsində yerləşməsi məsələsində fərqli yanaşmalar ortaya qoymuşlar (ürək, sümük, mədə, baş, qaraciyər, qan, nəfəs, güzgüdəki əks, kölgə, portret və s.). Məsələn, qədim yunan miflərində ruh bədənə kölgəsi kimi səciyələndirilir və o, bədəni tərk etdikdən sonra yeraltı aləmdə (Aid) öz varlığını bir müddət şüurdan və nitqdən məhrum olan maddi kölgə kimi davam etdirir. Bu isə onu göstərir ki, ruh mədəniyyətlər kontekstində həm də bədənə ayrılmaz bir hissəsi hesab olunmuşdur. Məhz,

bu inanc sistemindən ruhun bədənə ayrılması və ya ona geri qaytarılması ilə bağlı magiya inancı meydana çıxmışdır.

1. Qədim Mesopotamiya və Misirdə ruh inancı

Əksər xalqların dünyagörüşlərində bədənə ruh və ya ruhsuz bədən təsəvvürü, onların bir-birindən təcrid olunmuş varlığı mümkünsüz hesab olunmuşdur. Ruh özünü bədənə təcəssüm etdirdiyi üçün ruh ilə bədənə ideal harmoniyası məsələsi gündəmə gəlmişdir. (<https://crossmedia.az/az/article/56630>) Biz ideal bədən ideyasının sənətdə və düşüncə tərzində necə əks olunduğunu müşahidə edirik. Qədim Misir sənətinə diqqət yetirəndə fironların və tanrıların bədənlərinin mükəmməl, natural və oxşar olduqlarını müşahidə edirik. Azərbaycan deyimlərində olan “*sağlam bədənə sağlam ruh olar*” deyimi də bu fəlsəfədən irəli gəlir. Vedalarda və Avestada ilk insan Yamanın günah nəticəsində əbədiyyətini itirərək tanrılıqdan fani insanlığa enməsi ideyası bir daha göstərir ki, əksər qədim mədəniyyətlərin təməlində ideal bədən tendensiyası mövcud olmuşdur.

Animizm inanclarına görə, ruh bədəni yuxuda, trans zamanı müvəqqəti, ölümdən sonra isə daimi və ya Qiyamət gününə qədər tərk edir. Bədəni ölüm anında daimi tərk edən ruh bəzi inanclara görə, fərqli formalarda (bitki, heyvan, insan kimi) dünyanın özünə qayıdır, bəzilərinə görə keçid xarakterli metafizik bir aləmə (cənnət və bərzəxə) köç edir. Bir çox dinlərdə hesab olunur ki, Qiyamət günündə ruh yenidən bərpa olunan əvvəlki bədənə qovuşur. Bir çox mədəniyyətlərdə belə bir inanc vardır ki, bədəni tərk edən ruhlar qeybə çəkilir və ya ölüm aləmi deyilən bir məkana yerləşir, yaxud da ruh şəklində bu dünya həyatının içində qərar tutur, yaxud da yenidən bu dünyaya fərqli formada dönürlər. Buna görə də ölənlərin ruhları ilə təmas məsələsi həmişə gündəmdə olmuşdur. Buradan axirət həyatı və əcdadlar kultu meydana çıxmışdır.

Qədim misirlilər ruhun bədənə ayrı real mahiyyət kimi mövcudluğu haqqında fikirlərini “ba” (can) və “ka” anlayışları ilə izah edirdilər. “Ba”nın sənətdə insan başı olan quş kimi təsvir edilməsi, misirlilərin ruhu bədənə müstəqil, lakin emosional cəhətdən ondan asılı olan və bədən öldükdən sonra sərbəst hərəkət

edən bir varlıq kimi düşündüklərini göstərir. Qədim Şumer, Akkad və Babil mətnlərinin heç birində birbaşa ruhdan bəhs edilməsinə də, bu xalqların axirət anlayışlarından ruh inancları haqqında təsəvvür əldə etmək olar. Qədim Mesopotamiya inanclarına görə, insan ruh və bədənə ibarətdir. Bədənin ölümündən sonra insanın qeyri-fiziki varlığı olan ruh bir müddət yeraltı həyatını davam etdirir. Ölənlər “geri dönüşü olmayan zona”ya gedirlər, orada həyatlarını toz-torpaq və zülmət içində, kədərli, bədbəxt və ümitsiz keçirirlər.

2. Çin fəlsəfəsində ruh və bədən məsələsi

Çin mədəniyyətində bizim başa düşdüyümüz mənada vahid ruh anlayışı yoxdur. Onlarda “ruh” anlayışı “sin” heroqlifi (ürək, nüvə, mərkəz) ilə ifadə olunur. Bu heroqlif, orqanizmin və bədənin maddi mərkəzini səciyyələndirən ürək ilə bağlıdır. Ürək, bədənin zehni funksiyalarını (zəka, iradə, hiss) idarə etməklə yanaşı, etik dəyərlərinin də (ləyaqət, ədalət, mərhəmət) mərkəzi hesab olunur. Konfutsiçi filosof Dun Çjon-şu (e.ə. II əsr) “sin” heroqlifinin ruhani funksiyasını “tsi” pnevması ilə eyniləşdirərək yazır: “*Hər pnevma ürəkdən gəlir. Ürək pnevmanın hökmdarıdır.*” [3, 35]. Onun burada işlətdiyi “tsi” pnevması anlayışı, yunanlarda “hava, nəfəs, ruh” mənalarında işlədən və fərdi ruhdan universal fiziki atmosfərə və kosmik efirə qədər semantik sahəni əhatə edən “psixə, pnevma, anima, spiritus” anlayışlarına bənzəyir.

Çin mənbələrində “sin” heroqlifinin “qəlbin qəlbi”, “böyük bədən korpusu”, “səmavi hökmdar” kimi səciyyələndirilməsi və onun rasionallıq və etik dəyərlərlə eyniləşdirilməsi, onun bizim anladığımız “bədən” anlayışından daha üstün bir mənə ifadə etdiyinə işarə edir. Sonradan bu tendensiya neo-konfutsi təlimlərinin “ürək haqqında təlim”ində (sin süyü) subyektivləşdirilib universallaşdırılaraq bizim anladığımız “ideal” anlayışına yaxınlaşmışdır. Lakin, Çin fəlsəfəsində “ruh” anlayışına yaxın olan “sin” heroqlifini səciyyələndirən odur ki, bu anlayışda subyekt-obyekt fərqi müşahidə olunmur. Bu anlayışda ümumi sinkretik mənəvi və psixi reallığı əks etdirən hallar, inkişaf etmiş idealist doktrina ilə uyğun gəlməyən qeyri-müəyyən mənalar, bir sıra müstəqil numeroloji tərtibatlar nəzərdə tutulur [4, 230].

Bu baxımdan, Çin mədəniyyətində qeyri-ənənəvi “ruh” anlayışı, daha çox maddi xarakter daşıyır.

Ruhani və həyat verən prinsip olaraq “tsi”, “jing” (spermatik mahiyyət) və “şen” (ilahi ruh) başlanğıcları ilə birlikdə pnevmatik, maddi və mənəvi incəlik dərəcəsi ilə fərqlənən psixosomatik varlıqlara aid olunur. Ruhun ən yüksək kateqoriyasını təmsil edən “şen” bədəni idarə edən, bilgiləndirən ilahi ruh və “qəlbin xəzinəsi” kimi səciyyələndirilir. Bu anlayış, həmçinin, “səmavi ruhları” (tyan şen) ifadə etmişdir. Çin təbabətində “şen min” birliyi (ilahi ruh və mənəvi işıq) zehni fəaliyyətin təyinatına çevrilmişdir. Bu yanaşma, daonun psixofizioloji təliminin əsasını təşkil edir [6, 321]. “İnsanları uzunömürlülük, nizam və tarazlığa gətirmə qanunları” (Lin jen şou çji pin fa) əsərində bu triada (üçlük) belə təsvir edilir: *“Birləşən üç pnevma (san tsi) ilahi ruhun mənbəyinə çevirilir: biri toxum ruhu, ikincisi ilahi ruh, üçüncüsü pnevma. Bu üçü bir bütövlükdə bir araya gələrək Göy, Yer və insanın pnevmasını təşkil edirlər. İlahi ruh onu Göydən, toxum ruhu Yerdən, pnevma ortadan və harmoniyadan (çjon he) çəkir və hamısı birlikdə vahid dao yolunu təşkil edir. Buna görə də, ilahi ruh pnevmanın üzərində fəaliyyət göstərir və toxum ruhu onların arasında yaşayır. Üçü hər şeyi qaydasına salmaqda bir-birinə kömək edir. Buna görə də uzun ömür arzulayan insan pnevmanı sevməli, ilahi ruha pərəstiş etməli və toxum ruhuna dəyər verməlidir.”* [3, 45-46].

Çin fəlsəfəsində ruhun mahiyyəti barədə də düşünülmüşlər. Filosof Van Çun hesab etmişdir ki, “qanaxma” vasitəsi ilə yayılan “toxum pnevma” (tsin tsi) ölümdən sonra dağılaraq yox olur, “əsas ruh” (tsin şen) Göyə qərq olur. Ona görə, canlı insan “ilahi-mənəvi pnevmadan” (şen tsi) in və yan kəşiməsində əmələ gəlir, onun “dünyəvi və səmavi ruhuna çevirilir və buz sudan toplanıb, onda əridiyi kimi ona qayıdır [6, 299].

Çin mədəniyyətində ruhu ifadə edən digər anlayışlar “Hun” və “Po” adlanır. Emosiyaları, zehni prosesləri, yuxu və transı müstəqil şəkildə idarə edən “Hun” yan başlanğıcı, fizioloji prosesləri, bədəni, spermanı idarə edən “Po” isə in başlanğıcı ilə əlaqəlidir. Onlar doğuşda birləşir və ölümdə ayrılırlar. “Po” ölüm-

dən sonra meyitlə birlikdə torpağa qayıdır. “Hun” isə doğuş anında ilk nəfəsi ilə uşağın bədənində daxil olur və sonda buxar kimi qalxaraq ruha (şen) çevirilir. Bədəni tərk edən bu ruhlar cəmiyyətin həyatında rol oynayan əcdadların ruhuna çevirilir. Sonrakı dövrlərdə meydana çıxan inanclara görə, bu ruhların axirətə və yenidən doğuşlara səyahəti başlayır. Xüsusi bir mərasim vasitəsi ilə ölmüş əcdadın hun ruhu qaranlıq axirət dünyasını tərk edərək Cənub Sarayında ruhların çimdiyi maye od mənbəyinə qərq olur və orada yandıqdan sonra yeni ölməz həyatı bədənə qovuşur [3, 35-36].

3. Hind fəlsəfəsində ruh və bədən məsələsi

Hindistan dinlərində insanın bədən və ruhdan ibarət olduğuna inanılır. Hind dini-fəlsəfi dünyagörüşündə insan mikrokosmos kimi özündə makrokosmosun bütün elementlərini daşıyır. Varlıqda olan hər şey makrokosmosun bir elementi və ya təzahür formasıdır. İnsan öz bədəni ilə makrokosmosun maddi bir elementi və ya maddi təzahür formasıdır, öz ruhu ilə makrokosmosun universal ruhunun qeyri-maddi elementi və təzahür formasıdır. Yəni, insan öz bədəni və ruhu ilə universal sistemin ayrılmaz hissəsidir. “Civa, atman, purusa, pudqala, suksma-sarira” kimi məfhumlarla ifadə olunan mənəvi quruluş təkcə insanların deyil, bütün varlıqların mənşəyini və mahiyyətini təşkil edən cövhərdir. Prakriti və ya maddi bədən kimi tanınan element ölümlə parçalansa da ruh mövcud olmağa davam edir. Hind inanc sisteminə inanılır ki, varlıqda olan bütün həyat və şüurun mənbəyi, insanın ruhunda və ya onun ruhunun aid olduğu universal ruhdadır. Maddi aləm və bədən universal sistemin ən aşağı enerji səviyyəsi ilə bağlı olduğu üçün o, ölüm, günah, şər, zülmət ilə eyniləşdirilir. Əgər tanrılar bu universal sistemin ən ali ruhani substansiyasıdırlarsa kasta sisteminin ən aşağı təbəqələri (şudra, vaişyi) onun ən aşağı məxluqlarıdır. Maddi aləmlə və bədənə məhdudlaşan insanlar öz ruhani başlanğıclarını dərk edə bilmədikləri üçün reinkarnasiya nəticəsində əbədi ölümə və əzaba məhkumdurlar. Əbədi ölüm və əzabla eyniləşən maddi dünyadan azad olmaq və universal ruha qovuşaraq əbədiyyət qazanmaq yeganə qurtuluş yoludur.

Ruhun təbiəti ilə bağlı iki əsas inanc vardır. Birinciyə görə, ruh özünəməxsus ayrıca

fərdiliyə malik olmayan, lakin Tanrı ilə eyni olan substansiyadır. Digərinə görə, öz fərdiliyinə malik olan ruh saf, sadə və əbədi substansiyadır. Reenkarnasiya zamanı ruh müxtəlif bədənələrə daxil olur və bədənə etdiyi əməllərdən asılı olaraq cəzalandırılır və ya mükafatlandırılır. Vedalarda ifadə olunan axirət anlayışına görə, ölümə bədənə tərək edən ruh dərhal və ya müəyyən bir müddətdən sonra yer üzündə reenkarnasiya edilərək varlığını davam etdirmir. Vedalara görə, ruh ölümdən sonra səfərdə ya xeyirxahlıq ölkəsinə, ya da işgəncə və əzab ölkəsinə çatır (Riq Veda, X.113,1, 10).

İnsan ruh və bədənəin vəhdətindən təşkil olunduğu üçün onun varlığında xeyir və şəər paralel şəkildə fəaliyyət göstərir. Bədənəin dünyaya meyli artdıqca şəər fəallaşır, azaldıqca zəifləyir. Buna görə də hinduizmdə xeyirə qovuşmağın yolu asketizmdən keçir. Bundan əlavə, insanın şüuru nə qədər dünyadan və gündəlik qayğılardan azad olursa bir o qədər, o, paklaşıb ruhaniləşir. İnsanın ruhani “Mən” başlanğıcı gündəlik gümrah həyat ilə müqayisədə yuxuda daha azad olur. Lakin, bu hal transsendental yuxu (yuxusuz yuxu) ilə bağlıdır. Çünki, universal ruhun (atman) bir zərrəsi olan insan ruhu (atman) maddədən maksimum qurtulmuş şəkildə özünə qayıda bilər [7, 22-23].

4. Buddizm fəlsəfəsində ruh və bədən məsələsi

Buddizmdə ruh və bədən məsələsinə münasibət birmənalı deyildir. Çünki, Buddizmin bir-biri ilə fərqlənən müxtəlif məktəbləri və yanaşmaları vardır:

- Ruhun ölümdən sonra da əbədi mövcud olduğuna inanan idealist yanaşma (Mahayana və Vacrayana);

- ruhun insan öldükədən sonra məhv olduğuna inanan materialist yanaşma;

- ruhun nə əbədi, nə də müvəqqəti varlığını qəbul edən Budda yanaşması.

Buddizmin Mahayana və Vacrayana istiqamətlərində ruhun (atman) bədənə, ölümdən sonrakı həyatdakı halları barədə geniş məlumatları “Tibet ölümlər kitabı”nda cəmləşdirmişlər. Bu mənbədə, insanın ölüm anından reenkarnasiya yolu ilə yenidən dirilişinə qədər olan müddətdə ruhun keçdiyi mənəvi mərhələlər (bardo) əks olunur. Bu yanaşma, ölümün ruha deyil, bədənə aid olan fenomen olduğunu bil-

dirir. Əbədi olan ruh, Nirvana yolu ilə qurtuluşə çatmayanadək, cərx-i-fələkdə (sansara) bir bədənədən digərinə keçid edir. Bu bədənə, yalnız insan bədənəi ilə məhdudlaşmır. Bir insanın ruhu növbəti həyatda bir heyvanın və ya bir bitkinin bədənində də dünyaya qayıda bilər. Bu, onun keçmiş həyatındakı əməllərindən asılıdır (karma). Bu baxımdan, buddizmdə, həmçinin, hinduizmdə, şamanizmdə bütün təbiətin və təbii ünsürlərin əcdadların ruhları ilə əhatə olunduğu inancı mövcuddur.

Budda özünün şəerti mövcudluq və universal dəyişkənlik nəzəriyyəsinə uyğun olaraq belə bir maddənin (anatmanın) mövcudluğunu inkar edir. İnsandakı eyni substansiyanın bütövlüyünü inkar edən Budda onun həyatının formalaşdığı ardıcıl vəziyyətlərin axınının (santananın) bütövlüyünü inkar etmir. Həyat davamlı bir sıra hallardır; onların hər biri əvvəlki şərtlərdən asılıdır və öz növbəsində növbəti vəziyyəti yaradır. Beləliklə, həyatın təkamülünün bütövlüyü onun inkişafının bütün mərhələlərini əhatə edən səbəb əlaqəsinə əsaslanır. Ona görə də, yeni doğulma eyni ruhun başqa bədənə keçməsi demək deyildir. Ruh anlayışı burada fasiləsiz şüur axını anlayışı ilə əvəz olunur. Verilmiş şüur vəziyyəti öz xüsusiyyətlərini əvvəlki vəziyyətdən miras aldığı üçün keçmiş indiki zamanda mövcuddur. İnsan müxtəlif bütövlüklərin cəminin şəerti adıdır: bütün maddi bədən (kaya), qeyri-maddi ağıl (manas və ya çitta) və formasız şüur (vicnana). İnsanın varlığı bu məcmusdan asılıdır və o, parçalandıqda insan öz mövcudluğunu dayandırır. Ruh, ya da mənlilik bu məcmudan başqa heç nə ifadə etmir [7, 33-34].

Lakin, maraqlıdır ki, buddizmin digər qollarında ruhun varlığı təkzib olunur və ya bu məsələ barəsində konkret fikir bildirilmir. Bunun səbəbi bu təlimin banisi olan Buddanın özündən qaynaqlanır. Çünki, mənbələrdə bildirilir ki, Budda, ruhun varlığı haqqında ona sual verən asketlərin, tələbələrəinin cavabına susmuş, nə “hə”, nə də “yox” demişdir. Bundan çıxış edən bəzi buddist cərəyanları ruhun və dolayısı ilə cənnət-cəhənnəmin olmadığı qənaətinə gəlmişlər. Lakin, buddizmin sonralar meydana çıxan bir çox cərəyanları bu cavabı ruhun olmaması ilə deyil, onun fərqli şərti ilə əlaqələndirmişlər. Görünür, Buddanın ruh ilə

bağlı qeyri-ənənəvi bir baxışı olmuşdur. Bilindiyi kimi, o, veda baxışlarının əksəriyyətini təkzib etmiş və onlara qarşı çıxmışdır. Hinduzimin və veda fəlsəfi məktəblərinin ruh (atman) barədə olan fikirləri də bu qəbildən ola bilər. Çünki, ona sual verən tələbələri, ruh haqqında ənənəvi biliklərdən çıxış edərək sual vermiş və bu barədə Buddanın fikrini bilmək istəmişlər. Buddanın susması onu göstərir ki, o, bu ənənəvi baxışları dəstəkləməmişdir. Onun bu barədə konkret fikrinin olmaması və ya bu fikirlərin sonradan ortadan qaldırılması nəticəsində fərqli şərhlər irəli sürən müxtəlif buddist cərəyanlar meydana çıxmışdır. Bunlar öz əksini sonradan meydana çıxan buddist mənbələrində tapmışdır. Bu baxımdan, biz Buddanın ruh və digər məsələlər barədə gerçək fikrini öyrənməkdə çətinlik çəkirik.

Lakin, Buddizmin bizə gəlib çatan qədim mənbələrində ruh haqqında müəyyən nəticələr əldə etmək üçün məlumatlar mövcuddur. Bu məlumatlar əsasında formalaşan Buddanın təlimi "ruhdan məhrum olan, şəxsiyyəti olmayan" mənasında işlənən "anatta" təlimi adı ilə tanınır. Bu təlimin adından göründüyü kimi, Budda maddi cisimlərin (dhammaların) ruhdan məhrum olması fikrini dəstəkləyirdi. İnsan bədənini də maddi cisim olduğu üçün bunu insana da aid etmək olar. Həmçinin, Buddanın dünyanın əzab çarxından (samsara) xilas olaraq gerçək həqiqətə qovuşmaq üçün ucaldığı Nirvana anlayışının "odun sönməsi" mənasına gəlməsi, yəni, ruhdan məhrum, eqosuz, şəxsiyyətüstü bir mərhələyə ucalması, Buddanın düşüncəsində ruh anlayışının tamamilə fərqli bir məna ifadə etdiyini göstərirdi. Çünki, əzab verən bədən və maddi aləmdən qurtuluşda bir məqsəd olmalıdır. Bu məqsəd heçlik və yoxluq ola bilməz. Çünki, bir motivasiya olmadan insan nəyə görə bir şeyə cəhd etməlidir. Məsələn, İslam dinində şəhid olanların motivasiyası cənnətdə əbədi olaraq qalmaqdır. Əgər Buddanın nirvanası heçlik və yoxluqdursa, o zaman, Budda nəyə görə bədən və maddədən qurtularaq heçliyə qərqlənməyi seçməli və bunu öz davamçılarına inandırmalıdır. Görünən odur ki, Buddanın heçlik dediyi şey, əslində, dünyanın və bədənə bağlı olan hər şeyin yox olduğu və yeni bir fərqli mərhələnin başladığı keçid nöqtəsidir. Məhz, bu nirvana adlı keçid nöqtəsindən

keçən substansiya bədən və dünya ilə heç bir bağlantısı olmayan ruh ola bilər. Düşünürük ki, Buddanın ruh haqqında düşüncəsi bununla bağlı ola bilər. Buna görə də Budda meditasiya yolu ilə şüuru dünya və bədən ilə bağlayan bütün əlamətlərdən xilas edərək qeyri-müəyyən bir başlanğıca qovuşmağı öz yolu kimi dəyərləndirir. Bu, qeyri-müəyyən başlanğıc Buddanın ruh haqqında təliminin əsasında dayanır. Lakin, onun nə olduğu sirr olaraq qalır [5, 152].

Bəzi buddistlər hesab edirlər ki, Budda ruh adı altında insanın hiss, düşüncələrini nəzərdə tutmuş və bədənə ölümü ilə onların da yox olduğunu demək istəmişdir. Yəni, onlara görə, ruhu əbədi deyil və bədəni tərk etdikdən bir müddət sonra heçliyə və incə enerji dalğasına qovuşur. Əslində, bu materialist yanaşmanın özündə də əvvəl qeyd olunduğu kimi suallar vardır. Əgər ruh yoxdursa və hər şeyin sonu heçlikdirsə, o zaman Budda da materialistlər kimi dünya həyatını ideallaşdırmalı və gedonist əxlaqı dəstəkləməli idi. Lakin, biz bunun əksini görürük. Budda tərkidünyalığı təbliğ edir. Əgər asketizmin sonu yoxluğa bərabərdirsə, o zaman, kim Buddanın təlimini dəstəkləyirdi? Yoxluğa qovuşmaq üçün dünya həyatından imtina etmək fikri kimin üçün cəlbədicilə ola bilərdi? Budda öz tərəfdarlarına nə vəd etmişdi ki, onun davamçıları sürətlə Asiya qitəsində artırdı? Görünən odur ki, Buddanın öz dövründə yaydığı təlim ilə sonrakı dövrlərdə yayılan buddizm arasında böyük fərq vardır.

5. Yəhudilikdə ruh və bədən məsələsi

Yəhudilikdə ruhu ifadə etmək üçün istifadə edilən ibrani sözləri "nefəs" (nəfəs, can, ruh, həyat, mahiyyət, həyata sahib olmaq) və "ruah" (ruh, yel, sirli canlı varlıq, bədəndəki güc və ya zehni qabiliyyətlər) sözləridir. Təvratda birlikdə istifadə olunan nefəs və ruah anlayışları (Təkvin 2/7) Adəmin Allahdan həyat nəfəsini necə aldığı və necə canlı bir cana çevirildiyini izah edir. Nefəs və ruah kimi sözlər nəfəs almağa, həyatın canlandırıcı daxili elementinə aiddir. Odur ki, ruh bədənə ayrı bir təbiətə malik olan və canlı və ya özünə qadir olan bir varlıq deyil, daha çox bədənə həyat verən varlıqdır. Bu xüsusiyyətinə görə bədənə ruhu qanla eyniləşdirilir (Levililər, 17/14). Ruh canlıdır, bədən cansız ola bilər, amma

içindəki nəfəs canlıdır. Necə ki, Adəm torpaqdan yaradılmış və Allah ona üfürdüyü zaman o, canlı olmuşdur (Yaradılış, 2/7). Ruh Allah ilə görüşmək istəyəndə bədən quruyur (Məzmur 63/1). Əvvəlcə yəhudilikdə ölüm həyata son qoydu və mərhumun ruhu “şəol”a (ölüm çuxuruna, Yeşaya, 14/15; Yezekeel, 32/18) enərək onun əcdadlarına və daha əvvəl ölmüş qohumlarına qoşuldu (Yaradılış, 25). /8; II Şamuel, 12/23) və onun orada tutqun həyat sürdüyünə inanılırdı. Halbuki, o dövrdə nə ruhun axirətdə taleyinə, nə də ölümdən sonra mühakimə olunacağına inam yox idi. Yəhudilərin bu inancı görünür, Babil sürgünündə olanda babillilərdən onlara keçmişdir. Çünki, ruhun sonrakı taleyi məsələsində baxışlar kəşişir. Yəhidilərə esxatoloji inanc və ondan irəli gələn məsih ideyası da zərdüştilükdən onlara keçmişdir [1, 311].

Nəticə

İnsanın daxili “Mən”i ilə bağlı substansiyanın varlığı və onun formaları ilə bağlı dini-

mədəni baxışlarda müəyyən fərqlər vardır. Bəzi mədəniyyətlər canlı bədəndə bir ruhun olduğunu, digərləri iki (ruh və nəfəs), digərləri isə üç və daha artıq ruhani substansiyanın olduğunu bildirirlər (türk xalqlarının inancında: kut – həyat gücü, tın – nəfəs; sür – ruhani əkiz; kör-mös – mərhumun ruhu). Bu inanclardan çıxış edərək insanlar, ruhların da cismani ehtiyaclarının olduğunu düşünmüş (qəbirlərə qida və məişət əşyalarının aparılması), evlərdə və ya kənar-da onlar üçün xüsusi ibadət yerləri ayırmışlar (məbəd, müqəddəs pirlər, ocaqlar). Çünki, onlar hesab edirlər ki, ruhun ölümdən sonrakı həyatında dünya həyatı ilə bağlı amillər (qida və məişət əşyaları, dəfn mərasimləri) mühüm rol oynadığı kimi, ruhların da dirilərin həyatına xeyir və ya zərər vermək baxımından mühüm rolu vardır. Yəni, qədim dünyagörüşü sistemində hesab edilmişdir ki, axirət və dünya həyatı bir-biri ilə əlaqəli və bir-birini tamamladığı kimi ruh və bədən münasibətləri də bir-birinə bağlıdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Kaufmann, Y. The Religion of Israel (transl. M. Greenberg), London 1961, 486 p.
2. Библия. [Электронный ресурс] / URL: <https://lib.pravmir.ru/data/files/Bible.pdf>
3. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. – 484 с.
4. Древнекитайская философия. [Электронный ресурс] / Собрание текстов в двух томах. Т. I. М., «Мысль», 1972. – 358 с. URL: <file:///C:/Users/User/Downloads/85abe5420567edb972461b304e35bb71.pdf>
5. Дхаммапада / Перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, отв. ред. Ю. Н. Рерих. — М.: Восточная литература, 1960. — 160 с.
6. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. [Электронный ресурс] / М., 2002. – 606 с. – URL: https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_vostochnaja/kobzev_filosofija_kitajskogo_neokonfucianstva/14-1-0-2984
7. Пупышев В. Н. «Не-Я» в буддийской теории и практике // Психологические аспекты буддизма / Отв. ред. Н. В. Абаев. — 2-е изд.. — Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. — 182 с.
8. Ригведа. Мандалы IX-X. [Электронный ресурс] / Осуществленный Т.Я. Елизаренковой перевод «Ригведы» Москва «Наука» 1999. – с. 560. - URL: https://vk.com/doc152739734_499632827?hash=NcUrsDff9IICGrzQwuRvbHqICbk3TwUKJ-hiCIRdREhD
9. Юнг, К. Г. Бог и бессознательное (Перевод: Татьяна Ребеко, В. Терина). Москва 1998. - 477 с.

Rəyçi:

f.e.d., prof., AMEA-nın müxbir üzvü Könül Bünyadzadə

Göndərilib: 20.04.2026

Qəbul edilib: 21.04.2026

ESTETİKANIN FACİƏVİLİK PROBLEMİ

Nailə Əsədova,

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

e-mail: nailya_asadova@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0572-2454>

Xülasə

Məqalənin əsas məqsədi – faciəvilik mövzusunda estetik fikrin xüsusiyyətlərinin fəlsəfi təhlilidir. Müəllif məqaləni yazarkən müqayisəli analiz metodundan istifadə etmişdir. Məqalənin elmi yeniliyi ondan ibarətdir ki, faciəvilikdə tənhalıq və təklik anlayışları arasında Azərbaycan sənətkarlarının irəli sürdükləri estetik ideyaların müqayisəli təhlili aparılır. Tədqiqatın yekunu olaraq müəllif belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, tənhalıq hissi insanların ruh halını pozaraq onların məhvinə, tamamilə yox olmaq kimi bir faciyyəyə gətirib çıxarır və belə bir nəticə əldə edilir ki, tənhalıq hissi faciənin mühüm əsaslarından birini təşkil edir.

Açar sözlər: Faciəvilik, tənhalıq, təklik, ziddiyyət, konflikt, estetika, ideal

THE PROBLEM OF TRAGEDY IN AESTHETICS

Naila Asadova,

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,

PhD in Philosophy

e-mail: nailya_asadova@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0572-2454>

Summary

The main goal of Naila Asadova's article is a philosophical analysis of the characteristics of aesthetic thought on the topic of tragedy. In writing the article, the author employed a comparative analysis method. The scientific novelty of the article lies in the comparative analysis of aesthetic ideas put forward by Azerbaijani artists in the context of the concepts of loneliness and solitude in tragedy. As a result of her research, the author concluded that the feeling of loneliness, by destroying people's spiritual state, leads to their death, to a tragedy akin to complete disappearance. The feeling of loneliness is one of the important foundations of tragedy.

Keywords: Tragedy, loneliness, solitude, contradiction, conflict, aesthetics, ideal

ПРОБЛЕМА ТРАГЕДИИ В ЭСТЕТИКЕ

Наиля Асадова,

доктор философии по философии
Института философии и социологии
Национальной академии наук Азербайджана
e-mail: nailya_asadova@inbox.ru
<https://orcid.org/0000-0002-0572-2454>

Аннотация

Основная цель статьи Наилы Асадовой — философский анализ особенностей эстетической мысли в контексте осмысления трагедии. В процессе исследования автор использовала метод сравнительного анализа. Научная новизна работы заключается в сопоставительном анализе эстетических идей, выдвинутых азербайджанскими художниками, в аспекте понятий одиночества и уединения в трагедии. В результате исследования автор приходит к выводу, что чувство одиночества, разрушая внутренний мир человека, может привести его к духовной и физической гибели, становясь источником трагедии, вплоть до полного исчезновения личности. Таким образом, одиночество рассматривается как одна из важнейших трагедий в эстетике.

Ключевые слова: трагедия, одиночество, уединение, противоречие, конфликт, эстетика, идеал

GİRİŞ

Faciəvilik estetikanın gözəllik və ülvilik kateqoriyaları ilə həmçinin, etikanın xeyir və şər, ədalətlik və ədalətsizlik, vicdan, məsuliyyət anlayışları ilə sıx əlaqədardır. Dünyada baş verən müharibələr nəticəsində yaranan dağıntılar, günahsız insanların ölümü, yurdsuz, yuvasız qalmaları bütün bunlar - bir faciədir. Belə faciəvi hadisələr insanlarda demək olar ki, qorxu, qəzəb, kədər, mərhəmət və dərdə şərik olmaq kimi dərin emosional hissləri yaradır. Faciəvilik insanın həyatı, taleyi ilə bağlı olan daxili ziddiyyətləri və əks qüvvələr qarşısındakı çıxılmaz vəziyyətlərini ifadə edən bir hadisədir.

Ümumiyyətlə, faciəviliyə tərif versək deyə bilərik ki, faciəvilik şüurlu bir halda, bilərəkdən məhrumiyyətləri qəbul edərək niyyətlər, amallar, arzular uğrunda mübarizə aparmaqdır, döyüşməkdir, fədailikdir. Faciəvilik insanın məhdudiyyəti ilə sonsuz arzuları arasındakı toqquşmadır, insanın öz taleyinə qarşı çıxmasıdır. Belə ki, bəzən insan anlayır ki, apardığı mübarizədə uduzacaq amma geriye addım atmır, mübarizəsini davam etdirməklə öz ləyaqətini təsdiq və təsbit edir.

Azərbaycan filosofu Adil Əsədovun qeyd etdiyi kimi əgər gözəl dünya obrazı eybəcər dünya tərəfindən məhv edilirsə, əgər insan qəlbində daşınan və gerçəkləşdirilməsi ilə dünyanı gözəlləşdirməli olan ideallar və ideyalar həyata keçirilmələri qeyri-mümkün hesab edilməklə inkar edilirlərsə, bu faciədir. Obrazlı şəkildə ifadə olunarsa, faciə - eybəcər realıq tərəfindən boğulan gözəl idealın hönkürtüsü, eybəcər dünya tərəfindən məhv edilən gözəl dünya obrazının fəryadıdır.²⁸

İndi isə faciəvi hadisələrin yaranmasının səbəblərini nəzərdən keçirək. Faciəvi hadisələrin yaranmasının ən əsas səbəbi ictimai-siyasi amillərdir. Belə ki, hadisələr çox vaxt elə inkişaf edir ki, insan nə qədər mübarizə aparsa da faciəvi nəticənin qarşısını ala bilmir. İnsanın arzuları realılıqla ziddiyyət təşkil edir və məhz bu ziddiyyət faciənin əsasını yaratmış olur. Deyə bilərik ki, faciəvilik insanın öz idealları ilə, vicdanı ilə, cəmiyyətlə konflikt yaşamasıdır, idealları ilə realılıqları arasındakı ziddiyyətə.

²⁸ Adil Əsədov. Gözəlliyin fəlsəfəsi. Kitab 2. Bakı, eim, 2024 .səh.471.

tin, toqquşmanın yaranmasıdır. Belə faciəvi hadisələr Nəcəf bəy Vəzirovun 1896-cı ildə yazdığı “Müsibəti-Fəxrəddin” əsərində, Hüseyin Cavidin qələmə aldığı “Ana” (1910) pyesində daha aydın əks olunmuşdur.

Faciəviliyə səbəb olan tənhalıq

Faciəvi hadisələrin yaranmasının səbəblərindən biri də tənhalıqdır.

Tənhalıq nədir?

Tənhalıq - mənəvi və psixoloji bir hadisədir, insanın sosial ehtiyacları ödənilmədikdə ortaya çıxan ağırlı emosional vəziyyətdir. Tənhalıq ətrafında minlərlə, milyonlarla insanın olmasına baxmayaraq özünü həmişə yalnız hiss etmək duyğusudur, əhatəsindəki insanlardan bir kimsənin onu anlamadığı, onunla mənəvi yaxınlığın olmaması hissidir.

Bəzən olur ki, insan minlərlə adamın əhatəsində olmasına baxmayaraq, daxilən özünü tənha hiss edir, öz içərisində bir boşluq hiss edir. Belə hallarda insan cəmiyyətin içində ola-ola daxilən, mənən tənhadır.

Tənha insan dedikdə, tək yaşayan insan deyil, daha çox özünü kənarda qalmış kimi hiss edən, sosiallaşa bilməyən insan nəzərdə tutulur.

Baxmayaraq ki, bəzən tənhalıqla təkliyi eyniləşdirirlər. Tənhalıq heç də təklik demək deyil. Tənhalıq ilə təklik arasında çox böyük fərq vardır. Tənhalıq faciədir amma təklik faciə deyil. Tənhalıq həqiqətən də çox təhlükəlidir, həm bir fərd olaraq insan üçün həm də cəmiyyət üçün arzuolunmaz bir haldır. İnsan özünü nə qədər çox tənha hiss edirsə, bir o qədər də cəmiyyətdən uzaqlaşır. Bu hiss insanı qapalı mühitə cəlb edə bilər və bu isə öz növbəsində insanı daha da tənhalaşdırır. İnsanlar əsasən tənhalığı həyatlarının digər dövrünə nisbətən daha çox ahıl yaşda hiss edirlər, bu yaşda tənhalıqdan çox əziyyət çəkirlər. Buna görə də ahıl insanlar qocalar evinə daha çox üz tuturlar.

İnsanları tənhalıqdan xilas etmənin bir yolu var ki, o da sevgidir, cəmiyyəti onlara, onları da cəmiyyətə sevdirməkdir. Sevgisizlik ən böyük ictimai bəlalardan biridir. Tənhalıq - sevgisizliyin meydana gətirdiyi ən qorxunc hissidir, insana acı verən bir hissdır, ruhən ölməkdir, elə bu zəmində də faciə məzmununda-

dır. Axtardıqları sevgini tapa bilməyən insanlar həyat sevinclərini itirir və yalnız yaşamağa qərar verirlər, tənhalıq kimi faciəyə də düçar olurlar. Sevilməyən hər bir insan hər yerdə və hər şeydə yalnızdır, tənhadır.

Tənha insanlar daim daxili sarsıntı keçirirlər, özlərini çarəsiz, dəyərsiz, gərəksiz hiss edirlər, yaşamaq həvəsində olmurlar. Tənhalıq insanı yoran və ona əziyyət verən ruh halıdır. Tənhalıq hətta bəzən intihara gətirib çıxaran faciədir. Tənhalıq görünməməkdir, tənhalıq fərq edilməməkdir, dəyərləndirilməməkdir, tənhalıq xəyallarınızı paylaşacaq heç bir kəsin olmamasıdır. İnsan o zaman özünü tənha hiss edir ki, o öz tələbatını ödəmək üçün ünsiyyət çatışmazlığı ilə qarşılaşır. Tənha insanlar həm özlərini, həm də ətrafdakı adamları neqativ qiymətləndirirlər. Onları tənhalığa sövq etdirən başqalarını yanında pərt olmaq və nə demək, nə etmək lazım olduğunu bilməmək duyğusudur. Tənhalıq sevilməməkdir, özünü sevdirmə bilməməkdir.

Lakin qısa bir müddət tənha qalmaq, yəni tək, yalnız qalmaq isə insana bir rahatlıq, təmizlənmə, saflaşma hissi verir. İnsan həyatda bəzən tək qalıb, həyatını, duyğu və düşüncələrini mühakimə etməli və özünü tanımalıdır. Belə ki, insan yalnız tək qaldığında həyat planlarını gözədən keçirmək və özünü daha dərinləndirmək imkanı tapır, öz düşüncələrinə fokuslanma bilər. Tək vaxt keçirmək insanı öz daxili dünyası ilə üz-üzə qoyur, öz daxili səsinə daha aydın eşidir. Təklik tənhalıqdan fərqli olaraq şüurlu bir seçimdir və psixoloji sağlamlıq üçün bir çox müsbət təsirə malikdir.

Uzun müddət tək qalmaq insanda tənhalıq hissini yarada bilər ki, bu da insanı ruhdan salır, ümitsizliyə sürükləyə bilər və insanın məhvinə və tamamilə yox olmağa kimi bir faciəyə gətirib çıxarar.

Tək vaxt keçirmək həm də zehni gücləndirir, sosial yorğunluqdan nəfəs almağa yardım edir. İnsan oxumaq, dincəlmək və ya yaradıcılıqla məşğul olmaq üçün təklikdə qalmaq istəyir və bu təkliyi insan özü seçir və bu seçim tamamilə insanın öz iradəsinə bağlıdır. Bu cür qısa müddətli təklik çox faydalıdır. Belə ki, insan öz daxili aləminə yönəlir, enerjisini bərpa edir və şəxsi inkişafı üçün istifadə edir. Belə qısa müddətli təklik, insan üçün daxili dinclik

və rahatlıq mənbəyidir. Buna biz yaradıcı insanların həyatında daha çox rast gəlirik. Onlar kənar səslərdən, cəmiyyətdən uzaqlaşaraq öz daxili dünyalarına fokuslanırlar. Elmi və eləcə də ədəbi yaradıcılıqda məhz bu dövr yaradıcı insanların ən məhsuldar dövrü hesab edilir.

Dini baxımdan tənhalıq

Dini baxımdan təklik, tək qalaraq Allahın yaratdığı kainat və nemətlər haqqında dərinlən düşünməkdir. Kainatın nizamı və həyatın mənası haqqında düşünməkdir. Həmçinin, Allahla bağlı gücləndirmək və mənəvi inkişafın, ruhun təmizlənməsidir.

Sufizimə diqqət yertirək. Sufizimdə sufilər belə təkliyi Allahla mənəvi ünsiyyət qurmaq üçün istifadə edirlər. Sufizimin əsas məqsədi Allaha yaxınlaşmaq, onunla təmasda olmaq, sevgisinə qovuşmaqdır.

Sufizim tarixi bir cərəyan kimi demək olar ki, zahidlikdən doğmuşdur. Zamanla bu zahidlik hərəkəti daha sistemli bir mənəvi təlimə çevrilərək sufizimi formalaşdırdı. Zahidliyin əsas mahiyyəti dünya malından üz döndərməkdir, qəlbi dünya malına, şan-şöhrətə və nəfsi istəklərə bağlamamaqdır. Sufizimdə bu, Allaha çatmaq üçün atılan ilk və ən vacib addımlardan biridir.

“Zahidlik” və “Münzəvilik” bir-biri ilə çox yaxın, lakin incə fərqləri olan iki mənəvi anlayışdır. “Zahid” ərəb mənşəli söz olaraq “dünyadan əl çəkmiş”, “tərki-dünya” deməkdir.²⁹ Zahid – dünya malına, dünyəvi həzzlərə və şan-şöhrətə qarşı qəlbində bir bağlılıq hiss etməyən, maddi dünyadan üz döndərərək özünü tamamilə Allaha və ibadətə həsr edən şəxsdir. “Münzəvi” isə – cəmiyyətdən fiziki olaraq uzaqlaşan, təkliyə üz tutan, inzivaya çəkilən şəxsdir.³⁰ “Münzəvi” də ərəb mənşəli söz olaraq hərfi mənada “bir küncə çəkilən” deməkdir. Münzəvi özünü ibadətə, təfəkkürə və ya daxili axtarışa həsr etmək üçün meşəyə, dağa, hücrəyə və ya sadəcə evinin bir küncünə çəkilir. Məqsədi insanların yaratdığı “fitnə” və

“səs-küy”dən qorunmaq, ruhu sükunətə qovuşdurmaqdır.

Beləliklə, zahidlik və münzəvilik aralarındakı fərq ondan ibarətdir ki, zahidlik daha çox daxili bir vəziyyətdir, qəlbin dünyadan soyuması kimi münzəvilik isə xarici bir davranışdır, insanlardan fiziki uzaqlıq kimi mənə kəsb edir. Bir zahid bazarda ticarət edə bilər, lakin qəlbi Allahladır. Münzəvi isə adətən bazara girməz, təkliyi seçər. Münzəvi insanlardan qaçan, cəmiyyətdən uzaqlaşaraq tənhalığa çəkilən, qapanıq həyat sürən, insanlarla ünsiyyəti minimuma endirən, tək yaşamağı sevən və xəlvətə çəkilən şəxsdir. Fəlsəfi mənada *münzəvi* dünyanın müvəqqəti olduğuna inanaraq ona bağlanmayan, mənəviyyata üstünlük verən bir insandır.

Nəhayət, “münzəvilik” ilə “zahidlik” arasındakı fərq haqqında deyə bilərik ki, “zahidlik” daha çox maddi nemətlərdən və dünya malından imtina etməyi ifadə etdiyi halda, “münzəvilik” isə daha çox fiziki olaraq insanlardan uzaqlaşmağı və tənhalığı ifadə edir.

Faciəvilik incəsənət əsərlərində

İncəsənətdəki faciəvilik həyatdakı, gerçək dünyadakı faciəviləşmənin inikasıdır. İncəsənət əsərlərində qələmə alınan faciəvi hadisələr demək olar ki, real həyatdan götürülmüş hadisələrdir. Sənətkarlarımız faciəni əks etdirən incəsənət əsərlərində faciənin mahiyyətini açıb göstərirlər, faciə qəhrəmanının daxili və xarici səbəblərinin toqquşmasından yaranan ziddiyyətləri izah edirlər. Faciə əsərlər oxucuda və tamaşaçıda kədər, həyacan, mərhəmət hissləri yaradır. Sənətkarın məqsədi yalnız oxucusunu və tamaşaçısını kədərləndirmək deyil, əslində, onu düşündürmək və içindəki mənəvi hissləri oyatmaqdır.

Ümumiyyətlə, estetikanın faciəvilik anlayışı sənətkarların başlıca ideya mənbəyi olmuşdur. Sənətkarlar bu anlayışdan bəhrələnməklə öz əsərlərində faciəvi hissləri dolğun ifadə edə bilmişlər.

Azərbaycan ədəbiyyatında faciə janrının əsası Azərbaycanın görkəmli söz ustaları olan Nəcəf bəy Vəzirov və Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev tərəfindən qoyulmuşdu. Nəcəf bəy Vəzirov 1896-cı ildə yazdığı “*Müsiqəti-Fəxrəddin*” və Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev hə-

²⁹ Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə. IV cild. Bakı, “Şərq – Qərb”, səh.638

³⁰ Münzəvi Nedir? Münzəvi Kelimesinin Anlamı // <https://sfk.istanbul.edu.tr/munzevi-nedir-munzevi-kelimesinin-anlami>

min ildə qələmə aldığı “*Dağılan tifaq*” dramı ilə Azərbaycan ədəbiyyatının tarixində yeni bir səhifə açmışlar.

Əgər Mirzə Fətəli Axundov və Cəlil Məmmədquluzadə öz əsərlərində avamlığı və nadanlığı gülüş hədəfinə çevirmişdilsə, Nəcəf bəy Vəzirov və Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev avamlığın və nadanlığın faciəsini qələmə almışlar.

Nəcəf bəy Vəzirov “Müsibəti-Fəxrəddin” faciəsinin sujet xəttini iki mülkədar arasında gedən qan davasından götürmüşdür. Faciənin əsas konflikti köhnəliklə yenilik arasındakı gedən mübarizədən ibarətdir. Köhnəliyin nümayəndəsi mülkədar Rüstəm bəy yeniliyin nümayəndəsi isə ziyalı Fəxrəddin bəydir. Dramaturq “Müsibəti-Fəxrəddin” əsərində özünün ideal həyat, maariflənmə və sosial tərəqqi ideyalarını Fəxrəddin obrazının timsalında qələmə almışdır.

Rüstəm bəy özündən gücsüzlərə zülm edən, nahaq qanlar tökən, evlər yıxan bir mülkədardır, yaşadığı ərəzidə özündən böyük heç bir kəsi görmək istəmir, ona salam verməyən, onu saymayan adamları həm mənəvi və həm də cisməni sıxıntılara məruz qoyur. Rüstəm bəy oğlu Rəşidin qətlinə görə Fəxrəddin bəyin atası Heydər bəyi öldürtdürmüş, anasını döydürmüş, bacısını isə zorla gətirib oğluna arvad etmişdir. Lakin bütün bunlarla onun ürəyi soyumamışdır, Fəxrəddin bəyi də öldürmək və bu ailəyə yenidən dağ çəkmək niyyətindədir. Fəxrəddin bəy isə mülkədar ailəsindən çıxmış olsa da gənc ziyalıdır. Xaricdə təhsil aldıqdan sonra böyük arzularla vətənə qayıdan bu humanist gənc qan davasına son qoymaq, Rüstəm bəylə barışmaq istəyir. İstəyir ki, əmin-amanlıq şəraitində özünün maarifçilik niyyətlərini həyata keçirsin. Fəxrəddin bəy özü bağ saldırır, məktəb və xəstəxana açır, məktəbdə həm müəllim işləyir, həm də məktəbin hətta bağbanı olmağı da özünə rəva bilir. Fəxrəddin maarifçi bir obrazdır. O, ətrafında baş verən qeyri-insani hadisələrin, düşmənin münasibətlərin başlıca səbəbini insanların savadsızlığında, maarifdən uzaq qalmasında görür. Lakin Fəxrəddin nə qədər ali hisslərlə yaşayıb xalqı irəli-

yə, inkişafa aparmaq istəsə də nadanlığın, qeyri-insani münasibətlərin qurbanı olur.³¹

Nəcəf bəy Vəzirov və Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev həmin əsərləri nəsr formasında qələmə almışlar. Azərbaycan ədəbiyyatında ilk mənzum faciənin yaradıcısı isə Hüseyn Cavid olmuşdur.

Heç də təsadüfi deyildir ki, Hüseyn Cavid Azərbaycan ədəbiyyatında həm bir şair, həm dramaturq kimi tanınır. Onun dərin məzmunlu mənzum faciələri, fəlsəfi və tarixi dramları ilə Azərbaycan teatr mədəniyyətinin inkişafına güclü təsir göstərmişdir. Hüseyn Cavidin dramatik növdə qələmə aldığı “*Ana*” (1910) pyesi isə Azərbaycan ədəbiyyatında ilk mənzum faciə əsəridir.

Dramaturq “*Ana*” mənzum faciəsinin mövzusunı Dağıstan xalqının həyatından götürmüşdü. Əsərin əsas baş qəhrəmanı olan qonaqpərvər və məğrur Səlmə ana obrazı Azərbaycan ədəbiyyatda yeni tipli bir ana obrazıdır. Dramaturq Səlmə ana obrazı vasitəsilə nəinki Azərbaycan ədəbiyyatında, ümumiyyətlə, bütün Şərq ədəbiyyatında ideal ana obrazını yaratmışdı. Pyesdə adı gedən Orxan və Murad surətləri isə şəxsiyyətləri təmsil edən mənfi obrazlardır. Şəxsiyyətləri təmsil edən həmən bu mənfi obrazlara qarşı dramaturq insanpərvər Səlmə ana, İsmət, Səlim, Qanpolad kimi müsbət obrazları yaratmışdır. Humanist ideyaların carçısı olan dramaturq əsərin sujet xəttini kəskin dramatik hadisələr üzərində qurmuşdu.

Səlmə ananın oğlu Qanpolad İsmət adlı bir çərkəz qızı ilə nişanlıdır. Orxanın da bu qızda könlü vardı. İkisinin arasında kəskin rəqabət başlayır. İsmət kasıb ailəni təmsil edən nişanlısı Qanpolada sadıq qalır və Orxanın cah-cəlalını rədd edir. Bu zaman Orxan öz çirkin niyyətini həyata keçirməyə başlayır, dostu Muradın vasitəsilə Qanpoladı öldürtdürür. Murad Qanpoladı öldürdükdən sonra təhlükədən xilas olmaq üçün Qanpoladın anası Səlmə ananın evinə sığınır. Səlmə xanımın Qanpoladın anası olduğundan isə xəbərsiz idi.

Oğlunun qatilini evində saxladığı qonaq olduğunu bildikdə Səlmə ana dərin daxili sarsıntılar keçirir. Yeganə oğlunun ölümü ananın

³¹ Nəcəf bəy Vəzirov. Əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, // https://anl.az/el/v/vn_e.pdf

qəlbində fırtına qoparır, onun daxilində qatilo qarşı qəzəb, nifrət hissləri coşub daşır. O, intiqam almaq barədə düşünür. Lakin tezliklə hadisələr başqa səmtə yönəlir. Təhlükəsizliyinə zəmanət verdiyi qəfil qonağı evindən uzaqlaşdırmaqla cəzalandırır. Ana bu acı, qanlı taleyin səbəbini Allahın qisməti ilə əlaqələndirir. Məğrur ana “məhv olsa aləm, dirilməz Qanpolad” deyib qatil Murada yaşamaq şansı verir.³²

Dramaturqun humanist ideyalarının qarşısı olan əsərin baş qəhrəmanı Səlmə ananın qəlbi sanki mərhəmətdən, insanpərvərlikdən yoxsulmuşdur. O, hətta oğlunun qatilini belə bağışlaya bilən son dərəcə geniş ürəyə malikdir. Ananın yeganə oğlunun qatili Murada yaşamaq şansı verməsi adi hadisə deyildir. Ədib bununla yer üzündə qan izini ağılla, həyata və insanlara dərin məhəbbətlə kəsməyin mümkün olduğu barədə baxışlarını ifadə etmişdir.

Ananın insanpərvərliyi, mərhəməti qatil Muradı belə sarsıdır. O, Qanpolada atəş açmaqla necə bir dəhşətli səhvə yol verdiyini anlayaraq özünü qınayır, peşmançılıq içində deyir:

*Doğrayın məni riştə-riştə
Əvət doğrayın, məhv olmalı zalım.
Ah, bir alçağa mərhəmət nə lazım?
Qanlı bir canavar sağ buraqılmaz,
Bən bir xainim, öldürün.*³³

Övladının qatilini bağışlamağı bacaran Səlmə ana surəti dünya ədəbiyyatı üçün də təkrarsız bədii obrazdır.

Hüseyn Cavidin yaradıcılığında “Peyğəmbər” və “Topal Teymur” dramlarının da özünəməxsus yeri vardır. Hər iki əsərdə Cavid tarixi şəxsiyyətə və tarixdən alınmalı olan dərslərə müraciət etmişdi.

Böyük dramaturq “Peyğəmbər” əsərində insanın müqəddəslik mərtəbəsinə yüksələ bilməsindən bəhs edir, “Topal Teymur” əsərində isə tiranlığı tənqid edir. Hüseyn Cavid hər iki əsərdə insan və cəmiyyət faciələrini kəskin konfliktlərlə, dolğun, bitkin obrazlarla əks etdirə bilmişdi.

Faciəvi qəhrəman adətən yüksək sosial statusa (şah, sərkərdə, zadəgan) və ya böyük mənəvi gücə malik olur. Onun məhvi ona görə faciəvidir ki, o, çox yüksəkdən yıxılır. Əgər adi bir insan uğursuzluğa düşər olsa, bu kədərli ola bilər amma faciəvi deyil. Faciəvi qəhrəmanın süqutu bütöv bir cəmiyyətə və ya nizamə təsir edir. Amma faciəvi qəhrəmanın özü zəif tənhalıq hissiyyatı içərisindədir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi tənhalıq hissi insanların məhvinə, mənəvi cəhətdən tamamilə yox olmaq kimi bir faciəyə gətirib çıxara bilər. Bu halı biz Azərbaycanın görkəmli dramaturqu Cəlil Məmmərquluzadənin “Ölülər” tragikomediyasındakı Kefli İsgəndər obrazında daha aydın görə görürük. İsgəndər yaşadığı cəmiyyətdə, mühütdə tənhadır. O, Fransada təhsil alıb, zamanəsinin ziyalıları olub. İsgəndər həmişə sadə insanların əməyinə qiymət verib, ətrafındakı insanlara düzgün yol göstərər. Ətrafındakı insanlara qarşı haqsızlıq edən kəsləri həmişə ifşa edib, onlarla aktiv mübarizə aparmaq cəsarətinə heç də həmişə malik olmamışdır. Bu cəsarətsizlik onu spirtli içki aludəçisinə çevirir. Onun bu xüsusiyyətlərini qəbul etməyənlər həmişə içkili olduğuna görə onu gözdən salmaq üçün ona “Kefli İsgəndər” ləqəbini vermişlər. Kənd camaatının niyə bu günə düşdüyünü, kimlər tərəfindən aldadıldığını İsgəndər çox yaxşı başa düşürdü. O, aktiv mübarizə apara bilmirdi. Çünki, heç bir kəs onu ciddi bir adam kimi qəbul etmirdi. Hətta evin qulluqçusu Zeynəb də İsgəndəri adam yerinə qoymurdu.³⁴ İsgəndərin “günahı” həm də onda idi ki, o, Şeyx Nəsrullahın ölü diriltməyinə inanmırdı. Kefli İsgəndər cəmiyyətin eyiblərini ifşa edən və buna görə tənhalığa məruz qalan bir obrazdır.

Tənhalığa gətirib çıxaran hadisələr, ümumiyyətlə, tənhalıq haqqında bir çox hekayələr qələmə alınmışdır. Bunlardan biri də müasir yazıçı Firəngiz Kərimzadənin “Vəcdan qəbiristanlığı” hekayəsidir. Hekayənin məzmununa nəzər salaq. Hekayə uşaq evində altı yaşına kimi yaşayan, daha sonra övladlığa götürülən, dostluqda, sevgidə bir növ xəyanətə uğrayan, çarəsizcəsinə həyatın hər insafsız üzü ilə qarşılaşan Leylanın həyatından bəhs edir. Hekayədə

³² Vəfa Hüseynova. Hüseyn Cavid dramaturgiyasında həqiqətpərəstlik, humanizm ideyaları // Hüseyn Cavid ədəbiyyatı mövzusunda II respublika elmi konfransının materialları. Bakı, 26 oktyabr 2020, // <https://anl.az/el/emb/HuseynCavid/pdf/H.Cavid-KM-2020.pdf>

³³ Hüseyn Cavid. Əsərləri. Beş cildə. II cild. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2005, səh 57.

³⁴ Seymur Baycan. Şeyx Nəsrullah və Kefli İsgəndər. 2013, // <https://www.kultura.az/az/article/1604/>

Leylanın yaşadığı həyat acı, hüzn, tənhalıq və qaranlıq məcmusudur. Həyatın acı reallıqları ilə qarşılaşan Leylanın üzü heç vaxt gülmür. Müəllif bu psixoloji əsərdə qisas, kin və qaranlıq hisslərin insan ruhuna necə təsir etdiyini, həyatdakı sevgisizliyin faciyyəyə necə səbəb olduğunu izah edir. Olduqca təsirli, gərgin, dərin mənalı bu hekayədə insanın tənhalığa düşər olmasının hallarını göstərilir.

Nəticə

Faciyyəviliyi doğuran sosial amillərdən biri də tənhalıqdır. Tənhalıq insanı əhatə edən cəmiyyət içərisindən bir kimsənin onu anlama-

dığı, ətrafındakı insanlarla doğma münasibətlərin olmaması hissidir.

Tənhalıqdan xilas yolu isə başqa bir insanda deyil, tənha insanın özündədir, öz daxili boşluğunu məna ilə doldurmasındadır. Tənhalıq heç də hansısa bir cəza olmayıb, insanın öz daxili dünyasına etməli olduğu bir səyahətdir və bu səyahətdən qorxmaq lazım deyil. İnsan gərək özünə inansın, özünə güvənsin. Özünə inanan, özünə güvənən insan ən güclü insandır. Faciyyəvi hadisələri doğuran tənhalıqdan insan özünə güvənməklə öz qəlbi ilə dost olmaqla xilas ola bilər. Özü ilə, öz qəlbi ilə dost olan insan heç vaxt tənha deyildir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

(Azərbaycan dilində)

1. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə. IV cild. Bakı, “Şərq – Qərb”, 2006. - 712 s.
2. Əsədov, Adil. Gözəlliyin fəlsəfəsi. Kitab 2. Bakı, Elm, 2024. - 566s.
3. Əsədov, Adil. Yunan fəlsəfəsindən etüdlər. Bakı, Təknur, 2008. - 92s.
4. Əlizadə, Hüseyin. Estetika. Bakı, Elm, 2007. - 380 s.
5. Əsədova, Nailə. Mənəvi-estetik dəyərlər: mahiyyəti, tarixi və bu günü. Bakı, QHT nəşriyyatı, 2017. – 160s.
6. Hüseyin Cavid. Əsərləri. Beş cildə. II cild. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2005. - 352 s.
7. Hüseyinova, Vəfa. Hüseyin Cavid dramaturgiyasında həqiqətpərəstlik, humanizm ideyaları // Hüseyin Cavid ədəbiyyəti mövzusunda II respublika elmi konfransının materialları. Bakı, 26 oktyabr 2020, 100 s.
8. Kərimzadə, Firəngiz. Vədan Qəbiristanlığı. Bakı, Mücrü nəşriyyatı. 2021. - 64s.
9. Seymur Baycan. Şeyx Nəsrullah və Kefli İsgəndər. 2013, // <https://www.kultura.az/az/article/1604/>
10. Nəcəf bəy Vəzirov. Əsərləri. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005. 304 s. // https://anl.az/el/v/vn_e.pdf

(Türk dilində)

11. Münzevî Nedir? Münzevî Kelimesinin Anlamı // <https://sfk.istanbul.edu.tr/munzevi-nedir-munzevi-kelimesinin-anlami>

Rəyçi:

f.e.d.prof. A.İ.Əsədov

Göndərilib: 09.02.2026

Qəbul edilib: 10.02.2026

AZƏRBAYCAN MUĞAMININ TARİXİ KÖKLƏRİNƏ FƏLSƏFİ NƏZƏRİ BAXIŞ

Aypara Abbasova,
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
“Estetika” şöbəsi, elmi işçi
e-mail: abbasovaypara@gmail.com
<http://orcid.org/0009-0005-3505-5866>

Xülasə

Məqalədə zəngin və özünəməxsus mədəniyyətə sahib olan Azərbaycan xalqının yaradıcılıq ənənələrində, xüsusilə də musiqi sahəsində muğamın meydana gəlməsi və inkişafı prosesi araşdırılmışdır. Eyni zamanda, dərin fəlsəfi mahiyyətə malik olan muğamların milli estetik zövqlərin, milli özünüdərk, milli-mənəvi dəyərlərin formalaşmasında oynadığı rolun əhəmiyyəti göstərilmişdir.

Açar sözlər: muğam, fəlsəfə, poeziya, milli-mənəvi dəyər, estetika, özünüdərk

A PHILOSOPHICAL AND THEORETICAL VIEW OF THE HISTORICAL ROOTS OF AZERBAIJANI MUGAM

Aypara Abbasova,
Institute of Philosophy and Sociology,
ANAS, “Aesthetics” department, researcher
e-mail: abbasovaypara@gmail.com
<http://orcid.org/0009-0005-3505-5866>

Summary

The article examines the emergence and development of mugham, especially in the field of music, in the creative traditions of the Azerbaijani people, which have a rich and unique culture. At the same time, the importance of the role played by mughams, which have a deep philosophical essence, in the formation of national aesthetic tastes, national self-awareness and national spiritual values has been shown.

Keywords : mugham, philosophy, poetry, national-moral value, aesthetics, self-awareness

ФИЛОСОФСКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО МУГАМА

Айпара Аббасова,

научный сотрудник отдела «Эстетики»
Института философии и социологии НАНА
e-mail: abbasovaypara@gmail.com
<http://orcid.org/0009-0005-3505-5866>

Аннотация

В статье рассматриваются вопросы возникновения и развития мугама как уникального явления в музыкальной культуре азербайджанского народа, обладающего богатым и самобытным культурным наследием. Особое внимание уделяется роли мугама, отличающегося глубокой философской содержательностью, в формировании национального эстетического вкуса, национального самосознания и духовно-нравственных ценностей.

Ключевые слова: мугам, философия, поэзия, национально-нравственные ценности, эстетика, самосознание

GİRİŞ

Azərbaycan xalqı qədim keçmişə, zəngin və özünəməxsus mədəniyyətə malik olan bir xalqdır. Maddi və mənəvi mədəniyyətə sahib olan xalqımızın yaradıcılıq ənənələrində, xüsusilə də musiqi sahəsində muğam musiqi janrının meydana gəlməsi isə əsil sərvətdir. Azərbaycan xalqının sahib olduğu muğam dünya musiqi xəzinəsinin incisi olaraq 2003-cü il noyabr ayının 7-də UNESCO tərəfindən bəşəriyyətin şifahi və qeyri-maddi irsinin şah əsərlərindən biri kimi elan edilmişdir.

Dərin fəlsəfi mahiyyətə malik olan muğamın müxtəlif növləri bəşəri hissələrin vəhdətini özündə ehtiva etməklə insanın daxili aləminə nüfuz edərək insanı dünyəvi ehtiraslardan uzaqlaşdıraraq kainatı dərk etmək, dünya haqqında bilikləri mənimsəmək və ali varlıqla əlaqə qurmaq imkanı yaradır. Elə buna görə də bəzi mənbələrdə muğamlar bəşəri deyil, məhz səmavi musiqi janrı olaraq göstərilir. Bütün səmavi kitablar insanlığa, əxlaqa, saflığa xidmət etdiyi kimi muğamlar da məhz bu yönündədir. Təxminən XIV əsrə qədər Şərq xalqlarının ortaq musiqi mədəniyyəti hesab edilən muğamlar zaman keçdikcə hər bir xalqın öz zövqünə uyğun olaraq dəyişmişdir.

Muğam Azərbaycan xalq musiqisinin tərkib hissəsi kimi öz tarixi köklərini eradan

əvvəl I minilliyə, atəşpərəstliyə qədər aparıb çıxarır. Bəzi tarixçilərə fikrincə muğlar “Avesta” kitabında olan ayinləri, “qatları”ı öz ibadətlərində poetik dildə avazla oxuyarmışlar. Abdulla Faziliyə görə Zərdüştlük ilk dəfə öz ideologiyasını və təriqətinin qayda-qanunlarını məhz şeir halında, avazla təbliğ edirdi. Eradan əvvəl I minillikdə dini mərasimlərdə Ahuramazdaya, Mitraya müraciətlərin kahinlər tərəfindən avazla oxunması elmi ədəbiyyata məlumdur.⁽¹⁾ Bu fakta dəyişməz şairimiz Nizami Gəncəvinin İsgəndərnaməsində də rast gələ bilərik.

“Müğənni, qədim bir hava çal, muğlar kimi bir muğam havası çal” və yaxud “Tövhid qarşısında çal yüksəlt səsi, nədir işlətdiyin muğlar nəğməsi”⁽²⁾

Qeyd edək ki, paklıq və təmizlənmə kateqoriyası muğamlarda olduğu kimi Avestanın estetik prinsiplərində də mühüm yer tutur. Belə ki, zərdüştlüyün əxlaqi triadası üç şeyi – fikrin, danışığın, əməlin paklığını nəzərdə tutur. Zərdüştlük deyir. “Mən fəzilətli fikiri, fəzilətli sözü, fəzilətli əməli mədh edirəm.” Eyni zamanda, Avesta ehkamlarında ədalət və həqqaniyyət tələbini ön plana çəkərək öyrədir ki, yalan və aldatma hər şeydən pisdir. ⁽³⁾ Dəməmayev bu haqda yazırdı ki, qədim dinlərdən olan Zərdüştlük dini antik dünyanın fəlsəfi görüş-

lərinin inkişafında və eləcə də islam-xristian dinlərinin yaranmasında, yayılmasında çox böyük rol oynamışdır. (4)

Muğamların islam dini ilə bağlılığı xüsusən də Quran oxunarkən tələvətlə oxunması məsələsi hər zaman diqqət mərkəzində olmuşdur. Bəzən Quranın muğamla improvizəsi söylənilir. İnsan muğamları dinləyərkən zənginləşir, kamilləşir, ülvəi hisslər aləmində bəsit fikirlərdən uzaqlaşır vüsətli, dolğun, mənalı duyğular aləmini seyr edir, ucalır paklaşır. (5)

Heç də təsadüfi deyil ki, muğam ifa edilən zaman ifaçı sanki özünü unudur və sanki ekstaz vəziyyətdə gəlir. Bu hal təkcə ifaçıda müşahidə olunmur, eyni zamanda kökü qədim qopuza dayanan, əsasən də daha sərt və sanki döyüş, mübarizlik əzmi yaradan, hayqıran tarın ifaçısını, insan ruhunu isə mülayimliyə, mərhəmətə, barışa, sülhə səsləyən kamanın ifaçısını da eyni vəziyyətə gətirir. Bütün bu sadalanan hisslər, ekstaz vəziyyət dinləyiciyə də öz təsirini göstərir. Professor Rafiq İmrani deyirdi, muğam ifa edilən zaman sözün həqiqi mənasında muğamın psixo-emosional təsirinin güclü şəkildə özünü göstərməsinin şahidi oluruq. Bütün bunlar musiqi ilə oxunan poeziyanın söz çələnginin yaratdığı sehir, düşündürücü məqamlarıdır. Məhz elə buna görə də muğam poeziyası birmənalı olaraq fəlsəfə ilə sıx bağlıdır. Asif Əfəndiyev muğam fəlsəfəsindən danışarkən deyirdi ki, muğam pillələr sənətidir. Hər pillə insan həyatının bir cəhətini əks etdirir. Hər yeni pilləyə qalxdıqca biz həyatın yeni bir tərəfini dərk edirik. Biri-birindən fərqli olan musiqi pillələri vasitəsi ilə ömrümüzün yeni-yeni aylarını, illərini yaşayırıq. Hər pillə bir sonluqdur, bütün pillələr bir yerdə sonsuzluqdur. Hər pillə ömür illərinin bir fəslidir. Bütün pillələr ümumən ömürdür. (6)

Muğamların fəlsəfi anlamı

Hər bir muğam növünün özünə məxsus qanunu, adı və adlarının mənası, fəlsəfi məzmunu-tutumu vardır. Ona görə də Azərbaycan muğamları hər zaman onların qanunlarına tabe olan, adları və mənalərini özündə əks etdirə bilən, vəhdət yaradan şeirlər, qəzəllər tələb edir və seçir. Məsələn Rafiq İmrani Çahargahı qəhrəmanlıq dastanı adlandırırdısa, Asif Əfəndiyev üsyan adlandırmışdır. Dahi bəstəkarımız

Ü. Hacıbəyli isə Çahargahı məzlumluğun və qəddarlığın dərəcəsini ifadə etmək üçün lazım olanda ona müraciət edildiyini qeyd edirdi. Ölməz şairimiz Bəxtiyar Vahabzadə isə Çahargahı öz qəzəlində döyüşə, üsyana, mübarizəyə səsləyən cəngi kimi təsvir edir. Professor Adil Əsədova görə Çahargah-həqiqət olmayan gerçəkliyə etiraz yaşantısını bütövləşdirmək üçündür. İdeal və reallıq arasındakı ziddiyyətin həlli üçün reallığın yolunu seçməsidir.

Çahargah Azərbaycan xalqının yaratdığı döyüş və mübarizə himnidir! Çahargah ruhunda köklənmiş əli silahlı əsgər pələng qədər qüdrətli, düşməyə qarşı amansız və qətiyyətli, qəlbi qisas hissi ilə dolu bir insandır. Onu öz amalından döndərmək, mənən əzib sındırmaq qeyri-mümkündür! (7) Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, Rafiq İmrani muğam melodiylarının asanlıqla müxtəlif bəhrəli qəzəllərə uyğunlaşdırılmasını, yəni eyni bir muğam melodiyasının müxtəlif şeirlər əsasında oxuna bilməsini də göstərir. (8) Buna misal olaraq indi uşaqdan böyüyə əzbər bildiyimiz Heyratı, Bayatı-Şiraz muğamlarını göstərə bilərik. Məsələn Rast muqamına əsaslanan, mahur-hindi muğamı kökündə nikbin, cəngavər əhval-ruhiyyə yaradan heyratı sovetlər birliyinin dağıldığı dövrlərdə Azərbaycan xalqının milli oyanış, milli qurtuluş, azadlıq marşına çevirildi.

*Qalx ayağa millət,
Boğmasınlar səsimizi.
Bir bayraq altında
Birləşdir bizi. (Elçin Mirzəbəyli)*

Bayatı-Şirazla Qarabağ nisgilibiz, həsrətimizin sona yetdiyini musiqimizin əsrarəngiz sədaları altında bir daha dünyaya bəyan etdik.

Azərbaycanın muğam janrının rəngarəng pərdələri, yarım-pərdələr, guşələri milli estetik zövqü formalaşdırmaqla yanaşı cəmiyyətdə milli özünüdərk, milli kimlik, milli ideoloji sistem yaratmışdır. Belə ki, milli musiqi hər bir xalqın milli-mənəvi dəyərlərini, əxlaqi keyfiyyətlərini, həyat tərzini, düşüncə özəlliklərini, tarixi inkişaf yollarını, fəlsəfəsini təsəvvürlərdə canlandırır və bu haqda fikir formalaşdırır. Burada Konfutsinin belə bir kəlamı yada düşür. “Bir millətin xarakterini bilmək istəyirsənizsə, o millətin musiqisini dinləyin.”

Azərbaycan muğamları xalqımızın çox qədim sivilizasiya tarixinə malik olduğunu bir daha sübuta yetirir. Azərbaycan muğam poetikasına gəlincə, burada təcəssüm edən ümumiləşmiş obraz Azərbaycan xalqının öz milli obrazının musiqidə inikasıdır və onun öyrənilməsi xalqın milli-mənəvi xüsusiyyətləri, əxlaqi dəyərləri, məfkurəvi imkanları barədə fikir söyləmək imkanı yaradır. Muğamlar düşündürür, idraka vardırır, maddi ilə mənəvi arasında körpü rolunu oynayır. Azərbaycan muğamları təsadüfə yaranmış melodik assosiyasiya deyildir və onlar həm ayrı-ayrılıqda, həm də bütövlükdə insan həyatının fəlsəfəsin, idialektik inkişafının təsvirinin musiqi dilində verilmiş konsepsiyasıdır. (9) Adil Əsədov muğam haqqında muğam fəlsəfəsi haqqında danışarkən qeyd edir ki, muğam-reallıqdan həm zaman, həm də məkan baxımından bir qədər uzaqlıqda olan, lakin reallığı özünə doğuru yüksəltməli olan idealın yaratdığı yaşantını imitasiya edir. (10) Xalqımız üçün muğam təkə ruhumuzu oxşayan musiqi deyil, muğam həmçinin xalqımızın fəlsəfi dünyagörüşü, özünə ilahi bir varlıqla qayıdışı və ilahi ilə vəhdəti, xalqımıza məxsus meditasiyası, təmizlikdən saflığa çıxma anıdır. (11)

Muğamın hər bir şöbəsinin özünəməxsus fəlsəfi anlamı olmaqla yanaşı, həm də insanın ruhuna xüsusi təsir gücü vardır. Muğam insan ruhuna ö dərəcədə təsir etmək gücünə malikdir ki, qədim zamanlarda xəstə insanları məhz muğamla müalicə olunduğu söyleneilir. Asif Əfəndiyev yazırdı: “Muğam insanı hərtərəfli təmizləyir. Bilik vasitəsi ilə naşılıqdan, duyğu vasitəsi ilə duyğusuzluqdan, əməl vasitəsi ilə əməlsizlikdən, kamillik vasitəsi ilə qeyri-kamillikdən təmizləyir. Bir sözlə, muğam insanının idrakını təmizləyir, mənəviyyatı təmizləyir, iradə təmizlənir- paklaşır.” (12) Asif Əfəndiyev həmçinin qeyd edirdi ki, muğamın hər bir şöbəsi ayrı-ayrılıqda fəlsəfi funksiyaları yerinə yetirir. Rast muğamı aydınlığı-qaranlıqdan, ahəngdarlığı qeyri-ahəngdarlıqdan, müdirikliyi-naşılıqdan, ruhaniliyi-ruhsuzluqdan, Çahargah düşüncələri-düşüncəsizlikdən, böyüklüyü-alçaqlıqdan, möhtəşəmliyi-cılızlıqdan, Mənsuriyə kamilliyi-cahillikdən, Şur muğamı isə eşqi-eşqsizlikdən, idrakı-idraksızlıqdan təmizləyir.

Nəticə

Azərbaycanda muğam poeziyası erkən orta əsrlərdən başlayaraq bu günədək uzun bir dövr keçmiş və müasir dövrümüzdə də inkişaf etməkdədir. XIX əsrin əvvəllərindən isə muğamla poeziya arasında olan vəhdət yeni intibah dövrünə qədəm qoymuşdur..

XIX əsrdən başlayaraq muğamın bu cür inkişafına və geniş vüsət almasına səbəb bölgələrdə yaranmış ədəbi-musiqili məclislər daha çox təsir göstərmişdir. Qarabağda, Gəncədə, Şamaxıda, Lənkəranda, Naxçıvanda təşkil olunan belə məclislərə adətən şairlər və muğam biliciləri toplaşar, muğam dinləyər və elmi-ədəbi müzakirələr aparardılar. Artıq XX əsrin ortalarına yaxın Azərbaycanın xalq musiqisinin əsasını təşkil edən muğamlar Azərbaycan bəstəkarlarının yaratmış olduqları dünya şöhrətli əsərlərinin də tərkib hissəsi olmuşdur. 1948-ci ildə dahi bəstəkarımız Fikrət Əmirovun yazmış olduğu “Şur”, “Kürd-Ovşarı” simfonik muğamları və sonralar 1949-cu ildə dahi Niyazinin “Rast” simfonik muğamını göstərə bilərik.

Bir sözlə, musiqi və poeziya birlikdə söz, fikir azadlığını özündə təcəssüm etdirməklə xalqların kimliyinin tərkib hissəsi olmaqla yanaşı insanların fərd kimi, şəxsiyyət kimi formalaşmasında da əvəzsiz rol oynayır. Sözlərin notlarla ifadəsi insana emosional təsir göstərərək yeni-yeni dünyalar açır və duyğular yaradır. Musiqi ilə poeziyanın vəhdəti estetik zövqlərin zirvəsində dayanmağı bacarır. Bəli, musiqi poeziyanın bəzəkli bir tablosudur. Poeziya sözlərlə, musiqi isə notlarla təmsil olunur və insana çatdırılır. Bu notlar sanki fırçanı əvəz edərək səslərin qarışığından sözləri bəzəyir. Dinləyici isə bu harmoniyanın seyrinə düşərək öz hisslərini yaşayır. O, ya kədərlənir, ya sevinir, ya sevir, ya da nifrət edir. Hər iki sənət növündə, musiqidə də, poeziyada da vacib olan intonasiya vasitəsi ilə mehriban, kədərli, sevincli, həyacanlı, təntənəli, əzəmətli və.s hissləri yaşayır və hiss edirik. Musiqi insanın daxili aləminə nüfuz edir və məhz bu baxımdan da onun mənası fəlsəfi xarakter alır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Rafiq Hüseyn oğlu İmrani. "Muğam fəlsəfəsi" Bakı. Elm. 2011, səh.239.
2. Nizami Gəncəvi. "İsgəndərnamə" Bakı1982, səh. 51.
3. A.O. Маковельский и А.М. Асланов "Об Эстетических взглядах, отраженных в Авесте", Баку1966. ст. 3-9-10.
4. С. Дандамаев «Начальные этапы Иранской культуры. Борбад и художественные традиции народов центральной и передней Азии. История и современность. Душанбе.1990 ст. 140.
5. Imran Axundov "Azərbaycan muğamları" Bakı-2015, səh.2.
6. Asif Əfəndiyev " Müdriklik səlahiyyəti" Gənclik. Bakı 1976 səh.153 .
7. Əli Aslanoğlu "Muğam poetikası və idrak" Bakı-2004, səh.58.
8. Rafiq İmrani "Muğam şumer dövründən başlayır", Bakı-Elm1999 səh12.
9. Əli Aslanoğlu "Muğam poetikası və idrak" Bakı-2004, səh.140.
10. Adil Əsədov "Muğam musiqinin fəlsəfəsi kontekstində" <https://philosophy.edu.az>
11. Əli Aslanoğlu " Muğam poetikası və idrak" Bakı 2004 ,səh. 138-139.
12. "Muğam fəlsəfəsi". Azərbaycan Milli Kitabxanası <http://anl.az>>adalat_mart2009

Rəyçi:

f.e.d., prof. Adil Əsədov

Göndərilb: 18.03.2025

Qəbul edilib: 04.03.2025

QEYRİ-ORTODOKSAL HİND FƏLSƏFİ TƏLİMLƏRİNDƏ ETİK PROBLEMLƏR

Kamran İsayev,
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun
Etika şöbəsinin kiçik elmi işçisi
e-mail: materialist.isayev@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-8903-2013>

Xülasə

Dünya fəlsəfi fikir tarixinə fərqli ideyalar bəxş edən fəlsəfi cərəyanlardan biri də qədim hind fəlsəfəsidir. Özlüyündə hind fəlsəfi sistemi Vedatizm aspektindən yanaşaraq iki fərqli sistemə ayrılır: ortodoksal və qeyri-ortodoksal təlimlərə. Vedatizmin əsas prinsiplərini, fəlsəfi mahiyyəti qəbul edən ortodoksal (astika) təlimlərə mimansa, vedanta, vayşeşika, nyaya, sankhya, yoqa aiddir. Vedantizmin prinsiplərini rədd edən (nastika) təlimlərə isə Buddizm, Caynizm və Çarvaka-Lokayata fəlsəfi məktəbi aiddir.

Bu təlimlər — xüsusilə, Buddizm, Caynizm və Çarvaka-Lokayata məktəbi — etik məsələlərə yanaşmada metafizik və dini determinizmdən kənara çıxaraq alternativ əxlaq konsepsiyaları formalaşdırmışdır. Məqalədə qeyri-ortodoksal hind fəlsəfəsində etik problemlər, onların əsas prinsipləri və daxili ziddiyyətləri təhlil olunur.

Nastika məktəblərinin ümumi cəhəti Veda mətnlərinin müqəddəsliyini inkar etmələri və etik davranışı ilahi vəhyə deyil, rəşional, empirik və ya təcrübi əsaslara bağlamalarıdır. Bu, əxlaqın mənşəyi, məqsədi və normativ xarakteri ilə bağlı bir sıra fundamental etik problemləri gündəmə gətirmişdir: Əxlaq obyektivdirmi, yoxsa subyektiv; etik davranış metafizik əsaslara ehtiyac duyurmu; insan məsuliyyəti hansı şərtlərlə mümkündür.

Açar sözlər: cərəyan, ortodoksal, prinsip, metafizik, etik, determinizm, ziddiyyət, empirik, rəşional, ilahi vəhy, subyektiv, əxlaq, təcrübi

ETHICAL PROBLEMS IN UNORTHODOX INDIAN PHILOSOPHICAL TEACHINGS

Kamran İsayev,
Institute of Philosophy and Sociology
Junior researcher of the Department of Ethics, ANAS
e-mail: materialist.isayev@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-8903-2013>

Summary

One of the philosophical movements that has given different ideas to the history of world philosophical thought is ancient Indian philosophy. The Indian philosophical system itself is divided into two different systems from the aspect of Vedatism: orthodox and unorthodox teachings. The orthodox (astika) teachings that accept the basic principles and philosophical essence of Vedatism include mimansa, vedanta, vaisheshika, nyaya, samkhya, yoga. The teachings that reject the principles of Vedantism (nastika) include Buddhism, Jainism and the Charvaka-Lokayata philosophical school.

These teachings — especially Buddhism, Jainism and the Charvaka-Lokayata school — have gone beyond metaphysical and religious determinism in their approach to ethical issues and have formed alternative moral concepts. The article analyzes ethical problems, their basic principles and internal contradictions in unorthodox Indian philosophy.

The common feature of the Nastika schools is that they deny the sanctity of the Vedic texts and base ethical behavior on rational, empirical or practical grounds rather than divine revelation. This raises a number of fundamental ethical questions regarding the origin, purpose and normative character of morality: Is morality objective or subjective; does ethical behavior require metaphysical foundations; and under what conditions is human responsibility possible.

Keywords: trend, orthodox, principle, metaphysical, ethical, determinism, contradiction, empirical, rational, divine revelation, subjective, morality, experimental

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В НЕОРТОДОКСАЛЬНЫХ ИНДИЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ

Кямран Исаев,

младший научный сотрудник

Института философии и социологии

Национальная академия наук Азербайджана

e-mail: materialist.isayev@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-8903-2013>

Аннотация

Одним из философских направлений, внесших значительный вклад в историю мировой философской мысли, является древнеиндийская философия. Индийская философская система, согласно принятой классификации, делится на две основные группы: ортодоксальные и неортодоксальные учения. К ортодоксальным (астика) учениям, признающим авторитет ведийских текстов и принимающим основные принципы ведантизма, относятся миманса, веданта, вайшешика, ньяя, самкхья и йога. К неортодоксальным учениям (настика), отвергающим авторитет ведийской традиции относятся буддизм, джайнизм и философская школа Чарвака-Локаята. Эти учения — особенно буддизм, джайнизм и школа Чарвака-Локаята — вышли за рамки метафизического и религиозного детерминизма в своем подходе к этическим вопросам и сформировали альтернативные моральные концепции. В статье анализируются этические проблемы в неортодоксальной индийской философии, их основные принципы и внутренние противоречия. Общей чертой школ настика является отрицание святости ведических текстов и обоснование этического поведения на рациональных, эмпирических или практических основаниях, а не на божественном откровении. Это поднимает ряд фундаментальных этических вопросов, касающихся происхождения, целей и нормативного характера морали: является ли мораль объективной или субъективной, требует ли этическое поведение метафизических оснований, и при каких условиях возможна человеческая ответственность.

Ключевые слова: учение, ортодоксальный принцип, метафизика, этика, детерминизм, противоречие, эмпиризм, рационализм, божественное откровение, субъективная мораль, экспериментальный подход

GİRİŞ

Qədim hind mədəniyyətinin inkişafı bizim eramızdan əvvəl VI əsrə təsadüf edir. Bu dövrdə Hindistan ərazisində güclü imperiya mövcud idi. Eradan əvvəl IV-II əsrlərdə əsası Mauriya sülaləsindən olan Çandraqupta tərəfindən əsası qoyulan və 150 ilə yaxın hökmranlıq etmiş Mauriya imperiyası öz gücünü qoruyub saxlaya bilmişdir. Bu dövr Hindistanın “qızıl əsri” hesab edilir. Həmin dövrdə mədəni və siyasi əlaqələr inkişaf edib güclənmiş, memarlıq, sənətkarlıq, ticarət, əkinçilik münasibətləri inkişaf etmişdir.

Eramızdan əvvəl VI əsrdə Hindistanda, Çində, İranda, istərsə də Yunanıstanda dini və fəlsəfi təlimlər, cərəyanlar yaranmağa başlamışdır. Bu dövrdə Hindistanda buddizmin və caynizmin əsası qoyulmuş, Çində konfutsiçilik təlimi yaranmışdır.

Ümumi yanaşdıqda, qədim hind fəlsəfəsi əsasən iki istiqamətdə - ortodoks və qeyri-ortodoks istiqamətdə inkişaf etmişdir. Birinci qrupa vedaların nüfuzunu qəbul edən altı fəlsəfi məktəb (vedanta, mimansa, sankhya, yoqa, nyaya, vayşeşika), ikinci qrupa isə vedaların nüfuzunu qəbul etməyən üç fəlsəfi sistem (caynizm, buddizm və çarvaka-lokayata) daxildir.

Veda mətnlərində həm materialist, həm də idealist meyllərin mövcud olması sonrakı dövrlərdə hind fəlsəfəsində bu iki istiqamətin inkişafına zəmin yaratmışdır.

Vedanta və Mimansa fəlsəfi sistemləri Veda mətnləri əsasında yaranıb inkişaf etmişdir. Sankhya-yoqa, nyaya-vayşeşika fəlsəfi məktəbləri isə sərbəst inkişaf yolu keçsə də vedaların nüfuzunu qəbul etmişlər. Buddizm və caynizm isə vedaların nüfuzunu qəbul etməmiş, müstəqil formada yaranıb inkişaf etmişdir. Qeyd etdiyimiz fəlsəfi məktəblər sırasında yeganə çarvaka-lokayata məktəbidir ki, sırf materialist xarakterlidir.

Caynizmin fəlsəfi mahiyyəti və inkişaf tarixi

“Bidətçi müəllimlər”in və şraman təbliğatçıların (e.ə. VII–V əsrlər) fəaliyyəti, sonrakı dövrlərdə tərəfdarlarının sayı baxımından hinduizm və buddizmlə eyni səviyyəyə yüksəlməsə də, təsirini günümüzədək qoruyub saxla-

mış bir dini-fəlsəfi təlimin — caynizmin əsasını təşkil edən təlimin yaranması ilə üst-üstə düşmüşdür.

Düşüncələrin “qaynadığı” həmin çətin və gərgin tarixi mərhələdə caynizmin Hindistanda dini-fəlsəfi fikrin inkişafındakı rolu, çox zaman onunla rəqabət aparan islahatçı brahmanizm və buddizmin rolundan belə daha əhəmiyyətli olmuşdur [3, s. 83].

Caynizm bizim eramızdan əvvəl VI əsrdə Hindistanda meydana gəlmiş və bu günə qədər nüfuzu qoruyub saxlamış dini-fəlsəfi təlimdir. Bu təlimin təsisçisi Vayşalidə dünyaya gəlmiş Vardhamana (e.ə. 599-527) olmuşdur. Əksər hallarda onu Mahavira (“böyük qəhrəman”) adlandırırdılar. Caynistlərin hamısı dörd əsas konsepsiyayı qəbul edirlər. Bunlar:

1. ahimsa - bütün canlılara qarşı zorakılıqdan imtina. Bütün canlıların yaşama haqqı var;

2. asteyya - oğurluqdan imtina;

3. brahmaçarya - müdrikliyin pozulmasından imtina;

4. aparigraha - həyatı nemətlərin əldə edilməsindən imtina.;

Caynizmin əsas konsepsiyalarından danışmadan əvvəl caynizmin “Mən” konsepsiyasını və etik təlimini nəzərdən keçirək. Qeyd etmək lazımdır ki, caynizmin etik təlimi mütləqdən imtina, atomizm və caynizmin animist kosmologiyası, kosmik proseslərin ateist interpretasiyası ilə əhatələnir. Anekantavada (mütləq həqiqətlərin qəbul edilməsi). Öz əsasına görə bu təlim radikal mövqeyi ilə fərqlənir.

Şimali Hindistanın əhalisinin demək olar ki, çox hissəsi eramızdan əvvəl I minilliyin ortalarında müxtəlif fəlsəfi nəzəriyyələrin bilicisinə çevirilmişdi. Hindistanın bu hissəsində ortodoks hinduizm təlimi ilə yanaşı, asketik istiqamət kimi lokayatların müxalif, fərqli təlimi yaranmış, hedonist materialist mövqedən çıxış etmişlər. Əhalinin bəziləri veda biliklərinə əsaslanan ortodoks hinduizm mövqeyindən çıxış edir, digərləri Veda nüfuzunu qəbul etməyən asketik təcrübəyə əsaslanan təlimlərə üstünlük verirdilər. Bu dövrdə yeni dövlətlərin yaranması, iqtisadiyyatın, ticarətin inkişafı köhnə ənənələrin zəifləməsinə gətirib çıxartdı. Bu ənənəvi təlimlərdən yorulmuş əhali yeni di-

ni ideyaların yaranmasının zəruri olduğunu dərk edirdilər. Çünki, hinduizm brahmanizm, şivanizm, vişnuizm kimi əvvəlki dinlər dövrün tələblərinə cavab vermirdi. Belə bir şəraitdə yeni dinlərin yaranması üçün mövcud şərait yaranmışdır. Artıq eramızdan əvvəl VI əsrdə caynizmlə yanaşı, dünyəvi dinlərin ən qədimi olan (xristianlıq və islamdan əvvəl) buddizm meydana gəlir. Bu, yeni dini-fəlsəfi təlim olsa da özündən əvvəlki təsəvvürlərdən bəhrələnməmiş, doğmaları əxz etmiş, bəzi ehkamları isə qəbul etməmişdir [3, s. 8].

Hind fəlsəfəsi özünün rəngarəngliyi və çoxçalarlığı ilə seçilir. Ona görə ki, bu fəlsəfə özündə materialist, idealist və dualist fikirlərlə yanaşı, hindusların və qeyri-hindusların da fəlsəfi ideyalarını əhatə etmişdir. Hind fəlsəfi sistemləri arasında fərqli aspektlərin olmasına baxmayaraq həmin mövcud məktəblərin qəbul etdikləri ideyaların bəziləri bir-birinə oxşar və yaxındır. Məhz buna görə də həmin fəlsəfi məktəblər qruplaşma şəklində təqdim edilir və onları bir-birindən təcrid olunmuş şəkildə təhlil etmək doğru deyildir. Çünki, hər bir sistem öz inkişafında digər fəlsəfi sistemlə həm qarşılıqlı əlaqədə olmuş, həm də ziddiyyət təşkil etmişdir. Hind dünyagörüşündə fəlsəfə anlayışı “darşana” termini ilə ifadə olunur.

Hind mütəfəkkiri Dasqupta qeyd edir ki, “darşana” termini ilk dəfə Kannadaya məxsus “Vayşeşika-sutra” əsərində işlənmişdir. Digər tədqiqatçıların fikrincə isə, “darşana” (sanskritcədən tərcümədə fikir, dünyagörüş mənalarını verir) sözündən orta əsr hind filosofları Şankara və Udayana istifadə etmişlər.

Cayn mütəfəkkirləri atomist idilər. Atomlar (anu) hədsiz dərəcədə kiçik olduqları üçün hiss orqanları ilə dərk edilə bilməzlər (yalnız hər şeyi bilən kevalin öz mütləq biliyi sayəsində onları “görə” bilər); onlar nə yaradır, nə də məhv olurlar. Təbiətlərinə görə bütün atomlar eynidir (bu məqamda caynlar vayşeşika məktəbi ilə qəti şəkildə ayrılırlar), yalnız qarşılıqlı təsir prosesində diferensiasiya olunur və dörd ünsürün təbiətini əks etdirən xassələr qazanırlar.

Bu zaman atomlar mürəkkəb kombinasiyalar, birləşmələr — bir növ molekullar (skandhalar) əmələ gətirirlər. Bundan əlavə, mahaskandha anlayışı da işlənib hazırlanmışdır ki, bu anlayış

bütün maddi-fiziki aləmi vahid, bütöv bir struktur kimi əhatə edir [3, s. 93].

Caynizmdə etik radikalizm

Caynizm — qədim Hindistanda yaranmış qeyri-ortodoks (nastika) dini-fəlsəfi təlimlərin ikinci sistemidir. Onun adı banisinin ləqəbi olan «Cina» sözündən götürülmüşdür; bu söz sanskritcədən tərcümədə «Qalib» mənasını verir və burada dünyəvi ehtirlərə qalib gəlmiş şəxs nəzərdə tutulur. «Cina» adı eyni zamanda caynizmin bütün müəllimlərinə də verilir.

Bu, caynizmin banisinin yeganə adı deyildir. Hind ənənəsinə görə, onun çoxsaylı ad-eptetləri mövcuddur: Mahavira («Böyük qəhrəman»), Vira («Qəhrəman»), Ativira («Super-qəhrəman»), Sanmati («Xeyirxah düşüncəli»), Gnyataputra («Gnyatanın oğlu»). Onun doğumundan on ikinci gün sonra verilmiş şəxsi adı isə Vardhamanadır (sözün əsl mənasında «çiçəklənən», «inkişaf edən»); bu ad onun doğulduğu günlərdə atasının dövlətinin rifahının ən yüksək həddə çatması ilə əlaqədar verilmişdir.

Pali dilində yazılmış buddist mətnlərdə o, Nigantxa Nataputta (sanskritcə Nirgrantha Nataputra) adı ilə tanınır. Birinci ad «zəncirləri qırılmış» kimi tərcümə olunur; burada karmanın zəncirləri nəzərdə tutulur və bu, onun azadlığa nail olmasını ifadə edir. İkinci ad — Nata — isə onun liçchavilər tayfasına daxil olan qəbiləsinə işarə edir [5, s. 86].

Caynizm etikasına ahimsa (zərər verməmək) prinsipinə əsaslanır və bu prinsip ifrat səviyyəyə qədər inkişaf etdirilir. Caynist etik sistemdə əxlaq kosmik–metafizik xarakter daşıyır: hər bir canlı varlıq ruh sahibidir və ona zərər vermək ciddi etik pozuntu sayılır.

Əsas etik problemlər:

- Etik maksimalizm: Tam ahimsa praktik olaraq mümkün deyil və insanı sosial fəaliyyətdən uzaqlaşdırır.

- Asketizm və həyatın inkarı: Etik kamillik bədənə və dünyəvi həyata qarşı düşmən münasibət yaradır.

- Etikanın sosial passivliyi: Caynist əxlaq ictimai dəyişiklik və kollektiv məsuliyyət məsələlərinə zəif cavab verir.

Azadlığa çatmaq üçün aşağı materiya yuxarı ruha tabe edilməlidir. Ruh özünü aşağıya çəkən yükədən azad olduqda, o, azad olanların

yaşadığı kainatın zirvəsinə qalxır. İnsan daxili mahiyyətinin radikal şəkildə dəyişdirilməsi azadlığa aparan yoldur. Əxlaq insan təbiətində dəyişiklik yaratmaq və yeni karmanın yaranmasının qarşısını almaq üçün zəruridir. Nirvanaya aparan yol üç incidən (tiratna) keçir – Cinə inanmaq, onun təlimini öyrənmək və qüsursuz davranış sərgiləmək [1., s.68]

Həqiqi varlığa inam, yəni tattvalara iman – düzgün imandır; şübhə və səhvlərsiz real təbiəti dərk etmək – düzgün bilişdir. Xarici dünyanın obyektlərinə qarşı neytral, simpatiya və ya nifrət olmadan münasibət isə düzgün davranışdır. Bu üç inci, bir ümumi yolu təşkil etdiyindən, eyni zamanda ona riayət etmək lazımdır.

Xeyirxahlıq, öyrənmə və inanan şəxsin beş istiqamətli davranışında özünü göstərir:

1. Zərər verməmək, yaxud əhinsə, təkcə mənfi çəkinmə deyil, yaradılmış hər şeyə qarşı müsbət bir xeyirxahlıqdır;

2. Rəhm və doğru danışmaq;

3. Dürüst davranış, məsələn oğurluq etməmək;

4. Söz, düşüncə və əməldə qətiyyəti qorumaq;

5. Bütün dünyəvi maraqlardan imtina etmək – bu, xeyirxah insanı xarakterizə edir.

Sonuncu qayda bəzən hiperbolik şəkildə izah olunur; məsələn, xeyirxah insanın çılpaq gəzməli olduğu mənasında. Bu yalnız onu göstərir ki, biz hələ də çılpaq və geyimli arasında fərqi başa düşürük və utanc hissəsinə sahibik; deməli, xilasdan uzağıq.

Caynizm etikası həm iman, həm də əməlin əhəmiyyətini vurğulayır. Dünyəvi insan və asket arasında davranış qaydaları fərqləndirilir. Ağıl sakitləşdirən bütün əməllər punya sayılır. Punya və ya xeyirə çatmağın doqquz yolu vardır: ehtiyacı olanlara yemək vermək, susayanlara su, kasıblara geyim, səyyahlara sığınacaq və s.

Himsa, yəni əzab yaratmaq böyük günah, yaxud papadır. Bundan əlavə, günah hesab olunur: sədaqətsizlik, dürüst olmama, qətiyyətsizlik, tamahkarlıq. Qəzəb, eqo, hiyləgərlik, xəsislik bizi dünyəvi olana bağlayır, onların əksinə olan xüsusiyyətlər – səbir, təvazökarlıq, sadəqəlbli olmaq və razılıq hissi – isə ruhani instinktlərin inkişafını təşviq edir.

Digər günahlar da qeyd olunur: nifrət, davakar olmaq, pis danışmaq, böhtan, başqalarını təhqir etmək, özünü idarə etməmək, ikili

standart, saxta iman. Günah – tanrıya deyil, insana qarşı edilən pozuntu sayılır.

Buddizmdə etik problemlər

Buddizm caynizmlə, demək olar ki, eyni vaxtda meydana gəlmişdir. Bu dini-fəlsəfi təlimin banisi Siddhartha Qautama (e.ə. 566-486-cı illər) hesab edilir. O, öz təlimini Şimali Hindistanda təbliğ etməyə başlamışdı. Mənşəcə o, kşatri zümrəsinə mənsub olmuş, şakya tayfasının başçısı Şuddhodhananın oğlu idi. Bu tayfa Qanq çayı vadisinin yuxarı hissəsində-Kapilavastada məskunlaşmışdır. Siddhartha özü əsər yazmayıb, onun fikirləri sonralar şagirdləri tərəfindən qələmə alınmış “Üç pitaka”da (“pitaka”-səbət mənasını verir) əks olunmuşdur. Bu üç kanon “Vinaya-pitaka”, “Suttapitaka”, “Abhidhamma-pitaka” adlanır. “Vinaya-pitaka”da əxlaq qaydaları, “Sutta-pitaka”da nəzm və nəsr şəklində yazılmış Buddha dini-fəlsəfi təlimi haqqında, “Abhidhamma-pitaka”da isə buddizm fəlsəfəsi haqqında fikirlər əhatə olunmuşdur.

Buddist məsəli belə deyir: Yer üzündə həyat, həqiqi biliyə sahib olan insanın uzatmağa can atmadığı, yad bir ölkədə edilən səfərdir. Buddha insan həyatına xas olan daxili ziddiyyətdən xilas yolunu göstərir. Əzabdan qurtuluş — Buddha təliminin əsas motividir. Mövcudluğun hər şeyi əhatə edən şərindən qaçmaq — əxlaqi həyatın məqsədidir. Xilas, öz “mən”imizin dağıdılmasında ifadə olunur. Nirvana ali məqsəd olduğuna görə, ona müsbət şəkildə aparan və ya yeni doğuluşların qarşısını alan bütün davranış formaları yaxşı, bunun əksinə olanlar isə pis hesab edilir. Dünyəvi dəyərlərin adi ölçüləri dəyişdirilməlidir.

Buddizmin etikası onun psixologiyasına əsaslanır. Hər bir sağlam fəlsəfə və həqiqi etika düzgün psixoloji təhlil tələb edir. Buddizmin psixologiyası etikanın maraqları naminə işlənib hazırlanmışdır. Buddist davranış qaydaları, iradənin tərbiyəsi və s. hissələrin necə yarandığı və diqqətin necə inkişaf etdiyi barədə müəyyən bir nəzəriyyənin mövcudluğunu tələb edir. Buddizm insanın əxlaqi şəxsiyyətini təhlil edir və onun inkişafına əxlaqi səbəbiyyət prinsipinin təsir etdiyini aşkar edir. Hətta Atman nəzəriyyəsindən imtina da etik motiv daşıyır. Buddizmə görə, iradə insanı fərqləndirən

bir qabiliyyətdir və məhz bunun sayəsində insan əxlaqi varlıq kimi çıxış edir. Karma, yəni əxlaqi səbəbiyyət haqqında təlim göstərir ki, mövcud olan hər şey istəkdən doğur. Alman filosofu İ.Kantla birlikdə Budda da deyə bilərdi ki, dünyada mütləq dəyərə malik olan yeganə şey xeyirxah iradədir — əxlaqi qanunla azad şəkildə müəyyən olunan iradə. Bütün bəşəri varlıqlar xeyiri xeyir nəminə istəmək qabiliyyətinə malikdirlər. Fərdilik iradə yorulduqda və fəaliyyət dayandıqda sona çatır. Fəaliyyət isə hiss orqanlarının obyektlərdən aldığı həzz aradan qalxdıqda dayanır. Bu həzz həyatın keçici olduğu dərk edildikdə yox olur. Biz mürəkkəb “mən”i dağıtmağa çalışmalıyıq ki, onun yenidən formalaşmasına mane olaq. Yeni doğuluşlar zəncirindən əbədi həyat səadətində xilas tapmaq — buddizmin, eləcə də bir çox digər hind və qeyri-hind sistemlərinin ideali. Orfik qardaşlıq iztirab və təcəssümlər çarxından xilas olmağa can atırdı, Platon isə elə bir səadətli vəziyyətə inanırdı ki, onun içində biz həqiqət, xeyir və gözəllik ideyalarını əbədi olaraq seyr edə bilərik.

Buddist etikası əsasən dukkha (əzab) anlayışına əsaslanır. Əxlaqi davranışın məqsədi ilahi mükafat deyil, əzabın aradan qaldırılmasıdır. Bu baxımdan Buddizm teleoloji etik sistem kimi çıxış edir. Əsas etik problemlər: 1) Niyyət və əməl problemi: Buddizmdə əməlin mənəvi dəyəri onun nəticəsindən çox niyyətlə ölçülür. Bu isə obyektiv əxlaq meyarının zəifləməsinə səbəb olur; 2) Karma və azad iradə ziddiyyəti: Karma qanunu determinizm riski yaradır. Əgər hər şey keçmiş əməllərin nəticəsidirsə, etik məsuliyyət hansı mənada mümkündür?; 3) Şəxsiyyətin inkarı (anatman): Daimi “mən” anlayışının inkarı əxlaqi subyektin ontoloji statusunu problematik edir.

Çarvaka–Lokayata məktəbində etik nihilizm

Çarvaka-lokayata məktəbinin adının mənası və mənşəyi birmənalı deyil. Bu söz birləşməsi şəkildə “gözəl nitq” mənasını verən “çar” və “vaka” sözləri ilə, ya da e.ə. təxminən 600-cü illərdə yazıldığı güman edilən «Brihaspati-sutralar» əsərinin müəllifi, skeptik və materialist hesab olunan mütəfəkkir Çarvaka adı ilə əlaqələndirilir. Digər tədqiqatçılar isə bu tə-

limin banisi kimi yarı-əfsanəvi müdrik Brihaspati olduğunu güman edirlər. Daha bir etimoloji versiyaya görə, materialistlər qədimdən “çarvaka” adlandırılmışdılar. Çünki, onlar “ye, iç, kef elə” şüarını təbliğ edirdilər (“çarv” — yemək, çeynəmək mənasını verir) [5, s. 81].

Hind fəlsəfəsinin ilkin dövründə lokayatiklər peşəkar mübahisəçilər hesab edilirdi. Onların bir çoxu Budda Şakyamuninin həmsöhbətləri olmuşdur. Lokayata sənəti e.ə. V əsrdə və sonrakı dövrlərdə brahman məktəblərində tədris edilən fənlərdən biri olduğu ehtimal edilir. Lokayatiklər sübut etməyə çalışırdılar ki, hər şey mövcuddur və eyni zamanda, heç nə mövcud deyil; hər şey birdir və eyni zamanda çoxdur; qarğa ona görə ağıdır ki, sümükləri ağıdır, durna isə ona görə qırmızıdır ki, sümükləri qırmızıdır. Hind fəlsəfəsinin klassik dövründə lokayata təlimi çarvaka ilə eyniləşdirilməyə başlanmışdır.

Çarvaka fəlsəfəsi hind düşüncəsində ən radikal materialist və empirik mövqedir. Bu məktəb ruhun ölməzliyini, karmanı və axirəti inkar edir. Onların etik baxışlarına əsasən, əxlaqın ilahi və ya metafizik əsası yoxdur, həyatın məqsədi zövq və əzabdan qaçmaq

Əsas etik problemlər:

- Etik relativizm: Əxlaq obyektiv norma kimi mövcud deyil.

- Hedonizmin sosial nəticələri: Fərdi zövq ictimai məsuliyyətlə ziddiyyət təşkil edə bilər.

- Normativ boşluq: Sosial ədalət və mənəvi öhdəliklər zəifləyir.

Bununla belə, Çarvaka etikası dini doqmatizmi və riyakarlığı tənqid etməklə mühüm tənqidi funksiya daşıyır.

Çarvaka-Lokayatıqların təlimləri haqqında təsəvvür XIV əsrdə Vedantçı Madhavacharyanın “Sarva-Darshana-Samgraha” əsərindən əldə edilə bilər. Mətn göstərir ki, onların təliminin başlanğıc nöqtəsi fenomenal dünyanın reallığı və onun dörd fiziki elementdən – torpaq, su, od və hava – meydana gəlməsidir, “öz təbiətinə görə”, yəni təbii qanunauyğunluqlar nəticəsində. Dörd elementin müxtəlif birləşmələrindən şeylərin çoxluğu yaranır [5, s. 82].

Canlılığın cansız elementlərdən yaranmasını onlar dörd elementin müəyyən kombinasiyalarının nəticəsi kimi yeni keyfiyyətin –

canlılığın meydana çıxması ilə izah edirdilər; ayrı-ayrı elementlər isə canlılığa malik deyildi. Arqument olaraq onlar içkidə mayalanmış maddələrin ortaya çıxardığı yoxlayıcı xüsusiyyətləri misal gətirirdilər; bunlar mayalanmamış tərkibdə yox idi.

Beləliklə, Madhavanın qeyd etdiyi lokayatlara görə, ruh, şüura malik bədən deməkdir. Hind fəlsəfəsində, eləcə də Yunan fəlsəfəsində, ruh hərəkət edən və düşünən başlanğıc kimi başa düşülürdü. Çarvakalar iddia edirdilər ki, bədən öldükdə ruh da dağılır; buna görə də bütün həyatımız yalnız bu dünyadadır, axirət həyatı yoxdur, ruhların yenidən doğuluşu yoxdur, əməl üçün mükafat (karma) da yoxdur.

Naturalistlərin bilik nəzəriyyəsi dünyanı yalnız tək bir etibarlı bilik mənbəyi – birbaşa duyğu qavrayışı (pratyakşa) vasitəsilə düzgün dərk oluna biləcəyini qəbul edirdi.

Madhavanın “Sarva-Darshana-Samgraha” əsərinə görə, duyğu qavrayışlarını onlar xarici (çevrədəki dünyanı qavramaq üçün) və daxili (insanın psixoloji vəziyyətlərini anlamaq üçün) olaraq bölürdülər.

Lakin onların mövqeyi kifayət qədər zəif görünür, çünki, duyğu qavrayışlarının bizi səhv yönəldə biləcəyi çox əvvəldən məlum idi. Bundan əlavə, duyğu qavrayışları yalnız konkret şeylər haqqında bilik verir və bunlar ya tək-tək cümlələrlə ifadə olunur (“Bu lampa sındırılıb”, “Bu insan kökdür”), ya da qismən ümumi cümlələrlə (“Bəzi lampalar sındırılıb”, “Bəzi insanlar kökdür”).

Buna əsaslanaraq isə ümumi və zəruri bilik – abstrakt nəzəri bilik, məsələn “Bütün lampalar işıq saçır” və ya “Bütün insanlar yeməlidir” kimi cümlələrlə ifadə olunan bilik əldə etmək mümkün deyil. Halbuki, abstrakt nəzəri düşüncə məhz belə həqiqətlərlə işləyir.

Hindistanda da Qərbi Avropada da filosoflar dünyanı abstrakt düşüncə vasitəsilə dərk etmək, reallığı ideyalarla təqdim etmək, düşüncəmizin reallığı anlamaq qabiliyyətini göstərmək, özləri öyrənmək və başqalarını da düşüncə qabiliyyətimizdən istifadə etməyə öyrətmək məsələsini həll etmək məcburiyyətində qaldılar.

Nəticə

Aparılan təhlil göstərir ki, qeyri-ortodoksal hind fəlsəfi təlimləri — xüsusilə, buddizm,

çaynizm və lokayata (çarvaka) — etik problemlərə yanaşmada brahmanist ortodoksiyadan prinsipial şəkildə fərqlənmişdir. Bu fərq ilk növbədə etik normativliyin mənbəyində özünü göstərir: vedik avtoritetə və ritual praktikaya əsaslanan əxlaq anlayışı yerini rəasional təhlilə, fərdi təcrübəyə və sosial reallığın tənqidinə əsaslanan etik modellərə vermişdir.

Buddist etikasını itirib aradan qaldırılması və nirvanaya çatma məqsədi ilə şərtlənmiş praktik-mənəvi intizam sistemi kimi formalaşmış, çayn etikasını isə radikal ahimsa prinsipi əsasında universal məsuliyyət ideyasını irəli sürmüşdür. Lokayata isə metafizik əsasları inkar edərək etik davranışı dünyəvi fayda, həzz və sosial praktikalarla əlaqələndirmişdir. Beləliklə, bu təlimlərdə etik problematika tək-cə fərdi kamilləşmə ilə deyil, həm də cəmiyyət, hakim ideologiya və bilik formaları ilə münasibətdə nəzərdən keçirilmişdir.

Qeyri-ortodoksal hind fəlsəfi təlimləri etik düşüncənin inkişafında mühüm mərhələ təşkil edir. Onlar əxlaqı ilahi vəhy çərçivəsindən çıxararaq insan təcrübəsi və praktik həyat kontekstində izah etməyə çalışmışlar. Lakin bu yanaşmalar etik determinizm, normativ zəiflik və sosial passivlik kimi problemləri də özü ilə gətirmişdir. Bununla belə, bu təlimlərin etik irsi müasir sekulyar və humanist etik nəzəriyyələr üçün zəngin nəzəri baza rolunu oynayır.

Nəticə etibarlı ilə qeyri-ortodoksal hind fəlsəfi sistemləri etik fikrin inkişafında mühüm mərhələ təşkil edərək normativ əxlaqın dini-avtoritar əsaslardan azad edilməsinə, insan davranışının rəasional və praktik əsaslarla izahına zəmin yaratmışdır. Bu təlimlər həm tarixi-fəlsəfi baxımdan, həm də müasir etik diskurs kontekstindən aktual olmaqda davam edir və etik problemlərin çoxşaxəli, dialektik təhlili üçün zəngin nəzəri material təqdim edir. Bu təlimlərdə aşağıdakı ümumi etik problemlər müşahidə olunur:

1. Metafizik determinizmlə etik məsuliyyət arasında ziddiyyət.

2. Asketizm ilə sosial aktivlik arasında tərazılığın pozulması.

1. Fərdi qurtuluşun ictimai əxlaqdan üstün tutulması.

2. Normativ etikanın zəifləməsi və ya ifratlaşdırılması.

Qədim hind fəlsəfəsinin tədqiqi yalnız nəzəri maraq doğurmur, həm də müasir fəlsəfi və etik diskurslar üçün metodoloji əhəmiyyət daşıyır. Qeyri-ortodoks və ortodoks sistemlər arasındakı qarşılıqlı təsir ideyaların polemik mübarizə şəraitində formalaşması fəlsəfi biliklərin sosial və ideoloji şərtlərlə sıx bağlı olduğunu açıq şəkildə göstərir.

Eyni zamanda, bu fəlsəfi irs tənqidi yanaşma tələb edir: qədim dövrün sosial-iqtisadi reallıqları ilə şərtlənmiş mistik və metafizik tə-

səvvürlər müasir elmi dünyagörüş baxımından aşılıb hesab edilsə də insan, cəmiyyət və bilik problemlərinin qoyuluşunda irəli sürülən bir çox ideyalar bu gün də aktuallığını qoruyur. Buna görə də qədim hind fəlsəfəsinin irsi nə mütləqləşdirilməli, nə də tamamilə inkar edilməlidir. O, tarixi-materialist mövqedən qiymətləndirilməli, həm öz dövrünün məhsulu, həm də ümumbəşəri fəlsəfi təfəkkürün inkişaf mərhələlərindən biri kimi dərk olunmalıdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Гусева Н. Р. Джайнизм. — М., 1968.
2. Костюченко В. С. Диалектические идеи в философии джайнизма // Философские науки. — 1975. — № 6. — С. 90—98.
3. Бонгард-Левин. Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.
4. Терентьев А. А. Джайнские представления о сущности человека. — Новосибирск, 1983.
5. Канаева Н.А. Индийская философия древности и средневековья. Москва 2008
6. Радхакришнан С. Индийская философия. Том первый. Москва. 1956
7. Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. — М.: Восточная литература, 1994. — 383 с.
8. Сингх А. Корпус знания, разработанный в джайнских науках о жизни, как основание морального комплекса // Проблема знания в истории науки и культуры. — СПб., 2001. — С. 227—234.
9. Сингх Н. Джайнская теория измерения и теория трансфинитных чисел // Проблема знания в истории науки и культуры. — СПб., 2001. — С. 235—252.
10. Железнова Н. А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. — М.: Восточная литература, 2005. — 343 с.
11. Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. — М.: Вектор, 2013. — 272 с
12. Арвон А.. Буддизм. — М.: Астрель, АСТ, 2005. — 159 с.
13. Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 508 с
14. Дандарон Б. Д. Буддизм. Сб. статей. — СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1996. — 144 с
15. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. — СПб
16. Лысенко В. Г. Буддизм // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. — М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. — С. 169—177
17. Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия. — М.: Наука, 1994. — 159 с.
18. Урбанаева И. С. Специфика буддизма как философии и религии // Вестник Бурятского государственного университета. — Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2009. — № 8. — С. 61—69.
19. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — М.: «Наука», 1998.

20. Локаята, чарвака // Атеистический словарь / Абдусамедов А. И., Алейник Р. М., Алиева Б. А. и др.; Под общ. ред. М. П. Новикова. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Политиздат, 1985. — С. 242. — 512 с. — 200 000 экз.
21. Лучина В. П. Чарвака // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. — М.: Советская энциклопедия, 1983b. — С. 768. — 840 с
22. Wells, John C. (2008), Longman Pronunciation Dictionary (3rd ed.), Longman
23. Roach, Peter (2011), Cambridge English Pronouncing Dictionary (18th ed.), Cambridge: Cambridge University Press
24. Williams, Paul (1989), Mahayana Buddhism: the Doctrinal Foundations, London: Routledge,

Rəyçi:

f.e.d. Dilarə Müslümzadə

Göndərilib: 02.02.2026

Qəbul edilib: 04.02.2026

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 saytıdan 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, yağı 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.

Təvsiyyə 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 коротко 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

№ 1 (34), 2026

Azərbaycan, Bakı , 2026



<https://journalorientalphilosophy.org/>

УЧРЕДИТЕЛИ ЖУРНАЛА
Президиум Национальной Академии Наук Азербайджана и редколлегия журнала

ПРОБЛЕМЫ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Международный научно-теоретический журнал

№ 1 (34), 2026

Азербайджан, Баку, 2026



<https://journalorientalphilosophy.org/>

Qeyd:

This image shows a full page of blank, lined paper. It features approximately 28 horizontal blue or grey lines spaced evenly apart, typical of notebook paper. The lines extend across the entire width of the page, leaving small margins at the top and bottom. There are no vertical lines, text, or other markings on the page.

Çapa imzalanmışdır:
Formatı: 60x84; 1/16
Fiziki ç...: 8
Sayı: 100

“Bəxtiyar-4” İstehsalat kommersiya
firmasının mətbəəssində ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.
Ünvan: Bakı, Mir Cəlal küç. 83