Maqsud Fərhadoğlu

FƏLSƏFƏNİN ƏSASLARI

MAQSUD FƏRHADOĞLU

FƏLSƏFƏNİN ƏSASLARI

Hzf- 256234

Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi tərəfindən dərslik kimi təsdiq olunmuşdur

M.F.Axundov adına
Azərbaycan Milli
Kitabxanası

Bakı – «Nurlan» – 2006

Elmi redaktor: ***Əziz Rəhim oğlu Bayramov,*** fəlsəfə elmləri namizədi, dosent

Rəyçilər: ***Ağayar Şükürov,*** f.e.d., professor;
Vəli Paşayev, f.e.d., professor

M.Fərhadoğlu.
Fəlsəfənin əsasları, *dərslik.*
Bakı, «Nurlan», 2006. – 400 səh.

Dərslikdə bəşəri və milli fəlsəfi sərvətlər, müasirlik baxımından vəhdət halında təhlil edilir. Burada ilk dəfə Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixi materialları ardıcıllıqla mərhələlər üzrə şərh olunur. Bəşəri və milli fəlsəfi irs, kursun kateqoriyaları sistemi, fəlsəfə və müasirlik kimi üç hissədən ibarət olan dərslikdə kursun yeni proqramına uyğun XX əsr fəlsəfəsinin də şərhinə geniş yer verilmişdir. Dərslikdə müasir təbii-elmi və fəlsəfi materiallar əsasında «varlıq», «materiya», «zaman», «məkan», «hərəkət», «idrak», «şüur», «insan», «cəmiyyət» və s. kimi kateqoriyalar yenidən, əsaslı işlənmişdir və təkmilləşdirilmişdir.

Kitab ali məktəb tələbələri və aspirantlar üçün nəzərdə tutulmuşdur. Ondan müəllimlər, elmi işçilər fəlsəfə ilə maraqlanan oxucular da istifadə edə bilərlər.

$F\frac{4603000000}{N-98-2006}$ *Qrifli nəşr*

© «Nurlan», 2006

Çox gənc ikən dünyasını dəyişmiş
əziz qızım Əfşanın unudulmaz
xatirəsinə ithaf edirəm

ON SÖZ

Son illərdə özünün müdrik və dünya şöhrətli milli lideri Heydər Əliyevin ideyalarına əsaslanaraq müstəqillik yollarında irəliləyən Azərbaycan Respublikasında təhsil sisteminin təkmilləşdirilməsi və inkişaf etdirilməsi sahəsində də əsaslı islahatlar həyata keçirilir, müəyyən nailiyyətlər qazanılır. Ölkəmizdə təhsil qanunu müzakirə edilmiş, milli təhsil konsepsiyası işlənib hazırlanmış, çoxpilləli təhsil sisteminə keçilmişdir. Təhsilin bakalavr və magistr mərhələlərinin həyata keçirilməsi ilə Azərbaycan təhsil sistemi dünya standartlarına uyğunlaşdırılmışdır.

Ali məktəblərdə humanitar fənlərin, xüsusilə ictimai elmlərin tədrisi sahəsində də müəyyən işlər görülmüşdür. İctimai elmlərin, o cümlədən «Fəlsəfə» kursunun və digər fəlsəfi fənlərin («Dinşünaslıq», «Etika», «Sosiologiya», «Politologiya» və s.) məzmunu və strukturu müasir tələblər əsasında yenidən qurulmuş, bir neçə variantda yeni proqramlar tərtib edilmiş, müxtəlif dərs vəsaitləri, mühazirə mətnləri, metodik göstərişlər hazırlanmışdır.

Lakin bu çox mühüm sahədə fəaliyyət hələ də əsasən şəxsi təşəbbüslərə əsaslanır, pərakəndə səciyyə daşıyır. Xüsusilə fəlsəfi elmlər üzrə müasir dövrün tələblərinə cavab verən, bəşəri fəlsəfi sərvətləri və milli fəlsəfi dəyərləri vəhdətdə əks etdirən dərsliklər və dərs vəsaitləri hazırlanmasında ***əsaslı bir iş görülməmişdir.*** Bunun bir sıra səbəbləri vardır: əvvələn, keçmiş SSRİ şəraitində ictimai elmlər üzrə dərslik, dərs vəsaitləri və proqramlar mərkəzləşmiş qaydada, ancaq Moskvada hazırlanır, milli respublikalarda isə onlardan tərcümə olunmaqla istifadə edilirdi; ikincisi də, milli respublikalarda həmin fənlər üzrə dərsliklər və dərs vəsaitləri hazırlamaq təcrübəsi olan müəlliflər çox az idi.

Xalqımızın zəngin milli fəlsəfi irsinin toplanılması, tədqiq edilməsi və tədrisi ilə bağlı sistemli və kompleks iş görülməmiş, xüsusilə bu sahədə ali məktəb tələbləri üçün əhatəli «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» hələ də yazılmamışdır.

Bütün bunları nəzərə alaraq, 30 ildən yuxarı ali məktəblərdə «Fəlsəfə»dən dərs deyərək, əldə etdiyimiz təcrübəyə əsaslanaraq Azərbaycan Dövlət İqtisad Universitetinin «Fəlsəfə» kafedrasında işlənmiş, «Fəlsəfə» kursunun proqramına uyğun bu sahədə ali

məktəb tələbələrinin ehtiyacını ödəmək məqsədilə «Fəlsəfə» adlı dərsliyi hazırladıq. Dərslik əsasən iqtisadiyyat ixtisarlarında təhsil alan tələbələr üçün nəzərdə tutulsa da, ondan respublikamızın bütün ali və orta ixtisas məktəblərində oxuyan tələbələr də istifadə edə bilərlər.

«Fəlsəfə» dərsliyini yazarkən fəlsəfi sərvətləri bəşərilik, millilik və müasirliyin vəhdəti əsasında təhlil etməyə çalışmışıq. Dünya mədəniyyətinin inkişafı ilə sıx əlaqədar şəkildə meydana çıxmış bəşəri fəlsəfi irsi və onun inkişaf mərhələlərini milli Azərbaycan fəlsəfi dəyərləri ilə sıx əlaqəli şəkildə təhlil etməyə, müasirlik baxımından cəmiyyətin sosial-mənəvi tərəqqisində fəlsəfənin rol və əhəmiyyətini şərh etməyə çalışmışıq.

Dərsliyin əsas fərqləndirici xüsusiyyətləri bunlardır:

a) Azərbaycan dilində yazılmış ilk dərs vəsaitlərindən biridir, müəllifin şəxsi təşəbbüsü ilə yazıldığından, orada çıxarılmış nəticələrin heç də hamısı qətl həqiqət kimi qəbul oluna bilməz, odur ki, gələcək müzakirələr yolu ilə dəqiqləşməli və zənginləşməlidir; b) dərs vəsaiti milli-bəşəri məzmun daşıyır, marksist-leninçi fəlsəfi konsepsiyasının sinfi-partiyalı mahiyyətindən uzaqdır. Bir sıra fəlsəfi problemlər («Varlıq», «Materiya», «İdrak», «cəmiyyət» və s.) təhlil olunarkən bəşərilik prinsipinə əsaslanmış, Azərbaycan fəlsəfi irsində həmin anlayışlara münasibəti də əhatə edilməyə çalışılmışdır; c) bütün mövzuların strukturu və məzmunu müasirlik baxımından, imkan daxilində, ölkəmizin keçid dövrü ictimai münasibətlərinin problemləri ilə əlaqələndirilmiş, cəmiyyətimizdəki sosial-siyasi, iqtisadi və mənəvi proseslər izlənərək onlar dialektik metod və fəlsəfi təfəkkür baxımından izah olunmuşdur; ç) dərsliyin müəyyən hissələrində, yeri gəldikcə fəlsəfənin inkişaf mərhələlərinə uyğun, milli-regional ictimai-fəlsəfi fikir tariximizin materiallarının da təhlilini verməyə çalışmışıq; d) dərs vəsaitində iqtisadiyyat ixtisaslarının peşə yönümünə uyğun olaraq maddi-iqtisadi problemlərin fəlsəfi təhlilinə də müəyyən yer ayrılmışdır. Dərsliyin çapa hazırlanmasında dəyərli məsləhətləri və nəzəri-fəlsəfi töv-siyələri ilə müəllifə yaxından köməklik göstərmiş Azərbaycan EA-nın müxbir üzvü, f.e.d., prof. Məqsəd Səttarova, f.e.d., prof. Cəmil Əhmədliyə müəllif öz dərin minnətdarlığını bildirir.

I HİSSƏ

BƏŞƏRİ VƏ MİLLİ FƏLSƏFİ İRS: FƏLSƏFƏNİN MƏNŞƏYİ, MAHİYYƏTİ VƏ İNKİŞAFININ MƏRHƏLƏLƏRİ

I FƏSİL

FƏLSƏFƏ, ONUN PREDMETİ, PROBLEMLƏRİ DAİRƏSİ VƏ CƏMİYYƏTDƏ ROLU

1. Fəlsəfənin predmeti və elmlər sistemində yeri

Fəlsəfə bəşər sivilizasiyasının ən böyük nailiyyəti, insan biliyinin ən qədim növlərindən biridir. E.ə. III minillikdə yer üzərində rüşeymləri əmələ gələn fəlsəfənin ilkin məqsədi insanın onu əhatə edən dünyaya münasibəti ilə əlaqədar qarşıya çıxan, ciddi, həyati əhəmiyyət kəsb edən, dünyagörüşü xarakterli suallara cavab tapmaq cəhdindən ibarət olmuşdur. Sonralar inkişaf edərək müstəqil xüsusi elmə və ictimai şüur formasına çevrilmiş fəlsəfə – gerçəklikdə baş verən rəngarəng hadisə, proses və qanunauyğunluqların mahiyyətinin mənimsənilməsində insana ən yaxın köməkçi olmuşdur.

Tarixi inkişafının müasir dönüş xarakterli keçid dövründə, ölkəmizin müstəqillik qazanıb siyasi, iqtisadi və sosial quruculuğa başladığı şəraitdə də gerçəkliyin fəlsəfi mənimsənilməsinə ciddi tələbat meydana çıxmışdır. Nəzəri, metodoloji dünyagörüşü və praktik baxımdan fəlsəfəyə, onun tədrisi və tədqiqi məsələlərinə zəruri bir ehtiyac yaranmışdır. Çünki qarşıda duran çox mürəkkəb sosial-iqtisadi, siyasi, mənəvi, ekoloji və s. vəzifələrin mahiyyətini dərin fəlsəfi-idraki mövqedən dərk edib qiymətləndirmədən, həmin vəzifələrin həyata keçirilməsi uğrunda fəal mübarizə aparmaq da mümkün deyildir.

«Fəlsəfə» yunan dilində «fileo» (sevirəm) və «sofia» (müdriklik, hikmət) sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir ki, mənası «müdrikliyi sevmək», «hikmətsevərlik» deməkdir. «Fəlsəfə» («filosof») terminini ilk dəfə yunan riyaziyyatçısı, mütəfəkkir Pifaqor (e.ə. 580-500) işlətmişdir. «Fəlsəfə» sözünün lüğəti mənası ilə onun elmi-nəzəri mahiyyəti arasında müəyyən yaxınlıq olsa da, onları eyniləşdirmək olmaz. Hər şeydən əvvəl, fəlsəfə dünyagörüşü elmidir və insanın gerçəkliyə münasibətini ən ümumi anlayış, qanun və prinsiplərlə əks etdirir.

Həyata qədəm qoyan hər bir adam getdikcə sadədən mürək-

kəbə doğru yüksələn çoxsaylı suallarla qarşılaşır. Kainatın, insanın, həyat və ölümün, xeyir və şərin mahiyyətinə, maddi və mənəvi olanın, hərəkət və inkişafın, tərəqqi və tənəzzülün qarşılıqlı münasibətinə dair çoxsaylı suallara cavab verməyə çalışan insan gerçəkliyə öz münasibətini müəyyən edir, dünyagörüşünü formalaşdırır.

Fəlsəfə gerçəklikdəki hadisə və proseslərin mahiyyət, qanun, səbəb, forma və s. müəyyənliyi haqqında dünyagörüşü xarakterli biliklə insanı silahlandırır, ona təbiət, cəmiyyət və insanın özünün inkişaf və dəyişməsinin ən ümumi qanunauyğunluqlarını öyrədir. Fəlsəfə – hər bir mütəxəssisə öz ixtisası sahəsində düzgün istiqamət götürmək və həyatda zəngin dünyagörüşü mövqeyi tutmaq üçün lazımdır. Bütün elmlərlə müəyyən qarşılıqlı əlaqədə yaranıb inkişaf edən fəlsəfə hər bir mütəxəssisə elmlərin – fizikanın, riyaziyyatın, təbiət elmlərinin, texniki biliklərin, tibbin, pedaqogikanın, bədii yaradıcılığın, sənətşünaslığın və s. fəlsəfi problemlərini dərindən bilmək, öz ixtisası sahəsində düzgün yol və mövqe seçmək üçün lazımdır. Lakin bu azdır, bu ancaq mütəxəssis mövqeyindən belədir. Vətəndaşlıq baxımından fəlsəfə insana daha geniş mənada gərəkdir. Fəlsəfə insana dərin zəka, geniş dünyagörüşü dairəsi verir, qarşımızda duran yaxın və strateji məqsədləri, vəzifələri anlamağa kömək edir. Fəlsəfə insana dünya inkişafı meyllərini, perspektivlərini və orada baş verən rəngarəng hadisələrin mahiyyətini dərk etmək imkanı verir.

Fəlsəfənin predmeti nədir? Bir elm kimi onun bəhs etdiyi problemlər dairəsi hansılardır? Başqa elmlərlə fəlsəfənin nə kimi əlaqəsi vardır? Fəlsəfə tarixində və müasir dövrdə bu suallara müxtəlif cür, çox vaxt ziddiyyətli cavablar verilmişdir. Qədim dövrlərdə insanın gerçəkliyə münasibətini əks etdirən bütün elmi, bədii, fəlsəfi, dini, əxlaqi, siyasi və s. ideyaların sintezindən ibarət olan fəlsəfəyə «elmlər elmi» kimi baxılmış, bütün elmlərin fəlsəfənin daxilində, sintez halında olduğu güman edilmişdir. Kainatı, təbiət, cəmiyyət və insanı səciyyələndirən bütün elmi ideyalara fəlsəfə kimi baxılmışdır. O zaman fəlsəfənin predmetini bütün kainat, təbiət, cəmiyyət və onların öyrənilməsi təşkil etmişdir, fəlsəfə kosmosentrik səciyyə daşımışdır. Lakin get-gedə elmlərin ayrı-ayrı yeni sahələri (riyaziyyat, həndəsə, coğrafiya, astronomiya, tibb və s.) əmələ gələrək «elmlər elmindən» ayrılmışdır. Həmin zamanlarda fəlsəfənin predmetində insanın gerçəkliyə münasibətinin ifadəsi olan dünyagörüşü məsələlərinin öyrənilməsi («ilkin əsas», substansiya haqqında ideya, maddi və mənəvi münasibət və s.)

mühüm yer tutmuşdur. Daha sonrakı dövrlərdə mexaniki, fiziki, kimyəvi hərəkət qanunauyğunluqlarının xüsusiyyətlərini öyrənən elmlərin yaranması və müstəqil elm sahələrinə çevrilməsi ilə fəlsəfənin predmet dairəsi daha da «məhdudlaşdı». Bioloji və ictimai elm sahələrinin yaranması və müstəqil inkişafı ilə sivilizasiya tarixində «fəlsəfənin predmetinin yoxluğu», onun «elmlər sistemindən çıxarılması» haqqında ideyalar təbliğ olunmağa başlandı. Son illərədək belə bir ideya, nəinki başqa ölkələrin filosofları, hətta bəzi marksist və keçmiş sovet filosofları arasında da geniş yayılmışdı ki, fəlsəfənin predmeti və elmlər sistemində yeri yoxdur. Fəlsəfənin taleyini Şekspirin «Kral Lir»inə bənzədirdilər. Kral Lir imperiyanın ərazisini üç qızı arasında bölüşdürüb, özünə heç nə saxlamadığı kimi, guya fəlsəfə də öz predmetini elmlər arasında bölüşdürüb özünə bir şey saxlamamışdır. Guya hazırda fəlsəfənin predmeti, öyrəndiyi problemlər dairəsi yoxdur.

XX əsr fəlsəfi cərəyanlarının (neopozitivizm, ekzistensializm və s.) bəzi nümayəndələri hətta iddia edirdilər ki, insana mücərrəd fəlsəfi anlayışlar (varlıq, materiya, təfəkkür, şüur, kateqoriyalar və s.) haqqında deyil, ancaq gündəlik pozitiv biliklər verilməlidir; ümumi dünyagörüşü məsələləri ilə məşğul olmaq insanı gündəlik fayda götürməkdən məhrum edir; «fəlsəfə zərərli məşğuliyyətdir» və s. Müasir dünyanın ən böyük filosoflarından biri hesab olunan B.Rassel belə hesab edirdi ki, artıq indi fəlsəfə öz müstəqilliyini itirmiş, predmetini elm və teologiya arasında bölüşdürmüşdür. Odur ki, «xalis fəlsəfə» mövcud deyildir. B.Rasselin fikrincə, fəlsəfə artıq «sahibsiz torpaqdır», cəmiyyətdə dinin mövqeyi güclənəndə o, teologiyanın, elmin mövqeyi güclənəndə isə, elmin təsirinə düşür.

Əlbəttə, bu fikirlərlə qeyd-şərtsiz razılaşmaq mümkün deyildir. ***Birincisi,*** ona görə ki, hər bir elm o zaman mövcud olur ki, onun heç bir elm tərəfindən öyrənilməyən öz predmeti və həmin predmetin inkişafını əks etdirən qanunları olsun. Fəlsəfənin də belə predmeti və qanunları vardır. Ən ümumi mənada fəlsəfənin predmetini insanı əhatə edən gerçəklik və onun inkişaf qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi təşkil edir. ***İkincisi,*** fəlsəfə gerçəkliyin bu və ya digər sahəsini, hərəkətin bu və ya digər formasının inkişaf qanunauyğunluqlarını deyil, onu ən ümumi şəkildə, bütöv halda öyrənir, gerçəkliyin ən ümumi inkişaf qanunlarından və kateqoriyalarından bəhs edir. Gerçəkliyin belə ən ümumi inkişaf qanunlarından heç bir başqa elm deyil, məhz fəlsəfə bəhs edir. Əgər fəlsəfənin predmetində duran problemlər dairəsini qısa şəkildə ifadə et-

sək, onda bunları qeyd etmək olar: insanın gerçəkliyə münasibəti, təbiət-insan münasibətləri, insan-mənəvi münasibətlər (gerçəkliyin dərk olunması məsələsi) və həmin qarşılıqlı münasibətləri ifadə edən mənəvi prinsip, təlim, nəzəriyyə və baxışlar. Göründüyü kimi, fəlsəfənin predmetində duran başlıca problem insan və onun gerçəkliyə münasibətidir. Bütün bu rəngarəng münasibətlərin inkişaf və dəyişməsi qanunauyğunluqları fəlsəfəsinin üç ən ümumi qanunu (əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi, kəmiyyət və keyfiyyət dəyişmələrinin qarşılıqlı ***keçməsi*** və inkarı inkar) və çoxsaylı anlayış və kateqoriyaları vasitəsilə istifadə olunur ki, həmin qanun və kateqoriyalar da fəlsəfənin predmetində mühüm yer tutur.

Məhz predmetində duran problemlər dairəsinə və dünyagörüşü səciyyəsi daşıdığına görə fəlsəfəyə belə bir tərif vermək olar: ***fəlsəfə – insanın gerçəkliyə münasibətini ümumiləşmiş şəkildə əks etdirən ideyalar, prinsiplər və qanunauyğunluqlar haqqında, təbiətin, cəmiyyətin və təfəkkürün mövcudluğu və ən ümumi inkişaf qanunları haqqında elmdir.***

Bu qısa və yığcam tərifdən də aydın olur ki, özünün spesifik predmeti və qanunları olan fəlsəfə də elmlər sistemində özünəməxsus xüsusi yer tutur: fəlsəfə, bir tərəfdən, xüsusi qanunları və kateqoriyaları vasitəsilə gerçəkliyi ən ümumi və dolğun şəkildə əks etdirdiyi üçün spesifik elmdir, digər tərəfdən isə təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün ən ümumi qanunlarından bəhs etdiyinə, insanın gerçəkliyə ümumiləşmiş münasibətini əks etdirən ideya və təsəvvürlərin məcmusu olduğuna görə dünyagörüşüdür. Fəlsəfə gerçəkliyin bu və ya digər aspektini, konkret bir cəhətini, hərəkətin bu və ya digər formasını deyil, onu tam, bütöv halda, ən ümumi şəkildə öyrənir; odur ki, fəlsəfə elm olmaqla yanaşı, daha çox dünyagörüşü və metodoloji əhəmiyyət kəsb edir. Buna görə də fəlsəfə spesifik elmi dünyagörüşü – metodoloji səciyyə daşıyan humanitar elmdir. Tarix elmi ilə cəmiyyət fəlsəfəsini («sosial fəlsəfə») müqayisə etməklə elm və fəlsəfənin qarşılıqlı əlaqə və münasibətini aydın təsəvvür etmək olar. Məlumdur ki, tarix elmi hər hansı cəmiyyəti, onun hadisə və proseslərini ya müəyyən tarixi dövr daxilində, xronoloji cəhətdən öyrənir (məsələn, qədim dövr, orta əsrlər tarixi, yeni tarix və s.), ya da ayrı-ayrı ölkələrin tarixini, həmin ölkələrdə baş verən sosial-tarixi hadisələrin əmələ gəlməsi və inkişafı qanunauyğunluqlarını öyrənir, təsvir edir. Tarix məhz həmin dövrün və ya ölkənin tarixidir. Sosial fəlsəfə isə cəmiyyət inkişafının ən ümumi qanunauyğunluqlarını və hərəkətverici qüv-

vələrini öyrənir, ən ümumini bildirir, müəyyən dövrlə, coğrafi ölkə ilə məhdudlaşmır.

Fəlsəfə özünün predmetində duran qeyd etdiyimiz məsələləri ayrılıqda, təcrid olunmuş halda öyrənə, təhlil edə bilməz. Materiya, hərəkət, zaman, məkan, şüur, cəmiyyət, dövlət və s. kimi anlayışların fəlsəfi təhlilini vermək üçün təbiətşünaslığın (fizika, biologiya, kimya və s.) və cəmiyyət haqqında elmlərin nailiyyətlərinə əsaslanmaq lazımdır. Bunsuz elmi-materialist fəlsəfə yarana və inkişaf edə bilməz. Digər tərəfdən, xüsusi elmlər özlərinin metodoloji dünyagörüşü və nəzəri əsaslarını verərkən fəlsəfəyə, onun nəzəri müddəalarına istinad etməkdə daha dolğun və məntiqi olur. Deməli, fəlsəfə ilə xüsusi elmlər arasında möhkəm qarşılıqlı zənginləşmə əlaqəsi və qarşılıqlı təsir vardır. Əgər xüsusi elmlər fəlsəfənin dünyagörüşü səciyyəli informasiya ilə, təbiət, cəmiyyət, insan, idrak, ruh, mənəviyyat, varlıq, həyat, ölüm və s. haqqında konkret faktiki biliklə, həqiqətlə silahlandırırsa, fəlsəfə xüsusi elmlərə, hadisələrə yanaşma üsulu, dialektik metod və metodologiya, fəlsəfi idrak metodları verir, onların düzgün elmi əqidə və dünyagörüşü istiqaməti götürmələrinə, konkret elm sahələrində çalışan ziyalıların həyatda fəal sosial mövqe tutmalarına kömək edir. Məhz bu mənada fəlsəfə ilə xüsusi elmlərin qarşılıqlı əlaqəsi haqqında belə nəticəyə gəlmək olar: əgər fəlsəfə nəhəng, qolbudaqlı bir ağacın gövdəsidirsə, xüsusi elmlər onun şaxələri, qolbudaqlarıdır. Gövdə kəsildikdə qol-budaqların, bütövlükdə ağacın yaşaması mümkün olmadığı kimi, şaxələr, qol-budaqlar da tamam kəsilərsə, gövdə də yaşaya bilməz.

2. Fəlsəfə və dünyagörüşü. Dünyagörüşün mahiyyəti, strukturu və tarixi tipləri

Dünyagörüşü – mürəkkəb, yekcins olmayan, çoxcəhətli və ziddiyyətli sosial-mənəvi və emosional-psixoloji fenomendir. Onun elmi, fəlsəfi, ümumbəşəri, milli, sosial-sinfi, siyasi, mənəvi, dini, ateist, estetik və digər çalarları vardır. ***Dünyagörüşü*** – insan həyatının özünəməxsus yol göstəricisi, şəxsiyyətin həyat mövqeyini istiqamətləndirən bir növ kompasdır. Dünyagörüşü insanın gerçəkliyə münasibətini əks etdirən və onun fəaliyyətini tənzim edən ümumiləşmiş sosial-mənəvi, elmi, siyasi prinsip, norma və baxışların məcmusudur.

İnsan həqiqi elmi-materialist dünyagörüşünə yiyələndikdə hansı ideya, amal uğrunda mübarizə etdiyini daha dərindən dərk

edir, qarşısına daha ülvi və real məqsədlər qoyur, gerçəkliklə daha düzgün əlaqə və münasibətlərə girir, başqa sözlə, daha yaradıcı və fəal olur. Belə insan sosial həyatla, təbii mühitlə əlaqələrində düzgün mövqe seçə, azad fəaliyyət göstərə bilir.

Dünyagörüşün mahiyyəti, struktur komponentləri, növləri və s. haqqında elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda çoxlu fikirlər söylənilməsinə baxmayaraq, bu sahədə müəyyən ziddiyyətlə, mübahisəli mövqelər indi də qalır. Xüsusilə, dünyagörüşün mahiyyətindən bəhs olunarkən, son illərədək marksist fəlsəfədə onun bəşəri məzmun kəsb etməsindən daha çox sinfi, siyasi xüsusiyyətlərinin təhlilinə geniş yer verilmişdir.

Beləliklə, ***dünyagörüşü – insanı əhatə edən dünya haqqında, insanın özünə, təbiətə və cəmiyyətə münasibəti, onun özünün dünyada yeri və mövqeyi haqqında ümumiləşmiş görüşlər, ideallar, baxış, inam və prinsiplər sistemidir. Dünyagörüşü*** – fərdin, sosial qrupun, sinfin, bütövlükdə cəmiyyətin gerçəkliyə münasibəti və fəaliyyət istiqamətini müəyyən edən baxışlardır, ideya və normalardır. Başqa sözlə, ***dünyagörüşü*** – obyektiv dünyaya və orada insanın yeri və roluna aid baxışlardır. Bunlar elə baxışlardır ki, onlar insanın həyat mövqeyini, əqidəsini, ideya, idrak və fəaliyyətini, sərvət meylini əsaslandırır və istiqamətləndirir.

Dünyagörüşü – təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün hadisə və prosesləri, inkişaf və hərəkətverici qüvvələri haqqında ümumiləşmiş elmi, fəlsəfi, siyasi, dini, ateist, əxlaqi, estetik və s. baxışların ifadəsidir. Dünyagörüşün predmetində insan durur.

Bir sıra filosofların qeyd etdiyi kimi, dünyagörüşün mahiyyətini aydın başa düşmək üçün onun obyektini və predmetini fərqləndirmək lazımdır. Dünyagörüşün obyektini bütövlükdə dünya, varlıq təşkil edir. Dünyagörüşün predmetini isə təbiət aləmi ilə insan aləminin qarşılıqlı münasibəti və həmin münasibətlərdən yaranan ideya və baxışların sistemi təşkil edir. «Onunla» (dünya binası) «biz» (insanlar) arasındakı qarşılıqlı münasibət dünyagörüşün predmetini və ya əsas məsələsini təşkil edir.

Dünyagörüşün məzmunundan aydın olur ki, onun iki əsas sahəsi və ya aspekti vardır: təbii gerçəkliyə insan münasibətinin inikası olan təbii-elmi ideyalar və sosial-ictimai gerçəkliyə insan münasibətini əks etdirən siyasi, iqtisadi, mənəvi və s. ***baxışlar.*** Bu cəhətlərə dünyagörüşün təbii-intellektual və sosial-qneseoloji aspektləri də demək olar. Lakin onu da qeyd etmək lazımdır ki, çox vaxt dünyagörüşü problemləri öyrənilərkən əsas diqqət birinci aspektə verilmiş, ikinci istiqamət isə əsasən diqqətdən kənarda qalmışdır.

Dünyagörüşünü özünün inkişaf ardıcıllığı, inikas dərinliyi, əsaslandırılmış olub-olmaması cəhətdən ən ümumi şəkildə dörd mühüm tarixi növə ayırmaq olar: mifoloji, dini, elmi, fəlsəfi.

Mifoloji dünyagörüşü iki sözün birləşməsindən əmələ gəlib: (yunanca «mif» – əsatir, əfsanə, rəvayət mənasındadır, «loqos» isə – söz, təlim, anlayış deməkdir) ibtidai cəmiyyətdə, bəşər mədəniyyəti inkişafının ilkin dövrlərində meydana gəlmişdir. Mifologiya – qədim dövrün dünyanı anlamaq üsulu, ibtidai cəmiyyətdə universal ictimai şüur forması olmuşdur. Qədim miflər dünyanın bütün xalqlarında olmuşdur. Mifik təsəvvürlərin əsasında əfsanəvi varlıqlar, Allahlar və onların fəaliyyəti, qəhrəmanların möcüzələri və s. haqqındakı inamlar, ideya və baxışlar durur. Miflər çox müxtəlif olsalar da, onlarda bır sıra motivlər təkrar olunur. Dünyanın bir çox xalqlarının miflərində kosmik mövzular xüsusi yer tutur. Bu miflərlə ibtidai insan dünyanın mənşəyi və quruluşu, bir çox təbiət hadisələri, məqsədəuyğunluq və s. haqqında özünü düşündürən suallara cavab verməyə çalışmışdır. Bır sıra miflərdə dünyanın sonu, bəşəriyyətin məhvi və yenidən dirilməsi haqqında təsəvvürlər öz əksini tapmışdır.

Mifoloji dünyagörüşü təsəvvürlərində dünya ilə yanaşı, insanın mənşəyi, onun həyat inkişafının mərhələləri, ölümü, insanın odu əldə etməsi, sənəti, əkinçiliyi öyrənməsi və s. mövzular da geniş yer tutur. Müxtəlif xalqların mifləri bir-birilə əlaqədar və uyğundur, vahid sistem təşkil edirlər.

Mif – sinkretik, vahid, universal dünyagörüşü və şüur forması olmuşdur. Mifoloji dünyagörüşü özündə dövrünün dünyaduyumunu, dünyanı qavramanı, dünyanı anlamanı əks etdirmiş, bədiilik və müdriklik baxımından çox zəngin olmuşdur. Miflərdə təbiət və mədəniyyət hadisələri qovuşmuş, təbii cisim və hadisələr canlandırılmış, insanabənzərləşdirilmiş, mifoloji obrazlara çevrilmişdir. Reallıq və fantaziya, hiss və fikirlər, bilik və bədii obraz obyektiv və subyektiv olan miflərdə vəhdət halında birləşmişdir, bütöv dünya mənzərəsi yaradılmışdır. Dünyanın mifoloji mənzərəsində reallıq və fantaziya, təbii və fövqəltəbii, bilik və inam çulğaşmışdır. Mifik obrazlar əsasında bir sıra bədii əsərlər, incəsənət, musiqi, heykəltəraşlıq nümunələri yaradılmışdır. Xristianlıq, islam, buddizm və b. dinlər mifoloji nümunələrlə zəngindir.

Dini dünyagörüşü – dünyagörüşün ikinci tarixi növüdür. Şüurun gerçəkliyi ümumiləşdirərək anlayışlar vasitəsilə əks etdirməsi

(məsələn, Allah, ruh, axirət və s.) formalarından biridir, gerçəkliyin fövqəltəbii qüvvələrə inam əsasında inikasıdır. Tarixi-sosial şərait üzündən din ibtidai icma, quldarlıq və xüsusilə, feodalizm dövründə ictimai şüurun bütün başqa formalarını öz təsirinə almış, cəmiyyətin mənəvi dünyagörüşünün əsaslarını təşkil etmişdir.

Dini dünyagörüşünə görə dünya ikili səciyyə daşıyır: «yer üzü», «bu dünya» – təbii, hiss üzvlərimizlə duyulan dünya və «o dünya», fövqəltəbii, «göy üzü» – fövqəlhissi dünya. Dinə görə əsas, başlıca məqsəd ikincidir, birinci isə keçici və müvəqqətidir. Son dövrlərədək, sovet imperiyası şəraitində dini dünyagörüşdən bəhs olunarkən onu ancaq dünya və insan haqqında nadan, avam təsəvvürlər deyə səciyyələndirmiş, onun mənəvi mədəniyyət hadisəsi, sosial mahiyyəti və ictimai-mənəvi funksiyaları olan ideologiya forması olması nəzərə alınmamışdır. Din əslində insanın qeyri-adi təbii və sosial qüvvələr qarşısında acizliyi əsasında yaransa da, müəyyən tarixi şəraitdə ümumbəşəri dəyərlər, sosial ədalət uğrunda çıxış etmiş, normaların tənzimləyicisi funksiyasını yerinə yetirmişdir. İnsanların əxlaq və davranışını, hissi tərzini və fikirlərini normalaşdırıb sistemə salan din, cəmiyyətdə sosial-mənəvi tənzimetmənin, adət-ənənə və mənəviyyat normalarının hifz edilməsi və yaşadıqları nəsildən-nəslə verilməsinin mühüm vasitəsi kimi çıxış etmiş və edir. Hazırda bəşəriyyətin yaşaması, sülh və sosial tərəqqi uğrunda, müharibə əleyhinə fəal çıxış edən din özünün çoxsaylı hökm və mərasimləri vasitəsilə insanlar arasında məhəbbət, xeyirxahlıq, dözümlük, rəhmdillik, əl tutmaq, vicdan, borc, ədalət və s. kimi bəşəri hissələri tərbiyə edir.

Dinləri monoteist və politeist, ibtidai və müasir, milli və dünyəvi olmaqla müxtəlif qruplara ayırmaq olar. İbtidai dinlər (animizm, fetişizm, magiya, bütpərəstlik və s.) panteist (çoxallahlıq) dinlərə, müasir dünya dinləri (xristianlıq, islam, buddizm və s.) isə monoteist dinlərə misal ola bilər.

Dini dünyagörüşü mürəkkəb struktura malikdir. Hər bir dinin strukturuna bu ünsürlər daxildir: dini ideya və təsəvvürlər; dini hiss və əhval-ruhiyyə; dini ayinçilik (kult) və dini fəaliyyət. Bunlardan başqa, dini təsisatlar da vardır ki, (dini icmalar, birliklər, kilsələr, məscidlər və s.), onların fəaliyyətindən yaranan normalar, qaydalar və prinsiplər dini dünyagörüşü sistemində mühüm yer tutur.

Elmi dünyagörüşü – təbii-elmi və sosial-tarixi biliklərə, dünyanın təbii-elmi mənzərəsinə əsaslanan, gerçəklikdə hadisə və proseslərin inkişaf və dəyişməsinin elmi səbəblərinə istinad edərək dünya haqqında elmi anlayış və qanunauyğunluqların ümumiləşmiş

inikasını ifadə edən baxış, ideya və prinsiplərin məcmusudur. Elmi dünyagörüşü – öz müddəalarında müasiri olduğu elmin son nailiyyətlərinə istinadən insanı əhatə edən gerçəkliyə insan münasibətini xüsusi elmi qanun və kateqoriyalar, təlim və nəzəriyyələr vasitəsilə ifadə edir.

Fəlsəfi dünyagörüşü – elmi dünyagörüşün növ müxtəlifliyindən biridir. O, müəyyən cəhətlərdən elmi dünyagörüşlə qovuşur, eyniləşir, müəyyən cəhətlərdən isə ondan fərqlənir, ayrılır (həmin cəhətlər üzərində bir qədər sonra dayanacağıq).

Dünyagörüşün strukturu zəngin və mürəkkəbdir. Gerçəkliyin mənimsənilməsi səviyyəsinə, elmi əsaslandırılması dərəcəsinə uyğun olaraq hər bir dünyagörüşün ***iki səviyyəsi vardır:*** 1) Dünyagörüşün adi şüur səviyyəsinə uyğun gələn sağlam düşüncə, hissi-obrazlı təfəkkürə, mifoloji təsəvvürlərə və gündəlik təcrübi biliyə əsaslanan ***empirik-kütləvi (və ya adi-gündəlik) səviyyəsi.*** Bu səviyyədə dünyagörüşü sağlam təcrübi biliyə istinad edib, çox vaxt faydalı və müsbət olsa da, ziddiyyətlərdən, məhdudluqlardan azad deyildir. Bu səviyyədə dünyagörüşü üçün tərəddüdlər, inamsızlıq və s. xasdır. 2) ***Elmi-nəzəri dünyagörüşü səviyyəsi.*** Dünyanın həqiqi təbii-elmi mənzərəsinə və materialist fəlsəfəyə istinad edən dünyagörüşü məhz elmi-nəzəri dünyagörüşü səviyyəsinə misal ola bilər.

Dünyagörüşü strukturca inteqral mütəşəkkillikdir. Burada əsas cəhət onun struktur komponentlərini sintezinin, birliyinin əldə edilməsidir. Bu mənada dünyagörüşü gerçəklik haqqında ancaq biliklərin toplusu deyildir. Dünyagörüşdə ideallar, əqidə, fəaliyyət də müəyyən rol oynayır. Lakin bitkin dünyagörüşü belə komponentlərin vəhdəti, sintezi əsasında yaranır, bilik, sərvətlər, həyat oriyentiri (meyli), əqidə və fəaliyyəti birləşdirərək insana nəzəri və əməli fəaliyyət üçün qüdrətli bir silah verir.

Dünyagörüşün strukturunda dünyanı dərketmə prosesinin müxtəlif səviyyələrini əks etdirən ***dünyaduyumu, dünyanıqavrama, dünyanıanlama*** kateqoriyaları da fərqləndirilmişdir. Bu anlayışlara dünyagörüşün formalaşması mərhələləri də demək olar. Ümumiyyətlə, insan idrakının əsasında duyğu, hiss üzvlərinin (görmə, eşitmə, iybilmə, dadbilmə, lamisə) verdiyi məlumatlar seyr müşahidə durduğu kimi, dünyagörüşün də əsasında ***dünyaduyumu*** durur. Dünyaduyumu gerçəkliyin bu və ya digər konkret tərəf və cəhətləri, xüsusilə onun zahiri təzahürləri haqqında əldə edilən hiss, əhval-ruhiyyə, baxış, duyumdur. Bu mərhələdə predmetin konkret, ayrı-ayrı cəhətləri haqqında görüşlər, hisslər, emo-

sional hal – dünyaduyumu formalaşır. ***Dünyanıqavrama*** isə predmet və hadisəni hissi bütöv halında qavrama mərhələsidir, gerçəklik haqqında qavranılan baxışlar, hisslər və təsəvvürlərin məcmusudur, ümumi dərketməyə aparan yoldur. Deməli, hisslər və əhval-ruhiyyə səviyyəsində dünyagörüşün emosional-psixoloji cəhətini dünyaduyumu, gerçəkliyin hissi bütövünün əyani təsəvvürlər əsasında hissi-obrazlı qavranılmasını isə dünyanıqavrama təşkil edir. Məhz duyma və qavramanın nəticəsində alınmış informasiyaların təhlili, ümumiləşdirilməsi yolu ilə anlayışlar, mühakimələr, əqli nəticələr, ümumi nəzəri baxışlar yaradılır, dünyagörüşün idraki-intellektual səviyyəsi olan ***dünyanılanlama*** baş verir. Dünyagörüşdə hər üç ünsür – dünyaduyumu, dünyanıqavrama, dünyanılanlama vəhdət təşkil edir.

Dünyagörüşü öz məzmununa daxil olan münasibətlər («təbiət-insan münasibətləri», «cəmiyyət-insan münasibətləri», «subyekt-obyekt münasibətləri» və s.) əsasında, xüsusilə aşağıdakı struktur komponentlərini üzvi vəhdətdə birləşdirir.

1) Həmin münasibətlərin doğurduğu və gerçəklikdə sınanıb ümumiləşdirilmiş ***biliklər sistemi.*** Gerçəklik haqqında dünyagörüşü xarakterli ümumiləşmiş biliklər sisteminin yaranmasında, həqiqətə doğru can atılmasında, sosial-fəlsəfi elmlərlə (fəlsəfə, etika, tarix, siyasi iqtisad və s.) yanaşı, dünyanın həqiqi təbii-elmi mənzərəsini verən xüsusi elmlər də (təbiətşünaslıq, texniki, insanşünaslıq elmləri və s.) iştirak edir.

2) Dünyagörüşün struktur komponentlərindən biri də ***bəşəri sərvətlərlə*** (dəyərlərlə) dünyagörüşün ümumi ideyaları və prinsiplərinin qovuşması, onlarla şərtlənməsidir. Bəşəri mənəvi sərvətlərə (xeyirxahlıq, insanpərvərlik, vicdan, şərəf, vətənpərvərlik və s.) uyğun gəlməyən və ya onlara qarşı çevrilmiş heç bir ideya və prinsip dünyagörüşü amilinə çevrilə bilməz.

3) Dünyagörüşün digər mühüm struktur komponenti olan ***əqidə*** formalaşdırılmasında, alınmış biliyin əqidəyə çevrilməsində müasir elmi-texniki nailiyyətlərin həyata, istehsalata tətbiqi, onların sosial-mənəvi nəticələri mühüm rol oynayır. Əqidə isə əhval-ruhiyyə, iradə və hisslərlə daha çox bağlı olduğundan şəxsiyyətin mənəvi aləminə daha ciddi daxil olur, onu sosial fəallığa və yaradıcılığa sövq edir. ***Əqidə üçün meyar – insan fəaliyyətidir.*** Biliyin, ictimai şüurun dünyagörüşə çevrilməsi üçün onlar əqidə xarakteri kəsb etməlidir. ***Əqidə – insanın həyat fəaliyyətində rəhbər tutduğu prinsip və idealların həqiqiliyinə, doğruluğuna dərindən və əsaslandırılmış inamdır, heç vaxt dönmədən, dərin, daxili inamdır.***

Bu isə o deməkdir ki, şəxsiyyət öz ideya və əməllərinin doğruluğuna heç bir tərəddüd göstərmədən inanmalıdır. Möhkəm əqidə formalaşmasında isə insana düzgün ideallar, sosial-sinfi məqsədlər verilməlidir. Həmin sosial-siyasi, mənəvi ideallar əsasında dünya haqqında baxışlar qiymətləndirilir, bilik əqidəyə çevrilir, dünyagörüşü xarakteri alır.

4) Dünyagörüşün struktur komponentləri sırasında fəaliyyət (qiymətləndirmə) də mühüm yer tutur. Dünyagörüşü ancaq insan fəaliyyəti ilə öz prinsip və ideyalarını maddiləşdirir, həyata keçirir. Məhz fəaliyyət prosesində dünyagörüşün bəşəri sərvətlərə (dəyərlərə) və sosial-mənəvi məqsədlərə uyğunluğu təmin olunur. Şəxsiyyət hadisələri öz dünyagörüşü baxımından qiymətləndirir və ona uyğun fəaliyyət göstərir.

3. Fəlsəfi dünyagörüşün xüsusiyyətləri və əsas məsələsi

Fəlsəfə – nəzəri dünyagörüşüdür. Fəlsəfi dünyagörüşü dünyaya və orada insanın yerinə dair, insanın gerçəkliyə, təfəkkürün varlığa münasibətinə dair ən ümumi nəzəri baxışlar sistemidir. Fəlsəfi dünyagörüşü ümumi dünyagörüşdən gerçəkliyə yanaşma üsulu ilə, intellektual problematikası ilə fərqlənir, daha çox sistemli, nəzəri səciyyə daşıyır. Fəlsəfi dünyagörüşü öz sistemli baxışlarında və nəzəri müddəalarında kortəbii-mifoloji və dini-ehkamçılıq təsəvvürlərindən uzaqlaşır, fövqəltəbiiliyə istinadən təhlili çox hallarda qəbul etmir, dünya, həyat və insan haqqında azad, tənqidi və əsaslandırılmış mühakimələrdən, elmi həqiqətlərdən çıxış edir. ***Fəlsəfi dünyagörüşü – idealist və ya materialist meylli olmasından asılı olmayaraq həmişə insana, onun dünyaya münasibətinə əsaslanır. İnsan – fəlsəfi dünyagörüşün məhək daşıdır.*** Dünya və insan, insanın dünyaya münasibəti, insanın özünün mahiyyəti, insan və mənəviyyat, insan və ədalət, insan və xeyirxahlıq, insan və bəşəri dəyərlər, insan və gözəllik, ictimai tərəqqi, insan və i.a. fəlsəfi dünyagörüşün əzəli və əbədi problemləridir. Elə bu mənada deyirlər ki, ən mütərəqqi fəlsəfə – ***insan fəlsəfəsidir. İnsan azadlığı bu fəlsəfənin qayəsidir.*** Fəlsəfi dünyagörüşü bu mənada intellektual-idraki məzmun daşıdığı kimi, bəşəri dəyərlərlə qovuşduğundan dərin mənəviyyat səciyyəsi də daşıyır. İnsan və dünya, onların qarşılıqlı münasibəti ən böyük əzəli və əbədi fəlsəfi problemdir. Dünyanın tacı, şöhrəti insandır. Dünya insanla gözəldir, mənalıdır. Heç təsadüfi deyildir ki, bütün

fəlsəfi məktəb və cərəyanların mahiyyətində «dünya-insan münasibətlərini» hansı mövqedən həll etməsi, insanın sosial-mənəvi mövqeyini və i.a. necə izah etməsi məsələsi durur.

Bir halda ki, fəlsəfi dünyagörüşü sistemində «dünya-insan münasibətləri» aparıcıdır, onda ***fəlsəfənin də əsas məsələsini «insanın dünyaya münasibəti» təşkil edir demək daha düzgün olardı.*** Daha konkret şəkildə, fəlsəfənin əsas məsələsi nədir? Sualına ***«insan»*** – deyə qəti cavab vermək olar. Bununla biz uzun zaman keçmiş sovet fəlsəfə elmində insana göstərilmiş etinasızlığa etiraz etməklə bərabər, həm də ***«insanın gerçəkliyə münasibətinin»*** əsas dünyagörüşü problemi olduğunu da təsdiq etmiş oluruq. Fəlsəfənin əsas məsələsinin «təfəkkürün varlığa, şüurun materiyaya münasibətindən» ibarət olduğunu təsdiqləyən filosoflar da insana, onun mənəvi dünyasına istinad edir, mənəvinin (insan idrakı, şüur, təfəkkür və s.) maddiyə münasibətini əsas tuturdular. Filosofların böyük qismi fəlsəfənin əsas məsələsindən bəhs edərkən qeyd edirdilər ki, dünyagörüşü üçün «təfəkkür» və «varlıq», «mənəvi olan və maddi olanın» qarşılıqlı münasibətindən başqa daha ümumi anlayışlar tapmaq qeyri-mümkündür: mənəvinin maddiyə münasibəti (və ya insanın gerçəkliyə münasibəti) və onların müqayisəsi fəlsəfi dünyagörüşün başlıca məsələsidir. Digər bütün məsələlər məhz əsas məsələyə münasibət baxımından həll olunur, elmi-fəlsəfi qiymətini alır.

F.Engels vaxtilə fəlsəfənin əsas məsələsindən bəhs edərək yazmışdır: ***«Bütün fəlsəfənin, xüsusən ən yeni fəlsəfənin, böyük əsas məsələsi, təfəkkürün varlığa münasibəti məsələsidir»***[1]. Bu mövqedən çıxış edənlər fəlsəfənin əsas məsələsinin iki tərəfi olduğunu qeyd etmiş və göstərmişdilər ki, birinci tərəfin mahiyyəti belə bir alternativ məzmun daşıyan suallara – nə nədən əzəlidir? Nə ilkindir, əsasdır, müəyyənedicidir, nə törəmədir, ikincidir? Ruhmu təbiəti, yoxsa təbiətmi ruhu, varlıqmı təfəkkürü, yoxsa təfəkkürmü varlığı müəyyən edir? Fəlsəfənin əsas məsələsinin ikinci tərəfi isə insan idrakının gerçəkliyə münasibəti necədir? Dünya və onun qanunları dərk edilə bilərmi? – cavab verməkdən ibarətdir. Birinci tərəf əsas məsələnin ontoloji aspektini, ikinci tərəf isə qneseoloji aspektini ifadə edir.

Düzdür, hazırda həmin müddəa, yəni fəlsəfənin əsas məsələsinin «təfəkkürün varlığa münasibəti» ideyası bu və ya başqa şəkildə ya tam inkar olunur, ya da ziddiyyətli təhlil edilir. Əlbəttə, bu

[1] *K.Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri, üç cilddə. 3-cü cild, s. 395*

ideyanın tam inkar edilməsini düzgün mövqe hesab etmək olmaz. Əslində «təfəkkürün varlığa münasibəti» müddəası elə bu və ya başqa tərzdə «insan;n dünyaya münasibəti» fikri ilə eyniləşir. Odur ki, bu iki müddəa arasında tənqid xatirinə, ciddi fərq axtarmaq da düzgün deyildir. Lakin «təfəkkürün varlığa münasibəti» müddəası daha mücərrəddir, əslində müəyyən «söz güləşdirməsidir». İkinci müddəa isə daha real, konkret və ağlabatandır. Odur ki, fəlsəfi dünyagörüşün əsas məsələsi nədir? – sualına «İnsan və onun dünyaya münasibətidir» kimi cavab verilməsi məqsədəuyğundur.

Materiyanımı, yoxsa şüurumu ilkin əsas, substantiv başlanğıc hesab etdiklərinə görə filosoflar iki əks cərəyana mənsub olmuşlar. Materiyanı müəyyənedici, ilkin hesab edənlər materializm cərəyanına və onun müxtəlif məktəblərinə (sadəlövh, mexaniki, metafiziki, maarifçi, klassik materializm və s.) – varlığı, materiyanı şüur əsasında izah edən, ideyaları ilkin əsas, başlanğıc kimi götürənlər isə idealizmə və onun müxtəlif növlərinə (obyektiv idealizm və subyektiv idealizm) mənsub olmuşlar. Bu cəhətdən obyektiv idealizm insandan, bəşəriyyətdən kənarda, ondan asılı olmayaraq obyektiv «mövcud olmuş» «dünya ruhu», «mütləq ideya»nı əsas götürməklə, subyektiv idealizm isə insan şüuruna istinad etməklə fərqlənmişlər. Materializm və idealizmin əksliyi təkcə nəzəri məsələ deyildir, o həm də sosial-iqtisadi, sinfi, siyasi və mənəvi səbəblərlə şərtlənir. Materializm öz məzmunu və mahiyyəti etibarilə, həm də gerçəkliyi əks etdirməsi cəhətdən elmə yaxındır, onunla qovuşur. İdealizmin isə dinlə qovuşduğunu qeyd edən filosoflar idealizmi «incələşmiş din», «dinçiliyə yol» və s. adlandırmışlar. Düzdür, bu cür təhlil həqiqətə uyğundur və əsasən qəbul edilməlidir. Lakin buradakı ziddiyyətli və məhdud cəhət ondan ibarətdir ki, marksist-leninçi konsepsiyaya görə bu cərəyanlar heç də ideya, fikir plüralizminin deyil, tam antaqonist, düşmən mövqelərin barışmazlığının ifadəsidir.

Sovet hakimiyyəti illərində yüzlərlə və bəlkə minlərlə görkəmli alim-mütəfəkkirin, filosofun, ziyalının repressiyaya uğradılıb təqib edilməsində həmin ideoloji təbliğatın güclü təsiri olmuşdu. Lakin unutmaq olmaz ki, hər iki fəlsəfi cərəyan gerçəkliyin müxtəlif mövqelərdən izahıdır, insan idrakının məhsuludur; idrak isə düz xətt üzrə inkişaf etmir; idrakın inkarlı, spiralabənzər inkişafı müəyyən yanılmaları, dəqiqləşməni, fikir plüralizmini zəruri surətdə doğurur. Bu yolla mövqelər aydınlaşır, həqiqətə yaxınlaşır, fikir plüralizmindən fikir aydınlığına keçilir.

M.F.Axundov adına Azərbaycan Milli Kitabxanası

Fəlsəfənin əsas məsələsinin ikinci tərəfində qoyulan suala da filosoflar müxtəlif cəhətdən yanaşıb cavab vermişlər. ***Dünyanın dərkedilənliyi prinsipi*** mövqeyindən çıxış edən filosoflar bu mövqedə dururlar ki, dünya və onun qanunauyğunluqları dərk edilən-dir. Dünyada dərk olunmamış şeylər çoxdur, amma dərkolunmaz şeylər yoxdur. Dünya və onun qanunları elmin və praktik fəaliyyətin inkişafı ilə addım-addım dərk olunur, əməli məqsədlərində insan həmin qanunlardan istifadə edir. Lakin fəlsəfə tarixində gerçəklik və onun qanunlarının dərk edilməsinə şübhə ilə baxan (onu müəyyən çərçivə ilə məhdudlaşdıran) ***skeptisizm*** (D.Yum və başqaları) və dünyanı «sirli özündəşeylər» hesab edərək onun dərk edilməsini qeyri-mümkün sayan ***aqnostisizm*** (İ.Kant və başqaları) cərəyanları («a» yunanca inkar şəkilçisi, «qnosis» – bilik deməkdir, yəni «bilməzlik», «biliyin inkarı») olmuşdur. Kant göstərirdi ki, insan təbiətdən qanunlar almır, əksinə təbiətə qanunları diktə edir. Əslində isə insan idrakı tədricən mütləq həqiqətə yaxınlaşır. İnsan həqiqətə çatdıqca Kantın özündəşeylərinin sonu çatır.

4. Fəlsəfə, elm və mədəniyyət. Fəlsəfənin funksiyaları və cəmiyyətdə rolu

Fəlsəfənin bir elm kimi əsas xüsusiyyətlərindən birini onun ***ictimai-tarixi xarakter daşıması*** təşkil edir. Digər ictimai şüur formaları kimi fəlsəfi şüur da tarixən dəyişkən ictimai varlığın təsirindən formalaşır və tarixi proseslə şərtlənir. Hər bir mütəfəkkir, yaşadığı tarixi şəraitin təsirindən çox çətin ki, xilas ola bilsin. Fəlsəfənin ictimai-tarixi səciyyə daşıması da onun mövcud olduğu ictimai şəraiti əks etdirməsindən ibarətdir.

Fəlsəfə öz mahiyyəti etibarilə həm mədəniyyətin bütün sahələri ilə çulğaşmış, həm də onun tərəqqisinin meyarlarından birinə çevrilmişdir. Fəlsəfə mədəniyyət hadisəsi olmaqla, həm də onun «inkişafının göstəricisidir». «İncəsənət fəlsəfəsi», «əxlaq fəlsəfəsi», «din fəlsəfəsi», «texnika fəlsəfəsi», «təbiət fəlsəfəsi», «tarix fəlsəfəsi», «siyasət fəlsəfəsi», «hüquq fəlsəfəsi», «həyat fəlsəfəsi» və i.a. anlayışlar və istiqamətlərlə fəlsəfə mədəniyyətlə qovuşur, mədəniyyətin bütün aspekt və çalarlarını əhatə edir, onun nəzəri-metodoloji əsaslarını verir, maddi və mənəvi mədəniyyət amili kimi çıxış edir.

Fəlsəfənin predmetində duran problemlərdən biri də fəlsəfənin elmiliyi məsələsi, elmlə fəlsəfənin qarşılıqlı münasibəti, onların oxşar və fərqli cəhətlərinin müəyyənləşdirilməsidir. Fəlsəfə və elm arasında oxşarlıq ondadır ki, a) hər ikisi obyektiv gerçəklik qanunauyğunluqlarının insan şüurunda bu və ya başqa dərəcədə dolğun inikasıdır; b) hər ikisi sivilizasiyanın ən böyük nailiyyətidir; c) hər ikisi gerçəkliyin dərk edilməsi üçün insana qüdrətli silah verir; ç) hər ikisi ictimai funksiyanı yerinə yetirərək cəmiyyətin maddi və mənəvi dəyərlərinin (sərvətlərinin) inkişaf etdirilməsi amili kimi çıxış edir və i.a.

Fəlsəfə ilə elm arasında ***müəyyən fərqlər*** də vardır: a) əgər fəlsəfə öz mahiyyəti etibarilə insana ən başlıcası ümumiləşmiş dünyagörüşü verirsə, müxtəlif elm sahələri insana konkret bilik verir; b) xüsusi qanunları öyrənən konkret elmlərdən (fizika, kimya, biologiya və s.) fərqli olaraq fəlsəfə təbiət, cəmiyyət və təfəkkür inkişafının ən ümumi qanunlarını öyrənir; c) fəlsəfə, ən geniş mənada bütün dünyagörüşü növlərinin özəyini, nüvəsini təşkil etdiyi halda, ayrı-ayrı konkret elmlər dünyanın təbii elmi mənzərəsini müəyyən edən konkret materiallar verir; ç) fəlsəfə və elm ictimai şüurun spesifik forması olmaq etibarilə də bir-birindən fərqlənirlər; d) ictimai funksiyaları etibarilə də fəlsəfə ilə elm arasında fərqlər vardır: fəlsəfə cəmiyyətdə elmə nisbətən daha səfərbərədici və sosial fəallaşdırıcı rol oynayır, fəlsəfə cəmiyyətdə qarşıya çıxan vəzifələrin düzgün həlli yollarını tapmağa imkan verir; e) konkret bir elm sahəsində işləyən mütəxəssis konkret hadisələri müəyyən edərkən dünya haqqında ümumi təsəvvürlərə, dünyanın quruluşu, ümumi mənzərəsi və onun ən ümumi inkişaf qanunauyğunluqları haqqında prinsip və baxışlara ehtiyac duyur. Bu ehtiyacı məhz fəlsəfə ilə ödəyir və i.a. Deməli, elmin ümumi dünyagörüşü, metodoloji və nəzəri-idrakı əsaslandırılması məsələlərini fəlsəfə öyrənir, təhlil edir. Elm fəlsəfəyə yiyələnməklə metodologiyaya və dünyagörüşü meylinə sahib olur.

Fəlsəfə – bəşər tarixini nəzəri ümumiləşdirdiyindən, müasir və gələcək insan fəaliyyətini elmi cəhətdən əsaslandırdığından ***ümumbəşəri məzmun daşıyır.*** Fəlsəfə – bəşəri dəyərlərə istinad edir və özü də bu dəyərlərin başlıca nümunələrindən biridir. Lakin fəlsəfənin mahiyyətcə ümumbəşəri səciyyə daşıması, müəyyən konkret-tarixi şəraitdə onun ***sinfi-siyasi məzmun kəsb etməsini də*** rədd etmir. Tarix sahəsində mübarizə aparan qüvvələr, xüsusilə XX əsrin sonlarında, inkişaf meyli seçərkən və bəşəri dəyərləri qiymətləndirərkən öz sosial-siyasi və iqtisadi mənafeləri baxımından hərəkət edirlər. Bu baxımdan fəlsəfədə materializm və idealizm cərəyanlarının, dialektik dayanmasını, fəlsəfi nəzəriyyələrin

sosial istiqamət götürməsini bir çoxları «fəlsəfənin partiyalılığı» anlayışı ilə ifadə etmişdir. Bunu, kobud mənada, bu və ya digər filosofun bu və ya digər partiyaya və sosial qruplaşmaya mənsub olması kimi başa düşmək düzgün deyildir. Fəlsəfənin partiyalılığı – fəlsəfi konsepsiyanın sosial istiqamətlənməsi, müəyyən sinfin, millət və cəmiyyətin sosial-iqtisadi və siyasi mənafeyini əks etdirməsi, bəşəri sərvətləri (dəyərləri) qiymətləndirməsi və s. mənada başa düşülməlidir. Lakin marksist-leninçi fəlsəfi konsepsiyada «fəlsəfənin partiyalılığı» anlayışı altında çox hallarda, əsasən, filosofun kommunist partiyasına mənsub olması və ancaq proletariatın, fəhlə sinfinin mənafeyini əks etdirən ideyaları təbliğ etməsi kimi başa düşülmüşdür. Fəlsəfə mövcudatın əsası, varlıq, materiya, şüur və s. kimi ən ümumi anlayışlar haqqında nəzəri müddəalarını işləyib hazırlayarkən özünün ***ontoloji*** funksiyasını (ontologiya – yunanca «ontos» (mövcudluq) və «loqos» (təlim) mənasını ifadə edir) yerinə yetirir. İnsan fəaliyyəti haqqında təlim ilə fəlsəfə özünün ***praksioloji*** («praktikos» – yunanca fəaliyyət deməkdir), bəşəri sərvətlər (dəyərlər) haqqında ideyaları ilə isə ***aksioloji*** («aksios» – yunanca dəyər, sərvət deməkdir) funksiyasını həyata keçirir. Məhz bunlar da göstərir ki, dünyagörüşün rasional-nəzəri forması olan fəlsəfənin qədim dövrdən indiyədək ən başlıca vəzifəsi ən ümumi ideya və təsəvvürləri, ən ümumi qanun və kateqoriyaları işləyib hazırlamaqdan ibarət olmuşdur.

İdraki (qnoseoloji) funksiyanı yerinə yetirərək fəlsəfə təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün mahiyyətinin və qanunauyğunluqlarının dərk edilməsinə kömək edir. Müasir təbiətşünaslıq və ictimai elmlərlə sıx əlaqədə fəlsəfi dünyagörüşə yiyələnmiş insan, dünyanın təbii-elmi mənzərəsini mənimsəyir, ətrafında baş verən çoxsaylı təbii və ictimai hadisələrin mahiyyəti və səbəbləri haqqında elmi-obyektiv nəticələrə gələ bilir, onların inkişaf qanunauyğunluqlarını dərk edir, cəmiyyətdə düzgün həyat proqramı tutur. Gerçəklik haqqında əldə etdiyi müxtəlif biliyi nəzəri sistem halında ümumiləşdirir, dünyagörüşü faktına çevirir (fəlsəfənin ***dünyagörüşü funksiyası*** haqqında artıq bəhs olunmuşdur).

Metodoloji funksiya cəhətdən fəlsəfə, dialektik metod prinsiplərinə (ziddiyyətlilik, inkarlıq, yeninin qarşısıalınmazlığı, özinkişaf və s.) istinadən insana təbii və sosial gerçəkliyin dərk edilməsi və dəyişdirilməsi üçün ümumi yanaşma üsulu, qayda və metod verir, ümumi nəzəri-fəlsəfi metodoloji prinsiplərlə onu silahlandırır.

Dünyagörüşü sistemində fəlsəfə həm də şəxsiyyətlə təbiət və cəmiyyət hadisələri arasında əlaqə və münasibətləri, insan təcrübəsinin bütün formalarını tənzim edərək ***inteqrativ funksiyanı*** da ifadə edir. Ayrı-ayrı elmlərin nailiyyətlərini əlaqələndirib onlardan düzgün elmi-fəlsəfi dünyagörüşü nəticələri çıxarmağa imkan verir. Müxtəlif ictimai şüur formalarını əlaqələndirərək, qarşılıqlı zənginləşmə əsasında fəlsəfə şəxsiyyətin dünyagörüşünün mənəvi, siyasi, estetik, hüquqi və s. əsaslarını hazırlamaqla cəmiyyətdə maddi və mənəvinin qarşılıqlı münasibətinin rol və əhəmiyyətini müəyyən edir.

Fəlsəfə heç də təkcə keçmişə və indiyə deyil, həm də gələcəyə müraciət edir. O, yeni-yeni nəzəri konstruksiyalar qurmağa, gələcək haqqında mükəmməl ideya və prinsiplər müəyyən etməyə – qabaqgörənliyə imkan verir. ***Qabaqgörənlik*** baxımından fəlsəfi dünyagörüşü şəxsiyyətə sosial-siyasi hadisələrin inkişaf ehtimalını düzgün qiymətləndirmək, inkişaf meylinin zəruri əlaqələrini tapmaq, aydın elmi mövqedən çıxış etmək, dərin intuisiya, zəngin təfəkkür və böyük həyati təcrübə əsasında hadisələri qabaqlamaq və gələcəyin modelini yaratmaq imkanı verir. Məhz bu yolla şəxs inkişafın qanunauyğun, daxili, zəruri, mahiyyətli əlaqə və münasibətlərini dərk edir, ehtimallı proqnozlaşdırmalar aparır, ümumi hipotezlər, ehtimallar, nəzəriyyələr yaradır.

Fəlsəfənin ***tənqidi funksiyası*** da vardır. Belə ki, o bütün əvvəlki mədəni irsi, mifoloji, dini təsəvvürləri, tarixi-fəlsəfi təlimləri tənqidi təhlil edib, yaradıcı qiymətləndirməyə, mürəkkəb fəlsəfi problemlərin müasir həllini verməyə çalışmışdır. Dünya haqqında yeni fəlsəfi baxışların hazırlanması prosesi, həmişə müxtəlif növ yanılmaların, xurafatın, gerçəkliyin dərk edilməsindəki səhvlərin, dinin, mövhumatın və i.a. tənqidi təhlili yolu ilə baş verir. Tənqidi fəlsəfi təfəkkürün məqsədi yeniliyə mane olan hər şeyin – ehkamçılığın, köhnəlmiş baxışların, zərərli mənəvi stereotiplərin tamamilə aradan qaldırılmasından ibarətdir. Fəlsəfənin bütün inkişafı tarixi köhnəliyə qarşı yeniliyin qələbəsi uğrunda necə mübarizə etdiyinə və özünün tənqidi funksiyasını necə həyata keçirdiyinə dair zəngin nəzəri və konkret material verir.

II FƏSİL

QƏDİM DÖVR FƏLSƏFƏSİ

1. Fəlsəfənin mənşəyi və inkişafının mərhələləri

Fəlsəfənin mənşəyi problemi son illərdəki elmi-tarixi və fəlsəfi ədəbiyyatda ziddiyyətli həll olunmuşdur. Burada iki istiqamət mövcud idi: birinci istiqamətdə müstəmləkəçilik, Avropa-sentrizm ideoloji cərəyanları mövqeyində duran ideoloqlar bu fikirdə olmuşlar ki, ümumiyyətlə, mədəniyyət, elmi-nəzəri təfəkkür, fəlsəfə mənşəcə Avropa ölkələri ilə, Qədim Yunanıstan və Roma ilə bağlı olmuşdur, buradan da dünya ölkələrinə və Şərqə yayılmışdır. İkinci istiqamətdə isə elmi və fəlsəfi fikrin Şərq ölkələrində əmələ gəldiyi etiraf edilsə də, fəlsəfənin bir elm kimi formalaşması və inkişafı yenə də Qərb ölkələrinə, Yunanıstan və Romaya aid edilirdi.

Düzdür, bu ideya istiqamətləri öz müddəalarını əsaslandırmaq üçün müəyyən arqumentlər də gətirirdilər (Şərq xalqlarının ümumi mədəni geriliyi, çox hallarda köçəri həyat keçirmələri, Şərq ölkələrində mərkəzi dövlətçiliyin guya sonralar inkişafa başlaması və s.). Lakin əslində bu müddəaların elmi əsasları yoxdur, ancaq Avropa müstəmləkəçiliyinə ideoloji haqq qazandırmaq (Avropanın Şərqə nisbətən mədəniləşdirici və mütərəqqi sosial-mənəvi rolunu «sübut etmək») məqsədini güdürdü. Bunlar isə, əslində həqiqəti, tarixi-elmi faktları təhrif etməkdir. Əgər quldarlıq cəmiyyəti, ictimai tərəqqinin ibtidai icma quruluşuna nisbətən daha mütərəqqi mərhələsidirsə və quldarlıq cəmiyyəti əvvəlcə Şərq ölkələrində özünün klassik inkişaf səviyyəsinə çatmışsa, elmin, fəlsəfənin yaranması və inkişafı çox hallarda quldarlıq cəmiyyətinin məhsulu hesab edilirsə, onda fəlsəfənin, təbii-elmi fikrin də Şərq ölkələrində, xüsusilə qədim Babilistan, Misir, Hindistan, Çin və b. ölkələrində meydana gəldiyi şəksizdir. Tarixi faktlar həmin ölkələrdə e.ə. IV minilliyin sonu və III minilliyin əvvəllərində klassik quldar cəmiyyətinin olduğunu, təbii-elmi fikrin və fəlsəfi görüşlərin təşəkkül tapdığını tamamilə təsdiq edir.

Bir cəhəti də qeyd edək ki, elmi və fəlsəfi düşüncə tərzinin mənşəcə Şərqlə bağlı olduğuna şübhə edən Avropanın bir sıra tarixçi ideoloqları iddia edirdilər ki, Şərq xalqlarının təfəkküründə, təbii-elmi və fəlsəfi fikrə meyl, guya təbiətən zəif olmuş, bu xalqlarda ancaq mifologiya, dini-mövhumat, mistika mənəviyyatı hökm

sürmüşdü. Lakin tarixi faktlar, dövrümüzə qədər gəlib çatmış məxəzlər, maddi mədəniyyət abidələri, bir sıra əsərlər həmin mövqeyin də qeyri-elmi, həqiqətə uyğun olmayan bir müddəa olduğunu sübut edir.

Tək bir faktı qeyd edək: məlumdur ki, fəlsəfi fikrin inkişafının ilkin dövrü e.ə. I minillik hesab olunur. E.ə. I minilliyin ortalarından bəşər tarixində «əqli partlayışın», «intellektual inqilabın» baş verdiyi qeyd olunur. Düzdür, tarix elmi həmin «intellektual inqilabın» səbəblərini hələ də tam mənada tədqiq edib aydınlaşdırmamışdır. Lakin bu, şübhəsiz, quldarlıq ictimai münasibətlərinin, xüsusilə məhsuldar qüvvələrin təkmilləşməsi və inkişafı nəticəsində, istehsalın qarşıya qoyduğu tələbat və ehtiyac əsasında baş vermişdir. Həmin proses isə Yunanıstanda olduğu kimi, Hindistan və Çində də eyni dövrdə, yəni əsasən, e.ə. I minilliyin VI-IV əsrlərində baş vermişdir. Ona görə də, bizcə, fəlsəfənin mənşəcə Qərblə, Yunanıstanla bağlanması həqiqətə uyğun deyildir, burada Şərqdə də, Qərbdə də eyni zaman daxilində baş vermiş bir inkişafın qəbul edilməsi daha məqsədəuyğun olardı.

Lakin tarixi faktlar elmi-fəlsəfi fikrin Şərq ölkələrində, xüsusilə Babilistan və Misirdə daha qədim dövrlərdə əmələ gəldiyi haqda zəngin material verir. Həmin ölkələr dünyanın ən qədim quldar dövlətləri idi. E.ə. hələ III minillikdə bu ölkələrdə quldarlıq münasibətləri tam inkişaf etmişdi. Elmi-fəlsəfi fikir də həmin dövrdən ibtidai icmadan quldarlığa keçilməsi əsasında inkişafa başlamışdı. Qarşıya çıxan maddi istehsal tələbatı əsasında, xüsusilə dəmir alətlərinə keçilməsi, məhsuldar qüvvələrin inkişafı, ticarət, əmtəə-pul münasibətlərinin qərarlaşması nəticəsində konkret dünyəvi təbii elmlər: riyaziyyat, astronomiya, həndəsə, coğrafiya, psixologiya və sairin ilk rüşeymləri meydana çıxır, mifoloji təfəkkür inkişaf edirdi. Fəlsəfə isə hələ xüsusi təsəvvürlər şəklində mövcud idi.

Lakin həyat get-gedə inkişaf edir, qarşıya yeni-yeni tələbatlar çıxırdı: Nil çayının böyük fəlakətlər törədən daşqınlarının qarşısını almaq, gəmiçiliyi, ticarəti, sənəti inkişaf etdirmək, Misir ehramlarını (piramidalarını) tikmək, əkinçiliklə məşğul olmaq və s. Bunlardan isə müəyyən hesablamalar aparmaq, digər tələbatdan həndəsi, coğrafi, riyazi biliklərlə məşğul olmaq zərurəti yaranmışdı. Günəşin, Ayın, digər səma cisimlərinin hərəkəti əsasında təsərrüfat işlərini, gəmiçiliyi, təqvimi, ilin fəsillərini müəyyən etmək və s. haqqında biliklər meydana çıxır, «elmi tədqiqatla» məşğul olan xüsusi insan zümrəsi – kahinlər yaranırdı. Babilistanda sadə həndəsi və riyazi biliklərin başlanğıcı qoyulmuş, kvadrat tənliyin, kökalmanın həlli üsulları tapılmış, ilk təqvim yaradılmışdı. Saatın 60

dəqiqədən, dəqiqənin 60 saniyədən ibarət olduğu müəyyənləşdirilmişdi. Misirdə hesab, həndəsə, astronomiya yaranıb inkişaf edirdi. Misirdə ili 4 fəslə, 365 günə, 12 aya, hər ayı isə 30 günə bölən nisbətən dəqiq təqvim yaradılmış, piramidalar tikintisi üçün mürəkkəb əməliyyatlar aparılmışdı. Qədim misirlilər planetləri fərqləndirir, onlara hətta ad verirdilər. Süni bəndlər yaradılır, suvarma sistemləri təşkil olunurdu, tibb, mexanika, riyaziyyat, həndəsə və s. elm sahələri getdikcə müstəqil məşğuliyyət növünə çevrilirdi.

Beləliklə, e.ə. III minilliyin əvvəllərində, quldarlıq ictimai münasibətlərinin tam qərarlaşması nəticəsində elmi-fəlsəfi fikir «sağlam təfəkkür»də əmələ gəlib inkişaf edirdi. Lakin bu dünyagörüşü inkişafı, fəlsəfi təfəkkür formalaşması çox uzunmüddətli və ziddiyyətli bir yol keçmişdir. İlkin dövr fəlsəfəsinin inkişaf yolunu belə ifadə etmək olar: mifoloji, dini-mistik təsəvvürlərindən praktik biliyə, gündəlik təcrübəyə əsaslanan dünyagörüşə və oradan da elmi-empirik dünyagörüşə keçilməsi ilə bağlı olan fəlsəfi baxışların formalaşmasına doğru. Həmin proses e.ə. III-I minilliklər arasında davam etmişdir. Düzdür, həmin dövrdə, xüsusilə I minilliyin ortalarınadək xüsusi fəlsəfi məktəb və cərəyanlar mövcud olmasa da, dünyanın dini-mifoloji və təbii-elmi praktik mənimsənilməsinə uyğun, dünyanın dini-mifoloji və təbii-elmi mənzərəsini «sintez halında» əks etdirən, hələ onları tam fərqləndirə bilməyən dünyagörüşü, fəlsəfi düşüncə tərzi mövcud olmuşdur. Bu cəhətdən qədim Babilistan ədəbi abidəsi olan ***«Ağanın qul ilə söhbəti»,*** Misir abidələri olan ***«Arfaçının nəğməsi», «Ümidi boşa çıxmışın öz ruhu ilə söhbəti»*** və s. nəzərə almaq kifayətdir. Həmin ədəbi abidələrdə kahinlərin təbliğ etdiyi axirət dünyasının mövcudluğuna kortəbii şübhə edilir, xoşbəxtliyin bu dünyada yaradılması ideyası təbliğ olunurdu. Ölənlərdən heç kimin qayıtmadığına və o dünyanı gözü ilə görənlərin olmadığına görə ***«o dünyada həyatın əbədiliyi»*** ideyasına şübhə edilirdi.

Belə nəticə çıxarılırdı ki, o dünya xoşbəxtliyinə ümid bağlamaqdansa, yaxşı, mənalı həyatı bu dünyada qurmaq daha əlverişlidir. Bu əsərlərdə varlığın, maddi gerçəkliyin sudan törəməsi kimi kortəbii materialist ideya da təbliğ olunmuşdu.

Lakin dini-kahinlik təlimlərinin təsirindən belə kortəbii materialist sezmələr geniş inkişaf edə bilmirdi, fəlsəfi biliyin sistemləşməsi, xüsusilə varlıq, insan, ruh, mahiyyət, ideya və s. kimi ən ümumi fəlsəfi anlayışlar haqqında təbii-elmi biliyə əsaslanan, kortəbii də olsa, materialist fəlsəfi baxışlar e.ə. I minilliyin VI-IV əsrlərində qədim Hindistan və Çində meydana gəlib inkişaf etmişdir.

Beləliklə, biz fəlsəfənin mənşəyi və ilkin inkişaf mərhələsi haqqında müəyyən məlumat əldə etdik. Fəlsəfi fikir ictimai təraqqinin sonrakı mərhələlərində, dünyanın elmi və dini mənzərəsində, sosial-siyasi şəraitdə baş verən dəyişiklik və inkişafa uyğun olaraq dəyişmiş, təkmilləşmiş və inkişaf etmişdir. Fəlsəfənin keçdiyi tarixi inkişaf yolunun mərhələlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: ***a) qədim dövr fəlsəfəsi,*** buna quldarlıq cəmiyyətində fəlsəfi fikrin inkişaf mərhələsi də demək olar. Bu mərhələ e.ə. III-I minillikləri əhatə edir və eramızın I-II əsrlərinə qədər davam edir; ***b) feodalizmin ilkin inkişafı dövrü fəlsəfəsi.*** Bu mərhələ eramızın II-VIII əsrlərini əhatə edir, xüsusilə xristianlıq, islam kimi dünya dinlərinin meydana çıxması və dövlət dininə çevrilməsi ilə səciyyəvidir; ***c) orta əsrlərin klassik fəlsəfəsi.*** Bu mərhələnin şərti olaraq IX-XIV əsrləri əhatə etdiyini qeyd etmək olar. Bu mərhələ dinin ictimai şüur sistemində hakim mövqeyə keçməsi ilə, fəlsəfi fikirdə dini-mistik və idealist istiqamətin güclənməsi ilə səciyyəvidir; ***ç) intibah və yeni dövr fəlsəfəsi.*** Bu mərhələ XIV-XVII əsrləri əhatə edir: kapitalist münasibətlərinin meydana gəlməsi və qərarlaşması, elmi və ictimai-fəlsəfi fikirdə intibah, oyanma baş verməsi ilə, dünyanın yeni heliosentrik mənzərəsinin yaradılması ilə, Antik fəlsəfə və elmi fikrin dirçəldilməsi, yeni fəlsəfi cərəyanların meydana çıxması və s. ilə səciyyəvidir; ***d) maarifçilik və inqilabi-demokratizm fəlsəfi fikrin, klassik alman fəlsəfəsinin, marksist-leninçi fəlsəfi konsepsiyanın əmələ gəlməsi və inkişafı mərhələsi.*** Bu mərhələ XVIII-XIX əsrləri əhatə edir; ***e) nəhayət, XX əsr fəlsəfənin mərhələsi.*** Bu mərhələ klassik və marksist fəlsəfəyə tənqidi münasibətin güclənməsi, müasir çoxsaylı fəlsəfi cərəyanların, qeyri-klassik fəlsəfənin meydana çıxması, fəlsəfənin daha çox intellektləşməsi və s. ilə səciyyəvidir.

2. Qədim Hindistanda və Çində fəlsəfi ideyalar

E.ə. I minilliyin VI-V əsrlərindən Hindistanda fəlsəfə artıq sistemləşdirilmiş şəkildə, müəyyən cərəyanlar, anlayışlar formasında mövcud idi. Burada ən ümumi anlayışlar: varlıq, materiya, insan, həyat, kainat və s. haqqında əsasən dini-mifoloji, idealist səciyyə daşıyan fəlsəfi baxışlar, materialist fəlsəfi sezmələr meydana çıxmışdı. Qədim hind fəlsəfi fikri hakim ***brahmanizm*** dini təlimi və ona müxalif şəkildə formalaşmış ***«Vedlər»də*** («ved» – «bilik» deməkdir) ifadə olunmuşdur. «Vedlər» – allahların şərəfinə oxunan dini himnlərin və mahnıların məcmusu idi. «Vedlər» əsasən dini səciyyə daşısalar da, onlarda kainat, varlıq, insan haqqında

və s. ümumiləşmiş fəlsəfi ideyalar da var idi. Müxtəlif hissələrdən ibarət olan «vedlər»in sonuncu hissəsini ***upanişadlar*** təşkil edirdi («Upanişad» sözünün lüğəti mənası «müəllimin ayaqları yanında oturanlar» deməkdir. Görünür, onlar «Vedlər» öyrənən şagirdlər olmuşlar). «Vedlərin» əsas biliciləri və təbliğatçıları yüksək kastadan (təbəqədən) olan müdrik brahman kahinləri hesab olunurdular.

Lakin qəbilə münasibətlərinin dağılması, quldarlığın formalaşması ilə əlaqədar «Vedlərin» təlimlərinə, brahman kahinlərinin ayin və rituallarına, inamlarına etiraz edənlər də meydana gəlirdi. Bunların sırasında brahmanizmə tənqidi yanaşan ***şramanları, acivikləri*** (naturalist-fəlsəfi təlim), ***çaynizm və buddizmi*** qeyd etmək olar. Bu tənqidi dini-fəlsəfi cərəyanlar əsasında qədim dövr hind fəlsəfi sistemi olan ***sutrılar*** meydana çıxmışdı. Sutrılar – fəlsəfi fikirlərin yığcam zərb-məsəllər, aforizmlər, atalar sözləri şəklində ifadəsi idi. E.ə. VI-V əsrlərdən Hindistanda kortəbii materialist təlimlər – ***lokayat*** və ***çarvak*** baxışları formalaşmışdır. Lokayat təlimi (ehtimal olunur ki, «lokayat» sözü «ancaq bu dünya» deməkdir) dini-mistik axirət ehkamını qəbul etmir, xoşbəxtliyin bu dünyada yaradılması zərurətini təbliğ edirdi. Çarvak təliminə görə («çarvak» – qədim hind dilində «dörd söz», «dörd mahiyyət» mənasını verir) bütün mövcudatın əsasında dörd ünsür – ***od, su, hava, torpaq*** durur. Varlıq bu ünsürlərin birləşməsindən meydana çıxır, parçalanmasından məhv olub gedir. Çarvaklar dünyanın maddi vəhdəti ideyasını təbliğ edir, materiya və şüurun bir-birindən asılı olmayan ilkin başlanğıc olmasını qəbul etmir, şüurun materiyadan əmələ gəldiyini söyləyirdilər.

Çində də fəlsəfi fikrin meydana çıxması və inkişafı, Babilistan, Misir, Hindistan və başqa Şərq ölkələrinə uyğun olmuşdur. Burada da istehsalın inkişafı, quldarlığa keçilməsi, əqli əməklə məşğul olan xüsusi insanların – müdriklərin əmələ gəlməsi, astronomiya, riyaziyyat, tibb və s. elmlərin meydana çıxması fəlsəfənin də yaranmasına imkan vermişdir. «Müxalif» mövqedən ölkəni dolaşan müdrik kahinlər qəbilə inamlarına qarşı çıxır, ***«Şi tszin» («Şerlər qanunu»)***, ***«İ tszin» (Təbəddülatlar kitabı)*** və başqa kitab və mənbələrdə ifadə olunmuş fəlsəfi ideyaları yayırdılar.

E.ə. VI əsrdə ilk Çin fəlsəfi məktəbləri, ***Konfutsi, Lao-Tszi*** və b. Çin filosofları meydana çıxıb fəaliyyət göstərmişlər. O vaxt formalaşmış ***konfutsiançılıq*** və ***daosizm*** fəlsəfi-dini cərəyanları da onların adı ilə bağlı olmuşdur. Ümumiyyətlə, Şərq fəlsəfəsi bir tərəfdən fəlsəfi, digər tərəfdən dini səciyyə daşımışdır.

Konfutsiançılıq – e.ə. VI əsrdə Konfutsi və onun ardıcıllarının adı ilə bağlı formalaşmış dini-fəlsəfi etik cərəyandır, görüşlər sis-

temidir. Yeni eranın ərəfəsində xüsusi dinə çevrilmişdir. Əsas mənbəyi ***«Söhbətlər və mühakimələr»*** («Lun-yuy») adlı kitab hesab olunur. Konfutsiançılığın məqsədi mövcud üsul-idarəni, quldarlıq münasibətlərini qoruyub saxlamağa xidmət olmuşdur. Bu cərəyana görə cəmiyyətdə «jen» adlanan, Allah tərəfindən göndərilmiş qanun fəaliyyət göstərir. Həmin qanunu yerinə yetirmək üçün hamı cəmiyyətdəki davranış normalarına, rəsmi qaydalara, adət-ənənələrə əməl etməlidir. Konfutsi qeyd edirdi ki, cəmiyyətə ağıllı adamlar rəhbərlik etməli, möhkəm intizam olmalı, «hakim – hakim, tabe – tabe, ata – ata, oğul – oğul olmalıdır». Konfutsinin ilahiləşdirilməsi ilə bu cərəyan dinə çevrilmişdir, lakin onda mistik elementlər, kahinlik xidməti və s. yox idi, başlıca tələb ayinlərə, ənənələrə əməl etmək idi. Konfutsiançılığın əsas ehkamı əcdad kultu, əcdadlara ehtiram idi. Hər ailənin obrazlı əcdad məbədi vardı. Həmin məbəd qarşısında qurban kəsilir, ibadət edilir, ayinlər icra olunurdu.

Daosizm – qədim Çində əmələ gəlmiş dini-fəlsəfi cərəyandır (e.ə. IV-III əsrlər), eramızın II əsrində dinə çevrilmişdir. Bu dini-fəlsəfi təlimin əsasını qoyan Lao-Tsziyə görə bütün mövcudatın ilkin əsası və mahiyyəti «dao»dan («qanun» mənasındadır) ibarətdir. Daosizmin əsas abidəsi olan «Dao-de-tezin»a görə (e.ə. IV-II əsrlər) bütün maddi cisimlər «daonun təzahürləri» hesab olunur. Bu təlim hər şeyin «dao» əsasında, daxili zərurət və qanunauyğunluqla baş verdiyini iqrar edir. Bu, daxili, təbii «yoldur» ki, bütün əşya, cisim və insanlar onu izləməlidirlər. Bu təlimə görə «dünyada daonun olmadığı heç bir şey yoxdur. Dünya daonun fəaliyyəti üzrə hərəkət edir». Bu təlim, nəticə etibarilə, fatalizmə, insanın zərurətin qulu olması ideyasına gətirib çıxarır. Daosizm dini təlimində şəxsiyyətin mənəvi kamilləşməsi, pəhriz, fiziki təmrinlər ideyası da mühüm yer tutur. Bununla yanaşı, «zərərli ruhların» rəhmə gətirilməsi, cadugərlik, fala baxmaq ayinləri və s. də yayılmışdı.

Qədim Çində görkəmli filosof Mo-Tszının (468-376) adı ilə bağlı ***moizm*** fəlsəfi təlimi də olmuşdur. E.ə. V-III əsrlərdə yayılmışdır. Onu ölkəni dolaşıb müdrik sözlər söyləyən kahinlər yayırdılar. Bu təlimin əsas mənbəyi indiyədək gəlib çatmış, 51 fəsildən ibarət olan ***«Moizmin traktatı»***dır. «Hikməti sevmək», «Vəhdətə inam», «Ümumi sevgi», «Hücuma qarşı», «Xərcləməkdə qənaət haqqında», «Göylərin iradəsi» və s. adlı fəsillərdə varlıq, insan, ailə, davranış, idarəçilik, məntiq, qneseologiya və i.a. məsələlərin fəlsəfi təhlili verilmişdi. Moizm məktəbi nümayəndələri varlıq, məkan, zaman, keyfiyyət, səbəbiyyət və s. kateqoriyaların ümumi

xarakteristikasını verib, onları mənimsəməyə çalışmışlar. Onlar gerçəkliyin dərk edilməsinə hadisənin səbəbinin müəyyən edilməsindən başlamağı, onun başqaları ilə oxşar və fərqli cəhətlərinin müəyyən edilməsi, növləri parçalanması və s. halların mənimsənilməsi kimi baxırdılar. Onlar biliyin həqiqiliyinin yoxlanılmasının üç metodunu, üç qaydasını irəli sürmüşlər: «əsaslandırma», «mənbələr» və «tətbiq edilmə». Bunlar isə naturalist materializm mövqeyindən təhlil edilirdi.

Leqizm – qədim Çində konfutsiançılıq dini-fəlsəfi cərəyanına müxalif meydana çıxmışdı (latınca «legis» – «qanun» deməkdir). Leqizm – cəmiyyəti, dövləti, insanı idarə etmək haqqında fəlsəfi, etik, sosioloji təlimdir. E.ə. VI-III əsrlərdə yayılmışdı. Nümayəndələri Quan Çjin, Şan Yan, Xan Vey və b. olmuşlar. Leqizmə görə cəmiyyət və dövlət idarəçiliyi, konfutsiançılıqdakı kimi mənəvi, əxlaqi təkmilləşməyə deyil, «qanuna», intizama, siyasətə, fəlsəfi biliyə əsaslanmalıdır. Leqizmin əsas tələbləri bunlar idi: «hökmdar – qanunun yeganə yaradıcısıdır»; «hökmdar kütlələrin əhval-ruhiyyəsini, psixologiyasını bilməli, fəaliyyətində onları nəzərə almalıdır»; «hamı qanun qarşısında bərabər olmalıdır»; «əsas fəaliyyət metodu mükafat və cəzadan ibarət olmalıdır»; «nizamlı ordu dövlətin dayağıdır» və s.

Qədim Hindistan və Çində ***varlıq, insan, kainat, qanun, cəmiyyət*** və i.a. problemlərə dair spesifik fəlsəfi baxışlar olmuşdur. Dünyanın, insanın, kainatın mənşəyi məsələsi mifoloji tərzdə təhlil olunurdu, dünyagörüşü mifoloji səciyyə daşıyırdı, təbiət canlılaşdırılırdı. Məsələn, kosmosun mənşəyi bioloji varlıqlarla analoji izah olunurdu: hindlilərə görə kainat göy və yerin evlənməsindən əmələ gəlmişdir. Çinlilərə görə isə, dünyada «qayda-qanun yaradan» iki ruh vardır: kişi ruhu göyü, qadın ruhu isə yeri idarə edir.

Şər haqqında çox qədimdə belə mifik təsəvvür vardı ki, onları zərərli ruhlar, fövqəltəbii qüvvələr törədir. Lakın sonradan şərin adi insanlar, vətəndaşların törətdiyini öz gözləri ilə görən hindlilər, onun mənşəyi haqqında yeni əfsanəvi baxışlar yaratdılar. Bu cəhətdən ***Budda haqqında əfsanə*** daha simvolikdir. Əfsanəyə görə hind ***Şakya*** qəbiləsinin padşahının oğlu ***Qautama*** xoşbəxt, kədər, dərd nə olduğunu bilmədən yaşayırdı. Lakin bir gün o, sarayın darvazasını tərk edib insanlar arasına düşür. O, indiyədək bilmədiyi dərdli adamlarla, qocalarla, matəm mərasimi və s. qarşılaşır. 6 il asket həyatı sürüb şərin, dərdin səbəblərini, törədicilərini axtarır. O, maariflənmiş Buddaya çevrilir. Ona aydın olur ki, həyat əzabəziyyətdir, dərd-ələmdir, dərdin isə səbəbləri var, həmin kədərdən xilas olmağın yolu da vardır. Bu yol şərdən xilas olmağa can atmaqdan, ondan uzaqlaşıb budda asketizminə keçməkdən, monaxlığa yetişməkdən ibarətdir.

Sonralar isə hindlilər varlığın, mövcudatın əsasına ***«sat»*** adlandırdıqları «həqiqi, real varlığı», çinlilər isə ***«daonu»*** qoyur və belə yekun vururdular ki, «dünyada bütün mövcud olanlar varlıqdan meydana gəlir, doğulur. Varlıq isə yoxdan, heç nədən yaranmışdır».

Qədim Hind və Çin fəlsəfəsində ***idrak, məntiq, qneseologiya*** məsələlərinə dair, bu gün də əhəmiyyətli olan müəyyən ideyalar vardır. Həmin məsələlərdə məntiqi idraka, rasional təfəkkür metodlarına, ümumi əqli nəticələr hazırlanmasına üstünlük verilsə də, idrakın mənbəyi hiss üzvləri hesab olunurdu. Hind fəlsəfəsində həqiqətin dərk edilməsinin üç metodu (vasitəsi) qeyd edilirdi: qavrama («pratyakşa»), məntiqi nəticə («anuman» və nüfuz (avtoritet) şahidliyi («şabda»)). Sonralar bunlara iki metod da əlavə olunmuşdu: müqayisə («pramana») və fərziyyə və ya ehtimal («mimansa»). Budda məntiqində isə həqiqətin nisbiliyi ideyasına üstünlük verilirdi.

Qədim Şərq fəlsəfəsində insana münasibətdə ona təbiətlə vəhdətdə, onun bir hissəsi kimi baxılırdı. Allahların insanabənzərliyi, onların ümumi həyat yaşaması, insanın allahla eyniləşdirilməsi ideyası güclü olmuşdur. Allahlar nəinki hər şeyə qadir idilər, həmçinin insanlar kimi qəzəblənir, sevinir, cəza verir və s. Dünya binasının qayda-qanunları, kortəbii-xaotik inkişafın tənzimlənməsi və dini-mifoloji tərzdə həll edilirdi. Vedlərdəki mifoloji rəvayətə görə dünya binasının tənzimlənməsi orada nizam qoyulması minbaşlı, minayaqlı, mingözlü «ilk insan» olan ***«Puruşa»*** aid edilirdi. Rəvayətə görə, Puruşun ruhu və ya əqlindən – Ay, gözündən – Günəş, nitqindən – atəş, nəfəsindən – külək və s. əmələ gəlmişdir. Cəmiyyətdəki insan zümrələrinin (təbəqələr, kastalar) əmələ gəlməsi də Puruşla izah edilirdi. Guya onun ağzından kahinlər (brahmanlar), əllərindən hərbçilər, belindən tacirlər, ayaqlarından kəndlilər, qullar və digər əməkçi insanlar əmələ gəlmişlər. Dünyanın əmələ gəlməsi qədim Çin mifologiyasında eyni cür, əfsanəvi «ilkinsan» olan ***Panqu*** ilə əlaqədar izah olunurdu. Beləliklə, bu mifoloji fikirlərdə kosmos və insanın, təbiət və cəmiyyətin vəhdəti, onların maddi mənşəyi ideyası, insan və kosmosun ahəngdarlığı fikri bir daha ifadə edilmişdir.

3. Antik fəlsəfənin kosmosentrik mahiyyəti: məktəblər, cərəyanlar, problemlər

Qədim dövr fəlsəfəsi özünün klassik inkişaf formasına Antik ölkələr Adı ilə tanınmış Yunanıstan və Roma quldar dövlətlərində çatmışdır (latın dilində «antiquus» – «qədim» deməkdir). Antik fəlsəfə o zaman mövcud olan elmi biliklər əsasında qərarlaşmışdır. Antik ölkələrdə də fəlsəfə bütün bilik sahələrini əhatə edirdi. Elmi biliklərə istinad edən fəlsəfə əvvəlcə dini-mifoloji xüsusiyyətlərin tənqidi ilə, sadəlövh naturalist-materialist meylin güclənməsi ilə, həqiqətə can atması ilə səciyyələnmiş, inama əsaslanan dini-mifoloji baxışlardan fərqlənmişdi.

İlkin Antik fəlsəfənin mərkəzində dünya binası, kainat necə qurulmuşdur? Kosmosu, insanı, varlığı «öz-özü»ndən çıxış edib izah etmək mümkündürmü? İnsan dünyanı dərk edib firavan yaşaya bilərmi? və s. kimi suallara cavab cəhdi antik fəlsəfədə güclü olmuşdur. Antik fəlsəfənin nümayəndələri təbiətin, kosmosun, bütövlükdə dünyanın mahiyyətini tam, vəhdət halında, bütöv şəkildə dərk etməyə çalışmışlar.

Milet məktəbi nümayəndələri olan ***Fales, Anaksimandr, Anaksimen*** (e.ə. VI əsr) hər şeyin, bütöv kainatın ilkin maddi əsasını su və havada, ***Hefes məktəbinin nümayəndəsi Heraklit*** (544-483) isə odda görür, dünyanın məhz bu maddi ünsürlərdən əmələ gəldiyini söyləyirdilər. Onlar fəlsəfəyə bütün mövcudatın səbəbləri və başlanğıcı haqqında elm kimi baxırdılar. Burada varlığın mifoloji doğuluşu yox, səbəbləri axtarılır, ontoloqizm («varlıq haqqında təlim») ön plana çəkilirdi.

Bütün kainatın dəyişməz ilkin əsasını qəbul etsələr də, ilkin naturfilosoflar, əslində kortəbii dialektik təfəkkürə malik idilər. Onlar kosmosa mütləq, əbədi vahid tam kimi baxırdılar. Heraklitə görə bütün kainata hərəkətdə və vəhdətdə olan əksliklərin mübarizəsi kimi baxılmalıdır. Sadəlövh dialektikanın banisi hesab olunan Heraklit qeyd edirdi ki, «Əmtəələr qızıla, qızıl da əmtəələrə mübadilə edildiyi kimi, hər şey atəşə, atəş də hər şeyə mübadilə olunur»; «Bütün mövcudat üçün eyni olan bu kainatı heç bir allah, heç bir insan yaratmamışdır, o, həmişə müntəzəm yanan və müntəzəm sönən canlı, bir od olmuş, oddur və od olaraq qalacaqdır»; o, kainatda daim inkişaf və dəyişmənin ziddiyyətli mahiyyəti haqqında qeyd edirdi ki, «ölənlər – ölməzdir, ölməzlər – öləndir, onlar bir-birinin ölümü ilə yaşayır, bir-birinin yaşaması ilə ölürlər»; «soyuq şey istiləşir, isti soyuyur, rütubətli quruyur, quru rütubətləşir» və s. Heraklitə məxsus «pantarey» ifadəsi («hər şey axır») fəlsəfi zərb-

məsələ çevrilmişdir. O, qeyd edirdi ki, axar suda ancaq bir dəfə yuyunmaq olar; «hər şey mövcuddur, eyni zamanda mövcud deyildir, çünki hər şey axır, hər şey dəyişir, hər şey dair törəmə və məhvolma prosesindədir» və i.a. Bütün bunlar kainat haqqında əslində düzgün, sadəlövh dialektik baxışlar idi. Lakin ziddiyyət ondan ibarət idi ki, hər şeyin axdığını, dəyişdiyini qəbul edən Heraklit kainatın əsası hesab etdiyi oda dünyanın dəyişməz ilkin başlanğıcı kimi baxırdı.

E.ə. VI-V əsrlərdə Yunan fəlsəfəsində ontoloji təlimə görə varlığın əsasları müxtəlif mövqelərdən həll edilirdi. ***Pifaqorçular*** bütün mövcudatın əsasına sayları qoyurdular. ***Parmenid*** isə iddia edirdi ki, varlıq ancaq zəka ilə dərk olunandır, onu hiss üzvləri ilə anlamaq olmaz. Çünki hisslər ancaq keçici olanı, müvəqqəti olanı anlamaq imkanı verir, əql, zəka isə əbədi olanı mənimsəyir. Ksenefona və onun ardıcılları olan eleatçılara görə isə varlıq – həmişə mövcud olandır, əbədidir, o, fikrimizdə olduğu kimi, təkdir və bölünməzdir, bölünən və çox müxtəliflik ancaq hissi dünyadır. Vahid, əbədi varlığa ancaq təfəkkür, zəka vasitəsilə nail olmaq olar.

Eleat məktəbi nümayəndələrinə görə varlıq anlayışının məzmununa üç xüsusiyyət daxildir: a) varlıq mövcuddur, vardır, qeyri-varlıq, yoxluq isə mövcud deyildir, yoxdur; b) varlıq vahiddir, bölünməzdir, təkdir; c) varlıq dərkolunandır, qeyri-varlıq, yoxluq isə dərkolunmazdır, o zəka üçün yoxdur, çünki o, mövcud deyildir.

Yunan filosofu ***Zenon*** isə varlığın vahid, hərəkətsiz və sonsuz olduğu, hərəkətin isə ziddiyyətsiz fikrə gətirilməsinin mümkün olmadığı üçün varlığın mahiyyətini ifadə etmədiyi haqqında özünün dialektik müddəalarını – ***aporiyalar təlimi*** ilə, paradoksal vəziyyətlər, dolaşıq şəraitlər yaratmaq vasitəsilə sübut etməyə çalışırdı («Aporiya» yunan dilində «çətinlik», «çıxılmaz vəziyyət» mənasındadır).

Antik fəlsəfədə varlığın əsaslarının işlənməsində ***«apeyron»*** və ***«atom»*** haqqında ideyaların da mühüm əhəmiyyəti olmuşdur. Hələ Milet məktəbinin nümayəndəsi Anaksimandr bütün mövcudatın əsasına maddi başlanğıc hesab etdiyi ***apeyronu*** (yunan dilində «qeyri-müəyyən maddə» deməkdir) qoyur və kainatın ondan törədiyini qeyd edirdi. Bu ideya qədim yunan kortəbii materializminin böyük nümayəndəsi, ***determinizm*** (səbəb müəyyənliyi) və atomizm fəlsəfi təlimlərinin banisi ***Demokrit (460-370)*** tərəfindən daha da inkişaf etdirilmişdir. Demokrit və onun tələbəsi ***Epikur (341-270)*** iddia edirdilər ki, «dünya boşluqdan və atomlardan ibarətdir. Atomlar həmin boşluqda daim hərəkət edirlər». Lakin onla-

ra görə atomların özləri dəyişilməz, hərəkətsiz və bölünməzdir. Onların birləşməsindən maddi cisimlər, materiya əmələ gəlir, parçalanmasından, ayrılmalarından isə məhv olur, başqa formaya keçir. Epikur hətta atomları ağırlıqlarına görə də fərqləndirməyə çalışmış, maddi cisimlərin «atom çəkisi»nə görə fərqləndiyini də sezmişdir.

Demokrit dünyanın mexaniki-materialist mənzərəsi haqqında belə ideya irəli sürmüşdü: bütöv, tam, hissələrin, təklərin məcmusundan əmələ gəlir; atomların nizamsız hərəkəti, onların təsadüfi toqquşması isə bütün mövcudatın səbəbidir. Demokrit hərəkətin səbəbini tapmaq üçün «vahid varlığı» ayrı-ayrı, çoxsaylı varlıqlara – atomlara bölür, onu materialistcəsinə təqdim edirdi.

Lakin dünyanın Demokrit tərəfindən irəli sürülən atomist materialist mənzərəsinə qarşı hələ sağlığında müəyyən etirazlar olmuş, dialoqlar, mübahisələr, diskussiyalar aparılmışdır. Materialist «Demokrit xətti»nə müxalif mövqedən «Platon xətti» çıxış etmişdir. ***Platon (427-347)*** və onun ardıcılları dünyanın idealist anlayışını əsaslandıraraq varlığın əsasını maddi olmayan, cansız (bədənsiz) ideyadan ibarət hesab edirdilər; maddi varlığın obyektiv, hərəkətsiz, əbədi ideyadan əmələ gəldiyini söyləyirdilər. Platon varlığın ancaq idrak, zəka ilə dərk olunmasını qəbul edir, hissi qavranılmanı isə yolverilməz sayırdı. Fövqəlhissi, dəyişməz və əbədi ideyalar aləmini, Platon məhz «varlıq» adlandırırdı. Dəyişkən və keçici olanları isə o, «hissi şeylər aləmi» hesab edirdi.

Platon bədənsiz, maddəsiz ideyanı «mahiyyət, mövcud olan» adlandırır, onu «varlıq» mənasında işlədirdi, əbədi «vahid olan» hesab edirdi.

Lakin Platonun varlığı vahid, əbədi, dəyişməz mütləq ideyadan ibarət hesab etməsi, hərəkəti, dəyişməni isə ancaq maddi cisimlərə, əşyalara aid etməsi ideyaları müəyyən tənqidə, etirazlara da məruz qalmışdı. Başlıca tənqidi isə onun şagirdi ***Aristotel (384-322)*** vermişdi. O, Platonda əsas çatışmayan cəhəti, onun ideyaya müstəqil mövcudat kimi baxmasında, onu hissi aləmdən ayırıb təcrid etməsində, hərəkət və dəyişməni isə ancaq hiss aləminə, konkret əşyalara aid etməsində görürdü. Aristoteldə varlıq mənasında «mahiyyət» anlayışı işlədilir, onların hər ikisinin eyni mənalı olduğu təsdiq edilir. «Mahiyyəti» substansiya, varlıq kimi qəbul edən Aristotel, keyfiyyət, kəmiyyət, münasibət, məkan, zaman, hərəkət, iztirab, hal, sahib (malik) olmaq kimi kateqoriyaları da varlığa «mahiyyət» vasitəsilə aid edirdi. Onları mahiyyətin xassələri sayırdı. Mahiyyəti isə ilkin əsas, substansiya kimi həmin xassələrin daşıyıcısı bilirdi. Aristotel həm də mahiyyətin fərdi, təkcə

olmasını da qəbul edirdi. O, əbədi, dəyişməz ümumi mahiyyətlə fərdi mahiyyətin nisbətini «adam»la (insan) «bu adamın» (bu insanın) nisbəti kimi izah edirdi. Buradan da Aristotel ziddiyyətə yol verir, nəyin, ümuminin, yoxsa təkin real mövcud olduğu haqda fəlsəfə tarixində uzun əsrlər boyu mübahisə obyekti olmayan problemin meydana çıxmasına səbəb olur.

Antik fəlsəfədə «materiya» kateqoriyası ətrafında da mübahisələr, fikir plüralizmi olmuşdur. İlk dəfə «materiya» anlayışını Platon işlədərək onu özünün dəyişməz, vahid hesab etdiyi «ideyaya», varlığa qarşı qoymuşdu. Platon «materiya» dedikdə «başqa başlanğıcı» – dəyişkən, axıcı və daimi olmayanı, «hissi aləmi» nəzərdə tutmuşdu. Materiya hissi – maddi predmetləri əhatə etdiyi üçün hərəkətdə və dəyişmədə olduğu üçün, Platona görə o, elmi bilik obyekti ola bilməz. Hətta o, bəzən materiya ilə «mövcud olmayanı», yoxluğu da eyniləşdirirdi, bəzən isə onu ancaq məkan mənasında izah edirdi. Aristotel isə «materiya» anlayışına ancaq məkan mənasında yox, həm də müəyyən formaya malik maddi mövcudat şəklində, maddi cisimlərin məcmusu kimi baxırdı. Canlı mövcudat əsasında «materiya» anlayışını izah edərkən Aristotel qeyd edirdi ki, cismani, bədən maddələrinin tərkibi – materiyadır, bütün bədən hissələrini vahid və bütöv halda birləşdirən isə ruhdur – formadır. Forma – fəal, materiya isə – qeyri-fəal başlanğıcdır. Deməli, forma predmetin mahiyyətidir. Aristotelə görə ən yüksək forma – hərəkət və fəaliyyətin səbəbidir, bütün kosmik tamın həyat mənbəyidir.

Materiya, varlıq və s. haqqında qədim yunan ontoloji təlimlərini yekunlaşdıraraq belə nəticəyə gəlmək olar ki, bütün yunan fəlsəfi təlimləri bir cəhətdən ümumiləşirlər – onların hamısı üçün mövcudatın əsasına bir-birinə qarşı qoyulmuş ikili başlanğıc kimi ***dualist təsəvvür*** səciyyəvidir. Məsələn, belə dualist başlanğıc Parmeniddə varlıq və qeyri-varlıqdan (yoxluqdan), Demokritdə atomlar və boşluqdan, Platonda ideya və materiyadan, Aristoteldə isə forma və materiyadan ibarətdir. Nəhayət, bu dualizm vahid, bölünməz, dəyişməz və əbədi olanla bölünən, dəyişkən, keçici olanın vəhdətindən ibarətdir. Bütün idealist və materialist təlimlər dünyanın və insanın varlığını məhz bu ikili başlanğıc mövqeyindən izah edirdilər. Qədim yunan fəlsəfəsi nümayəndələri üçün onların idealist və materialist olmasından asılı olmayaraq, digər ümumi cəhət isə onların hamısının ***kosmosçu, kosmosentrik*** olmaları təşkil edirdi. Onların hamısı təbiəti, kosmosu vahid tam şəklində götürür, onu canlılaşmış şəkildə görürdülər. Bu mənada insana da təbiətin bir hissəsi kimi baxılırdı.

İnsana, onun həyatı, ölümü və ölməzliyinə münasibət, onun təbiət və cəmiyyətdə yeri və rolunun müəyyənləşdirilməsi problemi də antik fəlsəfədə mərkəzi yerlərdən birini tutmuşdur. Bu cəhətdən qədim yunan ***sofistlərinin*** əməyi böyük olmuşdur («Sofistlər» – yunan dilində «müdriklik müəllimləri» mənasındadır). Sofistlərin əsas nümayəndələri ***Protaqor (490-420)*** və ***Qorqiy (480-380)*** olmuşdur. Onlar insan biliyinin yoxlanması və təsdiqini tələb edir, kor-koranə inamı qəbul etmir, dəlil və sübutları əsas götürürdülər. Onlar ənənəvi biliyi deyil, şüurun özü tərəfindən əsaslandırılmış, sübut edilmiş biliyi qəbul edir, köhnə sivilizasiyanın əsaslarını tənqid edirdilər. Sofistlər fəlsəfi elmi biliyi kütləvi yayır, əhalini maarifləndirir, ilk dəfə olaraq təlim üçün qonarar alırdılar. Siyasi idarəçilikdə, məhkəmədə, həyati mübahisələrdə sofistlər əhaliyə öz mövqeyini əsaslandırmaq sənətini öyrədir, nitq mədəniyyəti, ədəbi dil, dialoq sənəti, üslubiyyat və s. tələqin edirdilər. Bütün bu proseslərin mərkəzində isə insan dururdu. Protaqor iddia edirdi ki, «***İnsan hər şeyin meyarıdır, ölçüsüdür:*** həmin şey mövcuddursa da, mövcud deyilsə də, insanla ölçülür». İnsana sevinc, razılıq gətirən hər şey yaxşı, xeyirdir; əzab-əziyyət gətirən hər şey pisdir, şərdir. Bütün ***insan idrakını*** sofistlər hiss orqanları ilə ölçürdülər, ***subyektiv*** hesab edirdilər: sağlam adama şirin gələn şey, xəstə adam üçün acıdır, – deyirdilər. Deməli, həqiqət nisbidir, obyektiv həqiqət əlçatmazdır. Sofistlər, ***relyativizm*** mövqeyindən çıxış edərək cəmiyyəti də (dövləti də) ədalətin və ədalətsizliyin meyarı hesab edir, nisbi sayırdılar.

Sofistlərin nisbiliyi, relyativizmi sonralar böyük filosof ***Sokrat (470-399)*** tərəfindən ciddi tənqid edilmişdir. Sokrat biliyin subyektivliyi ilə yanaşı, həqiqətin obyektivliyini də sübut etməyə çalışırdı. İnsanı, gerçəkliyi və özünü dərketməyə çağırırdı. Onun insana müraciətlə dediyi ***«Özünü dərk et!»*** müddəası iki min ilə yaxındır ki, fəlsəfə zərb-məsəl, aforizm kimi səslənir. Sokrat bütün xeyirxahlığın, ədalətin əsasına elmi, biliyi, xüsusilə obyektiv biliyi qoymağı tələb edirdi. O göstərirdi ki, bilik özü xeyirdir, insanı xoşbəxtliyə aparan yoldur. Qeyri-əxlaqi hərəkətlərin səbəbini Sokrat həqiqəti bilməməklə, biliksizliklə izah edirdi. Sokrata görə «bir halda şər, qeyri-əxlaqi hərəkət biliksizlikdən irəli gəlir, deməli, onda bilik-mənəvi təkmilləşmə mənbəyidir»; deməli, «bilik həm də ədalətli dövlətin təminatıdır». Sokratın qəti əqidəsi belə idi ki, «ancaq xeyirxah adam xoşbəxt olmağa haqlıdır».

Platonun fəlsəfi irsində, varlığın idealist izahı ilə yanaşı, insan, cəmiyyət, dövlət haqqında fəlsəfi müddəalar da müəyyən yer tutmuşdu. Platona görə insan ancaq mənəvi dayaqların möhkəm olduğu bir cəmiyyətdə xoşbəxt ola bilər. Platon özünün dəyişməz, əbədi ideyalar aləmi və dəyişkən, keçici hissi şeylər aləmi ideyalarına uyğun olaraq insanın mahiyyətini də dualist mövqedən həll edirdi. Onun fikrincə, ***insanın mahiyyəti əbədi ölməz ruhla, keçici, ölən canın (bədənin) vəhdətindən ibarətdir.*** Platona görə ruh vahid və bölünməzdir, müstəqil və qeyri-maddidir; can (bədən) isə materiya kimi bölünəndir və hissələrdən ibarətdir. O, ruhun köçürülməsi, insan öləndən sonra bədəni tərk edib yaşaması ideyasına da tərəfdar idi. Bədəni tərk etmiş ruh yenidən ya müəyyən insana köçür və ya ən mükəmməl ruhlar isə ideyalar dərgahına, cənnətə yetişir.

Platonda ***ideal dövlət yaradılması zərurəti*** haqqında fikirlər də diqqəti cəlb edir. Platon etikasının əsasında mükəmməl insan ideyası dururdu. Onun fikrincə, mükəmməl cəmiyyət, xüsusilə təkmil, ideal dövlət yaradılmadan elə bir insanın yetişdirilməsi qeyri-realdır. O, insanları üç müxtəlif növə ayırırdı: zəkalı, affektiv (emosional) və hissiyyatlı. ***Zəkalı insan*** gözəlliyə, yüksək xoşbəxtliyə, ideala can atır, ədalətlidir, həqiqətpərəstdir. Platon onları müdriklər, filosoflar adlandırır, ideal dövləti də onların idarə etməsini zəruri və faydalı hesab edirdi, filosofların, müdriklərin rəhbərlik etdiyi dövləti xoşbəxt, ədalətli cəmiyyət sayırdı. ***Affektiv (emosional) insan*** isə xeyirxah ehtiraslara malikdir, cəsurdur, qorxmazdır, vəzifə borcunu yerinə yetirməyə cəhd edir. Platon belə keyfiyyətlərin hərbçilərdə, sərkərdələrdə, orduda, dövlətin təhlükəsizliyinə cavabdeh olan adamlarda olmasını arzu edirdi. ***Hissiyyatlı, idarə edilməli insanların*** isə Platon fiziki əməklə məşğul olmalarını faydalı hesab edirdi. Onlar dövlətin maddi tələbatını ödəməlidirlər. Hər üç növün tənzimçisi isə ölçü həddi, meyar olmalıdır.

Aristotel isə insanı ***«ictimai canlı haqqındakı açıq, zəkalı varlıq»*** adlandırırdı. Onun ***zəka, iradə, ruh*** görüşləri də müəyyən maraq doğurur. O, ruhu həyatın başlanğıcı hesab edir, ruhun müxtəlif səviyyələrini fərqləndirməyi tələb edirdi: bitki ruhu, heyvan ruhu və zəkalı ruh deyə ruhun üç səviyyəsini qeyd edirdi. Bitki ruhu bütün orqanizmlər üçün xasdır, o, qidanı, onun çoxaldılması və inkişafını təbliğ edir. Heyvani ruhda isə ona duyğu da əlavə olunur: arzu, yaxşıya can atmaq, pisdən uzaqlaşmaq qabiliyyəti də əlavə olunur. Zəkalı ruh ancaq insana məxsusdur, mühakimə və təfəkkür qabiliyyəti ilə fərqlənir. O, zəkanı, ruhu candan (bədəndən) asılı hesab etmir. Onu insan mövcudluğunun hərəkətverici qüvvəsi, fəaliyyət ruhu (zəkası) sayırdı. Aristotelə görə insanda ancaq onun

zəkası ölməzdir, bədən öləndən sonra zəka ümumi kainat zəkası ilə qovuşur.

Antik fəlsəfənin sonrakı inkişafı dövrü hesab olunan ***ellinizm mərhələsi (e.ə. IV əsrdən eramızın V əsrinədək)*** Makedoniyalı İsgəndərin işğalları və nəhayət, yunan şəhərlərinin Romanın təsirinə düşməsi ilə əlaqədar başlanmışdır. Ellin mərhələsində diqqət ümumiyə deyil, fərdə, ayrı-ayrı adamlara yönəlmişdi. Bu dövrün fəlsəfi-etik fikrində ***stoiklərin, epikurçuların*** insanın xarici aləmdən, xüsusilə sosial-siyasi mühitdən azad olması, insan azadlığı baxışları mühüm yer tuturdu. Həmin fəlsəfi cərəyanın nümayəndələri ***Zenon (333-262), Posidoni (II-I əsrlər), Romalı Seneka (5-65), imperator Mark Avreli (121-180)*** və b. olmuşlar.

Stoiklər fəlsəfəyə ancaq elm kimi deyil, həyat yolu, həyat müdrikliyi kimi baxırdılar. Onların fikrincə, ancaq fəlsəfə insana mürəkkəb situasiyadan baş çıxarmaq, öz müstəqilliyini və ləyaqətini saxlamaq imkanı verir. Stoiklərə görə həqiqi müdrik heç ölümdən də qorxmamalıdır. Stoiklər ehtirassızlığı və sükunəti, daxili sakitliyi mənəvi ideal hesab edirdilər ki, onu da apati adlandırırdılar. Sosial fəallıqdan çəkinmək ***Epikur (341-270) və Romalı Lukretsi Kar (99-55)*** etikasında da əsas yer tuturdu. Onların etikası ümumi ictimai insana deyil, fərdə, ayrıca insana istinad edirdi. Bu, Epikurun varlığın ilkin atomdan əmələ gəlməsi ideyasına uyğun idi. O qeyd edirdi ki, real, gerçək olan ayrıca, təcrid olunmuş atomlardır, ümumi, tam kosmos isə ikincidir, atomların toplusudur. Epikura görə, mənəvi xoşbəxtlik razı qalmaqdır, ruhi sakitlik və qiyamsızlıqdır. Epikur və Lukretsi Kar mövhumatın, köhnə dini ayinçiklik ənənələrinin tənqidinə də xüsusi diqqət yetirmişlər. Onlar qeyd edirdilər ki, insanın özü ilə birlikdə onun ruhu da ölür.

Lukretsi Kar özünün dünyaya baxışlarını, varlığın heçdən yaradılması haqqında dini təlimin tənqidini «Şeylərin təbiəti haqqında» poemasında belə ifadə etmişdi:

Varlıq heçdən yaranmış olsaydı, doğrudan da,
Heç bir canlı toxumdan doğulmazdı cahanda.
Misalçın, boylanardı adamlar dənizlərdən,
Üstü pullu balıqla, quş törəyərdi yerdən.
Yağıb göydən mal-qara, bilinməzdi hayandan,
Bürüyər səhraları cürbəcür vəhşi heyvan.
İtirərdi cinsini ağaclardakı bar da,
Dəyişib öz-özünə qalmazdı bir qərarda.

III FƏSİL

QƏDİM VƏ ORTA ƏSR AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

1. Orta əsr fəlsəfəsinin xüsusiyyətləri

Feodal istehsal münasibətlərinin qərarlaşması yeni orta əsr[1] feodal mədəniyyətinin formalaşmasına da səbəb oldu. Bu mədəniyyətin isə səciyyəvi xüsusiyyətini, hər şeydən əvvəl, bütün ictimai şüur sistemində ***dinin,*** xüsusilə xristianlıq və islamın ***hakim mövqe tutması,*** ictimai-fəlsəfi, mənəvi fikri əsasən öz təsirinə alması təşkil edirdi. Müxtəlif elm sahələri kimi, fəlsəfə də teologiyanın, «dinin xidmətçisinə» çevrilmişdir. Dünyanın atomist-materialist mənzərəsi, kosmosentrik səciyyəsi arxa plana keçmiş, dinin təsiri ilə Allahın insanabənzər tək yaradıcı olması ehkamı, Allahın dünyanı «heçdən xəlq etməsi» ideyası aparıcı yerə keçmiş, kainatın teosentrik mənzərəsi dünyagörüşün əsas səciyyəsini təşkil etmişdir. Feodal sosial mühiti, teosentrik dünyagörüşün mövcudluğu şəraiti dini-idealist fəlsəfi cərəyanların möhkəmlənməsi və inkişafına, dünyanın elmi mənzərəsini təsdiq edən bilik sahələrinin, materialist istiqamətli fəlsəfi cərəyanların zəifləməsi və tənəzzülünə güclü təsir göstərmişdi. Deməli, orta əsr fəlsəfəsində varlığın yaranması və onun ilkin əsası problemində ağırlıq mərkəzi təbiətdən, real gerçəklikdən (od, su, hava, atom və s.) fövqəltəbiətə, təbiətdən yüksəkdə duran qüvvələrə (Allah, ruh, ideya və s.) keçmişdi.

Orta əsr mədəniyyəti və fəlsəfəsi üçün digər başlıca xüsusiyyəti, xristian və islam dinlərinin təbliğ etdiyi teokratik ictimai quruluş ideyasına, dünyanın teokratik mənzərəsi haqqında dini ehkamlara haqq qazandırmaq üçün qədim dövrün fəlsəfi irsindən də istifadə etmək cəhdləri təşkil edirdi. Bu məqsədlə, Platonun idealist baxışlarından və Aristotelin məntiqi sübutlar haqqında təlimlərindən geniş istifadə edilirdi. Həmin mövqe orta əsr Azərbaycan dini-idealist fəlsəfəsində də, məsələn, «kəlam» təlimində, peripatetiklikdə, işraqilikdə, panteizmdə və s. güclü olmuşdur.

Orta əsr Avropasında dini ehkamları, Allah ideyasını qədim fəlsəfi ənənələr baxımından əsaslandırmaq üçün xüsusi universitet məktəbləri yaradılmışdır (yunanca «schole» – məktəb deməkdir).

[1] *Dünya tarixində orta əsrlər dövrü min ilə yaxın uzun bir mərhələni (Roma imperiyasının dağıdılmasından İntibah dövrünə qədər) əhatə edir. Həmin mərhələni təqribi olaraq V-XIV əsrlər hesab etmək olar.*

Həmin sözlə bağlı öyrədilən dini-fəlsəfi təlim ***sxolastika,*** onun nümayəndələri isə sxolastiklər adlandırılmışdı. Həmin təlimə görə həqiqət dini müqəddəs kitablarda ifadə olunmuşdur, onların təsdiqini isə Aristotelin müəyyən etdiyi düzgün məntiqi sillogizmlər qurmaq yolu ilə vermək mümkündür. Bunun üçün Aristotelin formal məntiq qaydaları əsasında bir çox «etiqad sirləri» «məntiqi məsələlər» formasına salmır və disputlar, mübahisələr yolu ilə öyrədilirdi. Buradan da «sxolastik rasionalizm» anlayışı meydana çıxmışdı. Bunlar isə fəlsəfənin inkişafında olmasa da, məntiqin inkişafında müəyyən faydalı rol oynaya bilmişdi.

Lakin bütövlükdə Allahın varlığının çox müxtəlif sübutlarını işləyib hazırlayan sxolastiklər tezliklə həyatla əlaqələrini itirir, cəmiyyətin praktik tələbatlarının öyrənilməsindən uzaqlaşır və nəticədə onların fəlsəfi baxışları mücərrəd, dini-mistik səciyyə kəsb edir, indinin özündə də həyatla əlaqəsi olmayan, praktik tələbata xidmət etməyən, çox dolaşdırılmış və mürəkkəb mücərrəd şəklə salınmış fəlsəfə sxolastika adlandırılır.

Orta əsr mədəniyyəti və fəlsəfəsinin əsas cəhətlərindən birini də onun ***kreasionist səciyyə daşıması*** təşkil edirdi (latınca «creatio» – yaradıcı deməkdir). Dini teosentrik fəlsəfi dünyagörüşü belə hesab edir ki, çoxallahlıq və bütpərəstlikdən fərqli olaraq, hər şeyə qadir, tək Allah dünyanı heçdən yaratmış, öz qüdrəti ilə də onu özü idarə edir. Təbiət də, cəmiyyət də, insan da onun iradəsinə tabedir. Bilik də insanda anadan-gəlmədir, təcrübə ilə onun əlaqəsi yoxdur. Kreasionizmdə ənənəvi fəlsəfi dualizm yoxdur, monizm hökm sürür: yalnız Allah mütləq, vahid başlanğıc qəbul olunur. Bütün mövcudatı o yaratmış və idarə edir. Kreasionizmin banisi və əsas ideoloqu ***Avreli Avqustun (354-430)*** olmuşdur. O, «kilsə müəllimi» adlandırılmışdı. O, ilahi tale, axirət cəzası, Allahın sübutları haqqında təlimləri əsaslandırmış, bidətçilik cərəyanlarına qarşı amansız olmağı tövsiyə etmişdi.

Orta əsr fəlsəfəsində (Şərqdə də, Qərbdə də) ***insan problemi də Allah iradəsi ilə həll olunurdu.*** Bu cəhətdən islam dini əsasında (xristianlıq və başqa dünya dinlərində də belədir) insana münasibətə dair aşağıdakı ümumiləşmiş nəticələri qeyd etmək olar: a) islam dinində açıq deyilməsə də insan allahabənzər, allah surətində təsvir olunur. Xristianlıqda isə bu münasibətlə açıq şəkildə deyilir ki, «Bibliya»nın qəbul etdiyi insan Allahın surəti və ya onun bənzəyişidir. Məhz bunun nəticəsidir ki, Allah səviyyəsinə yüksəldilən İisus Xristos xristianlıqda insan-Allah obrazında təsvir olunmuşdur. Azərbaycanda yayılmış panteizm, sufilik, hürufilik və s. dini-fəlsəfi cərəyanlarda da Allahın və insanın bir-birilə «bənzərliyi» və «qovuşması» ideyası geniş yer tutmuşdur; b) islama görə, insan yer üzünün əşrəfi, təbiətin tacıdır. O, bütün canlılar içərisində ən ali, şərəfli məxluqdur; c) Platon və Aristoteldə olduğu kimi, dünya dinləri də (xüsusilə islam) insanı «ictimai varlıq», «düşüncəli canlı» hesab edir. İnsan şüurlu varlıq kimi gerçəkliyi dərk edir, lakin o, ancaq Allahı dərk edə bilmir, çünki Allah «əlçatmazdır, dərkolunmazdır»; ç) lakin dinlərin təsirində olan orta əsr fəlsəfəsi, insanın Allah iradəsinə tabe olduğunu, «insanın azad iradəsinin olmadığını», onun taleyinin bütövlükdə ilahi mahiyyət daşıdığını qəbul edirdi. Çox vaxt insanda xeyir əməllərin Allahdan, şər işlərin isə onun özündən asılı olduğu, şərin «şeytan əməli» olduğu təbliğ olunurdu. Qədim və orta əsrlər Şərq və Qərb mədəniyyəti etibarilə bir sıra ümumi və fərqli cəhətlərə malik olmuşdur. Burada biz uzun əsrlər boyu mədəniyyət tarixində Şərqinmi Qərbə, yoxsa Qərbinmi Şərqə – hansının daha güclü təsir etməsi sahəsindəki səmərəsiz mübahisəni bir kənara qoyur, Qərb və Şərq mədəniyyətinin ideyasına daha çox üstünlük veririk.

Qərb və Şərq mədəniyyətinin mənşə və mahiyyətcə bir sıra ümumi qanunauyğunluqları və oxşar cəhətləri vardır: 1) onların hər ikisi mənşəcə ictimai şüurun morfoloji formasında olmuşdur. Morfoloji şüur formasında isə insan şüuru hələlik özünü ətraf aləmdən ayırmır və hadisə və proseslər allahların və qəhrəmanların fəaliyyəti ilə izah olunur. 2) Qərbdə də, Şərqdə də fəlsəfə sinifli cəmiyyətin və dövlətin yaranmasından sonra meydana çıxıb; 3) Qərbdə və Şərqdə də fəlsəfə ümumbəşəri dəyərlərə istinad etmək əsasında meydana çıxmışdır: xeyir və şər, gözəllik və eybəcərlik, məhəbbət və nifrət, xoşbəxtlik və bədbəxtlik, ədalət və ədalətsizlik hər iki fəlsəfənin başlıca ideya mənbələri olmuşdur; 4) Qərbdə, Şərqdə də fəlsəfə həmişə dünyagörüşü səciyyəsi daşımış, metodoloji rol oynamışdır. Bununla yanaşı, həmişə Qərb fəlsəfəsinin konkret və aydınlığına nisbətən, Şərq fəlsəfəsi daha çox emosional-mücərrəd səciyyə daşımış dini-mistik məzmun kəsb etmişdir, burada kortəbiilik daha üstün olmuşdur.

Bir çox mütəfəkkirlərin fikrincə Qərb mədəniyyətindən daha çox konkretlik və müasirlik ideyaları əxz etmiş, müasirləşmiş və demokratikləşmiş Şərq mədəniyyəti Qərbə daha güclü təsir göstərmişdir. Xüsusilə orta əsrlərdə Şərq müsəlman mədəniyyəti Qərbin mədəniyyətinin çiçəklənməsində özünün «dörd dirək» ideyası ilə orta əsrlərdə Avropa universitetinin qapısı ağzında yazılıb vurulmuşdu.[1]

[1] *H Bammat. Qərb mədəniyyətinin inkişafında müsəlmanların rolu. Bakı, 1994, s. 5*

Əndəluziya universitetlərinin hamısının (İslam dininin yayıldığı İspaniya əraziləri) qapısı ağzında bu sözlər yazılıb vurulmuşdu: «Dünya dörd dirək üzərində durur: alimlərin hikməti, insanların mərifəti, elmin həqiqəti, qəhrəmanların cəsarəti». Müəllifin fikrincə, astronomiya, riyaziyyat, fizika, kimya, tibb, təbiət elmləri, fəlsəfə, coğrafiya, tarix, siyasət elmləri və i.a. memarlıq və inşaat sənəti və s. Avropaya müsəlman mədəniyyəti sayəsində gəlmişdir. Məhz bu cəhətlərinə görə, görkəmli müasir ABŞ şərqşünası Q.E.Qrunebaum «Klassik islam» əsərində qeyd edir ki, elm, memarlıq, tikinti, gəmiçilik və s. sahələrində Avropa hələ də Şərqə borcludur.[1]

Orta əsr fəlsəfəsində varlıq anlayışının da müxtəlif mövqelərdən şərhi mövcud idi. Dinlə fəlsəfi sistemlərə güclü təsir etmiş baxış ondan ibarət idi ki, varlıq elə mövcudluqdur, Allahın özüdür. Bu mənada varlığı çox hallarda mövcudolma (ekzistensiya) və ya ilkin mahiyyət (essensiya), əsas, başlanğıc, məğz kimi də mənalandırırdılar.

Orta əsr sxolastikasını sistemləşdirən Dominikin teoloq-filosofu monax ***Akfinalı Foma (1225-1274)*** olmuşdur. O, qarşısına xristian dini təlimini qədim yunan fəlsəfəsinin, xüsusilə Aristotelin ideyaları ilə qovuşduraraq sağlam düşüncə şəklinə salmaq, eklektik dini-fəlsəfi təlim yaratmaq məqsədi qoymuşdu. O, Aristotelin formanı ilkin əsas, materiyanı törəmə hesab edən ideyalarına əsasən iddia edirdi ki, xristianlıqda ideal və maddinin münasibəti həmin mövqedən həll edilməlidir. A.Fomaya görə, forma «qayda-qanun prinsipi», ilkin əsasdır, materiya isə «varlığın zəif növü», keçici maddi cisimlərin məcmusudur. Onun fikrincə, «ilkin prinsip forma ilə materiyanın qovuşmasından fərdi hadisələr dünyası yarandı», o, can və ruhun timsalında forma və maddənin nisbətindən bəhs edərək. deyirdi ki, «insan ruhu formayabənzər prinsipdir, lakin ruh özünün tam təcəssümünü ancaq canla birləşdikdə tapır». Akvinalı Foma insan-Allah İsus Xristosun timsalında maddi və idealın, insani və ilahi mahiyyətin vəhdətini təsdiqləməyə çalışırdı. Onun fikrincə, ali ilahi mütləq sayılan İsus Xristos bir tərəfdən insan obrazındadır, maddidir, digər tərəfdən Allaha məxsus keyfiyyətlərə malikdir, o, ilahi (ideal) və insanın (maddi, materiya) vəhdəti simvoludur.

Orta əsr fəlsəfəsinin problemləri sırasında ***ruh və canın, zəka və inamın (etiqadın), maddi və idealın nisbətinin müəyyənləşdirilməsi məsələləri*** də mühüm yer tuturdu. Bunların dini-idealist

[1] *E.Qrünebaum. Klassik islam. Bakı, 1988, s. 209-210*

mövqedən həlli aparıcı, üstün mövqe tutsa da, belə nəticəyə gəlmək olmazdı ki, bu barədə elmi-realist, materialist baxış heç olmamışdı. Əksinə, zəif olsa da, realist-materialist istiqamət də mövcud olmuşdur. Bu vəziyyət özünü orta əsrlərdə realizm (latınca «realis» – əşyavi, gerçək deməkdir) və nominalizm (latınca «nomen» – ad, adlandırma deməkdir) cərəyanlarının mübahisəsində aydın göstərirdi. Mübahisə universalilərin, yəni ən ümumi anlayışların mahiyyəti ətrafında gedirdi. Realistlər (A.Foma, İ.S.Eriuqen və b.) Aristotelin «ümumi təkcə ilə qırılmaz əlaqədə mövcuddur, ümumi təkin formasıdır» tezisinə əsasən iddia edirdilər ki, universalilər (ümumi anlayışlar) üç növdə mövcuddurlar: a) «maddi cismə qədər» və ya ilahi zəkada mövcudolma; b) «maddi cismin özündə», onun mahiyyəti və ya forması kimi mövcudolma; c) «maddi cisimdən sonra», insan idrakında abstraksiya nəticəsində mövcudolma. Qəti realizm mövqeyi universalilərin (ümumi anlayışların) şeylərdən, maddi cisimlərdən asılı olmayaraq müstəqil və onlardan əvvəl mövcudluğunu qəbul edirdi, bu, bir növ, ideyalar aləminin ilkinliyin və maddi cisimləri törətməsinə dair Platon idealizminə uyğun idi.

Materializm mövqeyinə yaxın olan nominalistlərə (Rostselin və b.) görə isə, universalilərin müstəqil, obyektiv mövcudluğu inkar olunur, ümumi anlayışların ancaq insan idrakında təfəkkürdə mövcudluğu qəbul edilirdi. Rostselin hətta iddia edirdi ki, ancaq təkcələr real mövcuddur, ümumilər isə illüziyadır, universalilər ancaq maddi cisimlərə, şeylərə verilmiş adlardır, onlar maddi cisimlərsiz mövcud ola bilməzlər.

2. Qədim dövr Azərbaycanda dini-fəlsəfi ideyalar. Mifoloji təsəvvürlər və xalq inamları. Zərdüştilik və «Avesta»

Azərbaycan türkləri çox qədim tarixə və zəngin mədəniyyətə malikdirlər. Onlar dünyanın ən sivilizasiyalı, təbiətən mütərəqqi millətlərindən biridir. Zəngin mədəni irs, bəşərilik və milliliyi özündə vəhdət halında birləşdirən ənənələr, intellektual-fəlsəfi sərvətlər, humanist mənəvi dəyərlər, mənşəcə Oğuz türklərindən olan bu millətə məxsus başlıca keyfiyyətlərdir.

Mənşəyi etibarilə Oğuz türklərinə mənsub olan azərbaycanlılar – dünyanın ən qədim mədəni xalqlarından biridir. Azərbaycan xalqı həm də zəngin mifoloji, dini və nəhayət, fəlsəfi düşüncə tərzi və dünyagörüşü olan bir Şumer mədəniyyətinin varisi olduğu qətiyyətlə qeyd olunur. Təkcə onu demək kifayətdir ki, azər-

baycanlıların məskunlaşdığı ərazilər insanın əmələ gəldiyi və onun şüur və dünyagörüşünün formalaşdığı ən qədim insan məskənlərindən biri olmuşdur.

Ehtimal olunur ki, Avrasiyanın ən böyük münbit ərazilərindən biri olan qədim Azərbaycan torpağı Yer kürəsində şüura malik insanın formalaşdığı ərazilərdən biri olmuşdur. Yer üzərində ən qədim insan məskənlərindən biri olan Azıx mağarasının Azərbaycan Respublikası ərazisindən (Füzuli şəhərinin 14 km-dən) tapılması fikrimizi təsdiq edir. Azıxantroplar aşağı poleolit dövründə yaşamışlar. Tapılmış ibtidai insanın çənə sümüyünün yaşı 1 milyon ildən artıqdır. Azıxantropların Yer üzərində 250-300 min il bundan əvvəl yaşadıqları ehtimal olunur. Bu ibtidai insanların ovçuluq, balıqçılıq, maldarlıq və s. məşğul olduqları da ehtimal olunur. Azıxantroplar antropoloji növ olmaqla sinantrop və heydelberiq insanlarına uyğun gəlirlər, onlar həmçinin ilk dini görüşlərə malik olan neondertal insanlara da yaxındırlar. Azıx mağarası öz qədimliyinə görə keçmiş SSRİ-də birinci, bütün dünyada isə üçüncüdür.

Beləliklə, Zaqafqaziyanın, Yaxın və Orta Şərqin müəyyən ərazilərində məskən salmış ulu əcdadlarımızın tarixi b.e.ə. III-II minilliklərə gedib çıxır. Bunu indiki Azərbaycan ərazisində aparılmış və Yer üzündə ən qədim insan məskənlərindən birini aşkara çıxarmış Azıx mağarasının qalıqları («Azıx» qədim Azərbaycan türkcəsində «ayı» deməkdir), Xocalı-Gədəbəy, Quruçay mədəniyyəti nümunələri, çoxsaylı etnoqrafik materiallar da sübut etməkdədir. Azıx mağarasından tapılmış insanın alt çənə sümüyünə əsasən Azərbaycanın ən qədim insanın məskunlaşdığı ərazilərdən biri olduğu, «Azıxantropların» isə aşağı paleolit dövründə, eramızdan təqribən 250-300 min il əvvəl yaşadıqları müəyyən edilmişdir.

Daş alətlərdən başlayaraq dəmir alətlərin hazırlanmasına qədər uzun bir tarixi yol keçmiş, öz yazılarına malik olmuş qədim Manna, Midiya kimi quldar dövlətlərin tərkibində yaşamış qədim azərbaycanlılar e.ə. IX əsrdən öz mədəni-fəlsəfi, iqtisadi, siyasi nailiyyətləri ilə, folklor nümunələri və ənənələri ilə bütün dünyada tanınmışdır.

Həmin dövrdə xalqımızın dini-fəlsəfi dünyagörüşünü müəyyənləşdirmək üçün bizə qədər gəlib çatmış folklor nümunələri zəngin material verir. Təbiətə hörmət və pərəstiş, ovçuluq, əkinçilik, heyvandarlıq, sənətkarlıqla bağlı nəğmələr, mövsüm ənənələri, rituallar, müxtəlif dastanlar, miflər, nağıllar və s. xalqımızın qədim mifoloji təfəkküründən xəbər verməkdədir.

Qədim azərbaycanlılarda ətraf aləmə münasibətdə ümumi Şərqə məxsus 4 ünsür haqqında ideyalar, kainatın 4 ünsürdən ibarət olması, bütün cisim və hadisələrin bu ünsürlərin birləşməsindən əmələ gəlməsi və parçalanmasından məhv olub getməsi haqqında təsəvvürlər güclü olmuşdur. Həmin 4 ünsürü azərbaycanlılar ***«torpaq, su, od, hava»*** hesab edirdilər. Görünür, ayın 4 həftəyə, ilin 4 fəslə, səmtlərin 4 yerə və s. bölünməsi haqqında təsəvvürlər də bununla əlaqədar olmuşdur. Xalqımızın qədim dövrlərdən gələn Novruz ənənələrində də 4 ünsür ideyalarının təsiri indi də hiss olunmaqdadır: bayrama 4 həftə qalmış hazırlıq işlərinə başlanması, təbiətin oyanması ilə əlaqədar ardıcıl surətdə «suyun oyanması», «od mərasimləri», «yel əsməsi» (hava), «torpağın oyanması» ilə bağlı dördhəftəlik mərasimlər, çərşənbə ənənələri, ayin və ritualar keçirilməsi bunu bir daha təsdiq edir.

Qədim yunan tarixçisi ***Herodotun (e.ə. 490-425)*** «Tarix» əsərində məlumat verdiyi ***«Astiyaq»*** və ***«Tomiris»*** əfsanələri də xalqımızın qədim və zəngin mifik təfəkkür mədəniyyətinə malik olduğunu göstərir. Tarixi mənbələrə görə, Astiyaq sonuncu Midiya hökmdarı olmuşdur (e.ə. 585-550). O, rəvayətə görə, dövləti ədalətlə idarə edir, əyanların çox varlanması, əməkçilərin isə yoxsulluğu və istismarı əleyhinə çıxırdı. Xalq içərisində hörmət qazanmışdı. Odur ki, Astiyaq ali əyanların müqaviməti, hakimiyyət uğrunda mübarizəsi ilə qarşılaşır. Midiyadakı daxili çəkişmələrdən istifadə edən İran əyanları 553-cü ildə Astiyaq əleyhinə üsyan qaldırırlar. Üsyana II Kir başçılıq edirdi. 550-ci ildə Midiya sərkərdəsi Harpağın xəyanəti nəticəsində Astiyaq məğlub oldu. Bu tarixi hadisə mifləşmiş, «Astiyaq əfsanəsi»ndə vətənpərvərlik, ədalət, xeyirxahlıq, cəsarət, igidlik, işığın qələbəsinə inam və s. kimi keyfiyyətlərin ifadəsinə çevrilmişdir.

«Tomiris əfsanəsi»ndə isə cəsur hökmdar qadın Tomirisin vətəni fədakarlıqla müdafiə etməsində göstərdiyi qəhrəmanlıqlar təsvir olunmuşdur. Bunlar da təsdiq edir ki, Vətən eşqi, onun müdafiəsi, yadellilərdən qorunması naminə ölümə getməyə hazır olmaq hələ qədim əcdadlarımızdan bizə qalmış mənəvi yadigarlardır.

Midiya dövlətindən sonra Azərbaycanda yaşayan xalqlar Atropatena və Albaniya kimi dövlətlərin tərkibində olmuşlar. Onların dini-mifoloji və fəlsəfi dünyagörüşünün əsasında «Avesta»da ifadə olunmuş Zərdüştilik ideyaları durmuşdur. «Avesta»da qədim Azərbaycanda yaşayan xalqların dini-fəlsəfi, mənəvi-əxlaqi, ictimai və i.a. görüşləri əks olunmuşdur. «Avesta» Zərdüştilik dini-mifik dünyagörüşünün əsas mənbəyidir. Onun meydana çıxması e.ə. təqribən IX əsrə aid edilir. Ehtimal olunur ki, onun tamamlanması bizim eranın II əsrində başa çatmışdır.

Həmin dövrdə azərbaycanlıların əcdadları olan xalqların mədəni-fəlsəfi və dini görüşlərinin formalaşmasında müasiri olduqları və yaxından əlaqə saxladıqları Finikiya, İran, Suriya, Makedoniya, Babilistan, Orta Asiya və b. ölkələrin, xüsusilə Ellin mədəniyyətinin güclü təsiri olmuşdur. Öz növbəsində midiyalıların – qədim azərbaycanlıların – mədəni irsləri, xüsusilə ***«Avesta»*** həmin ölkələrin fəlsəfi mədəniyyətinin inkişafına qarşılıqlı təsir göstərmişdir.

Zərdüştiliyin formalaşması b.e.ə. IX-VII əsrlərə aid edilir. Banisi Zərdüşt peyğəmbər (və ya Zaratuştra) olmuşdur. Onun tarixi şəxsiyyət olması ehtimal edilir. Zərdüşt həm də ən qədim müqəddəs kitab olan «Avesta»nın müəllifi hesab olunur. Zərdüştiliyin «Avesta»da ifadə olunmuş ideyalarını qısa şəkildə belə qruplaşdırmaq olar:

1. Kainatın nizamı, dünya mövcudluğu Xeyir və şərin, işıq və qaranlığın əbədi mübarizəsindən ibarətdir. Xeyir, işıq Allahı ***Hürmüz (Ahura-Məzda)*** və şər, qaranlıq allahı isə ***Əhriman (Ahura-Manyu)*** hesab olunur. Onların arasında əbədi mübarizə gedir, insanlar onlar arasında mövqe seçməkdə azaddırlar. Bu əbədi mübarizə varlığın mahiyyətini təşkil edir. Deməli, «Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi»nin inkişafın mənbəyi olması haqqında dialektik qanunauyğunluq hələ «Avesta»da özünəməxsus şəkildə ifadə olunmuşdur.

2. Zərdüştilik, nəticə etibarilə xeyrin şər üzərində, işığın zülmət üzərində qələbəsinə inam və etiqaddır. Gec-tez xeyir qələbə çalacaqdır, lakin insanlar fəaliyyətsiz halda durub bu qələbəni gözləməməli, özləri şərlə mübarizəyə qoşulub bu qələbəni daha da yaxınlaşdırmalıdırlar. Azad iradəyə malik olan insanlar, şəxsiyyətlər öz fəallıqları ilə dünyada ədalətin, xeyrin qələbəsinin təmin edilməsinə kömək göstərməlidirlər.

3. «Avesta»da köçəri həyat tərzi pislənir, ona dünyada şərin təzahürü kimi baxılır, oturaq həyat, əkinçilik isə tərifləlnir, ona xeyrin, ədalətin təzahürü kimi baxılır. Bununla da köçəri tayfaların hücumlarına etiraz bildirilir.

4. Zərdüştiliyin ictimai-tarixi görüşləri ziddiyyətli, mifik səciyyə daşıyır. Zərdüştə görə dünya tarixi 12 min il uzanacaq, hər 3 min ildən bir xeyir və şər qüvvələrin hökmranlığı bir-birini əvəz edəcəkdir. 3 min il Hürmüz ardıcıllarının «qızıl əsri» olacaq, sonra isə onu Əhriman və şər qüvvələrin hökmranlığı əvəz edəcəkdir. Lakin şər müvəqqətidir, onun ardıcıllıqları axirətdə hər cür əzabəziyyətə məhkumdurlar, axirət məhkəməsində ağır cəza alacaqlar. Xeyrin – Hürmüzün tərəfdarları isə axirət xoşbəxtliyinə yetişəcəkdir.

5. Zərdüştiliyin dünyagörüşü dualist səciyyə daşıyırdı. Həm maddi, həm də ideal olan başlanğıclar xeyir və şər keyfiyyətlərə malik olmaqla iki hissəni vəhdətdə ifadə edirlər. Ayinçilik praktikasında fetişizm, animizm, totemizm ibtidai dini ənənələrini də ifadə edən, kainatın 4 ünsürdən (od, su, hava, torpaq) ibarət olmasına inamla bağlı ritual və mərasimlər geniş yer tutmuşdur. «Avesta»nın animistik təsəvvürlərinə görə bütün təbiət canlana bilər, ruh təkcə insana və heyvana məxsus deyildir, bütün başqa cisim və əşyalarda da ruh mövcuddur. Ruh həmin cisimlərdən kənarda da müstəqil yaşaya bilər və yaşayır. Ruh elə daxili qüvvədir ki, onun vasitəsilə hər şey – insan, bitki, günəş, ay, ulduz, bütün dünya hərəkət edir, mövcud olur. İnsanın bədən və ruhdan ibarət olması ideyası da «Avesta»da öz əksini tapmışdır. Ruh insanın şüurlu fəaliyyətini – duyğu, təfəkkür, nitq, iradə və s. tənzim edir, onların mənbəyidir.

6. Zərdüştilikdə oda sitayiş ənənələri güclü olmuşdur. Bütün zərdüşt mənbələrində məşəl yanmışdır, odla bağlı rituallar icra edilmiş, ona qurban kəsilmiş, pərəstiş olunmuşdur. Elə bunun nəticəsidir ki, ona bəzən atəşpərəstlik də deyilmişdir.

7. Zərdüştiliyin mənəvi-əxlaqi idealı da xeyirlə, ədalətlə sıx bağlı olmuşdur. «Avesta»da zərdüştiliyin idealı üç prinsiplə ifadə olunmuşdur: insan özünün bütün fəaliyyətini «xeyir fikir, xeyir söz və xeyir iş»in vəhdəti əsasında qurmalıdır. Deməli, o, yaxşı, xeyirxah fikirləşməli, həmişə yaxşı, xeyirli danışmalı və faydalı, gözəl işlər görməli, həmişə şəri rədd etməlidir. Bu üç tələb Zərdüştiliyin əxlaqi, saflaşdırıcı prinsipləridir, Zərdüştə görə insan həmişə mülayim, adil, xeyirxah olmalıdır. O, qəddar, paxıl, yalançı olmamalıdır. Zərdüştilikdə yalançı ilə düşmən, şər eyni mənalı anlayışlar kimi işlədilir.

8. «Avesta»nın cəmiyyətə, dövlət idarəçiliyinə baxışlarında qəbilə-tayfa münasibətlərinin demokratik prinsipləri və quldar demokratiyası təqdir olunsa da, «Avesta»nın sonrakı tərtibatlarında monarxiya üsul-idarəsi başlıca dövlət idarəçiliyi forması elan olunmuşdur. Hakimiyyətin, əmlakın, şan-şöhrətin insana Allahdan yetişməsi ideyası da müdafiə olunurdu.

Zərdüşt insanlara müraciətlə belə nəsihətlər etmişdir: «Mən o şəxsəm ki, pak bir təbiətlə insanlar ruhunu qurmaq üçün təyin olunmuşam, ***Ahura-Məzdanın (Hürmüzün)*** yaxşı əməl üçün verəcəyi mükafatdan xəbərdaram. Ta nə qədər güc və dözümüm vardır, doğru yola getməyi insanlara öyrədəcəyəm», «Doğruluq atası Məzdanı tanımaq, haqqını düzgün yerinə yetirmək üçün, bu müqəddəs ağıl uğrunda istər dildəki danışıq və pak xəyal ilə bağlı

sözlərlə, istərsə də qolların görəcəyi iş və təmizkarlıq səyi ilə gərək ən yaxşı əməlləri yerinə yetirəsən», «Aləmi-təsəvvürdə ilk özünü göstərən o iki əkiz cövhərin birisi: düşüncədə, danışıq və dolanışıqda yaxşılıq olmuşdur; o birisi də pislik (yenə düşüncə, danışıq və dolanışıqda). Bu ikilikdən anlayan adam gərək pisi yox, yaxşını özünə seçə» və i.a.[1]

Daha sonrakı dövrlərdə (e.ə. VII-VI əsrlər) zərdüştilikdə xeyir allahı ***Hörmüzə (Ahura-Məzdaya)*** pərəstişə əsaslanan ***məzdəilik dini-təriqəti*** meydana çıxır. Xeyrin şər üzərində qəti qələbəsinə inanan və onu təbliğ edən məzdəilik Odu Hürmüzün yerdə təzahürü hesab edir, oda sitayişi geniş yayırdı. Zərdüştilikdən fərqli olaraq, məzdəilik ölünün dəfn edilməsinə icazə verir, Zərdüştün bir peyğəmbər kimi Hörmüzlə hökmdarlar arasında vasitəçi olması ideyasına qarşı çıxırdı. Məhsul, göy cisimləri, Günəş allahlarına etiqadı qəbul etməklə məzdəilik bütpərəstliyə də yol verirdi.

3. Orta əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrinin xüsusiyyətləri

Orta əsrin lap əvvəllərində Yaxın Şərqdə geniş yayılmış ***maniheyçilik dini-fəlsəfi ideyaları*** Azərbaycanda da olmuşdur. Zərdüştilik, xristianlıq və buddizm dinlərinin təsiriylə formalaşmış maniheyçiliyin banisi Mani (214-276) olmuşdur. Maniheyçilik III-IV əsrlərdə geniş vüsət almışdı. Bu dini-fəlsəfi təlim dualist səciyyə daşımış, «üçlü zaman» sisteminə əsaslanmışdır. «Birinci zaman»da varlığın iki, müstəqil, əbədi və bir-birinə zidd başlanğıcdan ibarət olduğu iddia olunur: xeyir və şər, işıq (allah) və qaranlıq (materiya, maddi cisimlər). ***«İkinci zaman»***da bu iki başlanğıc birlikdə, qovuşuq mövcud olur. İşığın, xeyrin hakimi həyat anasını yaradır. Həyat anası insanı dünyaya gətirir. Həmin insan qaranlıqla, cəhalətlə mübarizəyə girişir, lakin əsir düşür. İşığın hakimi bu zaman canlı ruhları yaradır. Həmin ruhlar qaranlıqla, şərlə vuruşub ilkin insanları xilas edirlər. Lakin bu mübarizədə şər, qaranlıq işığı ləkələmişdir. Ona görə də işığın təmizlənməsi üçün işığın hakimi kosmosu (kainatı) yaradır. Buradan da bütün maddi, hiss olunan cisim və hadisələrin ziddiyyətli təbiətə malik olması (xeyir və şərin birlikdə mövcudluğu) haqqında ideya təbliğ olunur. Məhz bu təmizlənmə prosesindən sonra ***«üçüncü zaman»*** başlanır: bu, xeyrin şər üzərində, işığın qaranlıq üzərində qəti qələbəsi zamanıdır. Maddi olanın qalıqları, ilahi işıqdan məhrum olduqları

[1] *Bax: Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. Xalq ədəbiyyatı. 1-ci cild Bakı 1982, s. 11-13*

üçün alovlar içərisində yanıb məhv olurlar. İnsanın qəlbini işıqlandırmaq, şərdən (materiyadan) xilas etmək üçün işığın hakimi (Allah) öz oğlunu xilaskar şəklində yer üzünə göndərir. O da maniheyçiləri hər cür bəlalardan, bəd əməllərdən xilas edir. Maniheyçiliyin xilaskarın zühur etməsi və ədaləti bərpa edəcəyi ideyası sonrakı dinlərə və başqa təlimlərə güclü təsir etmişdir.

Qədim Azərbaycan ərazilərində quldarlığın zəifləməsi, Atropatena, Albaniya, Girdman və b. dövlətlərdə tədricən feodal münasibətlərinin qərarlaşması xalqın dini-fəlsəfi görüşlərində də dəyişikliklər əmələ gətirirdi. Bu proses V-VI əsrlərdə daha da güclənmiş və feodal ədalətsizliyinə qarşı müəyyən etirazlar doğurmuşdur. Xalqın azadlıq arzuları V-VI əsrlərdə Asiyada geniş yayılmış ***məzdəkilər hərəkatının*** (rəhbəri kahin Məzdəkin adındandır) ideologiyası olan məzdəkilikdə ifadə olunmuşdur. Məzdəkilik – dini-fəlsəfəsi təlim idi. Kəndlilərin və şəhər yoxsullarının ədalət uğrunda, bərabərsizliyin ləğvi uğrunda hərəkatının ideologiyası idi. Məzdəkilər hərəkatı İran şahı Xosrov tərəfindən yatırıldısa da, o izsiz qalmadı, sonralar Orta Asiya və Zaqafqaziya xalqlarının sosial ədalət, bərabərlik uğrunda mübarizə ruhunun güclənməsinə müəyyən təsir göstərdi. IX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda Babəkin başçılığı ilə ərəb xilafətini lərzəyə salmış xürrəmilər hərəkatında məzdəkilər ideyalarının güclü təsiri aydın hiss olunurdu.

Orta əsrlərdə Azərbaycanda fəlsəfi ideyaları nə tam materialist, nə də tam idealist hesab etmək olmazdı. Fəlsəfə dini səciyyə daşımış, islam ilahiyyətinin təsirində olmuşdur. Əhalinin dünyagörüşü dini qida almış, tək Allaha, peyğəmbərliyə, Məhəmməd əleyhüssəlamın Allahın rəsulu olmasına, Quranın müqəddəsliyinə və vəhylə Allahdan göndərilməsinə, axirətə, ruha və i.a. inam və etiqada əsaslanmışdır. Bu fəlsəfə üçün ***«İkili həqiqət»*** baxışı daha aparıcı rol oynamışdır.

Həmin baxışa görə, həqiqət ikili səciyyə daşıyır: elmi-idraki və dini-ilahi. Birinci insan əqlinin, ikinci isə insan qəlbinin qüdrəti ilə dərk olunur. Birinci növ həqiqət də Allahın iradəsi ilə baş verir: Allah müəyyən adamlara təbiətə, cəmiyyətdə və insanın özündə «gizli olan» müəyyən sirləri açır, o, isə bunları bəyan edir. İlahi-dini həqiqət isə insan qəlbinin, ürəyinin tapındığı həqiqətdir, Allaha etiqaddır. Birinci həqiqətin fəaliyyət dairəsi məhdud, ikincinin dairəsi isə çox genişdir. Lakin hər ikisi insanı Allaha doğru aparan yoldur. İlahiyyatçıların fikrincə, hər iki həqiqət, – insan əqli və insan qəlbi ilə tapınan sirlərin açılması, – insanı Allaha doğru aparır, onun Allahı dərk etməsinə kömək edir. Allahla qovuşdurur.

Orta əsr Azərbaycanda fəlsəfi ideyalar çox hallarda Antik ölkə filosoflarının, xüsusilə Platon və Aristotelin təsirində inkişaf etmişdir. Bu dövr Azərbaycan filosoflarının dünyagörüşünün «peripatetik» səciyyə daşıması, əsasən Aristotelin təsiri ilə izah edilməlidir. Peripatetiklik – dünyagörüşün dualist səciyyəsindən irəli gəlirdi. Həmin fəlsəfi mövqeyin tərəfdarları materializm ilə idealizm arasında tərəddüd edirdilər, onları nə ardıcıl materialist, nə də tam idealist hesab etmək olmazdı. Azərbaycan filosoflarından Bəhmənyar, Sührəvərdi, Ürməvi və b. həmin mövqedən çoxlu əsərlər yazmışdır. Orta əsr Azərbaycan fəlsəfəsi mütəfəkkirlərinin əksəriyyəti peripatetiklər adlandırırdılar. Bu fikirdə müəyyən həqiqət olsa da, onu tamamilə qəbul etmək olmaz. Əvvələn, ona görə ki, fəlsəfə tarixində peripatetik filosoflar qədim dövrlərdən Aristotelin fəlsəfəsinə istinad edənlərə, onun ideyalarını təbliğ edənlərə demişlər. Orta əsr Azərbaycan filosoflarının hamısını Aristotelçi hesab etmək düzgün olmazdı. İkincisi də, fəlsəfi və başqa izahlı lüğətlərin əksəriyyətində peripatetik filosoflar dedikdə, əsasən materializm və idealizm arasında tərəddüd edənlər nəzərdə tutulmuşdur. Azərbaycan filosoflarının əksəriyyətinin isə «materializm və idealizm arasında tərəddüd edənlər» adlandırmaq insafsızlıq olardı. Üçüncüsü də, peripatetizm sözü, mənşəyi və mahiyyəti etibarilə, daha geniş məna daşıyır. Yunan dilindən alınma sözdür. Yunan dilində «gəzinti vaxtı baş verənlər» deməkdir. Aristotelin davamçılarına da peripatetiklər demişlər. Söz belə əmələ gəlmişdir: Aristotelin fəlsəfi məktəbinin tələbələri (Afina şəhərində, e.ə. 335-ci ildə) təlim və təhsili adətən gəzinti vaxtı həyata keçirirdilər. Peripatetiklər içərisində təbiət elmlərinin öyrənilməsinə xüsusi həvəs olmuşdur. Peripatetik məktəblər min ilə yaxın, bizim eranın 529-cu ilinədək mövcud olmuşlar. Onlar antik elmin (fəlsəfə və təbiətşünaslığın) böyük mərkəzləri hesab olunmuşlar. Aristoteldən sonra bu məktəblərin ən böyük rəhbərləri Efesli Teofrast (e.ə. 372-287), Lampsaklı Straten (e.ə. 305-270), Frodiziyalı Aleksandr (b.e. II əsrin sonu, III əsrin əvvəli) və başqaları olmuşlar. Onlar peripatetik fəlsəfəsinin təbii-elmi və materialist istiqamətini daha da inkişaf etdirmişlər.

Orta əsr Azərbaycan mədəniyyəti və ictimai-fəlsəfi fikrindən bəhs edərkən, burada islam dininin tarixi rolu düzgün qiymətləndirilməlidir. Şübhəsiz, burada islamın roluna birmənalı (yaxşı və ya pis, mütərəqqi və ya mühafizəkar) qiymət vermək çətindir və ya mümkün deyildir.

Məlumdur ki, sosializm şəraitində Azərbaycanda və digər sovet-müsəlman respublikalarında, düzgün olmayaraq islamın tarixi rolu ancaq birtərəfli, çox halda qərəzli mövqedən izah olunmuş,

islamın yalnız zorakılıq «qılınc gücünə» yayılması ideyası geniş təbliğ olunmuşdur. Digər dinlər kimi islama da mənəvi tənəzzül amili kimi münasibət bəslənilmişdir.

Əslində islam dininin əmələ gəlməsi və yayılması tarixi zərurət olmuş, zamanın tələbindən doğmuşdur. İslamda müəyyən ziddiyyətlər olsa da, müəyyən mənada hakim qüvvələrin mənafeyinə xidmət etsə də, mahiyyət etibarilə o, mütərəqqi dindir, cəmiyyətin sosial-mənəvi tərəqqisinə, kütlələrin mənəvi saflaşdırılmasına xidmət etmişdir. İslamın Azərbaycanda yayılması nəticəsində xalqımız ərəb əlifbası vasitəsilə yazıya, ərəb-Şərq mədəniyyətinə yiyələnmiş, dünya sivilizasiyasına bələd olmuşdur.

Düzdür islamın yayılması bəzən «biz qılınc müsəlmanıyıq» anlayışına uyğun olaraq Azərbaycanın bir sıra bölgələrində zorakılıqla həyata keçirilmiş olsa da (məsələn, Naxçıvanda, Muğanda, Şirvanda və s.), bu, heç də həmişə və hər yerdə belə olmamışdır. Bizcə, islamın yayılması əslində mütərəqqi hadisə kimi qiymətləndirilməlidir, zorakılığa isə islamla deyil, ərəb xəlifəliyinin ərazi iddiaları siyasəti ilə bağlı yanaşmaq lazımdır.

4. Bəhmənyar Azərbaycani (933-1066)

Orta əsrlərdə Azərbaycanda, Yaxın və Orta Şərqdə yaxşı tanınmış, demək olar ki, dünya şöhrəti qazanmış bir çox filosof mütəfəkkirlər yetişmişdir. Onların içərisində ***Bəhmənyar Azərbaycani (Əbülhəsən Bəhmənyar ibn-Mərzban – 993-1066)*** daha məşhurdur. Mənbələrin çoxunda o, zərdüştilik dini əqidəsinə malik azərbaycanlı peripatetik filosof adlandırılır. Bəzi müəlliflər isə onun sonralar islam dinini qəbul etdiyini qeyd edirlər. Onun hansı şəhər və ya bölgədə anadan olması haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Şamaxıda doğulduğu ehtimalı da vardır. Mükəmməl təhsil almış, İbn-Sinanın şagirdi və davamçısı olmuşdur. Onun İbn-Sinaya yazdığı fəlsəfi məktubları məşhur idi. Həmin məktublardan bəzilərinin əlyazması Daşkənddə və Sankt-Peterburqda saxlanılır. İbn-Sina qeyri-adi istedadı və çalışqanlığına görə şagirdi Bəhmənyarı çox sevmişdi. İbn-Sina deyirdi ki: «O, mənə oğuldan da artıq istəklidir»[1].

Fəlsəfə elminin bütün sahələrinə (ontologiya, qnesecologiya, məntiq, etika və s.) və problemlərinə dair Bəhmənyarın əsərləri və özünəməxsus ideyaları vardır. Bu ideyalar onun «Təhsil kitabı»,

[1] *Z.Məmmədov. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Bakı, Azərnəşr, 1986, s.12*

«Məntiqə dair zinət kitabı», «Gözəllik və səadət kitabı», «Musiqi kitabı», «Metafizika», «Mövcudatın mərhələləri» və s. əsərlərində öz əksini tapmışdır. «Təhsil kitabı» məzmun dərinliyi ilə xüsusilə fərqlənir. Bu əsərlərin çoxu dünyanın bir sıra dillərində çap olunmuşdur.

Peripatetizm mövqeyindən çıxış edən Bəhmənyara görə hər şeyin əsasını ən ümumi mənada götürülən varlıq təşkil edir. Varlıq isə vacib və mümkün olmaqla iki növə ayrılır. Bəhmənyara görə, vacib varlıq mütləqdir, səbəbsizdir, əbədidir, zəruridir. Mümkün varlıq isə qeyri-mövcuddur və ya mövcudluğu ancaq fərz edilir, o, səbəb deyil, nəticədir. Bütün mövcud şeylər mümkün varlıq anlayışına aid edilir. Fəal əqllər, göy cisimləri, planetlər, dörd ünsür və onların birləşmələri, bitkilər, minerallar, heyvanlar, insanlar və sair də mümkün varlıq ünsürlərdir. Vacib və mümkün varlıq arasındakı qarşılıqlı münasibət ilk səbəb və nəticənin nisbəti kimi nəzərdən keçirilir. Vacib varlığa ilk səbəb, müəyyənedici kimi baxılır, lakin hər iki varlıq zamanca vəhdətdə götürülür. İlk səbəb zamanca çox əvvəllərə aid edilmir. Bəhmənyarda ilk səbəb mənəvi, ideal başlanğıc kimi götürülərək idealistcəsinə, aristotelcəsinə həll olunur.

Bəhmənyarın fəlsəfi kateqoriyalar, idrak nəzəriyyəsi və haqqında bir çox ideyalarının müəyyən müasir əhəmiyyəti vardır. Onun səbəb və nəticənin vəhdətdə, eyni zaman daxilində mövcudluğu ideyası hakim müsəlman ilahiyyatçılarının ciddi etirazına səbəb olmuşdur. Çünki Bəhmənyar səbəbin hökmən nəticədən zamanca əvvəl gəlməsi ideyasını qəbul etmirdi.

Bəhmənyara görə varlığın mövcudluğunun əsas şərti hərəkət, məkan və zaman vəhdətidir, onların bir-birindən ayrılmazlığıdır. Bəhmənyar məntiq və idrak problemlərinə dair zəngin fəlsəfi irs qoyub getmişdir. O, idrakın hissi və məntiqi olmaqla iki mərhələyə bölünməsi, onların məntiqi əlaqələndirilməsi, vəhdəti haqqında fikirlər söyləmiş, duyğulara zəkanın mənbəyi kimi baxmışdır. O, əqli nəticələrin, hətta ilk səbəb və nəticə münasibətlərinin məntiqi mühakimələr yolu ilə sübut olunması zəruriliyini qeyd etmişdi. Bəhmənyar məntiqə, xüsusilə anlayış, mühakimə, hökm, istiqlal və b. kateqoriyalara dair problemlər haqqında indi də əhəmiyyətini saxlayan ideyalar vermişdir. Onun fikrincə, idrakın iki mənbəyi var: hissi təcrübə və əqli təfəkkür. İdrakda hər iki mənbə vəhdət halında götürülməlidir.

Bəhmənyar məntiqi idrakın yolunun üç mərhələdən keçdiyini göstərir: a) insanda anadangəlmə potensial zəka, əql; b) həmin potensial imkandan «ilkin idrak» şəklində fəal əqli fəaliyyətə keçil-

məsi; c) xilas təfəkkür, əqli nəticələr (məntiqi ümumiləşdirmələr) mərhələsi. Bəhmənyara görə, insanın qəlbi, ruhu qeyri-maddidir, bədən və ətraf aləmi dərk etməyə və idarəetməyə imkan verir. «Zəkalı ruh» fikrini əsaslandıraraq ona nəzəri idrak vasitəsi kimi baxır. Bütün bu cəhətlərə görə Bəhmənyar tarixdə, əsasən məntiqçi-filosof kimi tanınmışdır[1].

5. Eynəlqüzat Miyanəçi (1099-1131)

Orta əsr Azərbaycan və ya bütün Şərqin ən görkəmli mütəfəkkirlərindən biri də ***Eynəlqüzat Miyanəçi – Eynəlqüzat Əmulməzli Abdulla Məhəmməd oğlu Miyanəçi Həmədani (1099-1131)*** olmuşdur. Təbriz yaxınlığında yerləşən Miyanə şəhərində anadan olmuşdur. Həmədanda baş qazi olmuş, xalq içərisində dərin hörmət qazanmışdır. Odur ki, «Eynəlqüzat» («Qazilərin gözü») fəxri adını almışdır. O, kiçik yaşlarından təhsilə başlamış, zəmanəsinin bütün elmlərini öyrənmişdir.

E.Miyanəçi bütün dinlərə eyni nəzərdə baxan azadfikirli filosof idi. Məhz azadfikirli ideyalarına görə 1128-ci ildə həbs olunaraq Bağdada göndərilmişdir. O, bir müddətdən sonra Azərbaycana qaytarılmış və 32 yaşında dərs dediyi mədrəsədə edam olunmuşdu. E.Miyanəçi yazdığı «Həqiqətlərin qaymağı», «Müqəddimələr», «Qəribin şikayəti» kitablarında sufizmin panteist fəlsəfəsini işləyib hazırlamışdır.

E.Miyanəçinin fəlsəfəsində varlıq və idrak haqqında orijinal ideyalar vardır. Ona görə də varlıq bütün mövcudatı əhatə edən ən ümumi anlayışdır, növləri canlı və cansız varlıqdan, substansiya, aksidensiya və cisimdən ibarətdir. Hərəkət, məkan, zaman varlığın mövcudluq şərtləridir. Onun bəhs etdiyi varlıq anlayışı son nəticədə Allah anlayışı ilə eyniləşdirilir. Allah varlığın mənbəyi, bütün cisim və hadisələr, əşya və proseslər Allahın təzahürləridir. İlahi keyfiyyətlərin cisim və əşyalarda, insan və digər canlılarda təzahür etməsi haqqında panteist müddəalar E.Miyanəçinin dünyagörüşündə mühüm yer tutur. «Vahidlə çoxluq və ya çoxluqla vahid – vəhdətdədir». Onun fikrincə, Allah saysız-hesabsız atributları olan substansiyadır; o, hər şeyin səbəbidir, hər şey onun sayəsində mövcuddur. «Mövcudatın varlığı – Allahın varlığıdır», – deyən filosof ardıcıl monist mövqe tutmuşdur.

---

[1] *Bəhmənyar Azərbaycanı haqqında geniş məlumat almaq üçün bax: Ə.Zəkiyev. Bəhmənyarın fəlsəfi görüşləri. Bakı, 1958; Z.Məmmədov. Azərbaycanda XI-XIII əsrlərdə fəlsəfi fikir. Bakı, 1989; Z.Məmmədov. Bəhmənyarın fəlsəfəsi. Bakı, 1983*

6. Şihabəddin Sührəvərdi (1154-1191)

Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin (1154-1191) də adı orta əsr Azərbaycan fəlsəfəsi tarixində layiqli yer tutur. Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya Həbəş oğlu Sührəvərdi zəmanəsinin böyük filosofu, işraqilik fəlsəfəsinin banisi, görkəmli şairi olmuşdur. O, Zəncan yaxınlığındakı Sührəvərdi şəhərində anadan olmuşdur. Marağada fəlsəfəni və müsəlman hüququnu dərindən öyrənən Ş.Y.Sührəvərdi Yaxın və Orta Şərq ölkələrini gəzmiş, İsfahan, Diyarbəkr, Konya və s. şəhərlərdə olmuş, 1183-cü ildə Hələb şəhərinə gedib, orada keçirilən disput məclislərində fəal iştirak etmişdir. Dərin elmi zəkası, sübutları ilə disputlarda çox vaxt qalib gəlmişdi. Lakin o, gənc ikən azadfikirlikdə və dinsizlikdə ittiham olunmuş, ölümünə fitva verilmişdir. O, Hələb qalasına salınmış, 1191-ci ildə edam olunmuşdur. O, Şərqdə «Öldürülmüş filosof» adı ilə tanınmışdır. 50-dən çox əsəri məlumdur.

Sührəvərdinin fəlsəfəsi irsində peripatetizm, işraqilik və sufizm ideyaları xüsusi yer tuturdu. O, «Qeydlər», «Müqavimətlər», «Baxışlar», «Filosofların görüşləri»[1] və b. əsərlərində fəlsəfi kateqoriyaların orijinal bölgüsünü vermiş, peripatetizmi əsaslandırmışdır. «Qızğın əql», «Cəbrail qanadının səsi», «Eşqin həqiqəti», «Qarışqaların dili», «Simurğun civiltisi» və s. kimi fəlsəfi traktatlarında sufi ideyalarını təbliğ edərək panteizmə yaxın bir mövqe tutmuşdu.

Ş.Y.Sührəvərdinin «İşıq heykəlləri», «İşıqnamə», «İşraq hikməti» və başqa əsərlərində işraqilik fəlsəfi ideyaları ifadə olunmuşdur[2].

İşraqilik «əl-işraq» sözündəndir ki, lüğəti mənası «işıqsaçma» deməkdir. Bir qədər başqa mənada bu söz «işraqa məxsus», «işraqa əsaslanma» deməkdir. Bu da mövcudatın işraqdan (işıqdan) törəməsi, «işrağın» ilkin başlanğıc olması, bütün dünyanın vahid, mütləq, əbədi işıqdan əmələ gəlməsi mənasındadır. İşraqiliyin ontoloji fəlsəfəsinə görə bütün mövcudat işıqlardan və onun kölgələrindən təşəkkül tapmışdır.

[1] *«Filosofların görüşləri» əsəri akad. Z.Bünyadovun redaktorluğu ilə 1985-ci ildə Azərbaycan və rus dillərində çap olunmuşdur. Bakı, «Elm», 1985*

[2] *Ş.Y.Suhrəvərdinin «İşıq heykəlləri» əsəri ərəbcədən Azərbaycan dilinə fəlsəfə elmləri doktoru Z.Məmmədovun tərcüməsi və şərhləri ilə çap olunmuşdur. Bakı. «Elm», 1990*

«İşıq heykəlləri» əsəri ***yeddi heykəldən*** və hər heykəl isə bir neçə fəsildən ibarətdir. Yeddi heykəl götürülməsi ehtimal ki, Şərq dini-fəlsəfi fikri ilə bağlıdır. Burada 7 planetə pərəstiş edən sabilər və 7 imama tapman islamililərlə yaxınlıq ifadə olunmuşdur. Əslində yeddi sayı daha çox gölgələrlə, yaranmış cisimlərin növləri ilə bağlı idi: efir, 4 ünsürün üçü (hava, su, torpaq) və ünsürlərin üç törəməsi: mineral[1], bitki, heyvan. Bunlar isə işıq obyektləridir, işığın qəbulediciləridir. Bu cisimlər isə maddi mövcudatın, materiyanın təzahür formalarıdır.

Ş.Y.Sührəvərdinin işraqilik fəlsəfəsində cəmiyyətə, insana baxışlar da maraqlıdır. O, insanı işıqlı, ədalətli, xeyirxah əməllərə çağırır. Haqsızlığa qarşı çıxır, ictimai bərabərlik ideyasını təbliğ edirdi. O, cəmiyyətdə əjdaha və insanlara bənzətdiyi «bədxahlara, pis əməllərə qurşananlara yer olmamalıdır» – deyirdi. Onun fikrincə, xalqa «işıqlı və layiqli şəxsiyyət rəhbərlik etməlidir, siyasət onun əlində olarsa, zaman da işıqlı olar».

7. Siracəddin Urməvi (1198-1283)

XIII əsr Azərbaycanın ən görkəmli filosoflarından biri də ***Siracəddin Urməvi[2] (1198-1283) – Siracəddin Mahmud Əbubəkr oğlu Urməvi Azərbaycani*** olmuşdur. O, ensiklopedik biliyə malik təbiətşünas alim, məntiqçi, filosof və hüquqşünas olmuşdur. Urmiya şəhərində anadan olmuş, Mosulda, Dəməşqdə, Konyada yaşamış, baş qazi rütbəsinə yüksəlmişdir. Müasirləri onu bütün elm sahələrinin bilicisi adlandırmışlar.

İlk mənbələrdə S.Urməvinin ondan çox fəlsəfi əsərinin adı çəkilir. Onlardan «Nurların doğuşları», «Hikmət incəlikləri», «Həqiqətin bəyanı», «Metodlar», «Dialektika elminə dair traktat», «Təhsil», «Suallar» özünün fəlsəfi məzmun dərinliyi ilə fərqlənirlər. «Nurların doğuşları» kitabında məntiq elminin və fəlsəfənin kateqoriyaları, idrak prosesi, varlıq haqqında verdiyi ideyalarla S.Urməvi Şərq peripatetizmini daha da zənginləşdirmiş və inkişaf etdirmişdir. O da Bəhmənyar və İbn-Sina kimi, varlığın iki formaya – vacib və mümkün formalara bölünməsi ideyasını müdafiə və təbliğ etmişdir. Onların hər ikisinin həm səbəb və həm də nəticə olduğunu, hər ikisinin əbədi və əzəli olduğunu qəbul etmişdir. Bu kitabda müəllif hərəkət, zaman və məkan kateqoriyalarının şərhinə xüsusi fəsillər həsr etmişdir. Hərəkətin müxtəlif növlərin-

[1] *Yenə orada*

[2] *Bax: Z.Məmmədov. Siracəddin Urməvi. Bakı, «Elm», 1990-cı il*

dən bəhs edərək, onları kəmiyyət, keyfiyyət, məkan vəziyyətinə görə müəyyənləşdirmişdir. O, bütövlükdə fəaliyyəti hərəkətlə əlaqələndirmiş, elm öyrənməyi, az bilikdən mükəmməl biliyə keçməyi, sevinməyi, kədərlənməyi, nifrət bəsləməyi və s. hərəkətin növləri adlandırmışdır.

S.Urməvi məntiq və idrak konsepsiyasında duyğulara biliyin mənbəyi kimi baxırdı. Onun fikrincə, duyğuda əksi, surəti alınmayan heç nəyi dərk etmək mümkün deyildir. O, idrakda hissi (emosional) və əqli (məntiqi, rasional) momentlərin vəhdətini – gerçəkliyin dərk edilməsi vasitəsi hesab edirdi, «həqiqi bilik ancaq bu vəhdətdən əldə oluna bilər», – deyirdi.

S.Urməvinin sosial-siyasi və mənəvi-etik görüşləri daha maraqlı və əhəmiyyətlidir. O, insanı hakim varlıq, Yer üzünün əşrəfi, yaranmışların ən mükəmməli hesab etmişdir. İnsanın mövcudluğu üçün maddi və mənəvi tələbatın ədalətlə, bərabər şəkildə ödənilməsi ideyasını müdafiə etmişdir. Onun fikrincə, cəmiyyətdə intizam yaratmaq, sosial ədaləti bərqərar etmək üçün elə qadağanedici qüvvə olmalıdır ki, onun vasitəsilə zülm aradan qaldırıla bilsin. O, deyirdi: «Başçılar ilə rəiyyət üzvi vəhdət halında olmazsa, cəmiyyət yaşaya bilməz. Onların nisbəti başın bədənə nisbəti kimidir». Başçılar, vəzifəli şəxslər «rəiyyətə xidmət etməlidirlər». Rəhbərlərdə iş bacarığı, soyuqqanlılıq, adilik, adamlarla məsləhətləşmək, qabaqgörənlik, ağıllılıq və tədbirliliyi S.Urməvi əsas şərt hesab edir, səriştəsiz adamların vəzifələrdən uzaqlaşdırılmasını tələb edirdi. Bütün bunlarla yanaşı, S.Urməvi dövlət idarəçiliyi metodları sırasında inzibati tədbirləri, zorakılığı, cəzanı da saxlayırdı. O, deyirdi ki, cinayətə qarşı cəza da olmalıdır. Heç bir şəxs cinayət etdikdə cəzasız qalmamalıdır. Lakin bütün mükafat və cəza tədbirləri ədalət qanunu ilə həll edilməlidir. Filosofun fikrincə, hətta padşah da öz əməllərinə görə qiymətləndirilməlidir. Xeyirxah işləri müqabilində padşahın alacağı mükafat başqalarındakından qat-qat çox olmalıdır. Bədxah işlərinə görə də onu başqalarından daha ağır cəza gözləməlidir.

S.Urməvi insafı, mötədilliyi, qəzəbi cilovlamağı, şəhvətin orta həddə saxlanılmasını, xəsisliyin rədd edilməsini, insanın özünü əqllə idarə etməsini, elmə, mərifətə yiyələnməsini, vətəni sevməsini, ailəyə, valideynə, övlada hörmət və ehtiramla yanaşmasını insanın başlıca keyfiyyətləri hesab edirdi. O, əxlaqi naqisliklərə görə bəzən fiziki cəza verilməsini də məqbul hesab edirdi.

8. Nəsirəddin Tusi (1201-1274)

XIII əsr ***Azərbaycanın*** ən görkəmli siması olan ***Xacə Nəsirəddin Məhəmməd oğlu Tusi (1201-1274)*** ensiklopedik alim, görkəmli filosof idi[1]. O, astronomiya, riyaziyyat, optika, mineralogiya, məntiq, fəlsəfə, etika və b. elmlərə aid dünya şöhrəti qazanmış əsərlərin müəllifidir. Onun etika problemlərinə həsr olunmuş «Əxlaqi-Nasiri» adlı dünyada məşhur olan kitabı Azərbaycan dilinə tərcümə edilib nəşr olunmuşdur[2]. Bundan başqa, onun «İqtibasın əsası», «Mövcudatın bölgüsü», «Risaleyi-fəlsəfi», «İşarələr və qeydlər» və s. əsərləri məşhurdur.

N.Tusi 1201-ci il fevralın 17-də Tusi şəhərində anadan olmuşdur. Əsli-nəsli Həmədan şəhərlərindəndir, azərbaycanlıdır. O, ilk təhsilini atası Məhəmməd ibn Həsəndən almış, sonralar Yaxın və Orta Şərqin bir çox şəhərlərini gəzərək, müasiri olduğu elmləri mənimsəmişdir. Ömrünün müəyyən hissəsini İran İsmaillilərinin mərkəzi olan Ələmut qalasında keçirmişdir. Moğul xanı Hülakü 1253-cü ildə Orta Asiyadan keçib Xəzər sahillərinə, oradan da İrana hücum edir, İsmaillilərə divan tutur. N.Tusiyə isə Marağaya gedib bir rəsədxana tikdirməyi əmr edir. Hülakü xanın əmri ilə rəsədxana tikilir, N.Tusi burada zəngin kitabxana yaradır, görkəmli alimlər rəsədxanaya toplaşır. Marağa rəsədxanası orta əsrlərdə dünya şöhrəti qazanır. N.Tusi rəsədxanada dərs deməklə yanaşı, astronomiya və həndəsəyə dair dərs kitablarını da yazmaqla məşğul olur. Onun «Evklidin həndəsi üsulları» kitabından uzun müddət tədris vəsaiti kimi istifadə olunmuşdur. N.Tusi 1274-cü ilin iyun ayında Bağdada səfər etmiş, orada vəfat etmiş və orada da dəfn edilmişdir.

N.Tusinin fəlsəfi görüşlərinə Şərq fəlsəfə ənənələrinin, Antik fəlsəfənin, Aristotel, Platon, Fales, İbn-Sina və b. mütəfəkkirlərin güclü təsiri olmuşdur. Onun fikrincə, varlığın əsasını dörd ünsürün vəhdəti təşkil edir: ***od, su, hava, torpaq.*** O, belə güman edirdi ki, maddə əbədidir, ancaq bir formadan başqasına çevrilir, yox olmur, itmir. N.Tusi də digər Şərq peripatetikləri kimi varlığı zəruri və mümkün olmaqla iki növə ayırırdı. Tusiyə görə zəruri varlıq heç bir səbəblə bağlı deyil, o özü bütün varlıqların səbəbidir. Zəruri varlıq Allahdır, mümkün varlıq isə gerçək aləmdir. O, mümkün varlığı iki hissəyə bölür: substansiya və aksidensiya beş növə ayrı-

[1] *Bax: F.Eyvazov. Dahi alim və filosof. Bakı, 1981; H.Məmmədbəyli. Nəsirəddin Tusi, Bakı, 1968*

[2] *Bax: Xacə Nəsirəddin Tusi. «Əxlaqi Nasiri», Bakı, «Elm», 1980*

lır: cisim, materiya, forma, ruh və ağıl. O, hərəkəti substansiyanın mövcudluğun şərti kimi qəbul etmişdi; hərəkəti təbii və süni kimi iki növə bölürdü: uşağın ana bətnində inkişafı, bitkinin böyüməsi təbii hərəkətdir, ustanın ağacdan taxt düzəltməsi isə süni hərəkətdir.

N.Tusinin materiya, forma, idrak və məntiqə dair maraqlı fikirləri vardır: insan digər canlılardan ağılı və idrakına görə fərqlənir, nəzəriyyə və praktikanın vəhdəti idrakın əsasıdır: «elm əməlsiz, əməl də elmsiz mənasızdır», «formasız materiya və materiyasız forma ola bilməz». «Əgər forma yox olursa, bu, materiyanın yox olması demək deyildir. Materiya qalır, ancaq forması dəyişilir» («Dəmir qılınc şəkli almaqla heç də dəmirliyini itirmir»). N.Tusi materiya və formanın nisbəti məsələsinin təhlilində Aristoteldən qabağa getmişdir. Əgər Aristotel formaya (İlkin formaya) materiyanı törətmiş başlanğıc kimi baxırdısa, N.Tusi formanı materiyanın təzahürü adlandırırdı («irəliləmək üçün ən düzgün yol elmdir»; «insan həmişə elmə can atmalıdır» və i.a.).

İdrak prosesində duyğunun rolunu yüksək qiymətləndirən, onu «zəkanın mənbəyi» adlandıran N.Tusi qeyd edirdi ki, ümumi idrakın və ayrıca «elmlərin açan duyğudur». O, idrakın mərhələlərindən, yanılmalardan keçərək həqiqətə çatdığını, qeyri-kamilliyə yüksəldiyini qeyd edirdi. O da idrak prosesini hissi və əqli olmaqla iki mərhələyə ayırırdı, onları vəhdətdə görürdü.

N.Tusinin əxlaqi-etik görüşləri olduqca zəngindir. Onların bəzi cəhətlərini qeyd edək.

N.Tusi əxlaqa, mənəvi keyfiyyətlərə əbədi, anadangəlmə kimi baxmır, oların həyatda qazanıldığını, sosial mühit və tərbiyənin məhsulu olduğunu qeyd edirdi; ağıl insanın azad iradəsini tənzim edir, insan ancaq elmləri mənimsəməklə öz əxlaqi keyfiyyətlərini yüksəldə bilər; filosof əxlaqi keyfiyyətlərinə görə altı növ adamla ünsiyyətin çətin olduğunu qeyd edirdi: a) «nəzakətsiz şahla»; b) «rüşvətxor qazı ilə»; c) «yalançı və fırıldaqçı adamla» və ç) «tapşırığa pis əməl edən yavərlə». İnsan üçün ən yaxşı mənəvi keyfiyyəti əməkdə, öz zəhməti ilə varlanmaqda, işgüzarlıqda görürdü.

Elminə, ağlına, biliyə münasibətinə görə N.Tusi insanları dörd qrupa ayırırdı: a) biliklidir və biliyini başqalarına öyrədir, o, alimdir, ona ehtiram gərəkdir; b) biliklidir, lakin biliyi ilə lovğalanır, onu tənqid edin; c) bilikli deyil, bilmir, lakin öyrənməyə ciddi cəhd edir, o, zəhmətkeşdir, ona kömək edin; ç) bilmir və öyrənmək də istəmir, o, ağılsızdır, ondan uzaq olun; onun fikrincə istedad, qabiliyyət əməklə cilalanmalıdır, istedada ümid olub, çalışmasan hər cür qabiliyyət itib gedər; sənətin kiçiyi-böyüyü, yaxşısı-pisi yoxdur, sənətkarın var; insanı dörd amil hörmətli edər: doğruçuluq, ədəbilik, elmilik və xoşxasiyyətlik.

9. XIII-XV əsrlərdə Azərbaycanda dini-fəlsəfi fikir. Panteizm, sufilik, hürufilik

Orta əsrlərdə Azərbaycanda bir sıra dini-fəlsəfi cərəyan və təriqqilər də formalaşmışdır. Onların müəyyən qismi xalis islam ilahiyyatından qida alıb müsəlman ehkamlarının təbliğinə xidmət etsələr də (məsələn, şiəlik, ismaillilik, mötəzililik, qərmətilik və s.), bəzilərində islam ideyaları ilə Antik fəlsəfi müddəalar, qovuşdurularaq yeni dini-fəlsəfi istiqamət müəyyənləşdirilməyə çalışılmışdır. Bəzi cərəyanlarda isə panteizm, yəni Allaha təbiəti və insanı qovuşdurmaq, eyniləşdirmək, bütün cisimləri ilahiləşdirmək meylləri üstün olmuşdur. Azərbaycanda panteizm, sufilik, hürufilik və s. cərəyanlar daha geniş yayılmışdır.

Panteizm – Azərbaycan fəlsəfəsi tarixində müstəqil fəlsəfi cərəyan kimi o qədər də geniş yayılmasa da, panteist baxışlar bəzən dini-idealist səciyyədə, bəzən isə naturalist-materialist, sufilik və hürufilik ideyaları çərçivəsində intişar tapmış, insanın gerçəkliyə obyektiv-real münasibətinin formalaşmasına əhəmiyyətli təsir etmişdir. Allahla dünyanın eyniləşdirilməsi ideyasını ifadə edən «panteizm» anlayışı ilk dəfə Qərbdə XVIII əsrin əvvəllərində işlədilmişdir. Lakin Qərb və Şərq fəlsəfəsində panteist ideyalar, bu anlayışın formalaşmasından çox əvvəllər meydana çıxmışdır. Hələ qədim Hindistanda brahmanizm, hinduizm dinlərində və vedlərdə, qədim Çində daosizm təlimində panteist ideyalar mövcud olmuşdur. Qədim yunan fəlsəfəsində, xüsusilə Milet məktəbi nümayəndələrində panteizm ideyaları da müəyyən yer tutmuşdur. Lakin həmin dövrlərdə politeizm olduğundan Allaha vahid dünya zəkası kimi baxılmadığından, həmin panteist ideyalar geniş intişar tapa bilməmişdi. Onlara ancaq hilozoizm mövqeyindən (təbiətin canlaşdırılması, təbiət cisimlərinin də şüurluluq qabiliyyətinə malik olması) yanaşılmışdı.

Orta əsrlərdə isə Qərbdə və Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda islam və xristianlığa etiqad əsasında Allah, şəxsi-insani qabiliyyətlərlə təsəvvür edilmiş, o, təbiət və insanın fövqündə duran, dünyanı yaradan və idarə edən bir qüvvə kimi qəbul edilmişdir. Bu şəraitdə panteizm Allahın qeyri-şəxsi dünya ruhu olması və təbiətlə eyniləşdirilməsi ideyasını ortaya atmışdır. Dini təsirdə panteistlər qeyri-şəxsi Allah, dünya ruhu tərəfindən təbiətin zamandan kənar (zamansız) yaradılması ideyasını müdafiə edirdilər. İntibah

dövründə isə kainatın sonsuzluğu ideyasının meydana çıxması nəticəsində panteizmin naturalist istiqaməti daha da güclənmişdi. Sonralar isə bəzi mütəfəkkirlər tərəfindən Allaha ancaq maddi və mənəvi varlığın ilkin əsası kimi baxılmışdı. Hətta Allah təbiətlə tam eyniləşdirilmişdi.

Panteizm (latınca «pan» – hər şey, «teos» – Allah deməkdir) – Allahın təbiətlə yaxınlaşdırılması, qovuşdurulması və nəhayət, eyniləşdirilməsi, Allahla təbiətin və insanın vahidliyi haqqında dini-fəlsəfi təlimdir. Lakin bir sıra fəlsəfi sistemlərdə panteizm müxtəlif formalarda təzahür etmiş, bəzən hətta naturalist-materialist məna kəsb edərək, dindən «yaxa qurtarmaq» vasitəsi kimi qiymətləndirilmişdir. Hətta belə materialist meyllərinə görə bəzi panteistlər hakim dini təsisatlar tərəfindən təqib də olunmuşlar. Dinimistik səciyyə daşıyan panteistlər isə Allahı mənəvi tamlıq, ilkin ruhi varlıq kimi qəbul edir, şəxsi Allah ideyasını kənara atırdılar. İdealizmə meylli panteizmdə də Allahın bütöv mövcudatın ilkin mənəvi əsası olması, dünyanın Allah tərəfindən yaradılması və Allahla qovuşması ideyaları qəbul və təbliğ edilirdi.

Panteist-naturalist konsepsiyada çox vaxt Allah təbiətin içərisində görünməz olur; bununla da, üstü örtülü şəkildə olsa da, hakim mövqedə duran dini dünyagörüşə etiraz bildirilmiş olurdu. Hətta materialist meylli panteizmdə materiya, zəka və Allahın eyniyyətindən də bəhs edilmişdi. Azərbaycanın ictimai-fəlsəfi fikri tarixində panteist ideyalar Ə.Bəhmənyar, E.Miyanəçi, Ş.Sührəvərdi, S.Urməvi, M.Şəbüstəri, H.Həllac, F.Nəimi, İ.Nəsimi və başqalarının dünyagörüşündə əhəmiyyətli yer tutmuşdur.

Sufilik – islam əsasında yaranmış dini-mistik fəlsəfi cərəyandır. Sözün lüğəti mənası ərəb dilində «suf» sözündəndir ki, «yun» deməkdir. Başqa sözlə, «sufi» sözü yundan hazırlanmış (kobud toxunulmuş yun parçadan) əba, paltar, xüsusi bürüncək, geymiş adam mənasındadır. Müəyyən mənbələrdə «sufiliyin» yunanca «sofiya» sözündən əmələ gəlib «müdriklik», «müdrik» demək olduğu da ehtimal olunur (Biruni və b.). Sufilik XIII əsrdə indiki İran və Suriyanın ərazisində meydana gəlmiş, oradan da bütün Şərqə yayılmışdır. Bu cərəyanın nümayəndələri ilk dövrlərdə insanın, fərdin azad iradəsinin olduğunu inkar edir, tərki-dünyalığı, asketizmi təbliğ edirdilər. Sonradan isə, müxtəlif sənət rəmzlərindən (şer, musiqi, xüsusi rəqs, müxtəlif sözlərin, dua formullarının ucadan çoxlu təkrarı, bədən hərəkətləri və s.) istifadə etməklə, ekstaz, ilahi nurlanma vasitəsilə Allaha qovuşmaq ideyası, mistik ilahi eşq təlimi geniş təbliğ olunmuşdur. Çox ehtimal ki, işraqilik fəlsəfəsindəki

varlığın əsasında işıqlar işığının durması haqqında ideya da buradan irəli gəlmişdir.

Sufilik üçün aşağıdakı cəhətlər xasdır: a) idealist metafizikanın («irfan») xüsusi asket, tərki-dünya həyat-tərzi praktikası ilə birləşdirilməsi; b) müridlərin (sufiliyi mənimsəməyə çalışan şagirdlər, şəxslər) mistik eşqə yiyələnmək yolu ilə tədricən Allahı dərk etməyə yaxınlaşması və nəhayət qovuşması; c) mürşidin, pirin (ağsaqqal rəhbərin) ilahi nurlanma, şölələnmə vasitəsilə Allahla qovuşmada mühüm rolunun (bəzən vasitəçiliyinin) qəbul edilməsi; ç) xüsusi rəqs, dua formalarının təkrarı vasitəsilə, intuitiv idrak, «ilahi nurlanma», ekstazla mürşidin göstərişləri əsasında müridlərin, sufilərin ilahi həqiqəti dərk etməsinə inam və s. Sufiliyə görə, insan mütləq həqiqəti hissi və əqli ilə deyil, özünü kamilləşdirərək vəcdlə (ekstazla) və intuisiya ilə dərk edər və nəhayət, Allahla qovuşar.

Sufiliyin əsasını misirli ***Zinnun əl-Misri*** və bağdadlı ***Əbu Abdulla əl-Muhasibi*** qoymuşdur. Sonralar sufiliyi inkişaf etdirən ***Cüneyd (909-cu ildə vəfat etmişdir)*** ilahi həqiqətə qovuşmaq yolunu belə müəyyən etmişdir: birinci mərhələdə «şəriət» – bütün müsəlmanlar üçün mənimsənilməli dini qanunlar, qaydalar, hüquqlar; ikinci mərhələ, ***sufi «təriqəti»*** – öz iradəsini Allaha tabe etmək, müridlik; üçüncü mərhələ, ***«həqiqət»*** – ilahi həqiqətə yetişmək, «qəlbin işıqlanması» (nurlanması), «ekstaz» vasitəsilə Allaha qovuşmaq. Bəzi mənbələrdə, bu üç mərhələli sufi təlimi (şəriət, təriqət, həqiqət) dörd mərhələli götürülür: ***şəriət, təriqət, mərifət, həqiqət. «Mərifət»*** mərhələsində sufi ağlı, idrakı ilə deyil, geniş, qəlbi ilə varlığın Allahla vəhdətini, xe-yir və şərin nisbətini dərk edir. Buradan da qəlbin saflaşdırılması, təmizlənməsi ideyası irəli sürülür. Qəlbi təmiz, saf olmayanların ilahi şölələnməsi, Allahla qovuşması qeyri-mümkün sayılır.

Məhz bu ideyalar əsasında X-XI əsrlərdə sufilikdə insanın Allahla qovuşması, onun özünün ilahiləşməsi ideyasını da irəli sürənlər olmuşdur. Hüseyn ibn Mənsur əl-həllac sufinin ruhu ilə Allahla real, canlı qovuşması, vahidliyi fikrini söyləmişdir. O, ekstaz anında da «həqiqət məndədir. Mənəm Allah», – deyə qışqırmışdır. Buna görə də o, kafir elan olunmuş və 922-ci ildə edam olunmuşdur. Əhməd Qəzali, Eynəlqüzat Həmədani və başqalarının fəaliyyəti ilə XII-XIII əsrlərdə sufilik bidətçilik cəhətlərindən təmizlənmiş, islam dininin ortodoksal dini cərəyanı şəklinə salınmışdır, «vəhdəti-vücud» (varlığın vəhdəti) təlimi təbliğ olunmuşdur: sufilik ruhu bütün varlıqda, hətta təbiətdə, materiyada da təzahür edir, nəhayət, mütləq həqiqətlə – Allahla qovuşur.

Azərbaycanda orta əsrlərdə geniş yayılmış dini-fəlsəfi bidətçilik cərəyanı – ***hürufilik olmuşdur.*** «Hürufilik – orta əsrlərdə (XIV əsrdə) Azərbaycanda, İranda, İraqda, Türkiyədə və müsəlman Şərqinin bir sıra ölkələrində yayılmış bidətçilik cərəyanıdır». (Hürufilik ərəbcə «hüruf» sözündən əmələ gəlmişdir ki, azərbaycanca «hərflər» deməkdir). Əsası şiə məzhəbinə məxsus olan Fəzullah Nəimi Astarabadi (1340-1401) tərəfindən qoyulmuşdur.

Hürufilik təlimində başlıca fərqləndirici xüsusiyyət hərflərə mistik ilahi məna verilməsindən ibarətdir. Başlıca ideya isə Allaha məxsus keyfiyyətlərin təcəssümü (təzahür etməsi), insanın ilahiləşməsi, kainatın əbədiliyinin qəbul edilməsidir. Kainatın və tarixin hərəkəti müvəqqəti dövr və mərhələlərin bir-birini təkrarlayaraq əvəz etməsi hesab olunur. Hər bir mərhələ Adəmin təzahürü ilə başlanır, axirət məhkəməsi ilə başa çatır. İlahi keyfiyyətlərin təzahürü və ya təcəssümü ardıcıl olaraq üç mərhələdə – peyğəmbərlikdə, ilahi himayədarlıqda və ilahilikdə – ilahiləşmiş insanın zühurunda həyata keçir. Məhəmməd Əleyhüssəlamla peyğəmbərlik başa çatır. İlahi himayədarlıq Əli ilə başlanır. İlk müqəddəs Əli ibn Abu-Talıb – sonuncu müqəddəs isə 11-ci imam Əl-həsən Əl-əsgəri hesab olunur. Zühur etmə mərhələsi isə Fəzlullah Nəimi Astarabadi ilə – onun ilahiləşməsi, Allahın onda təcəssümü ilə başlanır. O, canlı Allah hesab olunur. Xuda adlandırılır. Bütün bu hadisələr «əbədi qayıdışda» və ya mərhələlərin təkrarlanaraq birbirini əvəz etməsində öz əksini tapır. Allah ancaq insanda təcəllə edir təcəssüm tapa bilir. Çünki ilahi keyfiyyətlər ancaq insanın üz cizgilərində ifadə olunmuş hərflərdə əks olunur: burun «əlifi», gözlər – «ha»nı, burun deşikləri isə iki «lam» hərflərini bildirir və s. İlahi keyfiyyətlərin təcəssümü sözlərdə ifadə olunur, sözlər də səslərdən əmələ gəlib, hərflər də səsləri ifadə edir. Hərflərin ümumi sayının məcmusu Allahın yaradıcılıq qabiliyyətlərini əks etdirir ki, bunlar da insanda təcəssüm tapır, hərflərin insanın üz cizgilərində əks olunması ilahi mahiyyətin insanlarda təcəlləsinin timsalı hesab olunur. Bu əsasda, hürufiliyin bəzi qəti mövqeli qollarında «Fəzlullahdan başqa Allah yoxdur», «FAH (Fəzlullah) – yeganə ilahi qüvvədir» və s. kimi nəticələrə gəlirdilər. Hətta İmadəddin Nəsimi və bir çox başqaları Allahı insanla eyniləşdirir», «Allah mənim özümdədir», «Ənəlhəqq» – «Mənəm Allah» mövqeyindən çıxış edirdilər.

Hürufiliyə görə, şeylərin şüurda, sözlərdə mövcudluğu yeganə varlıq formasıdır. Onların addan (sözdən məhrum edilməsi onların varlığını yox etməkdir. Deməli, ilahi söz, nitq – Quran bütün şeylərin varlığının səbəbidir. «İlahi nitq – Quran bütün şeylərin məcmusudur». Buradan isə belə nəticə çıxarılırdı: Allah insanda və sözdə (Quranda) təzahür edir. Buna görə də insan sürəti və sözləri ifadə edən ərəb əlifbası ilahi mahiyyəti əks etdirir. Bu əsasda hürufi ədəbiyyatında gözəl üzlə Quran ayələrinin müqayisəsindən və onların vəhdətindən çoxlu mistik obrazlar yaradılmış, gözəl insan ilahinin özü kimi təqdim olunmuşdur.

Hürufi təlimi, əsasən F.Nəimi, onun şagirdi Əli ül-Əla, Seyid İshak, İ.Nəsimi və başqaları tərəfindən əsaslandırılmış və inkişaf etdirilmişdir. Hürufilik özünün son dövrlərində imam Mehdinin zühur edəcəyi və dünyanın zülm və əsarətdən xilas olunacağı ideyaları, bəktaşilik təriqəti ilə birləşir. Onun bidətçilik ideyaları isə Yaxın və Orta Şərq ölkələrində hələ XV əsrdə qadağan olunmuşdu.

Beləliklə, hürufilik Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində panteizm mövqeyində duran, materializmə meyl edən mistik-dini, fəlsəfi cərəyandır. Burada Allah insanla, maddi dünya ünsürləri ilə, varlıqla eyniləşdirilir və qovuşdurulur. Nəhayət, etibarilə ona ilkin əsas kimi qiymət verilir. Dünya əbədidir, daimi dəyişmə və inkişafdadır. Dünya dərkediləndi, lakin onun əsas vasitəsi ekstaz və intuisiyadır. İnsanın əxlaqi saflaşması və kamilləşməsi, «ilahiləşməsi» – hürufiliyin mənəvi idealını təşkil edirdi.

Azərbaycanda orta əsrlərdə zəngin hürufi ədəbiyyatı, poeziya nümunələri yaradılmışdır. Hürufilik təbliğ edən əsərlərin çoxu bu günə qədər gəlib çatmışdır: bunlardan «Böyük əbədiyyət», «Kiçik əbədiyyət», «Tacnamə», «Eşqnamə», «Vəsiyyətnamə» (F.Nəimi); «Tövhidnamə» (Əli ül-Əla); «Turabnamə», «Torpaq haqqında kitab», «Tədqiqnamə» (S.İshak); şerlər divanı (İ.Nəsimi) və başqalarını xüsusi qeyd etmək olar.

10. Mahmud Şəbüstəri (1287-1320)

Məhz bu fəlsəfi, dini-ideoloji zəmində yetişmiş orta əsr Azərbaycan filosoflarından biri ***Mahmud Şəbüstəri (1287-1320)*** olmuşdur. Sədəddin Mahmud Əbdülkərim oğlu Təbrizi sufi-panteizm mütəfəkkiri idi. Təbriz yaxınlığındakı Şəbüstər kəndində anadan olmuşdur. Ərəb, fars dillərini, təbiətşünaslığı və fəlsəfə elmlərini, ilahiyyatı dərindən öyrənmişdir. Aristotel, Platon fəlsəfəsinə və onların Şərqdəki davamçılarına bələd olmuşdur. O, bütün aləmi vəhdət-vücud hesab etmiş, göstərmişdir ki, insan təkcə Al-

lah ilə deyil, bütün aləm, onun müxtəlif təzahürləri ilə eynidir, vəhdətdədir. Üzvi aləm qeyri-üzvü aləmdən, cisimlərin ali forması ibtidaidən əmələ gəlmiş, insan uzunmüddətli təkamülün nəticəsidir. Allah və insan, Allah və təbiət eyni təzahürlərdir. M.Şəbüstəri dualist fəlsəfi mövqeyi qəbul etmirdi.

M.Şəbüstəri Allah ideyası, substansiyanın xalis ruhiliyi və atributları, qədərilik və iradə azadlığı (fatalizm), təbii cisimlərin (minerallar, bitkilər, heyvanlar və insan) inkişafı və onun ziddiyyətli mahiyyəti və s. haqqında maraqlı fikirlər söyləmişdir. Onun «Şahidnamə», «Alimlərin dərkində yəqin həqiqətlər», «Həqiqət axtaranların güzgüsü», «Sirr gülşəni», «Səadətnamə» və s. əsərləri vardır. «Sirr gülşəni» əsərində varlığın vəhdəti panteistcəsinə əsaslandırılır. Dünya şöhrətli bu əsər rus, türk, Azərbaycan, ingilis, fransız dillərində çapdan çıxmışdır.

11. Fəzlullah Nəimi (1340-1401)

Hürufizmin banisi ***Fəzlullah Nəimi (1340-1401)*** heç şübhəsiz, orta əsr Azərbaycanının və bütövlükdə Şərqin ən görkəmli mütəfəkkirlərindən biri olmuşdur. Şəhabəddin Fəzlullah Nəimi Təbrizi Astarabadi əvvəlcə sufiliyə meyl etmiş, lakin tarixdə hürufiliyin banisi kimi şöhrət qazanmışdır. Ona «Əl-hürufi» təxəllüsü verilmişdi. O, həm də görkəmli şair idi. 1386-cı ildən «yeni vəhy»i – hürufiliyi təbliğ etməyə başlayıb. Onun ilk şagirdləri sənətkarlar və dərvişlər olmuşlar. Lakin onun ideyaları tezliklə islama və dövlətə zidd elan olunmuş, özü Teymurləng oğlu Miranşah və Qızıl Orda xanı Toxtamış tərəfindən təqib olunmuşdur. Bu şəraitdə F.Nəimi Şirvanda gizlənmişdi. Lakin o, tezliklə Miranşah tərəfindən ələ keçirilib Naxçıvan yaxınlığındakı Əlincə qalasına salınmış, təqribən 1401-ci ildə edam olunmuşdur. F.Nəiminin edam olunduğu yer onun hürufi ardıcıllıqları tərəfindən müqəddəs sitayişgah elan olunmuş, hər il oraya sitayişə gəlmişlər; Miranşahı isə «Maranşah» (yəni «İlan şah») adlandırmışlar.

Hürufiliyə görə Allahın təbiətdə, xüsusilə insanda təcəssümü başlıca ideyadır. Lakin Fəzlullahla əlaqədar hürufilər belə hesab edirdilər ki, Allah Fəzldə təcəssüm edib və s. Allahın timsalı kimi Yer üzündə ədalətsizliyi aradan qaldıracaq. Fəzlə görə Allah həm də sözlərdə, sözlər isə səslərdə, səslər də 28 ərəb və 32 fars hərflərində təcəssüm edir. Odur ki, həmin hərflər ilahi eşq və gözəlliyin rəmzidir.

F.Nəiminin dünyagörüşünün və bütövlükdə onun yaratdığı hürufilik təliminin də əsasını panteizm təşkil edir. Dünyanın vəh-

dəti, məzmun və forma, təyin və təyinolunan haqqında ideyalarında o, əsasən panteizmin naturalist-materialist mövqeyindən çıxış etmişdi. Quranın ən yaxşı şərhçisi kimi tanınan Nəimi, hər şeyin əsasında ilahiləşmiş insan ideyasını qoymaqla, əslində özü açıq etiraf edib-etməməyindən asılı olmayaraq, islamın başlıca ehkamlarından uzaqlaşmışdı.

F.Nəimiyə görə dünya dərkediləndir və insan öz ilahi qüdrəti ilə onu dərk etməlidir. İnsan öz əqli, idrakı səviyyəsi ilə Allahla qovuşa bilər. O, idrak prosesində sözün, nitqin, ruhun və təyinlərin roluna böyük qiymət verirdi. «Cavidani-kəbir» («Böyük əbədiyyət») əsərində Fəzli varlığın əbədi inkişaf prosesində olduğunu, «hər bir əvvəlki pillənin özündən sonrakının başlanğıcı olduğunu» xüsusi qeyd edirdi. Əlincə qalasında həbsdə yazdığı «Vəsiyyətnamə» əsərində ardıcıllıqlarına öz ideyalarını davam etdirməyi tövsiyə etmiş, «cismim getsə də, ruhum həmişə sizin yanınızdadır» – deyə müraciət etmişdir.

Həmin əsər dilimizə tərcümə olunub və «Azərbaycan» jurnalında (1970, №5) çap edilmişdir. «Eşqnamə» əsərinin əlyazması və şerlərinin bir qismi MDB ölkələrində və Sankt-Peterburqda saxlanılır.

12. İmadəddin Nəsimi (1369-1417)

Hürufiliyin və Nəimi fəlsəfəsi ideyalarının ən böyük davamçısı və inkişaf etdirəni İmadəddin Nəsimi (1369-1417) olmuşdur. Seyid Əli İmadəddin Nəsimi Şamaxıda anadan olmuş, hələbdə edam olunmuşdur. İlk təhsilini Şamaxıda almış, din tarixini, fəlsəfəni, məntiqi, astronomiyanı, riyaziyyatı dərindən öyrənmişdir. Görkəmli şair olmuş, ilk şerlərini X əsrdə edam olunmuş Həllac Mansur Hüseyninin təsirilə Hüseyni təxəllüsü ilə yazmışdır. F.Nəiminin görüşlərini gənc ikən mənimsəmiş və hürufiliyi geniş təbliğ etmişdir. Onun yazdığı hürufi şerləri dillər əzbəri olmuşdur. Nəiminin vəsiyyəti üzrə Təbrizə, Anadoluya gedərək hürufiliyi yaymış, buna görə də dəfələrlə həbs olunmuşdur. Ömrünün son illərini Suriyada, Hələbdə yaşamışdır. Həbslərdə, zindanlarda əzab-əziyyətlərə, hər cür zülmə dözmüş, hürufi məsləyindən, iradəsindən heç vaxt dönməmişdir. Nəsimi Hələbdə «kafir», «dinsiz» elan edilmiş, Misir sultanının əmri və ruhanilərin fitvası ilə edam olunmuş: diri-diri dərisi soyulmuşdur.

Nəsiminin dünyagörüşü hürufi-panteist səciyyə daşımışdır. O, Allahla təbiəti eyniləşdirmiş, Allahın insanda və təbiət cisimlərində təcəlləsi ideyasını təbliğ etmiş, insanı ilahiləşdirmişdir. O, insa-

nı ilahi-yaradıcı bir varlıq kimi ucaldır, «məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam», «həqiqi-təala adəm oğlu özüdür», «Allah bizim içərimizdədir», «mənəm Allah» və s. kimi ideyaları ilə onu Allahla eyniləşdirir. İnsanı ilahiləşdirən şair-filosof onu göylərə qaldırmır, əksinə, Allahla qovuşmuş, ilahiləşmiş real insandan bəhs edir, Allahı konkret insan obrazında təsvir edirdi. Nəsimiyə görə bütün varlığın sirləri insanda cəmləşib, dünyanı da o dərk edəcək, kainatın sirlərini də o açacaqdır. O, Allah məqamına çatmış Nəimi şəxsiyyətini, ilahiləşmiş insanı tərənnüm etmişdir:

Hər nə yerdə, göydə var, adəmdə var,
Hər nə ayda, ildə var, adəmdə var.

Və ya:

Məndə sığar iki cahan, mən bu cahana sığmazam,
Gövhəri-ləməkan mənəm, kövnü məkana sığmazam.

Nəsimi varlığın əzəli və əbədi olduğunu, maddənin itmədiyini qəbul edirdi. Ona görə ruh cansız aləmdən, nəbatat və heyvanatdan insana doğru inkişaf edir, insan öldükdən sonra da bitki şəklində yenidən həyata qayıdır.

Nəsimi insanı təbiət, həyat, insan gözəlliklərini duymağa, ondan zövq almağa çağırırdı. Dünyagörüşündə və yaradıcılığında ictimai həyatdakı zülm və ədalətsizliklərdən narazılıqla yanaşı, bəzən bədbinlik, tərkidünyalıq, keçirdiyi mənəvi sarsıntı motivləri də özünü göstərir. Lakin o, sufi asketizmini, tərkidünyalığı, müsəlman ruhaniliyinin bəzi bəd əməllərini ciddi tənqid etmişdir.

Nəsimi yaradıcılığı ana dilimizdə yaranan poeziyanın klassik nümunəsidir. O, Azərbaycan dilində yaranmış fəlsəfi qəzəlin banisidir.

IV FƏSİL

XIV-XVIII ƏSRLƏR AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİ

1. İntibah, yeni dövr və maarifçilik fəlsəfəsinin inkişaf xüsusiyyətləri

Feodalizm Şərqdə hələ möhkəm olsa da, XIV əsrdən Avropada, əvvəlcə İtaliyada, sonra isə bir sıra ölkələrdə burjua münasibətləri qərarlaşmağa başlamışdı. İqtisadi qüdrətə malik olan burjuaziya hakimiyyətə can atır, feodal üsul idarəsinə, dinin hakim mövqeyinə qarşı mübarizəyə başlayırdı. Burjua münasibətlərinin inkişafa başlaması ilə mərkəzləşmiş dövlətlər yaranır, ticarət genişlənir, manufaktura istehsalına başlanılırdı. Elm, sənət, fəlsəfə dinin, kilsənin təsirindən çıxıb müstəqilliyə can atırdı. Bu, yeni sosial-iqtisadi və mənəvi münasibətlər, əsasən, Antik mədəniyyətin, elmin, fəlsəfənin bərpası və dirçəldilməsi ideyaları ilə inkişaf edirdi. Bu dövrə isə «İntibah» (Renessans) dövrü deyilirdi. İntibah mədəniyyəti nümayəndələri skolastikaya, onunla bağlı orta əsr dini-fəlsəfəsinə qarşı ciddi etirazlarını bildirir, onları tam rədd edirdilər.

İntibah mədəniyyətinin başlıca səciyyəsini humanizm ideyaları, insanın ləyaqət, şərəf və bacarığının obyektiv və yüksək qiymətləndirilməsi təşkil edirdi. Orta əsrdə hakim mövqe tutmuş dinə görə, varlığı Allah yaratmışdır, insan isə onun iradəsi üzrə həyatda yaşayır, ona xidmət edir. İnsanın ləyaqəti şəxsi keyfiyyətləri ilə deyil, hansı silkə, zümrəyə, nəslə mənsub olması ilə müəyyən edilirdi. İnsanın azad iradəsi yoxdur, deməli, o, azad və müstəqil də ola bilməz, yaradıcılıq səviyyəsinə də yüksələ bilməzdi. İntibah mədəniyyəti nümayəndələri isə real gerçəklikdən çıxış edərək insan azadlığı ideyasını irəli sürür, insana, onun qabiliyyətinə, yaradıcılıq imkanlarına görə qiymət verilməsini, onun hərtərəfli, ahəngdar inkişaf etdirilməsini tələb edirdilər. İnsanın mənəvi və xüsusilə vicdan azadlığı ideyası da İntibah dövrünün mühüm tələbi olmuşdur. Bu ideyalar isə insanı təbiətin bir hissəsi sayan, onun təbiətdən asılılığını qəbul edən Antik təsəvvürlərdən də çox qabağa getmişdi.

İntibah mədəniyyəti insana yüksək humanist münasibəti, kainatın mərkəzinə insanı qoyması – antroposentrizm mövqeyi öz ifadəsini bütün fəlsəfədə, ədəbiyyatda, heykəltəraşlıqda, rəssamlıqda, xüsusilə Mikelancelo, Leonardo da Vinçi, Rafael, Petrarka, Dante və b. əsərlərində tapmışdı. İnsan ən ali canlı varlıq səviyyə-

sinə yüksəldilir. İnsani gözəllik ilahi gözəllik kimi tərənnüm olunurdu. Əgər Antik dünyagörüşün qayəsini kosmosentrizm, insana kainatın və təbiətin bir hissəsi kimi baxmaq ideyası təşkil edirdisə, orta əsrlərdə dünyagörüş teosentrik səciyyə daşıyırdısa, İntibah dövrü dünyagörüşü üçün antroposentrizm xasdır.

İntibah dövrü fəlsəfəsi üçün təbiətin öyrənilməsinə qayıdış da mühüm yer tutur. Lakin burada təbiət kosmosentrik mövqedən deyil, panteistcəsinə şərh olunur: Allaha fövqəltəbii münasibət deyil, təbiətlə qovuşmaq, təbiətin də ilahiləşməsi mövqeyindən yanaşılırdı. İntibah naturfilosofları təbiəti, bir növ əsrarəngiz sirli bir varlıq, özü-özünün səbəbi, ilahi başlanğıca ehtiyacı olmayan mövcudat kimi səciyyələndirirdilər.

İntibah dövrü fəlsəfəsinin klassik nümayəndəsi ***Nikolay Kuzanlı (1401-1464)*** olmuşdu. O, neoplatonizm mövqeyindən çıxış edərək insanın öz idrakı ilə yaradıcı səviyyəsinə yüksələ bilməsini, onun «allahabənzərliyini» qəbul edirdi. Onun «əksliklərin eyniyyəti (vahidliyi) prinsipi» haqqındakı müddəası dialektik səciyyə daşıyırdı. Belə ki, Platon və neoplatonçulara görə, vahid onun əksliyi ilə, «vahid olmayanla» vəhdətdə xarakterizə olunur. Lakin N.Kuzanlı «vahid» və «vahid olmayan»dan ibarət əksliyin dualist izahını qəbul etmirdi, qeyd edirdi ki, vahidin əksliyi yoxdur. O, «Vahid – hər şeydir, hüdudsuzdur, sonsuzdur» müddəası əsasında belə nəticəyə gəlirdi ki, sonsuzluq «maksimum», vahid isə «minimumdur». Bununla da, o əksliklərin maksimum və minimumunun üst-üstə düşməsi prinsipindən ibarət olması, vəhdəti ideyasını əsaslandırmış oldu. N.Kuzanlı tək və ümuminin nisbətini də dialektikcəsinə həll edirdi.

İntibah dövrü mədəniyyəti təbii-elmi biliyin yeni-yeni nailiyyətlərinin meydana çıxması, dünyanın heliosentrik mənzərəsinin formalaşması ilə də səciyyəvidir. Bu cəhətdən ***Nikolay Kopernikin (1473-1543)*** xüsusi rolu qeyd olunmalıdır. O, dünyanın heliosentrik mənzərəsini əsaslandırmaqla yanaşı, Yerin kürə şəklində olması, öz oxu və Günəş ətrafında fırlanması, səma cisimlərinin dövranı haqqında ideyalar irəli sürmüşdü. O, səma cisimləri ilə Yerin eyni qanunlar əsasında fəaliyyət göstərdiyini, Yerin də planetlərdən biri olduğunu söyləmişdi. Heç təsadüfi deyildir ki, N.Kopernikin «Səma cisimlərinin dövranı» kitabının çapdan çıxması (1543) «təbiətşünaslığın dindən ayrılmasının başlanğıcı» hesab olunur. N.Kopernik ağır xəstə ikən ölüm ayağında kitabının ilk çap nüsxəsini almışdı. Buna görə də deyirlər ki, «Kopernik yalnız ölüm ayağında dinə meydan oxuya bildi».

İntibah mütəfəkkiri ***cordano Bruno (1548-1600)*** isə kainatın maddi vəhdəti, orada çoxlu aləmlərin olması, təbiətin sonsuzluğu, panteizm və əksliklərin üst-üstə düşməsi haqqında ideyaların müəllifi kimi məşhur olmuşdu. Dünyanın heliosentrik mənzərəsi haqqında ideyanı inkişaf etdirən C.Brunoya görə, kainatda məskunlaşmış aləmlər çoxdur. O, axirət dünyasını rədd edir, digər dini ehkamları qəbul etmirdi. Odur ki, C.Bruno inkvizisiya təqiblərinə məruz qalmış, həbs olunmuş, 1600-cü ildə tonqalda yandırılmışdı.

Eksperimental-nəzəri təbiətşünaslığın, xüsusilə klassik mexanikanın əsasını qoymuş ***Qalileo Qaliley (1564-1642)*** intibah elminin böyük nümayəndəsi idi. O, dünyanın heliosentrik mənzərəsi, maddi vəhdəti, yer və göy cisimlərinin fiziki yekcinsliyi, təbiətin obyektiv qanunlarının mövcudluğu və dərkedilənliyi və s. haqqında ciddi elmi-materialist dünyagörüşü səciyyəsi daşıyan ideyalar irəli sürmüşdü. 1632-ci ildə onun «Dünyanın ən başlıca iki sistemi – Ptolomey və Kopernik sistemləri haqqında dialoq» əsəri çapdan çıxdıqdan sonra o, da ciddi təqib olunub həbs olunmuşdu, guya öz ideyalarından dönməsi haqqında tövbə etdikdən sonra həbsdən azad olunmuşdur. Lakin belə rəvayət də vardır ki, o, hələ həbsxanadan bayıra çıxmamış «mən ancaq bir şey bilirəm: yer fırlanır», – demişdir.

İntibah dövrünün təbii-elmi, mənəvi, fəlsəfi humanist ideyaları sonrakı dövrlərin elmi inqilabının, yeni dövr və maarifçilik fəlsəfəsinin meydana gəlib inkişaf etməsində, dünyagörüşünün elmi-materialist istiqamətlənməsində əhəmiyyətli rol oynamış, sxolastik idrak metodunun, real aləmə, gerçəkliyə istinad edən idrak metodu, rasional mövqe ilə əvəz olunmasına səbəb olmuşdu. Lakin fəlsəfi fikrin elmi-real məzmununun zənginləşməsinə baxmayaraq, XVI-XVII əsrlər fəlsəfəsi, xüsusilə materializmi mexaniki-metafizik səciyyə daşıyırdı. Çünki bu dövrdə digər təbiət elmləri – kimya, biologiya və s. ancaq meydana çıxmaq, «doğuluş» ərəfəsindəydi. Əsasən mexanika və riyaziyyat – ən ümumi xarakter almışdı. Hər şey mexanika qanunları və metafizik metod əsasında izah edilirdi. ***İ.Nyutonun (1643-1727)*** klassik mexanika qanunlarını, ümumdünya cazibə qanunlarını kəşf etməsi, səma cisimlərinin dövranı nəzəriyyəsini işləməsi həmin mexaniki-metafizik fəlsəfi istiqaməti daha da möhkəmləndirdi. Dünyanın yeni elmi-mexaniki mənzərəsinin meydana çıxmasına səbəb oldu; «ilkin təkan» ideyası dini ehkamlara zərbə vurdu. Lakin hərəkəti görüb qəbul etsə də, inkişafı, onun ziddiyyətli mahiyyətini anlaya bilmirdi, ona görə də təfəkkür metodu metafizik olaraq qalırdı.

Sxolastikaya, metafizikaya qarşı çıxan ingilis materialist filosofu ***Frensis Bekon (1561-1626)*** qeyd edirdi ki, fəlsəfə, hər şeydən əvvəl, praktik səciyyə daşımışdır, çünki əqli seyrçilik, sxolastika vasitəsilə heç vaxt həqiqətə nail olmaq mümkün deyildir. F.Bekon empirik idrak metodunun, sensualizm cərəyanının (yəni, idrak prosesində duyğulara, hiss üzvlərinə istinad etmək) banisi idi. Elmin, fəlsəfənin məqsədi – insan nəslinə xeyir gətirmək, insanın təbiət üzərində hakimiyyətini artırmaq olmalıdır; odur ki, təcrübi, empirik bilik faktlara əsaslanmalıdır. F.Bekon elmi idrak üçün vahid induktiv metodu əsas hesab edirdi. Həmin metod isə müşahidə, təhlil, müqayisə, eksperimentdən ibarət idi. ***İnduktiv metod*** faktların öyrənilib təhlil edilməsi yolu ilə ümumi müddəalar çıxarmağa doğru getməlidir. Lakin bu empirik idrak metodudur, ancaq onun qəbul olunması sensualizmdir (Bekon da bu mövqedə idi) rasional metodların, məntiqi rasionalizmin rolunu heçə endirməkdir. F.Bekona görə empirik təcrübə o vaxt düzgün, həqiqi bilik verər ki, şüur tamamilə yanlış «kabuslar»dan azad olsun. Yanlış «kabuslar» müxtəlif növ xurafatlardan ibarətdir ki, onlar da həqiqi bilik almağa mane olur. Məsələn, «teatr kabusu» aktyor nüfuzuna korkoranə inam əsasında həqiqi vəziyyəti əks etdirməyə mane olur. «Bazar kabusu» insanlar arasında mövcud olan rəylərə, əhvalruhiyyəyə əsasən fikir yürütməyə səbəb olur ki, bu da çox vaxt insanı yanıldır və s. F.Bekon «özünüdərketməni» elə bir fəlsəfi əsas hesab edirdi ki, bütün idrak ona istinad etməli idi. «Düşünürəm, deməli mövcudam» ideyasını fəlsəfənin ilkin prinsipi sayır, bununla da zəkaya, idraka müyəssər olan dünyanın hissi dünyadan ontoloji üstünlüyü fikrini də təsdiq etmiş olurdu.

F.Bekonun mexaniki-materializm mövqeyini ingilis filosofu ***Tomas Hobss (1588-1679)*** davam etdirmişdir. Hobssa görə materiya əbədidir, ayrı-ayrı cisimlər isə müvəqqəti. Hərəkətə cismin yerdəyişməsi kimi baxır, onu həyatın, təbiətin və cəmiyyətin mövcudluğu şərti hesab edirdi. O, Bekondan fərqli olaraq dini tam rədd edir, onun qorxu və aldatma yolu ilə əmələ gəldiyini qeyd edirdi, dinin elmlə bir araya sığa bilməməsi ideyasını müdafiə edirdi.

Fransız filosofu ***Rene Dekard (1596-1650)*** isə Bekondan fərqli olaraq rasionalizmi əsaslandırır, zəkanı əqli idrakın əsasına qoyur, təcrübəyə ancaq biliyin yoxlanması obyekti kimi baxırdı. O, ümumi elmi idrak metodu kimi rasionalizmi qəbul edirdi. Onu da deyək ki, ümumi elmi idrak metodu yaratmaq ideyası məhz Dekarta məxsus idi. Dünyanın mexanist mənzərəsinə istinadən Allahı

«ilkin təkanverici» kimi qəbul edirdi. İlk dəfə Dekart təbiətin izahında təkamül ideyasını irəli sürmüşdü. Substansiya haqqında təlim də Dekart fəlsəfəsində xüsusi yer tuturdu. O, substansiyanın varlığı üçün heç bir digər varlığa ehtiyacı olmayan, necə dəyərlər, «özözünün səbəbi olan» bir şey kimi başa düşürdü. Bu mənada substansiya Allahla eyniləşirdi. Dekart substansiyanı iki növə: maddi və mənəvi substansiyalara bölürdü. Mənəvi substansiya anadangəlmə imkanlara, ideyalara malikdir. Substansiyaların atributları təfəkkür və uzunluqdur. Təxəyyül, hiss, arzu-təfəkkür modusları; fiqur, vəziyyət, hərəkət isə uzunluq moduslarıdır. Lakin sonralar Dekartın «anadangəlmə ideyaları» ciddi tənqid edilmişdi.

XVII əsr holland filosofu ***Benedikt Spinoza (1632-1677)*** Dekart dualizminə qarşı materialist monizm mövqeyindən çıxış etmişdi. O, Dekartın Allahı vahid ilkin substansiya, maddi substansiyanı isə törəmə adlandıran təliminə qarşı Allahla təbiəti qovuşdurub eyniləşdirən vahid, əbədi, sonsuz substansiya ideyasını qoymuşdu. O, «Etika» adlı əsərində «Bibliya»nın elmi tənqidini vermişdi. Onun təlimi panteist səciyyəli ifrat realizmdən ibarət idi. O, mənəvi substansiyanın müstəqilliyini, təfəkkürün suverenliyini qəbul etmirdi. «Vahid, ideal və maddini özündə birləşdirən substansiya özü-özünün səbəbidir», – deyirdi. O, bütün maddi cisimlərdə də həyat, şüurluluq olduğunu təsdiq edərək hilozaizm (yunan dilində «maddə» və «həyat» sözlərinin birləşməsidir) mövqeyində dururdu. Dünyanın dərkedilənliyini, tək və ümuminin dialektikası ilə şərtlənən ümumi qanunauyğunluğun olduğunu təsdiq edir, lakin hər şeyin mütləq zərurətlə baş verdiyi insan iradəsinin heç nəyi dəyişdirə bilməyəcəyi kimi bəzi fatalist nəticələr də çıxarırdı. İnsan yalnız dünyanı dərk edib öz fəaliyyətini ona uyğunlaşdıra bilər. «Azadlıq – zərurətin dərkedilməsidir», – deyən fəlsəfi aforizm də Spinoziya məxsusdur.

Alman filosofu ***Qotfrid Leybnits (1646-1716)*** Spinozanın monist substansiya təliminə qarşı çıxaraq, substansiya plüralizmi haqqında ideya irəli sürmüşdü. Leybnits substansiyaları monadalar adlandırır, onları bütün varlığın, təbiət, cəmiyyət və insanın mahiyyəti hesab edirdi. Monadaların isə maddi və ölçülü olmasını inkar edir, onların mahiyyətini fəaliyyətin təşkil etdiyini qeyd edirdi. Monadalar çoxdur, onlar qapalıdır, bir-birinə təsir edə bilməzlər. Yalnız ilahi substansiya bütün varlığı şüurun işığında görə, dərk edə bilər. O, gerçəklikdə əvvəlcədən müəyyən edilmiş harmoniya, ahəngdarlıq olduğunu iddia edirdi. O, insan idrakının əldə etdiyi bilikləri iki yerə bölürdü: «ağıl həqiqətləri» və «fakt həqiqətləri».

«Ağıl həqiqətləri» təcrübəyə istinad etmir, ancaq zəka ümumiləşdirmələrinə, anlayışlara əsaslanır, «fakt həqiqətləri» isə empirik yolla əldə edilən bilikdir. Leybnits «ağıl həqiqətləri»nə üstünlük verirdi. O, məkan-zaman münasibətlərindən bəhs edərkən məkana – bir-birindən asılı olmayan çoxlu fərdi əşyaların, cisimlərin qarşılıqlı yerləşməsi; zamana isə – cisim və hadisələrin bir-birini ardıcıllıqla əvəz etməsi vəziyyəti kimi baxırdı. Leybnits məntiqi sübutların qurulması qanunauyğunluqlarından da geniş bəhs etmiş, ona məntiqi idrak metodu kimi baxmışdı.

Yeni dövr fəlsəfəsindəki «anadangəlmə ideyalar», rasionalizmin yeganə idrak metodu elan edilməsi və s. ingilis filosofu ***Con Lokk (1632-1704)*** tərəfindən tənqid edilmişdi. O, insanın tərbiyə və sosial mühitin məhsulu olduğunu, onun beyninin «dünyaya ağ lövhə şəklində gəldiyini», oraya istədiyinin həyatda yazıldığını, Allahın ancaq ilkin təkan vasitəsi olduğunu, təbiət və insanın ahəngdarlığı və s. ideyaları əsaslandırırdı. C.Lokk insan hüquqları və azadlıqları, xüsusilə onun yaşamaq və mülkiyyət hüququ olması haqqında da maraqlı ideyalar irəli sürmüşdür.

XVII-XVIII əsrlər fəlsəfəsində subyektiv idealist istiqamət, sensualizm baxışı ***Corc Berkli (1685-1753)*** və ***David Yum (1711-1776)*** tərəfindən inkişaf etdirilmişdi. Dinin möhkəm müdafiəsinə qalxan ingilis keşişi Berkli materiya anlayışını ciddi tənqid edirdi. O, öz həmfikirlərinə müraciətlə deyirdi ki, əgər siz materiya anlayışını təkzib edə bilsəniz, onda ateizm və materializm öz-özünə aradan çıxacaqdır. O, qeyd edirdi ki, materiya anlayışı ən ümumidir, odur ki, yalandır, çünki materiya predmetlərin duyğu ilə qavranılan xüsusi xassələrini verə bilmir. Lakin o, unudur ki, biz ümumiyyətlə materiyanı deyil, əvvəlcə əşyaların ayrı-ayrı xassələrini – iyini, dadını, rəngini və s. qavrayırıq. Bunları isə Berkli «ideyalar» adlandırır, insan duyğularından kənarda heç bir obyektiv reallığı qəbul etmirdi. «Aləm mənim duyğularımdır. Mən varam kainat var, mən yoxam kainat da yoxdur» kimi ifrat solİptisizm mövqeyində dururdu. Onun fikrincə, bizi əhatə edən cisimlər Allah zəkasında ideyalar keyfiyyətləri kimi mövcuddur, həmin ideyalar isə yer üzərində həyatın da səbəbi və mənbəyidir. D.Yuma görə isə, insan duyğularından kənarda obyektiv reallığın olması ağlasığmazdır. O, duyğulardan kənarda maddi şeylər aləminin olmasına şübhə ilə baxır, bu barədə suala «heç nə bilmirəm» deyə cavab verir, idrakın imkanlarını məhdud hesab edirdi. O, təcrübəyə əsaslanan empirik biliyin həqiqiliyini qəbul etmirdi, səbəbiyyətin obyektiv xarakterini rədd edirdi.

XVIII əsrin sonunda feodal dini sxolastik ideyaları ilə burjua realist fikrinin mübarizəsi olduqca kəskinləşir. Bu kəskin ideoloji mübarizə Fransa burjua inqilabının hazırlanması və həyata keçirilməsində müəyyən rol oynayır. Heç təsadüfi deyildir ki, XVIII əsrin fransız maarifçi, əsasən materialist filosofları: ***F.M.Volter (1694-1778), J.J.Russo (1712-1778), D.Didro (1713-1784), J.O.Lametri (1709-1751), K.A.Helvetsi (1715-1771), P.A.Holbax (1728-1789)*** və başqaları 1789-cu il Fransa burjua inqilabının ideoloqları hesab olunurlar. Onlar dünyanın mexaniki materialist mənzərəsini qəbul edir, materiyanı ilkin substansiya hesab edir, dünyanın maddi vəhdətini, hərəkət, zaman və məkan daxilində mövcudluğu, «özü-özünün səbəbi olmasını» iddia edir, kainatın Allah tərəfindən yaradılması ideyasını, xristian dininin Allah adından haqq qazandırdığı feodal-teokratik üsul-idarəsini ciddi tənqid edirdilər.

2. Azərbaycan intibahının xüsusiyyətləri

Dünya mədəniyyəti tarixində Renessans və ya intibah dövrü orta əsr mədəniyyətindən yeni dövr mədəniyyətinə keçid dövrünə, XIV-XVI əsrlərdə burjua münasibətlərinin formalaşması mərhələsinə uyğun gəlir. İntibah mədəniyyətinin («renessans» sözü də fransızca dirçəliş, oyanış deməkdir) klassik formasını Qərbi və Mərkəzi Avropa ölkələrinə aid edirlər. İntibah mədəniyyətinin başlıca səciyyəvi xüsusiyyətləri bunlardır: iqtisadi, sosial, mədəni həyatda bır oyanma, dirçəlişin baş verməsi; mədəniyyətin humanist-bəşəri və dünyəvi xarakter daşıması; elmi-fəlsəfi fikirdə Antik mədəni və fəlsəfi irsin bərpa edilib dirçəldilməsi; təbii-elmi, tibbi, sosial-tarixi fikirdə təbəddülatlar, oyanmanın baş verməsi; incəsənət, heykəltəraşlıq, musiqi, ədəbiyyat və s. sahələrində misli görünməmiş nailiyyətlər qazanılması; humanizm, insan azadlığı, hüquq bərabərliyi, sosial ədalət, vicdan azadlığı və i.a. uğrunda mübarizə.

İntibah anlayışına həmin səciyyəvi xüsusiyyətlər baxımından yanaşdıqda ona təkcə Avropa tarixi və mədəniyyətinə aid edilən bir fenomen kimi baxılması o qədər də düzgün olmazdı. Tarixi faktlar göstərir ki, elm və mədəniyyətin oyanması və yüksəlməsi, tarixi tərəqqinin sürətlənməsi, elmi-fəlsəfi fikrin dünyəviləşməsi və yüksəlməsi Antik fəlsəfənin dirçəldilməsi və i.a. Şərq ölkələrində, xüsusilə Yaxın və Orta Şərqdə, o cümlədən Azərbaycanda Avropadan daha əvvəllər (XII-XIV əsrlərdə) mövcud olmuşdur.

Tarixi, ictimai-iqtisadi mərhələ baxımından İntibah dövrü Şərq ölkələrində (deməli, Azərbaycanda da) feodal-monarxiya

dövlətlərinin formalaşması, Azərbaycanda Eldəgizlər və Şirvanşahlar dövlətləri dövründə nisbətən dinc yaşayış tərzinin mövcudluğu şəraitində istehsalın təkmilləşməsi, elm və mədəniyyətin inkişaf etdirilməsi, azərbaycanlıların vahid milli etnos kimi formalaşmasının başa çatması və s. proseslərlə əlaqədar olmuşdur. Bu dövrdə bütün Şərqdə olduğu kimi, Azərbaycanda da elm, mədəniyyət, fəlsəfə korifeyləri meydana çıxmış və dünyada tanınmışlar. Bu cəhətdən ***Ə.Bəhmənyar, S.Ürməvi, N.Gəncəvi, N.Tusi, İbn-Sina, İbn-Rüşd, Biruni, Fərabi*** və b. kimi dahi şəxsiyyətlərin adlarını çəkmək kifayətdir. Onlar nəinki Antik mədəniyyəti və fəlsəfəni dirçəltmiş, özləri elə yeni elmi-nəzəri kəşflər, ideyalar irəli sürmüşlər ki, bunlar bu gün də ən dəyərli bəşəri-mənəvi sərvətlər hesab olunur.

Avropa intibah mədəniyyətinə həmin şəxsiyyətlərin güclü təsirini Avropa alimlərinin çoxu etiraf etməkdədirlər.

Təkcə qeyd etdiyimiz cəhətin özü də təsdiq edir ki, yalnız Avropa deyil, «müsəlman intibahı», «Şərq intibahı», «Azərbaycan intibahı» anlayışlarından da bəhs olunması nəinki yanlış deyil, hətta çox doğru və zəruridir. Lakin bir cəhət etiraf edilməlidir ki, bütövlükdə Şərqdə olduğu kimi, Azərbaycanda da intibah mədəniyyətinin spesifik xüsusiyyətləri lazımi səviyyədə araşdırılmamış, tədqiq olunmamışdır. Rusiya imperiyası və bolşevik rejimi şəraitində, 200 ildən də çox bir dövrdə həmin problemlər üzrə tədqiqatlara şərait də olmamışdır. Lakin Azərbaycan intibahı olmuşdur və bu sahədə ciddi elmi tədqiqatlara ehtiyac indiki müstəqillik şəraitində həmişəkindən daha çox zəruridir.

İntibah mədəniyyətinin xüsusiyyətlərindən birini fəlsəfənin təbiətşünaslığın nailiyyətləri ilə qovuşaraq varlıq, kainat, insan, idrak və s. haqqında elmi mövqedən çıxış etməsi, bir növ dinin (islamın) təsirindən nisbi uzaqlaşması təşkil edir. Bu cəhəti Bəhmənyardan Nəsimiyə qədər bütün Azərbaycan filosof-mütəfəkkirlərində, xüsusilə peripatetiklərdə, insanı Allah səviyyəsinə ucaldan hürufilərdə (bu cəhətdən «ənəl-həqq» – «mənəm Allah» təliminə nəzər salmaq kifayətdir), panteistlərdə, onların yaradıcılığı və dünyagörüşündə görmək olar. Azərbaycan fəlsəfəsi insan azadlığı mövqeyində duraraq, onun «azad iradəyə malik olması» ideyasını təbliğ edir, insanın mənəvi saflaşması və kamilləşməsini, hüquq bərabərliyinin və vicdan azadlığının təmin edilməsini mənəvi ideal hesab edirdi. Bu ideyalar sonralar Azərbaycan mədəniyyətində milli-azadlıq, inqilabi-demokratizm və maarifçilik fəlsəfi-mənəvi görüşlərinin formalaşması və inkişafında da təsirli rol oynamışdır.

Azərbaycan intibahına təcrid olunmuş halda deyil, ümumşərq, müsəlman intibahının tərkib hissəsi kimi yanaşmaq lazımdır. Azərbaycan intibahı XI-XII əsrlərdə Şirvanşahlar və Atabəylər dövlətləri şəraitində, ölkənin nisbi dinclik dövrü keçirməsi, müharibələrə fasilə verilməsi, təsərrüfat həyatının canlanması ilə də, müəyyən dərəcədə bağlı olmuşdur. Bu vaxt Azərbaycanın həm cənubi, həm də şimali nisbətən yüksələn xətt üzrə inkişaf edirdi. Təbriz, Şamaxı, Naxçıvan, Gəncə, Bakı və başqa şəhərlərdə ticarət, sənətkarlıq, memarlıq, tikinti və s. daha sürətlə inkişaf edir, onlar siyasi, mədəni mərkəz rolu oynayırdı. Şərq və Qərbi birləşdirən ticarət yolları bu şəhərlərdən keçirdi. Həmin şəhərlərdə memarlıq xüsusi nailiyyətlər qazanmış, iri məscidlər, karvansaralar, hamamlar, qalalar, yaşayış mülkləri və s. məhz bu dövrdə tikilmişdi. Azərbaycanda o vaxtlar mis, dəmir, gümüş, qızıl və s. çıxarılır və emal olunurdu. Neft və duz emal olunurdu. Mədəniyyət inkişaf edirdi. Azərbaycanlı alim-mütəfəkkirlər bütün Yaxın və Orta Şərq ölkələrində yaşayır, dərin hörmət qazanırdılar (keçən mövzuda onlardan geniş bəhs olunmuşdur). İntibah Azərbaycan həyatının bütün sahələrini əhatə edirdi. Odur ki, tədqiqatçılarda Azərbaycan tarixinin həmin dövrünü «qızıl əsri» adlandıraraq idealizə etmək meylləri də olmuşdur. Deməli, Azərbaycan intibahı belə bir sosial-tarixi, siyasi, iqtisadi və mədəni zəmində meydana gəlmişdir.

3. Nizami Gəncəvinin dünyagörüşü

Dünya mədəniyyəti tarixinə «Xəmsə» adı ilə beş böyük poema, çoxlu lirik şerlər, mənzum hekayələr və s. vermiş ***Şeyx Nizami Gəncəvi (1141-1209)*** Azərbaycan intibahının ən görkəmli nümayəndəsi, mütəfəkkir-filosofdur. N.Gəncəvi Gəncədə sənətkar ailəsində anadan olmuş, mədrəsə təhsili almış, şəxsi mütaliəsi ilə müasiri olduğu elmləri, hind və yunan fəlsəfəsini, müsəlman ilahiyyatını dərindən mənimsəmişdir. Ərəb, fars dillərini mükəmməl bilmişdir. Gəncədə öz zəhməti ilə yaşamış, saray şairi olmaqdan imtina etmişdir.

N.Gəncəvi Şərq intibahının zirvəsi olan humanist ideyalarının ***«Xəmsə» («Beşlik»)*** adlandırılan poemalarında vermişdir: ***«Sirlər xəzinəsi» (1177), «Xosrov və Şirin» (1180), «Leyli və Məcnun» (1188), «Yeddi gözəl» (1196) və «İskəndərnamə» (1203).*** 20 min beyt həcmində olan şerlər divanında, çoxsaylı qəzəl və qəsidələrində insanları mənəvi saflığa, ədalətə, xeyirxahlığa, əməyə və i.a. çağıran ideallar ilhamla tərənnüm etmişdir.

N.Gəncəvi varlıq, kainat, insan, idrak, cəmiyyət, əxlaq və s. məfhumlara münasibətini ifadə edərək, onları idealist mövqedən mənalandırır, varlığın Allah tərəfindən yaranması haqqında teoloji konsepsiyasını qəbul edirdi. Dünyagörüşünün idealist, islam ilahiyyatı təsirində formalaşmasına baxmayaraq, mütəfəkkir öz azadfikir ideyalarını da təbliğ edirdi. O, insana, onun qüdrətinə, dərketmə imkanlarına inanır, onun öz yaradıcı əməyi və saf mənəviyyatı ilə ölməzliyə qovuşacağını söyləyirdi. N.Gəncəvidə varlıq və insanın, ruh və maddi mövcudatın vəhdəti və əbədiliyinə, təbiətin dörd ünsürdən (od, su, hava, torpaq) ibarət olmasına, materiyanın formaca dəyişsə də, mahiyyətcə itməməsinə, bir formadan başqasına keçməsinə, maddənin (materiyanın) passivliyinə və ilahi formanın fəallığına inam güclü idi. O, deyirdi:

Torpaqdan yaranan bədənlərimiz,
Çürüyür, məhv olur, itməyir təmiz.

Lakin şairə görə, materiyanı ilkin forma – Allah yaratmışdır, o, özü-özünün səbəbi deyildir. Səbəb qeyri-maddi formadır, mənəvi substansiyadır və ya Allahdır. N.Gəncəvi varlığı, aləmi «görünməz» ilahi aləminə və «görünən» Yer üzü aləminə bölür, təbiətin də ruha malik olduğu ideyasını müdafiə edirdi.

Dünyanın geosentrik mənzərəsini, Aristotel və Ptolomeyin Yer kürəsinin hərəkətsiz, şərabənzər mərkəz olması, göy cisimlərinin onun ətrafında fırlanması ideyasını qəbul və müdafiə edirdi. O, təbiətin, cəmiyyətin, insan həyatının mənası eşqdə, yaşamaq həvəsi və fəal mübarizədə heç bir qiymətə malik olmadığını qeyd edirdi:

Mehrabi eşqdir uca göylərin.
Eşqsiz ey dünya nədir dəyərin?
Eşqsiz olsaydı xilqətin canı,
Dirilik sarmazdı böyük cahanı.

N.Gəncəviyə görə insan idrakının hüdudlan genişdir, insan əqli fəaliyyətə, elmə, biliyə yiyələnməsi ilə böyükdür, qüdrətlidir. Lakin mütəfəkkir, hər halda insan idrakının hüdudlarını məhdudlaşdıraraq ziddiyyətə yol verir. Onun fikrincə, «görünən» və müəyyən zaman və məkan daxilində mövcud olan maddi aləm dərkediləndir, «görünməz», «qeyri-maddi», ilahi aləm isə dərkedilməzdir, insan idrakı üçün əlçatmazdır. Çox vaxt «ikili həqiqət»

mövqeyində duran N.Gəncəvi, elmlə dinin, bilik və etiqadın fəaliyyət dairələrini ayırır, ilahi aləmin, Allahın dərk edilməsini elmə, biliyə deyil, ancaq peyğəmbərlərə aid edirdi.

N.Gəncəvinin fəlsəfi görüşlərində dialektika ünsürləri də vardır: hər şeyin dəyişməsi, itməməsi, başqa formaya (keyfiyyətə) keçməsi, ancaq hərəkətdə mövcud olması və ziddiyyətli xarakter daşıması (xeyir və şərin, işıq və zülmətin, yaxşı və pisin vəhdətdə olması, həyat və ölümün mövcudatın təbiətini təşkil etməsi və s.) onun əsərlərində tez-tez rast gəlinən ideyalardır. «Suyun daim axdığı və dəyişdiyi kimi, dünyada heç bir dəyişməz şey yoxdur» deyən mütəfəkkir hərəkət və dəyişməyə maddi, mənəvi və insani varlığın mövcudluq üsulu kimi baxırdı.

N.Gəncəvinin fəlsəfi görüşləri, əsasən onun «İqbalnamə»sində («İsgəndərnamə»nin ikinci kitabı) ifadə olunmuşdur. Nizami bu əsərində Fales, Sokrat, Əflatun, Ərəstun, Hürmüz və başqaları kimi filosofların mövqelərini müqayisəli təhlil edir, «Hikmətdə hamıdan üstün» adlandırdığı Əflatunu (Platonu) təqdir etsə də, Ərəstunu (Aristoteli) öz fəlsəfi idealına daha yaxın hesab edirdi. Təsvir etdiyi fəlsəfi məclislərdə Allahı ilkin səbəb kimi qəbul etsə də, dualist mövqedən çıxış edir, Allahla təbiət və insanın qovuşması, təcəlləsi haqqında panteizm ideyalarını müdafiə edir, ancaq gözlə görünən maddi dünyanın mövcudluğunun qəbul edilməsini tövsiyə edirdi:

Əqlli adamdır dünyada o kəs,
Gözü görməyəni qəbul eləməz.

N.Gəncəvinin təbii-elmi və fəlsəfi görüşlərinin real-obyektiv məzmun kəsb etməsinə zəmanəsinin təbiət elmlərinin nailiyyətlərini dərindən mənimsəməsinin də güclü təsiri olmuşdur. O, Evklid həndəsəsi, Arximed fizikası, Hipparxın kəşfləri, Ptolomeyin astronomiyası, Pifaqorun riyazi nəzəriyyələri, Biruninin Yerin kürə şəklində olması və Günəş ətrafında hərəkət etməsi, cazibə qanunu, Ayın işığı Günəşdən alması və s. ideya və nəzəriyyələri, İbn-Sinanın geologiya və təbiətə dair baxışlarını dərindən mənimsəmiş, onları yeri gəldikcə öz əsərlərində ifadə etmişdir.

Əsasən idealist mövqedən yanaşsa da, N.Gəncəvinin ruh və canın nisbətinə dair azadfikir ideyaları müəyyən maraq doğurur. O, «Xosrov və Şirin» poemasında, dövrünün dini-mistik baxış tərzindən fərqli olaraq, canla ruh arasında möhkəm əlaqə və vəhdət olduğunu qeyd edirdi. O, ruhun bədəndən ayrı, «bədənsiz ruhun

mövcudluğunu» qəbul etmirdi; ruhun bədəndə mövcud olduğunu söyləyirdi. Onun fikrincə, psixi, ruhi fəaliyyət də bədənlə, beyinlə bağlıdır. Bədən zəifləndikdə, qocaldıqda, xəstələndikdə ruhi fəaliyyət də zəifləyir, «kəsərdən düşür». Lakin Nizami də belə hesab edirdi ki, insan, bədən öləndən sonra, ruh bədəni tərk edir, «göylərdə yaşayır». Bunlara baxmayaraq, N.Gəncəvi yuxugörmənin də ruhun fəaliyyəti ilə bağlı izah edilməsini, yuxugörməyə ruhun bədəni müvəqqəti tərk edib, müəyyən hadisələrlə üzləşməsi, başqa adamların ruhları ilə ünsiyyətə girməsi nəticəsi olduğunu, keçmiş hadisələri yenidən xatırlamasını qəbul etmirdi. O, yuxugörmənin səbəbini azadfikir filosof kimi, ruhun fəaliyyəti nəticəsi deyil, insan beyninin «təsəvvür» qabiliyyəti ilə, keçmiş «vaqelərin» hifz edilməsi və yenidən bərpa edilməsi ilə bağlı izah edirdi. İnsan öləndən sonra ruhun şüurlu fəaliyyətini qeyri-mümkün hesab edirdi. Dinin təbliğ etdiyi axirət, cənnət xoşbəxtliyi və i.a. ideyalara şübhə ilə yanaşır, bəzən də onu rədd edirdi. O, qeyd edirdi ki, alovu suya atdıqdan sonra o, daha mövcud olmadığı kimi, ölüm də hər cür həyatın tükənməsi, yaşayışın sonudur:

Yaranmış dünyada hər cürə büsat,
Behiştdə nə üçün axtaraq həyat.
İnanma ki cənnət burdan şən olsun,
Deyirsən yaxşıdır? – Sən deyən olsun.

İdraka, zəkaya, elmə yiyələnməyə insanın ən ali keyfiyyəti kimi baxan, dünyanın insan idrakının qüdrəti ilə dərk edilməsinə inanan mütəfəkkir belə hesab edirdi ki, insan varlığın sirli hadisələrini ancaq Allah iradəsi ilə, insanın özünü təmizləyib Allah səviyyəsinə yüksəlməsi ilə, «İlahi vergi» nəticəsində dərk edir. Ona görə də çoxlarına sirli görünən bir çox təbiət və idrak hadisələrinin mahiyyətini məhz «İlahi vergi» nəsib olmuş tək-tək insanlar, şəxsiyyətlər dərk edə, açа bilərlər. Lakin bütövlükdə insanın elmidraki fəaliyyətinə yüksək qiymət verir, «insanın qüdrətini ancaq ilmdə» görürdü. O, insanı daim axtarışa, varlığın sirlərini öyrənib çmağa, elmli-zəkalı fəaliyyətə çağırırdı.

N.Gəncəvinin mənəvi dünyası, əxlaqi-etik görüşləri çox zəngindir, humanizm, azadlıq, bərabərlik və s. kimi intibah mədəniyyətinin mənəvi meyarlarını onun qədər qüdrətlə tərənnüm və təbliğ dən başqa bir ilahi sənətkar tapmaq çətindir. İntibah ideyalarına yğun olaraq, insana, onun mübarizəsi və taleyinə münasibət, insanın mənəvi saflığının tərənnümü Nizami yaradıcılığında başlıca yer

tutur. Şairə görə, xislətində xeyir, işıq və gözəlliyi vəhdət halında birləşdirən insan «Allah məqamına ucala bilər». Buna görə də o, əsərlərində insanın mənəvi-əxlaqi təkamülü ideyasını tərənnüm edir. Hürufilik və panteizm təlimində olduğu kimi «insan Yer üzündə Allahın təcəlləsi olmalıdır», – deyirdi. Şairə görə insan adı daşımaq şərəf işidir, lakin sosial ədalətin pozulduğu, əsarətin və sinfi bərabərsizliyin, zülm, təzyiq, rüşvətxorluğun, varlanmaq hərisliyinin mövcud olduğu cəmiyyət şəraitində insanın şərəf və ləyaqətini qoruyub saxlamaq, onun mənəvi saflığını təmin etmək qeyri-mümkündür.

N.Gəncəvinin ictimai-siyasi görüşünü, cəmiyyət haqqında baxışlarını səciyyələndirən əsas cəhətlər bunlardır: a) monarxiya, teokratik dövlət üsul-idarəsini qəbul etsə də, onda hökmdarın cəmiyyəti ədalətlə idarə etməsinə, görkəmli rəhbər şəxsiyyətin sayəsində cəmiyyət üzvlərinin bərabər hüquqlarının, maddi və mənəvi tələbatlarının ödənilməsinə inam güclü olmuşdur. «İskəndərnamə» poemasında İskəndərin simasında yaratdığı «adil şah», «ədalətli hökmdar» obrazı məhz həmin görüşlərin ifadəsi idi; b) hətta feodal ictimai münasibətləri şəraitində, adil hökmdarın fəaliyyəti ilə «ədalətli cəmiyyət qurmağın mümkünlüyünə» inam. Belə bir ədalətli cəmiyyət qurulmasının əsas vasitələrini isə o, adil hökmdarla yanaşı, cəmiyyətdə möhkəm intizam, qayda-qanun olmasında, həmin qayda-qanunlara hamının şüurlu əməl etməsində, insanın mənəvi təkmilləşməsi və saflaşmasında, əsil insanlığın mövcud olmasında, hamının şüurlu əməklə yaşamasında və i.a. görürdü; c) mütəfəkkir «İsgəndərnamə» poemasında cəmiyyətə dair sosial-fəlsəfi baxışlarını ifadə etməklə bərabər, həmin poemanın ikinci hissəsi olan «İqbalnamə»də bütün xoşbəxt cəmiyyət, bərabərlik və sosial ədalət haqqında baxışlarını vermişdir. Orada təsvir olunur ki, İsgəndər Şimal səfərində hamının firavan həyat sürdüyü bir ölkəyə gəlib çıxır. Burada bütün insanlar eyni və bərabər hüquqlara malikdir, hamı öz halal zəhməti ilə yaşayır, burada hakim və məhkum yoxdur. Burada sürülər çobansız, qapılar qıfılsız, bağlar gözətçisizdir. Birinin dərdi hamının dərdi, birinin sevinci hamının sevincidir. İnsanlar yalan, hiylə, riyakarlıq, xəsislik, acgözlük, vara, hərislik, paxıllıq, şöhrətpərəstlik, fitnə-fəsad, qan tökmək nə olduğunu bilmirlər. Hamı təbii insan ömrü sürür. Heç kim cavan ölmür, qocalar öldükdə isə yas saxlamırlar. «Hamı bilir ki, o, təbii ömrünü yaşayıb, heç kim ölümün qarşısını ala bilməz».

Nizami böyük uzaqgörənliklə özünün və tərənnüm etdiyi ideyaların, yaratdığı bədii-fəlsəfi təfəkkür incilərinin gələcək nəsillərlə birlikdə əbədi yaşayacağına qəti əmin idi:

Yüz il sonra sorsan: «Bəs o hardadır?»
Hər beyti səslənər: «Burda, burdadır».

4. XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda ictimai və dini-fəlsəfi ideyalar

Məlumdur ki, XIII-XIV əsrlərdə monqolların Azərbaycanı işğal etməsi nəticəsində ölkəmiz öz dövlət müstəqilliyini itirdi. Bununla yanaşı, Azərbaycanın elmi, fəlsəfi, ictimai fikrinin inkişafında XII əsrdə müşahidə olunan intibah ənənələri də zəifləməyə başladı. Azərbaycanın görkəmli elm və sənət adamları monqol saraylarına aparılırdı. Lakin bu şəraitdə də Azərbaycan Şərqə özünün bir sıra görkəmli elm və mədəniyyət xadimlərini, filosof və mütəfəkkirlərini verə bilmişdir.

XV-XVI əsrlərdə xalqımız öz suverenliyi və istiqlaliyyətini bərpa etmək uğrunda mübarizə aparmış, nəhayət, Səfəvilər dövlətinin yaranması nəticəsində Azərbaycan yadellilərdən xilas ola bilmişdir. Səfəvilər – mərkəzləşmiş qüdrətli dövlət idi. O, xüsusilə şair-mütəfəkkir və siyasi xadim olan ***Şah İsmayıl Xətainin*** dövründə (1501-1524) görkəmli siyasi, iqtisadi, mədəni nailiyyətlər qazanmış, beynəlxalq əlaqələri genişləndirmişdir. Mədəniyyət xeyli inkişaf etmiş, Azərbaycan türkcəsi dövlət dili səviyyəsinə yüksəlmişdir. Şiəlik rəsmi din elan olunmuşdur.

XV-XVI əsrlər Azərbaycanın mənəvi-ideoloji həyatı islam dininin hakim mövqe tutması, müsəlman ilahiyyatının qədim fəlsəfi təlimlərdə əlaqələndirilməsi əsasında dini-mistik fəlsəfi təlimlərin daha da inkişaf etməsi, dinlə panteizm, idealist və materialist panteizm təmayülləri arasında mübarizənin davam etməsi və s. xüsusiyyətlərlə səciyyələnirdi. Bu, ideoloji inkişaf baxımından mürəkkəb və ziddiyyətli bir dövr idi. Hətta hakim mövqe tutan şiəqızılbaş ideologiyası dini-mistik sufi təlimlərini də, ifrat şiəçilik meyllərini də tam sıxışdırmağa cəhd edirdi. İdeoloji həyatda mülayim (mötədil) panteizm və ümumi bərabərlik, sosial ədalət ideyalarını təbliğ edən bidətçilik cərəyanları arasında kəskin mübarizə gedirdi.

XVI əsrdə Səfəvilər dövlətinin paytaxtı Təbriz şəhərində nadir əlyazmalarından və miniatürlərlə bəzədilmiş tarixi, elmi, fəlsəfi

və bədii əsərlərdən ibarət kitabxana yaradılmışdır. Məktəblərdə əsasən şəriət və ilahiyyat tədris olunsa da, astronomiya, tarix və fəlsəfə də öyrədilirdi. Əsrin əvvəlində Marağa rəsədxanası bərpa olunmuş, oraya çoxlu təbiətşünas alim və filosof cəlb edilmişdi.

Bu dövrdə Azərbaycanda panteizm və hürufilik əsasında formalaşmış bidətçilik ***nöqtəvilər cərəyanı*** da yayılmışdı. Bu cərəyanın nümayəndələri belə hesab edirdilər ki, Allaha məxsus keyfiyyətlərin, ilahi mahiyyətlərin daşıyıcıları, onları əks etdirən obyektlər, hürufilikdə olduğu kimi, heç də sözlər, hərflər deyil, hərflərin mahiyyətini təşkil edən nöqtələrdir (ərəb əlifbasında nöqtələrin qoyulması ilə hərflərin adlarının dəyişilməsi əsasında). Cərəyanın əsasını Mahmud Gilani qoymuşdur. Müəyyən mənbələrə görə, bu cərəyanın nümayəndələri dünyanın əbədi mövcudluğu ideyasını təbliğ edir, islam dininin «qiyam günü», «axirət məhkəməsi» ehkamlarına etiraz edirdilər. Onlar axirəti, «cənnət», «cəhənnəm»i Yer üzündə axtararaq deyirdilər ki, həyatdakı xeyirxah, xoş gün və əməllər insana vəd olunmuş cənnətin, fəlakət, bəd əməl və hadisələr isə cəhənnəmin təzahürüdür.

Beləliklə, XIII-XVI əsrlərdə Azərbaycan ictimai, fəlsəfi fikri, sosial-siyasi və mənəvi həyatda olduğu kimi, mürəkkəb və ziddiyyətli bir yol keçmişdir. Ona görə mürəkkəb ki, dini ideologiyanın, islam ilahiyyatının rəsmi hakim mövqe tutmasına baxmayaraq, ona qarşı çıxan bidətçilik və mötədillik ideyaları da güclü olmuş, rəsmi dini ideologiya ilə mübarizə aparılmışdır. Ona görə ziddiyyətli ki, mövcud ictimai və dini-fəlsəfi fikir cərəyanlarının çoxu axıradək kifayət qədər ardıcıl olmamış, bir çox hallarda dinlə elmi-fəlsəfi, idealizmlə materializm arasında tərəddüd etmiş və ya dualist mövqe tutmuşlar. Bu cəhətdən sufiliyin müxtəlif qollarını, mistik «ilahi nurlanma» ideyalarını, panteizmi, «ikili həqiqət» təlimini, azadfikirlik baxışlarını və s. xüsusi qeyd etmək olar.

Bütün bu mürəkkəb və ziddiyyətli sosial-siyasi və mənəvi – ideoloji şəraitin mövcudluğuna baxmayaraq XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycan Yaxın və Orta Şərq mədəniyyətinə bir sıra görkəmli mütəfəkkirlər vermişdir ki, onlardan biri də Məhəmməd Füzulidir.

5. Məhəmməd Füzulinin fəlsəfi-etik görüşləri

Məhəmməd Süleyman oğlu Füzuli (1494-1556) – orta əsr Azərbaycanın ən böyük şairi və alim-mütəfəkkiri olmuşdur. O, mükəmməl təhsil almış, Azərbaycan türkcəsini, ərəb və fars dillərini mükəmməl bilmiş, həmin dillərin üçündə də əsərlər yazmışdır.

Ailəsi Azərbaycandan İraqa köçmüş, o, Kərbəla şəhərində yaşamışdır. Şəxsi mütaliəsi sayəsində müasiri olduğu elmləri, xüsusən dini-fəlsəfəni, yunan fəlsəfəsini, məntiq, tibb, riyaziyyat, təbiətşünaslıq və b. elmləri mükəmməl mənimsəmişdir. Klassik ədəbiyyata güclü maraq göstərmiş və onu dərindən öyrənmişdir. Hələ yeniyetmə yaşlarından lirik qəzəl şairi kimi şöhrət qazanmışdır.

M.Füzulinin fəlsəfi-etik görüşlərini əks etdirən başlıca əsərləri bunlardır: «İdeyaların yüksəlişi», «Mətləül-etiqad», «Əyyaş və zahid», «Yeddi cam», «Şikayətnamə», «Leyli və Məcnun», «Şah və gəda», «Səhhət və mərəz», fəlsəfi mahiyyətli qəzəllər və qəsidələr və s. Onun bu əsərləri çox vaxt mütəfəkkirin dini, idealist, sufi fəlsəfi görüşlərini əks etdirsə də, bunlarda panteizm, insanın azad iradi fəaliyyəti, dünyanın maddi vəhdəti, varlığın, maddi və mənəvi tərəfləri və i.a. haqqında panteist-materialist ideyalar da az deyildir. Füzulinin fəlsəfi görüşlərində, xüsusilə məntiqində dialektika ünsürləri, mühakimələrin, anlayışların yaradılmasında müqayisə və ziddiyyətlərin rolu haqqında fikirlər də az deyildir.

Füzulinin qədim Şərq və yunan fəlsəfəsinə dərindən bələd olduğu onun ərəb dilində nəsrlə yazdığı «Mətləül-etiqad» əsərindən aydın görünür. O, bu əsərində Aristotel, Platon, Empedokl, Demokrit və başqalarının fəlsəfi fikirlərindən, ən-Nizamın fəlsəfi irsindən tez-tez iqtibaslar gətirir, müsəlman ilahiyyatı məsələlərini həmin fəlsəfi irs zəmində şərh edirdi. Maddi aləmin obyektiv və insan şüurundan asılı olmayaraq mövcudluğunu qəbul etsə də, Füzuli göstərirdi ki, maddi varlıq qeyri-maddi varlıq – Allah tərəfindən yaradılmışdır. Buna baxmayaraq, o, ontoloji təlimində maddi aləmin obyektiv mövcudluğu fikrini müdafiə etmişdi. Obyektiv mövcud olan hər şeyi isə iki kateqoriyaya bölmüşdü: a) zəruri (öz mövcudluğunda səbəbə ehtiyacı olmayan) və b) mümkün olan (öz mövcudluğunda səbəbə ehtiyacı olan). Bu ikinci kateqoriya dünyadır, varlıqdır. O, birincini ikincinin səbəbi, törədicisi hesab edirdi. Lakin bəzən mütəfəkkir bu ideyalardan uzaqlaşır (məsələn, «Leyli və Məcnun» poemasında), mistik qəzavü-qədəri qəbul etməyərək, panteist, kortəbii materialist mövqe tutaraq Allahla aləmi eyniləşdirir.

Orta əsr Şərq fəlsəfəsinin təsirində Füzuli də iki ilkin substansiyanın mövcudluğu fikrini qəbul edirdi: maddi və qeyri-maddi. Mütəfəkkirin fikrincə, maddi substansiyanın iki, ilkin materiya və cisim, qeyri-maddi substansiyanın isə üç növünü qeyd edir: forma, ruh, zəka. Bu ideya «ikili həqiqət» konsepsiyasına da yaxınlaşır. Lakin onun qeyri-maddi substansiyanı izah etməsində, bizcə, müəyyən ziddiyyətlər vardır, onların mahiyyəti o qədər də açılmır.

Füzuli qeyri-maddi substansiyanın növlərini belə şərh edirdi: forma müəyyən yerdə yerləşmiş substansiyadır, ilkin materiya isə formanın yerləşdiyi substansiyadır: ruh – cisim idarə edən qeyri-maddi substansiyadır; zəka isə cisimlə əlaqəsi olmayan qeyri-maddi substansiyadır. İnsan ruhu zəkaya uyğun olaraq hərəkəti. Fəaliyyəti idarə edir. Odur ki, zəkalı ruh adlanır. Bununla belə Füzuli belə hesab edirdi ki, ruh şəxsiyyət üçün əlçatmaz bir şeydir.

M.Füzulinin dünyagörüşü əsasən sufi dini-fəlsəfi cərəyanlarının təsirində formalaşmışdır. O, sufiliyin panteizmə əsaslanan qoluna mənsub idi. Lakin o, yaradıcılığının bütün məzmunu isə sufi şairi, tam sufi mütəfəkkiri sayıla bilməz. Çünki Füzuli yaradıcılığının qayəsini heç də sufilikdə olduğu kimi, mistik ilahi eşq, Allah gözəlliyinin tərənnümü deyil, real gerçəklikdə mövcud olan insan gözəlliyi, real insani eşq təşkil edirdi. Onun tərənnüm etdiyi eşqin nümayəndələri «ilahi nurlanma yolu ilə Allahla qovuşmağa» can atan mistik sufi müridləri, qeyri-real insanlar deyil, adi həyatda mövcud olan, bir-birilə qovuşmağa can atan real insanlardır; ekstaz vasitəsilə Allahla qovuşanlar deyil, fəaliyyətdə, mübarizədə olan real, canlı insanlardır. Onun tərənnüm etdiyi eşq maddi-bəşəri eşqdir. Bu məhəbbət real həyati gözəlliklərdən nəşət tapıb ilahi yüksəkliyə ucalır.

İnsanpərvərlik, insan gözəlliyindən zövq almaq, təbiət və insan gözəlliyini dərk etməyə çağırış – Füzulinin etik-estetik idealını təşkil edir. Heç təsadüfi deyildir ki, Füzuli bütün Yaxın və Orta Şərqdə gözəllik və məhəbbət nəğməkarı adını qazanmışdır. Onun fikrincə, insan ancaq məhəbbət, eşq sayəsində hər murada çata bilər.

Sərmənzili – hər murada rəhbərdir eşq,
Keyfiyyəti – hər kəmala məzhərdir eşq,
Gəncineyi – kainata gövhərdir eşq,
Hər sadir olan nəşəyə məsdərdir eşq.

Füzulinin fəlsəfi dünyagörüşünə görə vahid bir tam təşkil edən varlıq maddi aləmə və mənəvi, ideal aləmə ayrılır. Onlar arasında sıx qarşılıqlı münasibət mövcuddur. Lakin mütəfəkkirə görə aparıcılıq, birincilik mənəvi-ideyalar aləminə məxsusdur. Dünyanın ideal olan, ideyalar aləmi idarə edir. Füzulinin idrak və məntiq haqqında fikirlərində xüsusilə spesifiklik vardır. O, sufilərin ancaq «ilahi nurlanmaya» üstünlük verib, nə real insan hisslərini, nə də əqli idrakı qəbul etməmələrini pisləyirdi, sensualistləri isə yalnız hissi idrakı əsas tutduqlarına görə tənqid edirdi. Füzuli belə hesab

edirdi ki, bütövlükdə idraka hissi və əqlinin vəhdəti kimi baxmalı, lakin üstünlük əqlə, məntiqə verilməlidir.

Füzulinin ruhla bədənin münasibətinə dair fikirləri də çox vaxt təbii-elmi baxışa yaxınlaşırdı. Ruhla bədənin münasibəti məsələsində o, onların vəhdətinə üstünlük verirdi. O, qeyd edirdi ki, müəyyən nailiyyətə ancaq bədənlə bağlı ruh çata bilər. Bədəndən ayrılıqda ruh ancaq iztirab, müvəffəqiyyətsizlik gətirə bilər. Füzuli orta əsr sufi asketizmini, tərki-dünyalıq ideyalarını rədd edir, insanı fəal həyat tərzinə, mübarizəyə çağırırdı.

M.Füzulinin yaradıcılığında ictimai-siyasi ideyalar, etik-estetik baxışlarda xüsusi yer tutur.

O, zəmanəsinin sosial problemlərinə fəal müdaxilə etməyə çalışmış, feodal zülm və istismarına, sosial ədalətsizlik və bərabərsizliyə, despotizm və istismara qarşı həmişə etirazını bildirmişdir. Müasiri olduğu cəmiyyətin, əməkçi insanların fəlakət və dərdlərini poetik dillə təsvir edərək insanları riyakarlığa, əliəyriliyə, ədalətsizliyə dözməməyə çağırırdı. Cəmiyyətdə hökm sürən rəzalət, zülm və riyakarlıq şairi o qədər əzmiş, o qədər incitmişdir ki, o, öz zəmanəsindən o qədər pislik görmüşdür ki, dünyada düzlük olmadığı qənaətinə gəlmişdi. O, qeyd edirdi ki, mən bu dünyada «fələyi rəhimsiz, dostu köməksiz, düşməni qüvvətli, taleyi zəif gördüm». Şair kimdən vəfa istəyirsə, ondan cəfa görür, kiminlə dərdini bölmək istəyirsə, onu özündən betər bir dərdə mübtəla görür:

Vəfa hər kimsədən istədim, ondan cəfa gördüm.
Kimi kim bivəfa dünyada gördüm, bivəfa gördüm.
Kimə kim dərdimi izhar qıldım istəyib dərman,
Özümdən həm betər dərdə onu mübtəla gördüm.
Mükəddər xatirimdən qılmadı bir kimsə qəm dəfin,
Səfadan dəm uran həmdəmləri əhli-riya gördüm.

Şair «Şikayətnamə» əsərində riyakar, rüşvətxor, kobud rəftar dövlət məmurlarının yalançılığını, süründürməçiliklərini cəmiyyət üçün bəla hesab edirdi. Bu əsərində mütəfəkkir «salam verdim, rüşvət deyildir, deyə, almadılar» deyərək rüşvətxorluğa əbədi satira damğası vurmuş, ölkədə vəzifələrin pulla satın alındığını ifşa etmişdir. Həddi-buluğa çatmış oğulla atanın mübahisəsi şəklində yazılmış «Rindü zahid» hekayəsində isə şairin dövrün mühüm ictimai mənəvi hadisələrinə münasibətini bildirir. Mütəfəkkir həyatın əsil mənasını əməkdə, zəhmətdə görür, taleyə, qəzavü-qədərə inanıb əməkdən, işləməkdən uzaqlaşanları tənqid edir, atanın övlad

tərbiyəsi ilə lap uşaq ikən məşğul olmasını tövsiyə edirdi. Füzulinin fikrincə, ancaq öz əməyi, çalışqanlığı ilə yüksək səviyyəyə çatanlar hər cür hörmət və məhəbbətə layiqdirlər.

6. XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycanda dini-fəlsəfi fikir. Yusif Qarabağı

Məlumdur ki, XVI əsrin sonlarında Azərbaycanda mərkəzləşmiş Səfəvi dövləti çəkişmələr və xarici basqınlar nəticəsində 1590-cı ildə İran-Türkiyə müqaviləsi üzrə Azərbaycanın çox hissəsi Türkiyənin təsir dairəsinə verilir. XVI əsrin sonu, XVII əsrin əvvəllərində Azərbaycanın ideoloji həyatında sünniliyin təsiri güclənir, ortodoksal müsəlman ilahiyyatı geniş təbliğ olunur, şiəlik təqib edilirdi. Sufiliyin dini-mistik istiqaməti yenidən canlanmışdı.

1602-1639-cu illərdə fasilələrlə davam etmiş İran-Türk müharibələri Azərbaycanın iqtisadi, siyasi həyatını olduğu kimi, mənəvi-ideoloji həyatını da ağır vəziyyətə salmışdı. Mənəvi tənəzzül baş verdi. 1639-cu il sülhünə görə, Türkiyənin məğlubiyyətindən sonra Azərbaycan yenidən İranın təsirinə düşmüşdü. XVII əsrin I rübündə isə Azərbaycan Rusiya, İran, Türkiyənin müharibə meydanı idi. Bütün bunlar isə ölkəmizin ictimai və mədəni tərəqqisinə ciddi mənfi təsir göstərmişdir.

XVIII əsrin ikinci yarısında Azərbaycanda ayrı-ayrı xanlıqların yaranması ilə mərkəzləşmiş dövlət hakimiyyətinə son qoyuldu. Bu vaxtdan Azərbaycan İran təsirindən çıxdı, ölkə ərazisində müstəqil feodal xanlıqları – kiçik dövlətlər yarandı: Qarabağ, Şəki, Şirvan, Gəncə, Bakı, Naxçıvan, Dərbənd, Təbriz, Urmiya, Ərdəbil, Marağa, Xoy, Qaradağ və i.a. Bunlardan əlavə, Azərbaycan ərazisində bir sıra sultanlıqlar (İlisu, Ərəş, Qazax, Qutkaşen, Şəmşəddin) və məlikliklər (Dağlıq Qarabağda, Vərənddə, Gülüstanda və s.) əmələ gəlmişdi. Onlar müvafiq xanlıqlara tabe olsalar da, çox hallarda müstəqil fəaliyyət göstərir, çəkişmələr törədirdilər. Bütün bu daxili çəkişmələr isə xarici dövlətlərin, xüsusilə Rusiyanın təsirini getdikcə gücləndirdi.

XVII-XVIII əsrin məhz belə sosial-tarixi şəraitində Azərbaycanda elmi-fəlsəfi fikir zəifləsə də, o tamamilə tənəzzül etməmişdir. Bu dövrdə də xalqımızın mübarizə əzmini, xarici əsarətə qarşı silahlı üsyanlara qoşulduğunu əks etdirən folklor nümunələri, tarixi və bədii əsərlər meydana çıxırdı.

XVII-XVIII əsrlərdə əsərləri xalqa çox yaxın olan, mövzuları xalqın həyatı və mübarizəsindən götürülmüş, Yaxın və Orta Şər-

qdə tanınmış bir sıra Azərbaycan yazıçıları, alimləri, filosofları, mütəfəkkirləri də yetişmişdir. Onlardan Qövsi Təbrizi, Saib Təbrizi, Məsihi, Rəcəbəli Təbrizi, İsgəndər Münşi, Yusif Qarabağı, M.P.Vaqif və b. xüsusi qeyd etmək olar. Onlardan çoxunun əsərlərində sufilik və hürufiliyin, Nəsimi və Füzuli ənənələrinin təsiri hiss edilməkdədir. Lakin onlar hamısının dünyagörüşü üçün real həyat gerçəkliyinə sədaqət, həyatı öz ziddiyyətləri ilə birlikdə əks etdirmək, tərki-dünyalıqdan, asketizmdən uzaqlaşmaq, mövcud ictimai və mənəvi reallıqlarla yaşamaq və i.a. səciyyəvi xüsusiyyətlərdir.

Qövsi Təbrizi dini təhsil almış, İranı, Türkiyəni gəzmiş, təəssüratlarını yazdığı lirik və siyasi şerlərində əks etdirmişdir. Onun Azərbaycan dilində şer divanı olmuşdur. Həmin divan bizə gəlib çatıb. Onun dünyagörüşündə dini motivlər üstün olsa da, azadfikirlilik, panteizm meylləri də olmuşdur. Onun siyasi görüşləri ziddiyyətli olmuş, çox vaxt feodal siyasi üsul-idarəsini təqdir etmişdi. Lakin hökmdarları sosial ədalətə, xeyirxahlığa çağırırdı, ictimai ədalətsizliyi tənqid edirdi:

Camilər zəhrlə məmlü şəbi-hicran içdik,
Eylədik tövbə əgər göz görə, pünhan içdik.
Hər nə kim verdi saqiyi-dövran içdik,
Bu fəna dəhrdə bəsdir bu qədər qan içdik.

XVII əsrdə Azərbaycan mədəniyyəti və ictimai fikrinin ən böyük nümayəndələrindən biri ***Saib Təbrizi (1601-1676)*** olmuşdur. O, məlikü şüara vəzifəsinədək yüksəlmişdir. Yaradıcılığında geniş ümumfəlsəfi, etik-estetik, sosial-siyasi ideyaları əks etdirmişdir. O, Antik və Şərq fəlsəfəsi ilə dərindən tanış olmuşdur. Fəlsəfi görüşlərini əsasən lirik qəzəllərində ifadə etmişdir. O, sxolastik dini-mistik fəlsəfəyə, sufi asketizmə mənfi münasibət bəsləmişdi.

Ş.Təbrizi bütün Yaxın və Orta Şərq ölkələrinə səyahət etmiş, İraqda, Suriyada, Əfqanıstanda, Kiçik Asiyada olmuş, əsərləri təkcə Azərbaycanda deyil, bu ölkələrin hamısında yayılmışdır. Onun bütün yaradıcılığı azadlıq və humanizm ideyaları ilə aşılanmışdır. Bir sıra əsərlərindən mədrəsələrdə dərslik kimi istifadə edilmişdir.

Saib Təbrizinin fəlsəfi dünyagörüşünü səciyyələndirən mühüm cəhətlərdən biri odur ki, onun fikrincə, varlıq, aləm iki hissəyə bölünür: ideyalar aləmi və hissi şeylər aləmi. Onların hər ikisini müstəqil substansiyalar hesab edirdi. S.Təbrizi bilavasitə bu amillərdən hansının real və hansının nəticə olduğunu iddia etməsə

də, yenə də üstünlüyü ideyalar aləminə verirdi. O, insan zəkasının, elmin rolunu yüksək qiymətləndirir, sufizm terminologiyası altında əslində panteist məzmunda fikirlər söyləyirdi. Onun əsərlərində siyasi motivlər, hakimiyyətdən uzaqlaşdırmağa çağırış meylləri də güclü idi:

Vəzifə nərdivanilə ucalma,
Buz üstədir ayağı nərdivanın.
...Görəsən dünyada bir qəlbi şad olan tapılarmı?
Yer şoranlıqsa əgər orda gülüstanda tapılar?
...Bizdən uzaqda bəlkə də bir sirli cahan var?
Varsa, orada özgə həyat, özgə zaman var və s.

Məsihi (Rüknəddin Məsud – 1580-1656) – XVII əsr Azərbaycan şairi və həkimi olmuşdur. Füzulidən sonra Azərbaycan türkcəsində yazılmış ən böyük əsər olan «Vərqa və Gülşa» poemasının müəllifidir. O, təbabətə dair «Müalicə qaydaları» adlı əsər də yazmış, Səfəvilər sarayında həkimlik etmişdir. XVII əsrin əvvəllərində Hindistana getmiş, 20 ildən artıq moğol hökmdarlarının sarayında yaşamışdır. Məhəbbət mövzusuna həsr olunsa da «Vərqa və Gülşa» poemasında ictimai-siyasi və əxlaqi problemlərin təhlilinə də geniş yer verilmişdir. Poema xeyrin, ülvi məhəbbətin şər qüvvələr üzərində qələbəsinə inam tərbiyə edir. Məsihinin lirik şerləri, «Tələ və dən», «An və bal» kimi əsərləri də olmuşdur.

Rəcəbəli Təbrizi – XVII əsr Azərbaycan filosofu olmuşdur. Onun anadan olduğu il haqqında dəqiq məlumat yoxdur, 1669-cu ildə vəfat etdiyi qeyd olunur. O, mükəmməl təhsil görmüş, öz zəmanəsinin əsas bilik sahələrinə (astronomiya, riyaziyyat, coğrafiya, fəlsəfə, məntiq, tibb və s.) yiyələnmişdir. Onun «Vacib varlığın isbatı» («İsbat əl-vacib») və «Əsil əsas» («Əsl-əl-əsas») kimi iki mühüm fəlsəfi əsəri bizə qədər gəlib çatmışdır. Vahid təxəllüsü ilə lirik-fəlsəfi şerlər də yazmışdır.

R.Təbrizinin fəlsəfi görüşləri Aristotel və Nizami ənənələrinə uyğun gəlir. Bu görüşlərdə işraqilik və sufiliyin də müəyyən təsiri hiss olunur. Peripatetik filosof kimi onun fəlsəfi görüşləri ortodoksal islam ilahiyyatına o qədər uyğun gəlmir. Bu cəhətlər onun varlıq haqqındakı fikirlərinə daha çox aiddir. O, varlığı ən geniş, ən ümumi anlayış saymış, mahiyyətin varlığa nisbətən ikinci olması haqqında peripatetik fəlsəfi təlimi müdafiə etmişdir.

R.Təbriziyə görə materiya və forma, səbəb və nəticə kateqoriyaları arasında substonsional bağlılıq əlaqələri və qarşılıqlı münasibətlər mövcuddur. Məhz bu baxımdan «Əsil əsas» fəlsəfi trakta-

tında maddə və formanın, hərəkət və mövcudatın, səbəb və nəticənin nisbəti peripatetizm mövqeyindən araşdırılmışdır. Mütəfəkkir panteizm mövqeyindən fərqli olaraq Allahın insan və təbiət fövqündə, şəxsiyyətsiz varlığına inanmış, onu mövcudatın varlığından xaric saymışdır, Allahı ilkin forma, zəruri vacib varlıq hesab etmişdir.

XVII əsr Azərbaycan mənəvi mədəniyyətinin yetirdiyi ən görkəmli simalarından biri də filosof-mütəfəkkir ***Yusif Məhəmmədcan oğlu Qarabağı*** olmuşdur. Onun anadan olduğu il məlum deyildir, 1645-ci ildə vəfat etmişdir. Mükəmməl təhsil almış, məntiqçi-filosof olmuşdur. Yaxın və Orta Şərqdə «Böyük axund» təxəllüsü ilə tanınmışdır. Səmərqənddə və Buxarda dərs demiş, fars və ərəb dillərində məntiqə, fəlsəfəyə dair əsərlər yazmışdır. Başlıca fəlsəfi əsəri «Xanəgah»dır. Bundan başqa, «Atomun şərhi haqqında traktat», «Anlaşılmayan məsələləri bərtərəf etmək haqqında traktat», «Nur saraylarının şərhi olan hur mənzərələrinə haşiyə», «Vahid olan haqqında traktat» və s. kimi məntiq və fəlsəfəyə dair əsərləri də vardır.

Y.Qarabağinin fəlsəfi dünyagörüşü əsasən dini, sufilik və panteizm səciyyəsi daşısa da, çox ziddiyyətli olmuşdur. O, gah peripatetizm, gah idealizm, gah da realizm mövqeyindən çıxış etmişdir. Onun fəlsəfəsində panteizmlə yanaşı, neoplatonizm və Şərq aristotelizmi əlaqəli şəkildə birləşdirilir. O, varlığı vəhdət halında götürmüş, dünyanın vahid bir tam olduğunu qəbul etmişdir.

Y.Qarabağiyə görə təbiət və insan arasındakı münasibət tək ilə cəm, hissə ilə bütöv (tam) arasındakı münasibətə bənzəyir. Bunlar bir-birindən ayrıldıqda mövcud olmadığı kimi, vahid bir tam təşkil etdiyi kimi, bütöv varlıq da tamdır, vahiddir. Kiçik aləm olan insan, bütöv varlıq da tamdır, vahiddir. Kiçik aləm olan insan, böyük aləm olan təbiətin surətidir. Panteist Y.Qarabağı Allahı insanın özündə axtarmaqla kifayətlənməyib, onu təbiətlə qovuşdurur, təbii hadisələrin içərisində əridirdi.

Y.Qarabağı insanda can (bədən) və ruhun nisbətinə də varlığın vahid tam olması nöqteyi-nəzərindən yanaşmışdı: «can və bədən bir-birilə sıx insanın mahiyyətidir, can isə ruhun daşıyıcısıdır». Onun fikrincə, insan ruhu öz inkişafında müxtəlif mərhələlərdən keçir və nəhayət, universal zəkaya qovuşur, onunla birləşir. Filosofa görə danışan ruhun inkişafının ***birinci mərhələsini*** ilk növbədə bitki ruhu funksiyasını yerinə yetirmək, cana (bədənə) məxsus olmaq, ruha qida vermək, ruhu inkişaf etdirmək və axtarmaq təşkil edir; ***ikinci mərhələdə*** ruh inkişaf edib heyvan ruhu funksiyasını yerinə yetirir, nəhayət ***üçüncü mərhələdə*** ən ümumi

ruh şəklini alır. Y.Qarabağiyə görə, bitki ruhunun (gücünün) funksiyası 4 ünsürdən ibarətdir: a) qidalandırma gücü – qidanı orqanizmin tərkib hissəsinə çevirmək; b) boyatma, inkişaf etdirmə gücü – orqanizmin eninə, uzununa, dərininə inkişaf etdirmək; c) çoxaltma gücü – mövcudata forma vermək.

İdrak təliminde Y.Qarabağı bir sıra qiymətli ideyalar irəli sürmüşdür: idrakda hissi və rasionalın vəhdətini əsasən düzgün anlamış, predmet və hadisələri onlara daxilən xas olan əksliklər vasitəsilə qavramağın mümkünlüyü fikrini irəli sürmüşdür. İdrak nəzəriyyəsi sahəsində Aristotel məntiq və idrak təliminə istinad edən filosof düzgün olaraq, hissi idrakı təbiətin, varlığın dərk olunmasında başlanğıc yol, mənbə hesab etmişdir. O, idrak sahəsində beş xarici hissi (toxunma, dadma, eşitmə, görmə, iybilmə) və beş daxili hissi (ümumi hiss, xəyal, təsəvvür, fəhm, yaddaş) orqanizmdə daxili idrak qüvvələri adlandırmışdı. İnsan idrakının nəticələrinə uyğun onu iki növə, səviyyəyə bölürdü: praktik idrak və nəzəri idrak (zəka). Nəzəri idrak ideya və baxışlar (fikirlər) işləyib hazırlayır, praktik idrak isə onları həyata keçirir. Qarabağı obyektiv mövcud olan dünyanın dərk edilməsinə, insan biliklərinin həqiqət, doğru olmasına inanırdı. Lakin onun fikrincə, xarici hisslər, xüsusilə duyğular predmet və hadisələr haqqında səthi zahiri bilik verir. Həqiqətə nail olmaq üçün zəka, nəzəri təfəkkür lazımdır.

Y.Qarabağiyə görə idrak prosesinin qeyd etdiyimiz beş xarici hiss ilə «ümumi hiss» arasında daimi əlaqə və qarşılıqlı təsir vardı. Onun fəlsəfi-etik baxışlarında xeyrin qələbəsinə inam, sosial ədalətə çağırış, azadfikirlilik, şiəliyə qarşı çıxmaq, ortodoksal və fanatik ruhaniləri tənqid etmək, təriqətçiliyə şübhə ilə yanaşmaq və s. meyllər üstünlük təşkil etmişdir. Dünyagörüşündəki bütün ziddiyyətlərə, dini-mistik meyllərə baxmayaraq, Y.Qarabağinin fəlsəfi ideyaları Azərbaycanda XIX-XX əsrlərdə mütərəqqi fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrin inkişafında əhəmiyyətli rol oynamışdır.

V FƏSİL

XIX-XX ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA İCTİMAİ-FƏLSƏFİ FİKİR

1. XIX əsr fəlsəfəsinin xüsusiyyətləri

XVIII əsrin sonu, XIX əsrin birinci rübündə Fransa burjua inqilabından sonra Avropa ölkələrinin bir çoxunda: İngiltərə, Hollandiya, Almaniya, İtaliya və başqalarında da burjua inqilabları üçün sosial-siyasi və iqtisadi şərait yetişmişdi. Feodal üsul idarəsi, onun dini-teoloji ideologiyası böhran keçirirdi. Fəlsəfi ideyalar inqilabi dəyişiklik zərurətini müşayiət edir, burjua inqilabları üçün ideoloji təminat verməyə çalışırdı. Bu dövrdə təbiətşünaslığın və ictimai elmlərin nailiyyətləri də elmin, klassik fəlsəfənin meydana çıxmasına şərait yaradırdı. Fizika, kimya geniş inkişaf edir, üzvi təbiətin öyrənilməsində ciddi addımlar atılırdı. Alman klassik fəlsəfəsi həmin dövrün sosial-tarixi şəraiti, təbii-elmi inkişafın və mənəvi tərəqqinin zəruri nəticəsi kimi ortaya çıxmışdır.

Alman klassik fəlsəfəsinin banilərindən biri, dialektika ideyasını oyatmış ***İmmanuil Kant (1724-1804)*** idi. Kant təkcə ən yeni fəlsəfədə deyil, ümumiyyətlə elmdə ən böyük mütəfəkkirlərdən biri idi. Onun Günəş sisteminin nəhəng qaz-dumanlıqlardan əmələ gəlməsi haqqında kosmonoqiya konsepsiyası indi də elmin ən fundamental ideyalarından biridir. O, metafizik təfəkkür metodunu tənqid edərək, nəinki Kainatın quruluşu, həm də onun əmələ gəlməsi və inkişafı haqqında zəngin dialektik-elmi müddəalar irəli sürmüşdü. O, həmçinin insan nəslinin və başqa canlıların təbii mənşəyi haqqında da mühüm elmi fikir söyləmişdi.

İ.Kantın fəlsəfi görüşləri mürəkkəb və ziddiyyətli idi. O, dualist dünyagörüşə malik idi, materializm və idealizm arasında kompromisə çalışırdı. Müəyyən mənada materialist olan Kant eyni zamanda da subyektiv idealizmin böyük nümayəndəsi idi. O, gerçəkliyi insan şüurundan asılı olmayaraq obyektiv «özündə şeylərdən» ibarət hesab etməklə materialist mövqe tuturdu. Lakin o, bu mövqedə ardıcıl deyildi. İddia edirdi ki, dünya sirli «özündə şeylərdən» ibarətdir, onlar «bizim üçün şeylərə çevrilə bilməz. Yəni aqnostik mövqedən çıxış edərək («a» yunanca inkar şəkilçisi, «qnosis» – bilik deməkdir, yəni «biliksizlik», «biliyin inkarı») «özündə şeylərin», dünya və onun qanunlarının dərk edilənliyi əleyhinə çıxırdı. Qeyd edirdi ki, insan təbiətə qanunları «diktə edir». Aqnostisizm

Kantı idealizmə gətirib çıxarırdı. Kantın idealizmi apriorizm səciyyəsi daşıyırdı («apriori» – latınca «əvvəl» deməkdir; fəlsəfi mənada «təcrübədən əvvəl» deməkdir), yəni o belə hesab edirdi ki, idrak, bilik təcrübədən asılı deyil, ondan əvvəldir, şüur təcrübəyə əsaslanmır. Belə ziddiyyətli mövqeyinə görə Kantı həm materialistlər («soldan»), həm də idealistlər («sağdan») ciddi tənqid edirdilər.

Kanta görə materiya, maddi gerçəklik hadisələri obyektivdir, «özündə şey» olmaqla şüurdan asılı deyildir. Lakin o, maddi gerçəkliyin məkan-zaman daxilində mövcudluğunu qəbul etmirdi. Onun fikrincə, məkan və zaman materiya mövcudluğunun obyektiv real formaları deyildir, bunlar insan şüurunun, hissi seyrin aprior formalarıdır, təcrübədən əvvəl şüurda mövcud olan formalardır. Kanta görə məkan-zaman real deyil, idealdır. Eyni ilə Kant kateqoriyaları da, məsələn, səbəbiyyət, zərurət və s. təbiətin obyektiv, qanunauyğun əlaqələri hesab etmir, onları şüurun aprior əlaqələri, formaları adlandırırdı. Kanta görə həmin kateqoriyalar «xalis təfəkkürdən» meydana çıxmış «xalis məntiqi formalardır».

İ.Kant belə hesab edirdi ki, varlıq, əxlaq, din və s. kimi fəlsəfi kateqoriyaların mahiyyəti, sərhədi ancaq insan zəkasının imkanları əsasında müəyyən oluna bilər. Həmin anlayışların ümumilik əlamətini ancaq idrak subyektinin özü, insan əqli verir. Kant subyektin özündə iki səviyyəni – empirik və transendental səviyyəni fərqləndirməyi tələb edirdi. Empirik səviyyəyə hər bir insanın, fərdin psixoloji xüsusiyyətləri, əhval-ruhiyyəsi aid edilirsə, transendental səviyyəyə insana məxsus ən ümumi keyfiyyətlər və cəhətlər aid edilirdi. Kanta görə fəlsəfənin predmetini də ayrı-ayrı fərdi, konkret xüsusiyyətlərin deyil, ən ümuminin, transendentalın – idrak fəaliyyətinin, insan ağlının ən ümumi cəhətlərinin, qanun və sərhədlərinin tədqiqi təşkil etməlidir. Buna görə də Kant öz təlimini transendental fəlsəfə adlandırırdı.

İ.Kant özünün idrak haqqında təlimində daha çox yeri dialektikaya verirdi: ziddiyyətə idrakın zəruri momenti kimi baxırdı. Lakin dialektika onun üçün yalnız idraki prinsip idi, subyektiv səciyyə daşıyırdı, ziddiyyətlər şeylərin obyektiv təbiətini əks etdirmirdi, onlar ancaq təfəkkürə aid edilirdi. Kant dinlə elmi, materializmlə idealizmi barışdırmağa çalışır, bilik sahəsinin tədqiqi ilə məşğul olurdu ki, etiqada, dinə yer qalsın.

Bütövlükdə İ.Kantın fəlsəfi yaradıcılığını iki dövrə bölmək olar: «tənqidəqədərki» (1770-ci ilədək) və «tənqidi» dövrü. Birinci dövrdə o, əsasən nəzəri təbiətşünaslıqla məşğul olmuş, dünyanın

yeni elmi-mexaniki mənzərəsini işləyib əsaslandırmağa çalışmışdı. Birinci dövr üçün «Ən ümumi təbiət tarixi və səma nəzəriyyəsi» (1755) əsəri səciyyəvidir. «Tənqid» dövrü üçün isə «Xalis zəkanın tənqidi» (1781), «Praktik zəkanın tənqidi»(1788) və «Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi» (1790) kimi əsərləri səciyyəvidir.

Kantın zəkanın ziddiyyətləri – antinomiyaları haqqında ideyaları dialektikanın inkişafında mühüm rol oynamışdır. Ziddiyyətin gerçəklikdə deyil, fikirdə mövcud olması haqqında baxışına əsaslanaraq Kant belə iddia edirdi ki, metafizikanın və ya məntiqi idrakın predmeti olmaqla Allah, ruh və dünya haqqında fikir söyləyərkən ziddiyyətli nəticələr alınır. Həmin ziddiyyətlər adi məntiqi ziddiyyətlərdən məzmunca fərqlənirlər, zahirən tezis və antitezis şəklində «ikili görünüş» alınır. Bu vaxt əmələ gələn iki mühakimədən hər ikisi müəyyən arqumentlərə əsaslandığından onların hər ikisi təsdiq olunur, inandırıcı görünür. Deməli, həm tezis, həm də antitezis təsdiq oluna bilir. Əgər ancaq bir tərəfin arqumenti dinlənilərsə, o da təsdiq olunur. Belə ziddiyyətli mühakimələri Kant antinomiyalar adlandırırdı. Məsələn, antinomiyalar üzrə Kantın nəticələri belə idi.

I antinomiya:

Tezislər: Dünyanın zamanca başlanğıcı vardır və məkanca sonludur.

Antitezislər: Dünyanın zamanca başlanğıcı və məkanca sonu yoxdur.

II antinomiya:

Hər bir mürəkkəb substansiya, sadə hissələrdən ibarətdir. Ümumiyyətlə, ancaq sadə hissəciklər və həm də sadələrdən ibarət mürəkkəb mövcudluq yoxdur.

Dünyada mövcud olan heç bir şey, sadə hissələrdən təşkil olunmayıb. Və ya dünyada sadə heç bir şey yoxdur.

III antinomiya:

Təbiət qanunlarına görə səbəbiyyət, bütün hadisə və proseslərə aid hesab edilən yeganə səbəbiyyət deyildir. Hadisələri izah etmək üçün həm də səbəbiyyətin azadlığına (azadlıqdan gələn səbəbiyyətə) icazə verilir.

Heç bir səbəbiyyət yoxdur, dünyada hər şey təbii qanunlar əsasında baş verir.

IV antinomiya:

Hər şey hissə və ya səbəb kimi dünyaya məxsusdur.

Hər şey nə dünyaya, nə də səbəb kimi və ya onun hissəsinə məxsus deyildir.

Kanta görə antinomiyalar elə ziddiyyətlərdir ki, onları zəka yolu ilə həll etmək mümkün deyil. Məsələn, Kanta görə Allahın varlığını sübut etmək «nəzəri» cəhətdən mümkün deyil, ona etiqad edib təcrübi yolla sübut etmək lazımdır. Allahın varlığına inanmaq lazımdır, bu inamı «praktik idrak» və ya mənəvi şüur tələb edir. Antinomiyalar haqqında təlim vasitəsilə zərurət və təsadüfün və s. dialektikasının fəlsəfi təhlilini vermək olar.

Kanta görə, insanın mühakimə qabiliyyəti canlı seyrdən keçərək «təcrübi biliyə» istinad edir. Belə çıxır ki, təbiət ancaq «empirik fikrə» əsasən realdır, dünya hadisələri ancaq bu mənada fenomendir. «Noumen» anlayışı isə o hadisələri əhatə edir ki, onlar «bizim hissi seyrimizin obyekti deyildir», «əqlimizin çatdığı əşyalardır». Həmin termini Kant «özündə şeylərin» dərkedilməzliyini bildirmək üçün işlətmişdir. Kanta görə «özündə şey» – cisimlərin haqqında elə təsəvvürlərdir ki, biz onların «dərk edilən olması» və ya «olmaması» haqqında qəti fikrə gələ bilmərik. Kantın idrak haqqında fəlsəfi təlimi sistemində «maksimilər» və «qanun» anlayışlarını da fərqləndirmək tələb olunur. Birinci anlayış ayrıca şəxsin iradəsinin subyektiv prinsipini bildirdiyi halda, ikinci (və ya qanun) isə ümumi əhəmiyyətli, ən ümumi prinsipləri ifadə edir, onlar elə prinsiplərdir ki, hər bir şəxs üçün (bütün hadisələr üçün) təsir gücünə malikdir. Bu cür qanunu Kant imperativlər adlandırır. İmperativlər – elə hərəkətləri və münasibəti ifadə edir ki, həmin hərəkətlərin baş verməsi mütləq və zəruridir. İmperativləri də Kant kateqorik və hipotetik olmaqla iki qrupa bölür. İstifadə olunması üçün nəzərdə tutulan imperativlər isə kateqorik hesab edilir. Mənəviyyat üçün isə Kanta görə, ən yüksək qanun kimi, ancaq kateqorik imperativlərdən istifadə olunmalıdır. Kant insanın başlıca mənəvi keyfiyyəti kimi, öz həyatını və sağlamlığını qorumağı hesab edirdi. Kant intihar, sərxoşluğu və acgözlüyü insan üçün ən mənfi mənəviyyat forması, ədaləti, səmimiyyəti, vicdanlığı, ləyaqət və s. isə yüksək mənəvi keyfiyyət hesab edərək, onları yalançılıq və qul itaətinə qarşı qoyurdu. İnsanlararası münasibətlərdə isə Kant sevgi və hörmətə üstünlük verir, «vicdan mühakiməsini» isə mənəviyyatın tənzimçisi hesab edirdi. Bunlar Kantın etikasının humanizmini tam əks etdirir.

Alman klassik fəlsəfəsi, xüsusilə onun idealist istiqaməti İ.Kantdan sonra ***İ.Q.Fixte (1762-1814)*** və ***F.Şelling (1775-1854)*** tərəfindən inkişaf etdirilmiş, zənginləşdirilmişdi, Fixte dünyanın dərk edilməsinin əsasına mütləq eyniyyəti – «Mən»i (Fitxe) qoyur, varlıq və təfəkkürün mütləq eyniyyəti (Şellinq) ideyasını müdafiə

edirdilər. Fixteyə görə bütün mövcudatın mütləq başlanğıcı kimi götürülən «mütləq Mən»in fəaliyyəti bütün varlığı – «qeyri-Mən»i, obyektiv aləmi yaradır. Onlar dialektik kateqoriyalar haqqında idealist məzmun daşıyan mükəmməl ideyalar vermiş, xüsusilə azadlıq və zərurət, eyniyyət, ziddiyyət, tək, çox, ümumi və s. haqqında maraqlı dialektik müddəalar irəli sürmüşlər. F.Şellinqə görə, fəlsəfə iki mühüm suala cavab verməlidir: necə olmuşdur ki, şüursuz təbiətin inkişafı şüurun əmələ gəlməsinə gətirib çıxarmışdır? Və özlüyündə subyekt olan şüur necə olmuşdur ki, obyektə çevrilmişdir? Onun fikrincə, birinci suala «təbiət fəlsəfəsi», ikinci suala isə «transendental idealizm təlimi» cavab verməlidir. Şellinq dünyanın ideal, ilahi başlanğıcı ideyasını da qəbul edirdi. Ona görə dünyanın rəngarəngliyinin vahid başlanğıcdan necə yaranması dərkedilməzdir, zəka üçün əlçatmazdır. Bu ancaq ***qeyri-rasional yolla, intellektual intuisiya vasitəsilə*** dərk oluna bilər ki, bu da hamıya deyil, ancaq ***«seçilmiş adamlara»***, fəlsəfə və incəsənətin bəzi görkəmli nümayəndələrinə nəsib ola bilər.

Alman klassik fəlsəfəsinin ən böyük nailiyyətini Hegel dialektikası təşkil edir. ***Georq Vilhelm Fridrix Hegel (1770-1831)*** alman klassik fəlsəfəsinin nəhəng nümayəndəsi, obyektiv idealist filosof idi. 1801-ci ildən İyena, 1818-ci ildən isə Berlin universitetlərində işləmişdir. Gəncliyində radikal mövqe tutmuş, Fransa burjua inqilabını alqışlamış, Prussiya feodal monarxiyası əleyhinə çıxış etmişdir. Lakin ictimai-siyasi görüşləri ziddiyyətli olmuşdur: bir tərəfdən Hegel fəlsəfəsi Almaniya burjua inqilabının ərəfəsində meydana çıxmış, həmin inqilabın ideologiyası kimi mütərəqqi, hətta inqilabi səciyyə daşımışdı; digər tərəfdən isə alman burjuaziyasının inqilabdan qorxuya düşməsindən meydana çıxan qeyri-ardıcıllıq və mühafizəkarlıq bu fəlsəfə üçün də xas idi. Belə ziddiyyətli mövqe öz əksini Hegelin ***«Ruhun fenomenologiyası»*** (1807) əsərində tapmışdı. Bu əsərdə o, insana, onun tarixinə və şüurunun meydana gəlməsi və inkişafına insanın özünün praktik predmet fəaliyyətinin nəticəsi kimi baxırdı. Substansiyanı subyekt halında, lakin fəal başlanğıc kimi təqdim edir, varlıq və təfəkkürün eyniyyəti ideyasını verir və ya real dünyaya, maddi varlığa, obyektiv idealist filosof olmaqla mütləq ideyanın, anlayışların, ruhun təzahürü kimi baxırdı.

Varlıq və təfəkkürün eyniyyəti, maddi dünyanın mütləq ideyanın öz inkişafının nəticəsi və daim inkişafda olması müddəalarını Hegel ***«Fəlsəfi elmlər ensiklopediyası»*** (1817) əsərində vermişdir. Onun fikrincə, bütün təbiət və cəmiyyət hadisələrinin əmələ gəlməsi, inkişafı və rəngarəngliyinin əsasında mütləq, mənəvi və zəkalı başlanğıc – «mütləq ideya», «dünya zəkası» və ya «dünya ruhu» durur. Həmin ilkin əsas fəaliyyətdədir, daim «öz inkişaf» halındadır. Bu «öz inkişaf» Hegelin obyektiv idealist sisteminin əsasını təşkil edən üç mərhələdən keçir: a) ideyanın özlüyündə, «xalis təfəkkürün kortəbii inkişafı» mərhələsi – ***Məntiq***. Bu mərhələdə ideya öz məzmununu bir-birilə əlaqədə olan və qarşılıqlı surətdə bir-birinə keçən məntiqi kateqoriyalar vasitəsilə açır, büruzə verir; b) ideya «başqa formada», «başqa varlıq» halında və ya təbiət formasında inkişaf edir, təbiətə «mənəvi mahiyyət» verilir; c) ideyanın təfəkkürdə və tarixdə («ruh»da) inkişafı mərhələsi – ***Ruh fəlsəfəsi***. Bu mərhələdə mütləq ideya yenə də özünə qayıdır, cəmiyyətin ictimai şüuru və mədəniyyətində, ictimai fəaliyyətin müxtəlif növlərində təzahür edir. Varlıq və təfəkkürün belə idealist eyniyyət prinsipi xarici aləm və təfəkkür qanunlarının vəhdəti ideyasını əsaslandırır. Kantın aqnostisizmini isə rədd edirdi.

Bütün belə ziddiyyətli cəhətlər Hegelin obyektiv idealist fəlsəfi sistemi ilə əlaqədardır. Onun fəlsəfəsinin məğzini və ən böyük nailiyyətini dialektika haqqında təlim, xüsusilə inkişaf ideyası təşkil edir. Hegel dialektikası – obyektiv idealist məzmun daşısa da, bəşər sivilizasiyasını zənginləşdirən mənəvi-fəlsəfi xəzinədir. Bu xəzinədə öz dəyərini həmişə saxlayan hədsiz sərvətlər vardır. Hegel dialektikası tam şəkildə onun ***«Məntiq elmi»*** (1812-1816) əsərində əks olunmuşdur. Bu əsərdə Hegel «öz inkişafın» mütləqiliyi və sonsuzluğu ideyasını əsaslandırmış, inkişafın ziddiyyətli və inkarlı mahiyyətini, mənbələrini geniş təhlil etmiş, dialektikanın özünün, onun mühüm qanunları və kateqoriyalarının mahiyyətini açmış, dialektika, məntiq və idrak nəzəriyyəsinin vəhdəti haqqında təlimi işləmiş, dialektik məntiq haqqında ilk mükəmməl nəzəriyyə vermişdir. Metafizik təfəkkür metodunu tənqid və rədd etmiş, dialektik təfəkkür metodu və dialektik inkişaf konsepsiyasını işləyib hazırlamışdır.

İdrak nəzəriyyəsinin işlənməsində Hegelin xidmətləri hədsiz olmuş, o, Kantın dualizmini və antiqonizmini ciddi tənqid etmiş, dialektikanı elmin aktual problemlərinin öyrənilməsinə tətbiq etmişdir. O, demək olar ki, fəlsəfə elmlərinin hamısı ilə məşğul olmuşdur. Bu cəhətdən onun ***«Hüquq fəlsəfəsi»*** (1812), ***«Fəlsəfə tarixindən mühazirələr»*** (1833-1836), ***«Estetika üzrə mühazirələr»*** (1835-1838), ***«Tarix fəlsəfəsi mühazirələr»*** (1837) və s. əsərləri xüsusi maraq doğurur.

Hegel fəlsəfəsinin müəyyən məhdudluqları da vardır: böyük dialektik kimi inkişafı mütləq, sonsuz hesab etdiyi halda, onun sis-

temi qapalıdır, üç mərhələli sistemində inkişaf qapanır, yenidən ilkin ana qayıdış, təkrar ideyası qəbul olunur; cəmiyyət hadisələrinin izahında Hegelin ziddiyyətli mövqeyi dərhal aydın olur; o, Prussiya monarxiyasını bütün ziddiyyətləri və naqisliklərinə baxmayaraq, mütərəqqi ictimai-siyasi quruluş və ictimai inkişafın zirvəsi hesab edir, buradan o yana ancaq «tarixin təkrarını» qəbul edirdi. Deməli, Hegel özünün dialektik metodunun tələblərini axıradək cəmiyyət hadisələrinə tətbiq edə bilməmişdir. Onun dünyagörüşü millətçi məhdudluqdan da tam azad olmamışdı. Cəmiyyət haqqında baxışlarında Hegel «Vətəndaş cəmiyyəti» və «Siyasi dövlət» anlayışlarını da biri-birindən fərqləndirməyi tələb edirdi. Hegelə görə «Vətəndaş cəmiyyəti» xüsusi məqsədlərin və ayrı-ayrı şəxsiyyətlərin mənafelərinin reallaşması sahəsidir. Hegel «Vətəndaş cəmiyyətinin» üç cəhətini qeyd edirdi: 1) mənafelər və tələbatlar sahəsi; 2) hüquqların idarə olunması; 3) polisiya və kooperasiya. Vətəndaş cəmiyyəti üçün təkcə qanun və polis fəaliyyəti deyil, həm də qanunların kütləvi izahı, aşkarlıq, qanunyaradıcılığı və qanun tətbiqi fəaliyyəti də, müxtəlif mülkiyyət formalarından qarşılıqlı istifadə edilməsi hüquqi də zəruri və təxirəsalınmazdır. Əsil dövlət – vətəndaş cəmiyyətinə əsaslanmalıdır. Cəmiyyətin sosial-iqtisadi və siyasi sferalarının qarşılıqlı əlaqədə inkişafını – Hegel «Vətəndaş cəmiyyətinin» başlıca tələbi hesab edirdi: dövlətin «ağlauyğun» və «ağlauyğun olmayan» formalarını qeyd edirdi. Dövlətə «azadlıq ideyalarının məcmusu», «vahid orqanizm», «konstitusiyalı monarxiya», «siyasi hakimiyyət» kimi təriflər verən Hegel, demokratik dövlət idarəçiliyi formasını qəbul edir, konstitusiyalı monarxiya varisliyini təbliğ edirdi.

Lakin G.V.F.Hegel fəlsəfəsi mədəniyyətin ən böyük nailiyyəti olaraq qalır. Onun dialektikası, xüsusilə təbiətin, cəmiyyətin və təfəkkürün inkişafı haqqında fəlsəfi təlimi və məntiq haqqında müddəaları dünya fəlsəfi fikrini çox zənginləşdirmiş, özündən sonrakı mütərəqqi dialektik-fəlsəfi fikrin inkişafına müsbət təsir etmişdir.

Lüdviq Feyerbax (1804-1872) – alman klassik fəlsəfəsinin nümayəndələrindən biri, materialist-ateist filosof idi. 1830-cu ildən ateist baxışlarına görə Erlangen universitetindən uzaqlaşdırılmış, 25 ildən çox kənddə yaşamışdı. Onun materializmi antropoloji səciyyə daşıyırdı ki, o da inqilab ərəfəsindəki alman burjuaziyasının inqilabı idealına uyğun idi. Antropologizm (yunanca «antroros» – insan, «logos» – təlim, söz deməkdir) – insana ən ali varlıq və təbiətin ən mükəmməl əsəri kimi baxan materializm mövqeyidir, təbiətlə insanın vəhdəti haqqında fəlsəfi təlimdir. Antropologizm idealizmə, ruh və canın dualist bölünməsi haqqında ideyalara qarşı olan fəlsəfi baxışdır. Həmin baxışın nümayəndələri feodalizm və dinlə insanın təbiətən birgə mövcudluğunu rədd edir, onları insana yabançı sayırdılar. Lakin antropologizmin nümayəndələri, çox hallarda, insana bioloji «fərd», mücərrəd, «ümumiyyətlə insan» kimi baxır, insanın və onun şüurunun sosial-ictimai mahiyyətini lazımi səviyyədə anlamırdılar. Tarixi prosesdə insan fəaliyyətinin ictimai mənası arxa plana keçirilir, o daha çox biolojiləşdirilirdi.

L.Feyerbaxın antropoloji materializmi də həmin səciyyəvi xüsusiyyətlərə malik idi. Lakin Feyerbax materializminin böyük tənqidi-radikal mövqeyi xüsusilə inqilabi gəncliyə güclü təsir etmişdi. F.Engels qeyd edirdi ki, biz Feyerbaxın əsərlərini (onun ***«Xristianlığın mahiyyəti»*** əsəri nəzərdə tutulur – M.F.) oxuyandan sonra ***«hamımız dərhal Feyerbaxçı olduq»***.

Antropologizm Feyerbax fəlsəfəsində özünü onda göstərirdi ki: a) insanın mahiyyətinin öyrənilməsi digər bütün fəlsəfi problemlərdən ön plana keçirilirdi; b) insana fəlsəfənin «yeganə», «universal və ali» predmeti kimi baxılırdı; c) insan təbiətlə, maddi olanla vahid vəhdətdə götürülür, ona və onun şüuruna «təbiətin ən ali yetirməsi» kimi qiymət verilirdi. Lakin insan Feyerbaxa görə də «mücərrəd fərd», «xalis bioloji mahiyyət» olaraq qalmışdı.

L.Feyerbax insanın Hegel tərəfindən şərh edilən idealist anlayışını ciddi tənqid edirdi. O, idealizmlə dinin əlaqəsini düzgün görür və qeyd edirdi ki, kim idealizmi tənqid etmək istəyirsə, o bu tənqidə dindən başlamalıdır. Lakin Feyerbax, yanlış olaraq Hegeldə heç bir səmərəli cəhət görmür, onun dialektikasını da rədd edirdi, necə deyərlər, ***«çirkli su ilə birlikdə uşağı da bayıra atırdı»*** (F.Engels).

İdrak nəzəriyyəsində L.Feyerbax aqonistizmi ciddi tənqid edərək, empirizm və sensualizm mövqeyində dururdusa da, idrakda təfəkkürün, zəkanın rolunu da qəbul edirdi. Lakin Feyerbax materializmi də axıradək seyrçi məhdudluqdan xilas ola bilməmişdi. Bu da ondan irəli gəlirdi ki, tarixi prosesin, cəmiyyət hadisələrinin, xüsusilə ictimai şüur formalarının (əxlaq, din və s.) izahında Feyerbax idealizm mövqeyində qalırdı. O özü qeyd edirdi ki, mən aşağıdan materialist olsam da (təbiətin izahında), yuxarıdan cəmiyyət hadisələrinin izahında «onlarla deyiləm». O, antropologiyanı universal elm kimi, cəmiyyətin də öyrənilməsinin yeganə vasitəsi hesab edirdi. Feyerbax dini təbiət və cəmiyyətin insanlar üzərində ağalıq hisslərinin nəticəsi hesab etsə də, onun mahiyyətini

insan xassələrinin özgələşməsində, ikiləşməsində görürdü. Onun fikrincə, insan Allahın simasında özünün xüsusi mahiyyətini görür, din insanın «özünüdərketməsinin», «mənlik şüurunun» qeyri-şüuri formasıdır və s. Feyerbax dünya dinlərinin əleyhinə olsa da, cəmiyyətin dinsiz keçinəcəyinə inanmamış, yeni din, «məhəbbət dini» yaradılması zərurətini irəli sürmüşdü. O, insanları «ümumi məhəbbətə»,öz tələbatlarını zəkalı şəkildə məhdudlaşdırmağa, «sinfi sülhə» çağırırdı. Feyerbaxın əsas fəlsəfi əsərləri bunlar idi: ***«Hegel fəlsəfəsinin tənqidinə dair»*** (1839), ***«Xristianlığın mahiyyəti»*** (1841), ***«Fəlsəfi islahata dair ilkin tezislər»*** (1842), ***«Gələcəyin fəlsəfəsinin əsasları»*** (1843) və s.

2. XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrinin xüsusiyyətləri

XVIII əsrin sonu XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycandakı ictimai-fəlsəfi fikir sosial-tarixi şərait və ictimai varlığın inikası olmaqla ziddiyyətli səciyyə daşıyırdı. Belə ki, bu dövrdə Azərbaycanda mürəkkəb ictimai-siyasi şərait mövcud idi: xanlıqlar öz müstəqilliklərini itirir. İran, Türkiyə və Rusiya dövlətlərinin qəsbkar müharibələrinin meydanına çevrilir, talan və qarət edilirdilər; digər tərəfdən isə yadelli işğalçılara, feodal zülm və əsarətinə qarşı xalqın etirazı və azadlıq mübarizəsi hərəkatı güclənirdi. Bakıda və başqa iri şəhərlərdə kapitalist münasibətləri formalaşmağa başlayırdı. XVIII əsrin sonu və XIX əsrin ortalarınadək olan dövrdə Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrinin xüsusiyyətlərini aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək mümkündür:

Birincisi, bu dövrdə ictimai fikirdə Azərbaycanın işğal edilib Rusiyaya birləşdirilməsi nəticəsində ziddiyyətli meyllər, ideyalar özünü göstərirdi: bir tərəfdən, ictimai-fəlsəfi fikirdə köhnə feodal ictimai münasibətlərini, milli ənənə və milli sərvətləri qoruyub saxlamaq, «milli özünəməxsusluğu» hifz etmək baxışları altında yeni ideoloji istiqamət güclənirdi, digər tərəfdən isə ideoloji həyatda Rusiya mənəvi mühiti ilə yaxınlaşmaq, təhsil və maarifin dünyaviləşməsi baxışlarını təbliğ etmək, Rusiya vasitəsi ilə də Avropa mədəniyyəti nümunələri ilə tanış olmaq nəticəsində mənəvi-ideoloji fikirdə rus və avropapərəstlik meylləri yaranır və getdikcə güclənirdi.

İkincisi, bu dövrdə ictimai-fəlsəfi fikirdə islam ehkamçılığının, müsəlman ilahiyyatının güclü təsiri xüsusilə hiss olunmaqdaydı.

Üçüncüsü, XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrində maarifçilik ideyaları da əmələ gəlmiş və getdikcə qüvvətlənmişdi. İdeoloji həyatda yanlış olaraq əsasən Avropa hadisəsi kimi qələmə verilən maarifçilik baxışları Azərbaycanda XIX əsrin birinci rübündən təşəkkül tapmağa başlamışdı. Maarifçilik bir ideoloji-fəlsəfi fikir cərəyanı kimi tarixən feodalizmin ziddiyyətlərinin kəskinləşdiyi və kapitalist münasibətlərinin formalaşdığı dövrün məhsuludur. Bu, feodal əsarətinə, cəhalətə, mövhumata, təhkimçilik münasibətlərinə qarşı etiraz əlaməti olaraq biliyin, təhsilin azadlıq, hüquq bərabərliyi ideyalarının və digər mütərəqqi mənəvi-mədəni prinsiplərin geniş təbliğinə və onların qərarlaşması nəticəsində daha mütərəqqi, sosial ədalətə əsaslanan cəmiyyət qurulmasına nail olmağa çağıran sosial-fəlsəfi baxış idi. Maarifçilərə görə cəmiyyət haqqındakı sosial-fəlsəfi baxış idi. Maarifçilərə görə cəmiyyət haqqındakı sosial ədalətsizliyi, zülm və bərabərsizliyi hökmdardan rəiyyətə qədər hamının maarifləməsi nəticəsində aradan qaldırmaq mümkündür. Bəzi tədqiqatçılar Azərbaycanda maarifçilik baxışlarının formalaşması dövrünü, onun inkişafının birinci mərhələsini XII-XIII əsrlərlə əlaqələndirirlər. Düzdür, həmin dövrlərdə də Azərbaycan intibahı ilə əlaqədar insanları təhsilə, maarifə çağıran baxışlar olmuşdur, lakin onları maarifçilik fəlsəfəsi cərəyanının ilkin dövrü kimi səciyyələndirmək o qədər də düzgün olmazdı. Çünki bütün ölkələrdə zəkanın, biliyin təntənəsinə, sosial ədalət, azadlıq və bərabərlik ideyalarının reallaşmasına çağırış, kapitalist istehsal üsulunun qərarlaşması ilə meydana çıxmışdır. Bu, feodalizmin möhkəmlənməsi deyil, dağılması prosesinin doğurduğu fəlsəfi-ideoloji baxış idi. Azərbaycanda isə həmin tarixi proses XVIII əsrin sonlarından başlayaraq XX əsrin əvvəllərinədək davam etmişdir. Odur ki, Azərbaycan maarifçiliyini əsasən XIX əsr hadisəsi hesab etmək tarixi həqiqətə daha çox uyğun olardı. Maarifçiliyə, öz sosial-siyasi istiqamətinə görə, kapitalist münasibətlərinin formalaşmağa başladığı dövrün ilkin burjua və antifeodal ideologiyası kimi baxılmalıdır. Məhz həmin tarixi şərait feodal mütləqiyyətinə, dini fanatizmə qarşı XVIII əsrin «qəti inqilabçı» fransız maarifçilik istiqamətini (Volter, Didro, Helvetsi, Holbax və b.) doğurmuşdur. Maarifçiliyin başlıca xüsusiyyətini zəkanın, biliyin yenidənqurulması və təkmilləşməsi yolu ilə cəmiyyətin sosial-siyasi yeniləşməsinə nail olmaq cəhdi təşkil edir.

Azərbaycan maarifçiliyini öz inkişafına görə iki mərhələyə bölmək olar: ***birinci mərhələ,*** XIX əsr. Bu mərhələdə maarifçilik

ideyaları feodal-təhkimçilik üsul idarəsinin maariflənmə yolu ilə islah edilməsi, insanileşdirilməsi; dini-fanatizm, mövhumat, cəhalətin, feodal əsarətinin kəskin tənqid edilməsi və aradan qaldırılması ilə ifadə olunurdu. Dünyagörüşlərindəki müəyyən məhdudluq və ziddiyyətlər, bəzən idealist və dini mahiyyət kəsb etməsinə baxmayaraq A.A.Bakıxanov, M.F.Axundov, İ.B.Qutqaşınlı, H.B.Zərdabi, N.B.Vəzirov, Q.B.Zakir və başqalarının ideyalarını Azərbaycan maarifçiliyinin birinci mərhələsinə aid etmək olar.

Azərbaycan maarifçiliyinin ***ikinci mərhələsi*** – XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərini əhatə edir. Bu dövrün maarifçiliyi daha çox radikalizmə, inqilabi demokratik ideyalara qovuşması ilə, həyat proqramlarını daha qətiyyətli taktiki metodlarla həyata keçirməyə meylli olması ilə fərqlənir. C.Məmmədquluzadə, M.Sabir, Ö.Nemanzadə, Ü.Hacıbəyov, S.Ağamalı oğlu, N.Nərimanov və b. ideyalarını ikinci dövrün radikal, inqilabi-demokratik maarifçiliyinə aid etmək olar.

Dördüncüsü, XX əsrin əvvəllərindəki Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikri üçün həm də realist inqilabi-demokratizm ideyaları xas idi. Bu ideyaları maarifçiliyin ilkin dövrü nümayəndələrinin fikirlərindən fərqləndirən əsas cəhət, onların öz məqsədlərini həyata keçirmək yollarında, taktiki vasitələrində idi. Belə ki, ilkin dövr maarifçiləri çıxış yolunu bütövlükdə cəmiyyət üzvlərinin maarifləndirilməsində, dinc, ümumi sosial-siyasi, iqtisadi və mədəni islahatların həyata keçirilməsində görürdülərsə, inqilabi-demokratizmin nümayəndələri əsas taktiki vasitə kimi yalnız ümumi maarifçilik islahatını, biliyin yayılmasını deyil, həm də radikal taktiki tədbirlərə əl atılmasını, inqilabi yolla sosial ədalətsizliyin ləğv edilməsini, demokratik azadlıqların həyata keçirilməsini irəli sürürdülər. Əgər maarifçiliyin ictimai bazasını, əsas qüvvəsini kəndlilər təşkil edirdilərsə, inqilabçı-demokratizmin sosial bazasını cəmiyyətin əzilən kütlələri (kəndlilər, fəhlələr, sənətkarlar, şəhər yoxsulları və s.) və demokratik qüvvələri (ziyalılar, xırda burjuaziya və s.) təşkil edirdilər. XX əsrin əvvəllərində fəaliyyət göstərmiş C.Məmmədquluzadə, M.Sabir, Ü.Hacıbəyov, C.Ağamalı oğlu, V.Xuluflu, N.Nərimanov və b. inqilabi-demokratizmin başlıca nümayəndələri hesab etmək olar.

Beşincisi, XIX əsrin axın XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikri üçün səciyyəvi cəhətlər mətbuatda, kosmoloji düşüncədə, bioloji, tibbi və s. görüşlərdə elmi-realist ideyalara, dövrün təbii-elmi yeniliklərinə doğru dönüşdən ibarətdir. Bu dövr Azərbaycan ictimai fikrinin bir çox nümayəndələri (H.B.Zərdabi,

C.Məmədquluzadə, N.Nərimanov, F.Köçərli, Ömər Faiq, M.Hadi və b.) bəzi hallarda islam dini mövqeyindən çıxış etsələr də, əslində yeni üsul məktəblərin açılmasını, Darvinin təkamül və Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsini, kainatın maddi vəhdətdən ibarət olmasını, təbii-tibbi biliklərin yayılmasını və s. geniş təbliğ edirdilər. Bu cəhətdən «Əkinçi» qəzeti, «Fyüzat» və «Şələlə» məcmuələri səhifələrində təbiətşünaslığa dair dərc olunmuş çoxsaylı yazılar xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi. Deməli, bu dövrdə ictimai-fəlsəfi fikirdə təbii-elmi ideyaların realist təbliği, mətbuatda, elmi-bioloji, tibbi baxışlarda, fəlsəfi araşdırmalarda naturalist-materialist istiqamət güclənir, subyektiv idealist dini-mistik mövqelər zəifləyir.

Altıncısı, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikri üçün, ölkənin milli müstəqilliyi, suverenliyi və demokratik inkişafını türkçülük, islamçılıq və müasirlik mənəvi prinsipləri ilə vəhdətdə həyata keçirilməsində görən xüsusi ideya-fəlsəfi cərəyanı da xas idi. Bu cərəyanın xalqımızın milli mənlik şüurunun oyanmasında, öz soy kökünə və mütərəqqi milli dəyərlərə qayıtmasında, müstəqil Azərbaycan dövlətçiliyi ideyalarının yaradılması və reallaşmasında (1918-1920-ci illərdə Azərbaycan Demokratik cümhuriyyəti) böyük mütərəqqi xidməti olmuşdur. Həmin ideya cərəyanının yaradıcıları və təbliğatçıları əsasən M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağayev, Ə.Hüseynzadə, A.Topçubaşov, Q.Vəzirov və b. olmuşlar. İndi müstəqil respublikamızın dövlət quruculuğu işlərinin həyata keçirilməsində onların ideya-nəzəri irsinin və tarixi təcrübəsinin hal-hazırda mühüm əhəmiyyəti vardır.

3. Abbasqulu Ağa Bakıxanovun (1794-1887) dünyagörüşü

A.A.Bakıxanov – Azərbaycan mədəniyyəti tarixinə görkəmli şair, maarifçi-demokratik filosof, tarixçi-alim, hərbi xadim və zəmanəsinin qabaqcıl ziyalısı kimi daxil olmuşdur.

A.A.Bakıxanov şair olmaqla yanaşı, bütün yaradıcılığı boyu elmi tədqiqatla da məşğul olmuşdu. Onun elmi əsərlərində məntiq, psixologiya, fəlsəfə, dilşünaslıq, dinşünaslıq, astronomiya, coğrafiya, toponimika, tarix, etika, əxlaq və s. aid çoxlu, müasir dövrdə də əhəmiyyətini saxlayan ideyalar vardır. O, 1831-ci ildə fars dilinin qrammatikasına dair ***«Qanuni-Qüdsi»*** əsərini, 1841-ci ildə isə Azərbaycan tarixinin öyrənilməsində və tarixşünaslığımızda əhəmiyyətini indi də saxlayan ***«Gülüstani-İrəm»*** əsərini yazmışdır. «Qanuni-Qüdsi»də göstərir ki, dil ürəkdəki gizli mənaları bildir-

mək üçün bir vasitədir. «Gülüstani-İrəm» əsərində qədim dövrdən (Albaniya dövləti, Babək hərəkatı, Şirvanşahlar dövləti, monqol hücumları, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətləri, Azərbaycan xanlıqları və onların Rusiyaya birləşdirilməsi, Rusiya-İran müharibələri və s.). 1813-cü il Gülüstan sülh müqaviləsinədək olan böyük tarixi dövrdə Azərbaycan və Dağıstan tarixindən bəhs olunur. Lakin bu əsərdə də alim tarixi prosesi, cəmiyyət hadisələrini idealist mövqedən təhlil edib qiymətləndirmiş, ictimai inkişafda görkəmli şəxsiyyətlərin, şahların, xanların rolunu əsas götürür, bəzən onları idealizə edir, xalq kütlələrinin əməli fəaliyyətini lazımi səviyyədə qiymətləndirmirdi.

A.A.Bakıxanovun dini, fəlsəfi, əxlaqi görüşləri onun ***«Riyaz ül-qüds», «Təhzib ül-əxlaq», «Kitabi-nəsayeh», «Eyn-ül-mizan», «Kitabi-Əsgəriyyə»*** və s. əsərlərində və ***«Mişkat ül-ənvər»*** poemasında təhlil olunmuşdur. «Riyaz ül-qüds» əsərlərində müəllifin dünyagörüşünün dini səciyyəsi aydın olur. Bu əsər nəzm və nəsr şəklində, islam dininin məhərrəmlik mərasimi, imam Hüseyn təziyədarlığı ilə əlaqədar, şiəliliyin tarixi və mahiyyəti haqqında dini-tarixi dastandır. Bu əsərində, bir çox qəzəl, qəsidə və müxəmməslərində A.A.Bakıxanov islam dini etiqadını, onun ehkamlarını, orta əsr ilahiyyatını, dini-mistik mücərrəd ilahi eşqi və s. tərənnüm etmişdir.

A.A.Bakıxanovun yaradıcılığında XIX əsrin 30-cu illərindən sonra dini, sufi «vəhdəti vücud» təlimlərinin təsiri zəifləyir, həyat hadisələrinin realist, öz ziddiyyətləri ilə birlikdə təsvir edilməsi aparıcı yerə keçir. ***«Kitabi-Əsgəriyyə», «Təbriz əhlinə xitab», «Gürcülər arasında»*** və s. əsərləri yazıçının həmin dünyagörüşü mövqeyini əks etdirir. «Kitabi-Əsgəriyyə»də A.A.Bakıxanov demokratik fikirli bir mütəfəkkir kimi çıxış edərək, «ilahi eşqi» deyil, real gerçəklikdəki adamların bir-birinə olan məhəbbətini tərənnüm etmiş, ailə münasibətlərində qarşılıqlı məhəbbəti əsas prinsip hesab etmiş, qadınların kişilərlə hüquq bərabərliyi, qadın azadlığı ideyasını müdafiə etmiş «hicab» müddəasını, qadınların qapalı yaşayıb çadra altında yaşamasını pisləmişdir. Bu əsərdə zəif şəkildə olsa da, feodal yaşayış tərzinə, müsəlman şəraitinin bir sıra hökmlərinə etirazlar öz ifadəsini tapmışdır. «Kitabi-Əsgəriyyə» əsərində dini dünyagörüşə malik yazıçı real gerçəkliyin təsirində maarifçilik və demokratik-realizm mövqeyi tutsa da, dünyagörüşündə müəyyən ziddiyyətlərə yol verdiyi aydın olmuşdur.

A.A.Bakıxanovun elmi dünyagörüşü təbii-tarixi və coğrafi hadisələrə elmi obyektivliklə yanaşmaqla, onlar haqqında həqiqi bi-

liyə istinad etməklə səciyyəvidir. «Ümumi coğrafiya» (yarımçıq qalıb), «Kəşfül-Qəraib», ***«Əsrarül-məlakut»*** və s. əsərləri bu cəhətdən maraqlıdır. Bu əsərlərində o, dünyanın heliosentrik mənzərəsinə uyğun, ona yaxın bir mövqedən çıxış etmişdir. O, Ptolomey və Kopernikin astronomiya sistemlərini müqayisə edir, Kopernikin mövqeyi ilə razılaşırdı. Lakin o, Kopernikin Günəşi hərəkətsiz hesab etməsi fikri ilə razılaşmırdı, göstərirdi ki, hərəkət bütövlükdə kainatın mövcudat üsuludur, heç nə hərəkətsiz mövcud ola bilməz. Günəş də hərəkətsiz deyil, onun öz daxili hərəkəti vardır ki, o, da Günəşin mövcudluğunu şərtləndirir. «Əsrarül-məlakut» əsərlərində isə Yer kürəsi, Günəş, Ay, planetlər, ulduzlar və s. göy cisimləri haqqında elmi izahatlar verilir.

A.A.Bakıxanovun fəlsəfi-əxlaqi (etik) görüşləri əsasən onun ***«Təhzibül-əxlaq»*** əsərində yığcam şəkildə ifadə olunmuşdur. Burada əsasən «mənəviyyat fəlsəfəsi» adlandırdığı etika (əxlaq haqqında təlim) haqqında ideyalar irəli sürülsə də, müəyyən fəlsəfi fikirlər də öz əksini tapmışdır. Bakıxanov varlıq haqqında «vəhdəti-vücud» ideyasına tərəfdar çıxsa da, iki cür varlığın olduğunu qeyd edirdi: a) maddi dünya və ya real gerçək varlığı: buna «mümkün» varlıq da deyirdi; b) «zəruri» varlıq və ya ilahi aləm – Allah.

Maddi varlıq «zəruri» varlığın – Allahın əsəridir (Allahın təzahürləridir; «çoxluq təkdən yaranmışdır»).

Yazıçı-filosof «Təhzibül-əxlaq» əsərinin «Maarifin rəmzləri haqqında» hissəsində («Xatimə»də) Kainat və ülviyyət anlayışlarının fəlsəfi təhlilini vermiş, fəlsəfənin predmetinə varlığın fövqəltəbii prinsiplərinin təhlilini qoymuş, əsasən dini ehkamlara istinad edən müsəlman dini-fəlsəfi mövqeyini müdafiə etmişdir. Lakin burada onun dünyagörüşündəki ziddiyyətlər özünü göstərmiş, xüsusilə maddi varlıq hadisələri haqqında fikir yürüdərkən çox hallarda naturalist materializm mövqeyindən çıxış etmişdir. Məsələn, onun kainat, maddi varlıq haqqında, maddi varlıqda heç nəyin yox olmaması, lakin formasını dəyişməsi, daim hərəkətdə olması və s. haqqında ideyaları buna misal ola bilər. O yazırdı ki, kainat, maddi varlıq haqqında, maddi varlıqda heç nəyin yox olmaması, lakin formasını dəyişməsi vücudda yoxluğun olmasını təsdiq edir. A.A.Bakıxanov yazırdı: ***«varlıqda yox olmaqlıq yoxdur; biz varlığın haldan-hala keçərək dəyişməsinə yox olmaq adını qoymuşuq; bütün şeylər məhv olar, bir şəkildən başqa şəklə keçər, lakin yox olmaz. Bu, varlığın özüdür».*** O, naturalist-materialist mövqedən çıxış edərək bütün cisim və şeylərin dörd ünsürdən: od,

su, hava, torpağın vəhdətindən ibarət olduğunu, burada, «təbii nizam», «müvazinət», «səbəbiyyətin» mövcud olduğunu qəbul edirdi.

Bu ideyalarla A.A.Bakıxanov «mümkün» varlığın maddiliyini, maddənin özündə hərəkət və dəyişkənliyin mövcud olduğunu təsdiq etməklə naturalist-materialist mövqeyə tam yaxınlaşmışdır. Bu ideyaları ilə onun qədim yunan rialist filosofları Heraklit, Demokrit, Empedokl və başqalarının təsirində olduğu aydın hiss olunur. Lakin A.A.Bakıxanov, ***«Təhzibül-əxlaq»*** əsərindən də görünür ki, ardıcıl materialist olmamış, fəlsəfi görüşlərində dualizm, tərəddüd halları güclü olmuş, dini-idealist mövqeyə üstünlük vermişdir. Varlığın Allah tərəfindən yaradıldığı fikrini təsdiq etmişdir. Bəzən o, bütün Şərq panteistləri kimi, təbiəti Allahla eyniləşdirsə də, öz panteizmini də islam etiqadı ilə uyğunlaşdırır, birləşdirirdi.

A.A.Bakıxanov Allahı «qadiri-küll», «ixtiyar», «vücudi-küll» adlandırır, lakin həmin «vücudi küllün» mahiyyətini tam dərk edə bilmir, onun dərkolunmasını insan üçün əlçatmaz hesab edirdi. O, Qurani-Kərimdə Allaha müraciətlə deyilmiş «Biz Səni layiqincə tanımadıq» ayəsini gətirməklə Allahın dərk edilməsinin qeyri-mümkünlüyünü təsdiq edirdi.

Məntiq və idrak problemlərinə münasibət də A.A.Bakıxanovun fəlsəfi görüşlərində müəyyən yer tutmuşdu. O, məntiqi idrak və əqlin meyarı adlandırmış, məntiqi təfəkkür formaları olan anlayış, mühakimə və əqli nəticənin müfəssəl təhlilini vermiş, bütövlükdə, məntiqi təsəvvür və təsdiq kimi iki hissəyə bölmüşdür.

«Təhzib-ül-əxlaq» və ondan sonra yazdığı ***«Kitabi-nəsihət»*** (və ya ***«Nəsihətnamə»***) əsərində A.A.Bakıxanov bir pedaqoq, tərbiyəçi-psixoloq kimi özünün əxlaqi-etik görüşlərini də vermişdir. Onun fikrincə, gözəl əxlaq işdə, sözdə və hərəkətdə ***orta həddi*** gözləməkdir. O, insan üçün doğruluq, vicdan, namus, ədalət, təvazökarlıq, dostluq, qənaətcillik, alicənablıq və s.-ni ən yaxşı mənəvi keyfiyyətlər sayırdı. O, qeyd edirdi ki, insanın tərbiyəsinə çox uşaq ikən başlamaq lazımdır, çətin olsa da, elmə uşaqlıqdan həvəs oyatmaq gərəkdir; «Uşaqlıqda elm öyrənmək daşda nəqş salmaq kimidir». «Nəsihətnamə» əsərində göstərir ki, pis ehtiraslardan çəkinmək, nəcib xasiyyətlərə yiyələnmək, böyüklərə hörmət, fitnə-fəsaddan uzaqlaşmaq, ehtiyac içində olanlara kömək etmək, dostluqda mətanət, məhəbbətdə sabitlik, dünya malına bənd olmamaq, Vətəni sevmək, elmə, maarifə həvəs göstərmək, çalışqanlıq və s. insanın nəcib əxlaqi sərvətləridir.

4. Mirzə Fətəli Axundovun (1812-1878) fəlsəfi görüşləri

M.F.Axundovun fəlsəfi-materialist dünyagörüşünün formalaşmasına qədim və orta əsr Şərq və Azərbaycan fəlsəfəsinin, Qərbi Avropanın materialist filosoflarının, xüsusilə Spinoza, Holbax və Feyerbaxın, XVIII əsrin digər fransız maarifçiləri və rus inqilabçı-demokratlarının müəyyən təsiri olmuşdur.

M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri ortodoksal islamın ideoloji əsasları sayılan sxolastika və mistikanın hələ də güclü olduğu bir mühitdə formalaşıb inkişaf etmişdi. O, dini fanatizm və despotizm, teologiyanı tənqid etməklə kifayətlənməmiş, dünyaya elmi-materialist baxışı əsaslandırmağa çalışmışdır. Bu məqsədlə o, ***«Kəmalüddövlə məktubları», «Hakimi-ingilis Yuma cavab», «Yek kəlmənin tənqidi», «Mollayi-Ruminin və onun təsnifinin babında», «Con Stüart Milli azadlıq haqqında», «Babilik əqidələri»*** və s. kimi fəlsəfi əsər və məqalələrini yazmışdır.

M.F.Axundovun dünyagörüşünün elmi-materialist mahiyyətini onun ***«Kəmalüddövlə məktubları»***nda filosof haqqında dediyi sözlərdən aydın görmək olur: ***«Filosof*** *– elə bir şəxsdən ibarətdir ki, nəzəri elmlərdə kamil olar və bütün şeylərin hikmətinin səbəbini təbiətin qanunlarına uyğun olaraq təyin edər; xarüqül'adələrə, möcüzələrə vəhyə və kəramət adlanan şeylərə, rəmlə, fala, caduya... və bunlar kimi boş sözlərə əsla inanmaz. Mələklərin, cinlərin, şeytanların, divlərin, pərilərin varlığına heç bir etiqadı olmaz»*[1].

M.F.Axundov varlığın xüsusi qanunauyğunluqlar əsasında inkişaf etdiyini söyləyərək dünyanın Allah tərəfindən heçdən yaradılması haqqında islam ehkamına inanmamışdı. O, göstərdi ki, mövcud olmayandan mövcudat, heç bir yaradıcıya deyil, gözlərimizlə gördüyümüz və duyduğumuz kainata mövcud varlıq kimi baxmalıyıq. Varlıq təkdir, yaradan da, yaranan da odur, o özü-özünün səbəbidir, – Axundovun fəlsəfi-materialist əqidəsi belə idi.

M.F.Axundov yazmışdır: «Bütün kainat bir vahid, qadir kamil və geniş varlıqdan ibarətdir ki, saysız-hesabsız varlıqlar müxtəlif şəkillər və şərtləri əsasında vücuda gəlmişdir»[2]. Filosof sözünə davam edərək belə nəticəyə gəlirdi: ***«Bu kainat bir vahid, qadir və kamil vücuddur. Əvvəli də budur, axırı da budur. Nə ondan qa-***

[1] *M.F.Axundov. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı, 1969, s. 16*
[2] *Yenə orada, s. 74*

baq başlanğıc olmuşdur, nə ondan sonra nəhayət olacaqdır. Zaman onun tələblərindən, məkan isə keyfiyyətlərindən sayılır»[1].

M.F.Axundov təbiətə Allahın müdaxiləsi, hər cür panteizm, ümumiyyətlə təbiətin kənar qüvvətdən asılılığı ideyasının əleyhinə çıxaraq yazmışdı: ***«Biz bu dünyanın mövcud olduğunu gözümüzlə görürük... bu varlıq öz-özünə öz qanunları ilə, başqa bir xarici varlığa ehtiyac hiss etmədən mövcuddur»***[2]. O, həmçinin dinin axirət və ruhun ölməzliyi ehkamlarını da qəbul etmirdi. Axundov göstərdi ki, idrak beyinsiz mövcud ola bilmədiyi kimi, orqanizm öldükdən sonra da ruhun mövcudluğuna inam ağılsızlıqdır. M.F.Axundov Azərbaycan fəlsəfəsi tarixindəki peripatetiklik, işraqilik, panteizm, «vəhdəti-vücud» ənənələrinə əsaslanaraq onlardakı idealist və dini mistik cəhətləri atır, materialist özəyi isə qəbul edirdi. «Vəhdəti-vücud» əqidəsinə görə «xaliq» ilə «məxluq» vəhdət təşkil edir, bütün maddi varlıq, kainat nurdan əmələ gəlmişdir (çox yerdə isə «Nur» «Allah» mənasında işlədilirdi); bütün mövcudat, əşyalar, təbiət, insan və s. nur dəryasının qətrələri, dalğalarıdır, «vücudi-küllün» cüzi və zərrələridir. Burada Allah təbiət ilə nə qədər eyniləşdirilsə, yenə də təbiətin fövqündə, müstəqil bir qüvvə, «qadiri-küll» kimi saxlanılır. M.F.Axundov belə hesab edirdi ki, bütün varlıq zərrələrdir, zərrələr isə külldür və ***«haman külli vücudi-vahiddir», «Pəs bu vücudi-yahid, xaliq də özüdür, məxluq da özüdür»***[3].

Deməli, M.F.Axundov kainatın maddiliyini və yaradılmazlığını bir materialist filosof kimi təsdiq edirdi. Onun fikrincə, dünya maddidir və öz daxili qanunları əsasında inkişaf edir. Bütün hadisə və proseslərin bir-biri ilə əlaqədə qarşılıqlı təsirdə olduğunu düşünən filosof belə bir dialektik müddəa irəli sürürdü ki, təbiətdə bir hadisə üçün o biri hadisə şərtdir, varlıq özü-özünün səbəbidir, səbəbi hadisənin öz daxili qanunauyğun inkişafında axtarmaq lazımdır; maddə daim hərəkət və inkişafdadır. Lakin M.F.Axundov hərəkət və inkişafın mənbəyinin «əksliklərin vəhdəti və mübarizəsində» olduğunu axıradək aydın təsəvvür etmirdi.

M.F.Axundov maddənin məkan və zaman daxilində mövcudluğu və sonsuzluğu ideyasını da materialistcəsinə şərh edirdi: bu kainat elə bir varlıqdır ki, «əvvəli də budur, axırı da budur... zaman da, məkan da onun mövcudluğu şərtidir». Yəni, məkan və zaman maddi varlıqların atributlarıdır, zaman və məkan xaricində

[1] *M.F.Axundov. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı, 1969, s. 74*
[2] *Yenə orada, s. 73*
[3] *M.F.Axundov. Əsərləri. 2-ci cild, s. 61-62*

varlıq mümkün deyildir. Səbəbiyyət məsələsini də dialektcəsinə həll edən M.F.Axundov qeyd edirdi ki, gerçəklikdə bütün hadisə və proseslər səbəblə bağlıdır, lakin səbəbi cismin, prosesin daxilində axtarmaq lazımdır, o, «ilkin səbəb», «ilahi səbəb» ideyalarını qəbul etmirdi. Təbiət, maddi varlıq hadisələrinin izahında tam materialist mövqedə baxışlarında tərəddüdlərə, ziddiyyətlərə yol vermiş, axıradək idealizmdən uzaqlaşa bilməmişdir.

İslam dini əsasında tənqidini cəmləşdirən Axundov qeyd edir ki, mən başqa heç bir din və məzhəbi islam dinindən üstün tutmuram. ***«Mən bütün dinlərə qarşı etinasızam və onların heç birinə meyl etmirəm və onlardan axirətdə nicat gözləmirəm»***[1]. M.F.Axundov islam dinini Şərq despotizminin mənəvi dayağı hesab edir, onun istismara, ictimai bərabərsizliyi din adından «ilahi ədalət» adlandıranlar əleyhinə çıxırdı.

M.F.Axundov dinlə əxlaqın, şəriət normaları ilə davranış qaydalarının qarşılıqlı əlaqəsi və təsiri məsələsinin təhlilinə xüsusi diqqət yetirmişdi. O, insanın əxlaqına və davranış normalarına təsir etmək cəhdini hər bir dinin əsas məqsədi sayırdı. O, belə hesab edirdi ki, din əsasən əxlaqa və davranışa təsir etmək yolu ilə insanları itaətə və ibadətə cəlb edə bilir və bu yolla da öz sosial funksiyasını həyata keçirir.

M.F.Axundov dinin təbliğ etdiyi axirət ehkamını, cəhənnəm zülmü və cənnət xoşbəxtliyi ideyasını qəbul etmir, onları elə «bu dünyanın əks-sədası» adlandırırdı. O, qeyd edirdi ki, kim ki, cəhənnəm qorxusunu və cənnətə düşmək ümidini – xeyirxahlığın, xoşbəxtliyin əsasına qoyursa, o, çox ciddi yanılmışdır. Bunlar heç vaxt pis əməlin, cinayətin qarşısını almayıb: ***«Məgər elə bir müsəlman vardır ki, cəhənnəm qorxusundan xalqın malı əlinə düşdükdə yeməsin... Bütün oğrular, yol kəsənlər və qatillər cahil adamlar sırasından, yəni cəhənnəmə inanan adamlar sırasından çıxır»***[2]. M.F.Axundov mənəviyyatın əsasına elmi, təhsili, ağlı, kütlələrin mədəni inkişafını qoyaraq yazırdı: ***«Bunlar elə bir xüsusiyyətdir ki, onlar insanı yaxşı işi kis işdən, savabı günahdan ayırmağa, xeyir işdən həzz almağa, pis işdən əzab çəkməyə qabil edir»***[3].

M.F.Axundov ictimai şüur forması kimi dinin strukturunda üç ünsürün olduğunu qeyd edirdi: ***etiqad, ibadət*** və ***əxlaq***[4]. O, dinin

[1] *M.F.Axundov. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı, Azərnəşr, 1969, s. 30*
[2] *Yenə orada s. 160*
[3] *Yenə orada*
[4] *M.F.Axundov. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı, Azərnəşr, 1969, s. 160*

həmin ünsürlərinin ayrılıqda səciyyəsini, onların bir-birilə qarşılıqlı əlaqəsini, hər birinin ayrılıqda tənqidini vermişdir. M.F.Axundov qeyd edirdi ki, bu ünsürlər içərisində əsas məqsəd əxlaqdır. Çünki məhz əxlaqa təsir etmək yolu ilə şəxsiyyəti, ailəni və bütövlükdə cəmiyyəti dini etiqad və ibadət fəaliyyət amili kimi çıxış edir. M.F.Axundov bu barədə yazmışdır: ***«Hər bir dinin yaradılmasından əsas məqsəd üçüncü prinsipdir*** (yəni, əxlaqdır – M.F.). ***O əsil məqsəddir. Etiqad və ibadət isə yardımçı məqsədlər sayılır. İnsanların gözəl əxlaq sahibi olması üçün biz təmiz əxlaq sahibi, əzəmət, cəlal sahibi, qüdrət, rəhmət və qəzəb sahibi olan və itaətə, pərəstişə layiq tutulan bir xəyali varlıq təsəvvür edirik ki, biz özümüz də əxlaqımızda ona oxşayaq və belə bir xəyali varlığı biz, kainatı yaradan və aləmin Allahı adlandırırıq»***. M.F.Axundov qeyd edir ki, biz belə xəyali varlığı yaratdıqdan sonra ona itaət etməyə başlayırıq. Bu itaət isə müəyyən pərəstiş qaydalarını icra etməklə (namaz qılmaq, oruc tutmaq, həcc, zəkat və s.) həyata keçiririk. Bundan sonra biz lazım bilirik ki, yaratdığımız xəyali varlığın ***«rəhmətinə ümid bəsləyib qəzəbindən qorxaq». «Bundan sonra isə lazım bilirik ki, əxlaq cəhətdən onun yaxşı əxlaqına tabe edək ki, sonra onun qəzəbinə gəlməyib, rəhmətinə layiq görülək»***. M.F.Axundovun fikrincə, əgər müəyyən insan yaratdığı həmin xəyalı vücudu təsəvvür etmədən yaxşı əxlaq sahibi ola bilərsə, o vaxt dinin strukturuna daxil olan iki yardımçı prinsipinə – etiqad və ibadətə ehtiyac qalmaz, onlar aradan çıxar, əxlaq da dini pərdəsini itirər. M.F.Axundov dinin strukturundakı etiqad və ibadətin (deməli, bütövlükdə dini dünyagörüşün də) aradan qaldırmasının əsas səbəbini cəmiyyətin mənəvi yüksəlişində, elmi tərəqqisində görürdü. O, bu barədə belə yazmışdı: ***«Avropa və Yeni Dünyanın bir çox ölkələrində elmin yayılması və inkişafı yaxşı əxlaq sahibi olmaq üçün insanları hər dinin iki yardımçı şərti olan etiqad və ibadətin ehtiyacından xilas etmişdir. Lakin elmlərin yayılıb inkişaf etmədiyi Asiyada dinin iki yardımçı əsası olan etiqad və ibadət o qədər qol-budaq atmışdır ki, əsil məqsədə qalib gələrək elmlərin inkişaf yolunu tamamilə bağlamışdır»***.

Çadra gəzdirmək adətindən başlamış namaz qılmaq, oruc tutmaq, həcc ziyarəti, xüms-zəkat, məhərrəmlik, qurbanlıq və s. kimi islamın əsas ayin, mərasim və bayramlarına qədər bütün ayinçilik sistemi haqqında M.F.Axundov müəyyən fikirlər söyləmişdir. Onun fikrincə, bütün mürəkkəb dini ayinlər təkcə insanın qiymətli

vaxtını almaqla qalmır, onu elmi yaradıcı fəaliyyətindən uzaqlaşdırır. Məsələn, namaz qılmaq haqqında danışarkən Axundov yazırdı: ***«Hər gecə-gündüzdə adamın beş saat vaxtı ancaq namaza sərf olunur; qalanı da yeməyə və yatmağa. İşləmək üçün çox az vaxt qalır. Ona görə də müsəlman xalqları arasında kasıbkarlıq, peşəkarlıq, sənətkarlıq çox az yayılmışdır»***.

M.F.Axundov məhərrəmliyi, xüsusilə «şaxsey-vaxsey» mərasiminin islamın müasir həyatla ayaqlaşmayan, fanatik adəti hesab edərək göstərirdi ki, ***«...yazıq camaat o dərəcədə nadandır ki, bu bəlaların əzabını əsla dərk etmir. Görürsən ki, küçədə, bazarda sinəsinə döyə-döyə, saçını yola-yola, «şaxsey-vaxsey» fəryadını ərşə çatdırır. Soruşsan ki: «Ay balam, nə xəbərdir, axı nə olmuşdur?» Bunun cavabında deyir: «Min iki yüz neçə il əvvəl Kufə çölündə on-on beş nəfər ərəb yığılıb, on-on beş nəfəri öldürmüşdür?»***. M.F.Axundovun fikrincə, dini ehkamlara etiqad xüsusilə axirətə, ruhun varlığına, taleyə inam müsəlmanlar arasında mövhumat və xurafatın yayılmasına da qida verir. Bunlar da müsəlmanların şüurunun tərəqqisinə, mədəni yüksəlişinə mane olmuş, onları bütün ***«mədəni xalqlardan ayırıb geridə qoymuşdur»***[1].

«Kəmalüddövlə məktubları»nın birinci məktubunda əsasən, M.F.Axundovun ictimai-siyasi görüşləri verilmişdir. İranın tarixi keçmişini, onun XIX əsrdəki vəziyyəti ölkəni bu vəziyyətdən ancaq xalq kütlələrinin inqilabı xilas edə bilər. O, İran xalqına müraciətlə deyirdi: ***«Ey əhli İran... sən despotdan bəməratib artıqsan. Sənə ancaq yekcəhətlik və yekdillik lazımdır ki, evolyusiya edib übudiyyətdən nicat tapasan»***[2]. Ümumiyyətlə, M.F.Axundov öz ictimai-siyasi görüşləri, müasiri olduğu cəmiyyətə fəlsəfi baxışları etibarilə despotizm, monarxiya üsul-idarəsinə, teokratiyaya qarşı çıxaraq, maarifçi və inqilabi-demokrat kimi, demokratik respublikaya, xalqın seçdiyi nümayəndələrdən ibarət parlament idarəçiliyinə tərəfdar idi, xalqın inqilabi-demokratik və azadlıq hərəkətini alqışlayırdı.

M.F.Axundov siyasi görüşlərində hökmdarın xalqla bir olması, özünü xalqdan ayırmaması məsələlərinə mühüm əhəmiyyət verirdi. Bu barədə yazırdı: ***«Padşah gərək millət ilə ittifaq etsin və millət ilə yekdil, yekcəhət olsun. Mülki yalnız özünün bilməsin,***

[1] *M.F.Axundov. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı, Azərnəşr, 1969, s. 30*
[2] *M.F.Axundov. Əsərləri, 2-ci cild, s. 9*

özünü ancaq vəkili-millət hesab etsin və... parlamentlər tərtib eləsin, heç bir bəd əmələ qadir olmasın». M.F.Axundov xalq kütlələrinə münasibətdə özünün sələfləri hesab etdiyi fransız maarifçi materialistlərindən (Volter, Monteskye və b.) daha qabağa getmişdi. O, xalqın inqilabi hərəkəti nəticəsində qurulacaq demokratik cəmiyyəti özünün siyasi idealı hesab edir, tarixdə xalq kütlələrinin aparıcı rolunu yüksək qiymətləndirərək yazırdı: ***«Zülmü rəf etmək üçün zalimə nəsihət vermək lazım deyil, bəlkə məzluma demək lazımdır ki, sən ki, qüvvət və bacarıqda zalimdən qat-qat artıqsan, sən nə üçün zülmə tab gətirib durursan? Qəflət yuxusundan qalx və zalimin atasını yandır»***.

Böyük mütəfəkkir yazıçı, materialist və ateist filosof, maarifçi və inqilabi-demokrat olan M.F.Axundovun dünyagörüşü Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir tarixində mühüm mərhələ idi. Onun əsas xidməti bundan ibarət idi ki, o din, idealizm və cəhalətin hökm sürdüyü bir şəraitdə Azərbaycanda fəlsəfi materializm bayrağını ucaltmış, despotizm və fanatizmə qarşı, demokratiya və hüquq bərabərliyi uğrunda kəskin və ardıcıl mübarizə ondan sonra gələn Azərbaycan maarifçiləri və inqilabçı-demokratları, xüsusilə ***H.B.Zərdabi, Q.B.Zakir, S.Ə.Şirvani, M.Ə.Sabir, C.Məmmədquluzadə, M.S.Ordubadi, Ə.B.Haqverdiyev*** və başqaların dünyagörüşünə ciddi təsir etmiş, onların maarifçi, inqilabi-demokratizm əqidəsinin formalaşmasında az rol oynamamışdır.

5. Professor Mirzə Kazımbəy (1802-1870)

Professor Kazımbəy Mirzə Məhəmməd Əli Hacı Qasım oğlu – rus Şərqşünaslıq elminin banilərindən biri olmuşdur, Azərbaycan şərqşünası, mütəfəkkir, uşaqlıq illərini Dərbənddə yaşamışdır. O, 1802-ci ildə İranın Rəşd şəhərində anadan olmuşdur.

Mirzə Kazımbəyin atası – Qasım Kazımbəy Dərbənd sakini idi. O, Dərbəndin görkəmli ruhanilərindən biri idi. O, Dərbəndin Şeyxülislamı vəzifəsinədək yüksəlmişdi. Mirzə Kazımbəy kiçik yaşlarından atasından dini təhsil almış, ərəb və fars dillərini mükəmməl öyrənmişdir. 1820-ci ildə (bəzi mənbələrdə isə 1821-ci ildə) Kazımbəyin atası şeyxülislam Qasım Kazımbəy dövlətə verilmiş böhtançı gizli məktub əsasında əmlakı müsadirə edilmiş, özü isə Həştərxana sürgün olunmuşdur. Kazımbəyin yazdığına görə isə, atası xeyirxah, maarifpərvər bir adam olmuş, çar hökumətinə

və onun Zaqafqaziyada həyata keçirdiyi siyasətinə də həmişə böyük hörmət və məhəbbətlə yanaşmışdır. Buna baxmayaraq, dövlət məmurları böhtançı məktublara «inanmış», Mirzə Qasım bəyi sürgünə göndərmişlər. Bundan sonra 8 yaşında olan Mirzə Kazımbəy də sürgündə olan atasının yanına – Həştərxana gəlmişdir. Həştərxanda çox istedadlı uşaq olan Mirzə Kazımbəy burada missionerliklə məşğul olan Şotlandiyalılardan ingilis dilini də öyrənmişdi.

Şotlandiya missionerlərinin sosial-siyasi mühitinin təsiri səbəbindən Mirzə Kazımbəy Həştərxanda xristianlıqla tanış olmuş, nəhayət, xristianlığı qəbul etmiş və Aleksandr adını götürmüşdür. 1825-1826-cı tədris ilində yerli ziyalıların köməkliyi və hökumət orqanlarından xahişi nəticəsində Mirzə Kazımbəy Omsk Asiya məktəblərində Şərq dillərindən dərs deməyə başlamışdır.

1826-cı ildə isə Kazan Universitetində Şərq dilləri üzrə müəllim-professor kadrlarının hazırlanmasının banisi hesab olunur. Akad. V.V.Bartold qeyd edirdi ki, Kazımbəy öz mühazirələri ilə rus şərqşünaslığını yaratmışdır.

Kazan və Peterburq universitetlərində işləyərkən M.Kazımbəy çox əhəmiyyətli tədqiqat işləri aparmışdır. Sədinin «Gülüstan» əsərini rus dilinə tərcümə etmişdir; Azərbaycan dilinin qrammatikasını yaratmışdır. İranda babilər və Şimali Qafqazda Şamil hərəkatının ilk tədqiqatçılarından biri olmuşdur. Şərq və rus xalqlarının yaxınlaşması uğrunda çox işlər görmüşdür: L.N.Tolstoya, N.Q.Çernışevskiyə Şərq dillərini öyrətmişdir. N.İ.Lobaçevski ilə dost olmuş, onun pedaqoji görüşlərini təbliğ etmişdir. Nizaminin, Firdovsinin, Sədinin, Xaqaninin, Bakıxanovun, M.F.Axundovun yaradıcılığını yüksək qiymətləndirmişdir.

Professor Kazımbəyin ərəb, fars, rus, Azərbaycan dillərinin əlaqələrinə, bu ölkələrin tarixinə dair yazdığı çoxsaylı məqalələri Rusiya tarix elminin inkişafına güclü təsir etmişdir. «Dərbəndnamə»ni ingilis dilinə tərcümə etmiş, şərhlərlə birgə onu nəşr etdirmişdir. O, bir çox elmi cəmiyyətlərə üzv seçilmişdir. Londondakı Kral Asiya cəmiyyətinin həqiqi üzvü (1829); Peterburq EA-nın

müxbir üzvü (1835); Kopenhagen Şimal Nadir Sənədlər Kral cəmiyyətinin üzvü (1843); Kazan Vətən Dilləri cəmiyyətinin həqiqi üzvü (1847); Peterburq Arxeologiya Numizmatika cəmiyyətinin müxbir üzvü (1848); Kazan Universitetinin fəxri üzvü (1849); Rusiya coğrafiya cəmiyyətinin həqiqi üzvü (1850); Parisdəki Fransa Asiya cəmiyyətinin ordinar üzvü (1850); Boston Şərqşünaslıq cəmiyyətinin müxbir üzvü (1851); Amerika Fəlsəfə cəmiyyətinin üzvü (1862); Berlin Almaniya Şərqşünaslıq cəmiyyətinin üzvü (1866) seçilmişdir. 1861-ci ildə ona Peterburq Universitetinin əməkdar professoru, 1869-cu ildə isə ona Şərq dilləri üzrə fəxri doktor adı verilmişdir.

Elmi yaradıcılıq üzrə ən yüksək mükafat hesab olunan 3 dəfə Demidov mükafatı almışdır. Bir sıra əsərləri xarici dillərə tərcümə olunmuşdur. Türk-tatar dilinin ümumi qrammatikasından uzun illər Rusiya və Avropa universitetlərində dərslik kimi istifadə olunmuşdur.

Mirzə Kazımbəy dilçi olduğundan ingilis, fransız, alman, ərəb və fars dillərini mükəmməl bilir və həmin 6 dildə sərbəst yazıb oxuyurdu. Kazan universitetində işlədiyi 20 ildən artıq bir dövrdə o, 1895-də Universitetin Nizamnaməsində onun elmi tədqiqat işlərinin sahəsi belə müəyyən edilmişdi: Doktor Kazımbəy aşağıdakı işlərlə məşğul olacaqdır: 1) Sədinin «Gülüstan» əsərinin üzərində işləri davam etdirəcək; 2) Sədinin və başqa fars müəllimlərinin əsərlərindən hissələri rus dilinə tərcümə etməlidir. Kazımbəyin rəhbərliyi ilə Fars-Ərəb-Türk və Rus dillərinin lüğəti hazırlanmışdır. 1827-1828-ci illərdə Mirzə Kazımbəyin adı nəinki Rusiya, hətta bütün dünya şərqşünasları arasında tanınırdı. O vaxt çap olunmuş ***«Ensiklopedik lüğət»***də prof. M.Kazımbəy haqda yazılmışdır: ***«Bir eridusiyalı alim kimi, görkəmli şərqşünas Mirzə Kazımbəyin Avropa təhsili almış alim kimi (o, ingilis və fransız dillərində yazırdı) onun adı tək Rusiya deyil, bütün dünya şərqşünasları arasında görkəmli yer tuturdu»***. O vaxtdan bütün Rusiya şərqşünasları ya prof. Mirzə Kazımbəyin, ya da onun tələbələrinin şagirdləri olmuşlar. Kazım bəyin şərqşünas şagirdləri sırasında görkəmli alimlər də çox idi: onlardan prof. İ.N.Berezini, İ.A.İvanovu, Y.N.İlminskini və b. xüsusi qeyd etmək olar. N.Q.Çermişevski də Kazan Universitetində Kazımbəylə tanış olmuş, onlar arasında dostluq münasibətləri formalaşmışdır. Mirzə Kazımbəy 110-dan çox elmi əsər yazmışdır ki, onların da bir qismində Şərqdə baş vermiş ictimai-siyasi və fəlsəfi hərəkatlardan bəhs olunmuşdur. Kazımbəy hələ 100 ildən çox bundan əvvəl Azərbaycan dilinin elmi qrammatikasının prinsiplərini yaratmışdır. Onu da qeyd edək ki, «Azərbaycan dili» terminini də ilk dəfə o işlətmişdir. Fəlsəfi və ictimai-siyasi məzmuna malik olan əsərləri sırasında bunları xüsusi qeyd etmək olar: ***«Bab və babilər: 1844-1852-ci illərdə İranda dini-siyasi hərc-mərclik»***, ***«Müridizm və Şamil»***, ***«Alim İmam»***, ***«Dərbəndnamə»***, ***«Avropada Şərq dilçiliyinin meydana çıxması və müvəffəqiyyətləri»***, ***«İslam tarixi»*** və i.a. Onun əsərlərinin çoxu mükafatlara layiq görülmüşdür. 1846-cı ildə onun yazıb çap etdirdiyi ***«Azərbaycan dilinin qrammatikası»*** kitabının II nəşri Demidov mükafatına layiq görülmüşdür. 1870-ci il noyabr ayının 27-də prof. Mirzə Kazımbəy vəfat etmişdir. Onun tələbəsi İ.N.Berezinin yazdığı nekroloqda deyilirdi: ***«Necə ki, biz Şərq haqqında düşünəcəyik (bu isə həmişə olacaqdır), həmişə Mirzə Kazımbəyin adı hörmətlə yad ediləcəkdir!»***.

1948-ci ildə «Северное обозрение» («Şimal icmalı») jurnalında nəşr etdirdiyi ***«Farsların mifologiyası, Firdovsiyə görə»*** adlı məqaləsində prof. Kazımbəy mifologiyanın mənşəyi və mənbələrini təhlil edərək yazırdı ki, mifologiya vasitəsilə xalq həyatının qaranlıq səhifələrinə işıq salmaq mümkündür. Kazımbəy yazırdı ki, ***«dünya xalqları içərisində öz əfsanələri, əsatirləri ilə fəxr etməyən xalq yoxdur»***. Mirzə Kazımbəy miflərin mənşəyini subyektiv idealizm mövqeyindən, insan psixikasının real zəmindən uzaqlaşması, ayrılması ilə izah edirdi, ona insan psixoloji təsəvvürlərinin təsviri kimi baxırdı; miflərə, əfsanələrə real dünyanın yanlış inikası kimi baxırdı. Kazımbəy fövqəltəbii ideyalar əsasında insan təsəvvürlərində Nəhəng, Qeyri-adi, Qüdrətli, Pəhləvan Ruh, Angel və s. kimi əfsanəvi anlayışların yaranmasına miflərin mənbəyi kimi baxırdı. Kazımbəyə görə, mifologiyanın da meydana çıxmasının əsasında real aləmin insan şüurunda inikası durur. Yunanlarda da, farslarda da, romalılarda da miflərin səbəbləri eynidir – gerçəkliyin əfsanəvi inikasıdır. Sirrini başa düşmədiyi fövqəltəbii hadisələr, onların mahiyyətinin təhrif olunmasıdır; təbiət hadisələrinə fövqəltəbii əlamətlərin istinad edilməsidir. Mirzə Kazımbəy Şərq mifologiyasından bəhs edərkən miflərı iki qrupa ayırırdı: 1) Allahlar və ruhların sistemi və 2) Xalis miflər sistemi. Xalis miflər sisteminə yunanların və farsların mifologiyasını aid edirdi, Yunan və buddaçılarda olduğu kimi, Kazımbəy belə hesab edirdi ki, farsların da mifologiyası xeyir və şər gətirən Allahların – Ruhların fəaliyyəti təsirindədir. Bu cəhətdən o, Hürmüz və Əhriman allahları üzərində geniş dayanır, qeyd edir ki, Hürmüz ona görə qalib gəlir ki, Allah (Qüdrətli Ruh) həmişə onun tərəfindədir. Divlər – ağır və acı ruhlar həmişə şərə tərəf çıxır. Şərin qələbəsinə kömək edirdilər. Simurq qəhrəmanlara, xüsusilə Rüstəmin atası Zala kömək

edib onun qələbəsini təmin edən qeyri-adi əfsanəvi varlıq idi. Miflər xalq təfəkküründə, onun bədii yaradıcılığına, incəsənət və ədəbiyyata nurlu təsir göstərən qüdrətli vasitə idi. Beləliklə, miflər həm xalq təfəkküründün, həm xalq incəsənətinin, həm də xalqın estetik və etik düşüncə tərzinin əsas mənbəyi və başlanğıcı idi.

Mirzə Kazımbəy zəmanəsində baş vermiş xalq azadlığı hərəkatlarına yüksək və obyektiv qiymət vermiş bir mütəfəkkir idi. Məsələn, dağlıların milli-azadlıq hərəkatına ¼ əsr rəhbərlik etmiş İmam Şamil haqqında Kazımbəy yazmışdır: ***«Şamil adı altında çoxlu tarixi və vətənpərvərlik fikirləri gizlədilir. Şamil həm qəhrəman idi və həm də qəhrəman yetirirdi»***[1].

Mirzə Kazımbəyin elmi yaradıcılığının mühüm bir hissəsi Şeyx Şamilin başçılığı ilə dağlıların milli azadlıq hərəkatına həsr edilmişdir. 1860-cı ildə Kazımbəyin ***«Müridizm və Şamil»*** adlı əsəri «Rus sözü» jurnalında çap olunmuşdur. O, mütərəqqi fikirli alim kimi dağlıların milli azadlıq hərəkatına böyük əhəmiyyət verirdi. Onu da qeyd edək ki, o vaxt professor Kazımbəylə birlikdə çalışan bir çox alim ondan Şamil hərəkatının mahiyyətinə dair əsər yazmağı xahiş edirdilər. Şamil təşkil etdiyi dövlətini nə üçün imamat adlandırmışdı? Şamil özünü niyə imam adlandırmışdı?

Mirzə Kazımbəyə görə, ***İmamat*** – sxolastik müsəlman fəlsəfəsində Kəlam elmində işlənən əsas anlayışlardan biri idi; mühakimə yeritmək haqqında təlimdə xüsusi yer tuturdu. İmamat müsəlman məntiqi təfəkküründün mühüm anlayışı idi; insan etiqadına aid nə varsa, hamısını sintez halında əks etdirirdi. ***«İmam»*** anlayışının lüğəti mənası Kazımbəyə görə «yol göstərən», «göstərici», «bölüşdürən», «yol», «sərhəd» və s. mənasına gəlir. Rəhbərlik qaydası, hətta bəzən «silah, istehsal vasitəsi» mənasına da gəlir. «İmam» sözü ərəb dilində: 1) «məqsədə çatmaq vasitəsi»; 2) «bir yerə yığışmaq» və s. mənasında da işlədilir. Əsas anlamı isə «rəhbərlik edən», «yol göstərən» deməkdir. Dindarların ibadət üçün yola çıxmasına və ibadət etməyə rəhbərlik etməyə də imam deyilmişdir. Bəzən hətta hərbi qüvvələrə «yol göstərməyə» də imam deyilmişdir. Sünnilərdə imam ibadətə kollektiv namaz qılmağa rəhbərlik edən, yol göstərən rəhbərə də imam demişlər. Şiələrdə isə (imamlar peyğəmbər nəslindən olan Əli ardıcıllarına imam demişlər) «İmam» dərəcəsi ən savadlı, öndə gedən adamlara deyilmişdir. Şamil hərəkatı dövründə xalqın verdiyi rəhbər şəxslərə də imam demişlər. Şamil və onun bəzi naiblərini də xalq imam seçmişdir. Odur ki, Kazımbəyə görə Şamil özü də xalqın seçdiyi rəhbər (və ya başçı) idi. Odur ki, o da «imam» adlanırdı.

Onun yaratdığı dövlətə də «İmamat» deyilmişdir. Deməli, Şamil xalqın seçdiyi imam idi, dini və dünyəvi hakimiyyət başçısı idi. Beləliklə, Mirzə Kazımbəyə görə müridizm yerli feodallar və çarizmin müstəmləkə zülmünə qarşı çevrilmiş milli azadlıq hərəkatı idi. Lakin onu da qeyd etməliyik ki, M.Kazımbəy müridizmin sosial-sinfi köklərini aydın təsəvvür edə bilməmiş və Şamilin rolunu idealizə etmişdir.

Mirzə Kazımbəyin sosial-fəlsəfi məzmun daşıyan əsərləri sırasında 1865-ci ildə Sankt-Peterburqda nəşr olunmuş ***«Bab və babilər»*** əsəri xüsusi yer tutur, lakin demək lazımdır ki, Kazımbəy bu əsərində o qədər də düzgün olmayaraq qeyd edirdi ki, necə ola bilər ki, islam sivilizasiyaya mane olan din kimi qalır. Babizm bu yolda ciddi maneədir. Burada prof. Kazımbəyin islamın hansı cəhətlərini nəzərdə tutduğu aydın olmur: əvvələn, dünya dinlərinin (o cümlədən, xüsusilə, islamın) meydana çıxması sivilizasiyanın yüksəldiyini göstərən amillərdən biridir. İkincisi də, məncə babizmi islam dini ilə eyniləşdirmək yox, onun ən radikal cərəyanlarından biri hesab etmək daha düzgün olardı.

Kazımbəyə görə təbiət üç bir-birindən ayrı aləmlərdən ibarətdir; əşyaçı aləm; mənəvi aləm və ruhani aləm. Hər aləm öz qanunları ilə idarə olunub, hərəkət edir. Təbiət qanunları əbədi və dəyişməzdir, mənəvi və ruhi qanunlar isə insanın iradə azadlığından asılıdır. Bu qanunlara əməl etməmək də olardı. Qanunlara belə münasibət Kant fəlsəfəsində də vardı. Mənəvi qanunlara da ictimai şüur forması kimi yanaşmaq meyli həmişə olmuşdur.

Bab və onun tərəfdarlarının təlimi rəsmi islam ideyalarına qarşı etiraz idi. Babilər insana siyasi azadlıq verilməsini, mövcud dövlət quruluşuna qarşı islahat aparılmasını tələb edirdilər. Dövlətçilik sahəsində dövlət məmurlarının özbaşınalığına son qoyulmadı; cahcəlaldan, bər-bəzəkdən əl çəkilməli; nazir və qubernatorların özbaşınalığına son qoyulmalıdır, hakimlərin hüquqa əməl etmələri təmin edilməlidir. Baba görə insanlar qanun əsasında yaşamalıdırlar.

Bab təliminin əsas tələbləri bunlar idi: 1) Tək Allaha etiqad; 2) Təbiətdə hər şey təmiz, pakdır və 3) İnsanlar – kişi və qadınlar bərabərdirlər. Baba görə təbiətdə hər şey maddi əşyalar, bitkilər və s. təmiz və pakdır, heç kim öz əməlləri ilə onu çirkləndirməməlidir. Odur ki, Bab özü heç vaxt tiryək, tütün və içkidən istifadə etməmişdir; hətta kofe də içməmişdir. O, qadın hüquqsuzluğunu pisləyir, onların kişilərlə bərabərliyini müdafiə edirdi. ***«Bəşəriyyə-***

[1] *H.Hüseynov. XIX əsr Azərbaycanda ictimai-fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, 1950. s. 230*

tin xoşbəxtliyi qadının azadlığındadır»[1] deyirdi. Babın tərəfdarları özlərinin güclü siyasi korporasiyalarını yaratmağa çalışırdılar ki, həm hakimiyyət, həm də ruhanilərin təqibindən yaxa qurtara bilsinlər. Şagirdlər tezliklə Babın təlimindən uzaqlaşırdılar. Onlar birbirilə mübarizə aparan çoxsaylı təriqətlərə parçalanırdılar. Babın şagirdləri hətta özlərinin Quranını da yaratmış, onu hətta Quran ehkamlarına qarşı qoyurdular. Məsələn, onların inamına görə müsəlmanın ruhu başqalarına köçürülə də bilər. Hətta ölmüş ruhların canlılara köçürülə bilməsi kimi mistik fikri də babilər qəbul edirdilər.

Babilər nəinki kişilərlə qadınların bərabərliyini təbliğ edirdilər, hətta iddia edirdilər ki, qadınlar Allah dərgahında kişilərdən üstündürlər. Hətta deyirdilər ki, bir qadının çox əri ola bilər. Lakin bu ideya heç vaxt reallaşa bilməmişdir. Babilər heç vaxt axıradək şəriət qaydalarına əməl etməmişlər. Tədricən babizmdə parçalanma baş vermiş, gizli babilərin dərnəkləri yaranıb fəaliyyət göstərmişlər. Hər dərnəyin öz rəhbəri, müəllimi vardı. Onlar müstəqil və bir-birinə qarşı fəaliyyət göstərirdilər. Babilərə islam ayinlərinin heç də hamısını icra etmək məcburi deyildir. Əslində babilər islamın əleyhinə idilər.

Babilər hərəkatı əslində İran despotizminə qarşı çevrilmiş dini-siyasi hərəkat idi. XIX əsrdə İrana xarici kapitalın yerləşməsi nəticəsində əhali ikiqat zülmə məruz qaldı: bir tərəfdən, yerli feodalların zülm və istismarı; digər tərəfdən isə, xarici kapitalın ağalığı. Nəticədə İranda sosial ziddiyyətlər çox kəskinləşir. Odur ki, İranın sadə əhalisi bir tərəfdən İran feodal-bəylərinə qarşı, digər tərəfdən isə xarici kapitalın ağalığına qarşı mübarizəyə qalxırlar.

Lakin bu şəraitdə baş verən milli azadlıq hərəkatı, xüsusilə Babın rəhbərlik etdiyi babilər hərəkatı dini-siyasi pərdədə baş verirdi. Hərəkatın tərkibi yekcins deyildi. Babilər hərəkatının üzvlərini aşağıdakı qruplara ayırmaq olardı: 1) Baba kor-koranə inanan fanatiklər; 2) Babın şagirdləri, siyasi xadimlər; 3) məcburi təzyiqə salınaraq, düz yoldan ayrılanlar. Nəhayət, XIX əsrin 40-cı illərində babilər hərəkatı İran feodal istibdadına qarşı güclü qüvvəyə çevrildi. Siyasi hakimiyyəti böhran bürüdü. Ölkədə vəziyyət çox kəskinləşdi. Kazımbəy iddia edirdi ki, mənə elə gəlirdi ki, Bab və babilərin məqsədi sosial və siyasi islahatlardan daha çox, özlərinin yeni dinini yaymaq idi. Odur ki, İran ruhaniləri babizmə qarşı daha böyük güclə çıxış edirdilər. Onların çoxu və bir sıra burjua ideoloqları İrandakı babilər hərəkatını kommunist hərəkatı da adlandırırdı-

[1] *Bax: H.Hüseynovun göstərilən əsəri, s. 245*

lar. Bab və onun başçılığı ilə baş vermiş babilər hərəkatının sosial tərkibinin yekcins olmaması hərəkatın məğlubiyyətinin əsas səbəbi idi. Babilər hərəkatı bir tərəfdən, xalq-demokratik hərəkatı idi; kəndlilərə, şəhər yoxsullarına və sənətkarların qüvvəsinə istinad edirdi. Digər tərəfdən də, tacirlərin və mülkədarların mənafeyinə xidmət edən milli azadlıq hərəkatı idi. Məhz bu yekcins olmamaq babizmin məğlubiyyətinin əsas səbəbi idi; hərəkatın parçalanmasını səciyyələndirirdi. Babilər üsyanının məğlubiyyəti səbəblərindən biri də hərəkatın ardıcıl inqilabçı rəhbərlərinin olmaması idi. Fəhlə sinfi hərəkatın avanqardı deyildi. Babilər hərəkatı kortəbii xarakter daşıyırdı. Hərəkata yolüstü qoşulub ondan tezliklə ayrılan qüvvələr də az deyildi.

Bütün bu məhdudluqlarına görə İranda baş verən Babilər hərəkatı məğlubiyyətlə nəticələndi; hərəkatın başçısı Bab («bab» – həqiqətə doğru «açılan qapı» deməkdir) – Seyid Əli Məhəmməd 1830-cu ildə edam edilmişdir. Babın yazdığı ***«Bəyan»*** kitabı Quranı-Kərimi əvəz etməli, yeni dinin – bəhailiyin müqəddəs kitabı olmalı idi. Lakin babilər hərəkatı məğlub oldu, davamçıları ya mühacirət etdilər, ya da həbs olundular.

6. Həsən Bəy Zərdabinin (1842-1907) təbii-elmi və fəlsəfi görüşləri

Həsən bəy Səlim bəy oğlu Məlikov Zərdabi Azərbaycanın görkəmli maarifçi-demokratı, materialist filosof-mütəfəkkiri, təbiətşünas-darvinçi alimi, istedadlı publisisti olmuşdu. O, 1842-ci ildə maarifpərvər ailədə anadan olmuşdur. Mükəmməl dünyəvi təhsil almışdır. O, 1861-ci ildə Tiflis qəza gimnaziyasını, 1865-ci ilidə isə Moskva Universitetinin fizika-riyaziyyat fakültəsinin təbiət şöbəsini bitirmişdir. Onun dünyagörüşünü səciyyələndirən ən birinci cəhət təbii-elmi və materialist məzmun təbiətşünaslığın əsasını qoyan, xüsusilə təbii-bioloji bilikləri geniş təbliğ edən ilk darvinist alimdir. O, Darvin təliminə əsaslanaraq, üzvi aləmin, xüsusilə heyvan və insanın əmələ gəlməsinin təbii-obyektiv qanunauyğunluqlarını izləmiş, bu sahədə təkamülün – təbii seçmənin rolunu düzgün qiymətləndirmişdir. Bütün canlı və cansız aləminin təbii seçmə yolu ilə əmələ gəldiyini ilahi iradə ehtiyacı olmadığını tam qətiyyətlə deyərək, tam materialist mövqedən çıxış etmişdir.

H.B.Zərdabinin Azərbaycan mədəniyyəti tarixində ən böyük xidmətlərindən biri, öz materialist əqidəsinə uyğun olaraq, xalq arasında, təbii-elmi, bioloji, tibbi, kənd təsərrüfatı və s. sahələr üzrə bilikləri kütləvi şəkildə; sadə dildə təbliğ edib yaymağa çalışması olmuşdur. Onun Azərbaycan dilində yazdığı ***«Torpaq, su***

və hava», «Barama qurdunun saxlanması», «Bədəni səlamət saxlamaq düsturüləməlidir» və s. əsərlərində, həmçinin *«Əkinçi»* qəzeti və başqa məcmuə və qəzetlərdə təbiətşünaslığa və tibbə dair çap edilmiş çoxsaylı məqalələrində müxtəlif elm sahələrinə dair materialist dünyagörüşü mövqeyindən təhlil edilən çoxlu və zəngin məlumatlar vardır.

H.B.Zərdabinin dünyagörüşünün formalaşması və inkişafına Şərq, Rusiya və Avropa mədəniyyətini dərindən mənimsəməsi, xüsusilə XIX əsrin mütərəqqi materialist təbiətşünaslığı, maarifçilik və inqilabi-demokratizm ənənələrinin güclü təsiri olmuşdur. O, demokratik fikirli adamlarla dostluq və yaxınlıq etmişdir. Fəlsəfi dünyagörüşü etibarilə o, maarifçi-materialist idi. Təbiətşünaslığa əsaslanaraq dünyanın Allah tərəfindən yaradılması və axirət haqqında dini təlimi qəbul etməmiş, dünyanın maddi vəhdəti, əbədiliyi və sonsuzluğu haqqında ideyaya tərəfdar çıxmışdır. O, təbiətin dialektik izahını verməyə çalışmış, kainatda əbədi hərəkət və dəyişkənliyin mövcudluğunu təsdiq etmiş, insan idrakı vasitəsilə gerçəkliyin, xüsusilə təbiət qanunauyğunluqlarının dərk edilməsinin mümkünlüyünü söyləmiş, kainatın dərkedilənliyi fikrini müdafiə etmişdir. O, insanın təbiəti öyrənib özünə tabe etməsi və dəyişdirməsi imkanlarına inanmışdı. Yeni bitki növləri (sortları) yaratmaq sahəsindəki ardıcıl fəaliyyəti məhz belə bir inamın nəticəsi idi.

Məhz təbiətə dair əldə etdiyi doğru və real biliklər H.B.Zərdabini dünyagörüş etibarilə, nəhayət, təbii-elmi materializmə gətirib çıxarmışdı. Bu cəhətdən görkəmli rus materialist təbiətşünasları İ.M.Seçenovun, İ.İ.Meçnikovun və K.A.Timiryazyevin baxışlarının onun dünyagörüşünə güclü təsiri inkaredilməzdir.

Maarifçi-demokrat olan H.B.Zərdabinin cəmiyyətə baxışları ziddiyyətli olmuşdur. O, kəndli ideoloqu idi. O, cəmiyyətdəki sosial ədalətsizlikləri, zülm və əsarəti şiddətli tənqid etsə də, ictimai dəyişikliklər, inqilabi hərəkatlar və s. haqqında maraqlı fikirlər söyləsə də, bütövlükdə cəmiyyətə baxışlarında idealizmdən uzaqlaşa bilməmiş maarifin, elmin yayılması yolu ilə yeni cəmiyyət qurmağın mümkünlüyünə inanmışdı. H.B.Zərdabinin maarifçi və inqilabi-demokratik mövqeyi «Əkinçi» qəzetini nəşr etmək sahəsindəki fəaliyyətində özünü daha qabarıq göstərir. Maarifçi-materialist alim kimi, onun elmi-publisistik yazılarının başlıca mövzusunu təbii-elmi biliklərin xalq kütlələri arasında təbliği təşkil edirdi. Bu cəhətdən Həsən bəy Zərdabinin *«Yeni ulduzlar», «Marsda insan yaşayırmı?», «Prof. İ.İ.Meçnikovun kəşfi», «İnsan bədənin hissələri»* və s. məqalələri xüsusilə cəlb edir.

H.B.Zərdabi astronomiyadan bəhs edən ilk iki məqaləsində astronomiyanın mürəkkəb məsələlərindən dərindən baş çıxaran alim kimi özünü göstərir, astronomiyanın gələcək inkişafına dair bir sıra maraqlı mülahizələr söyləyir.

H.B.Zərdabinin bir müəllim kimi pedaqoji və əxlaqi görüşləri də müəyyən maraq doğurur. Bu görüşləri üçün humanizm, vətənpərvərlik və beynəlmiləlçilik kimi mənəvi keyfiyyətlər səciyyəvidir. O, zəhmətkeş kütlələrin xoşbəxtlik və tərəqqisinin əsas amilini maariflənməkdə, elmdə görmüş, təhsilin inkişaf etməsinə, həyatla əlaqəsinin möhkəmlənməsinə böyük əhəmiyyət vermişdir. Beləliklə, zəngin təbii-elmi və fəlsəfi irs qoyub getmiş H.B.Zərdabinin ideyaları müasir dövrdə də ciddi dünyagörüşü və tərbiyəvi əhəmiyyət kəsb edir. Müasir gənclik həmin irsi dərindən mənimsəməli və əməli fəaliyyətlərində onlardan geniş istifadə etməlidirlər.

7. Nəriman Nərimanovun (1870-1925) fəlsəfi görüşləri

Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikir tarixində fəlsəfi ideyalar, özünün bütün ziddiyyətlərinə və məhdudluqlarına baxmayaraq N.Nərimanov, S.Ağamalı oğlu, V.Xuluflu və başqalarının simasında dialektik və tarixi materializm səviyyəsinə yüksəlir. Həmin elmi-materialist fəlsəfənin mahiyyətini ifadə edərək N.Nərimanov qeyd edirdi ki, əhalinin maariflənməsi, dinin təsiri, sosial ədalətə hər cür çağırışlar və s. cəmiyyətin ictimai münasibətlərindəki ziddiyyətləri məhv edib aradan qaldıra bilməz. Onu yalnız həmin ziddiyyətlərin mənbələrini məhv edəcək yeni bir cəmiyyət qurulması həll edəcəkdir.

Görkəmli ictimai və dövlət xadimi, mütəfəkkir yazıçı, inqilabçı, publisist və həkim olan N.Nərimanov bütün şüurlu həyatını, indi onun haqqında nə qədər ziddiyyətli fikirlər söylənsə də, fəaliyyətində nə kimi məhdudiyyətlərə yol vermiş olsa da, Azərbaycan xalqının müstəqilliyi və azadlığı uğrunda mübarizə işinə həsr etmiş, bu yolda hər cür məhrumiyyətlərə, əzab-əziyyətlərə dözmüşdür. N.Nərimanov *«Nadanlıq», «Şamdan bəy», «Nadir şah», «Bahadır və Sona», «Pir»* və s. kimi bədii əsərlərində, xüsusilə çoxsaylı məqalə, çıxış, teleqram və məktublarında (*«Dilimiz haqqında», «Azadlıq haqqında bir neçə söz», «Diktatura nədir?» 1907-ci ildə I müəllimlər qurultayında nitq, «Əqidə», «İ.İ.Meçnikov», «İki fəlsəfənin məhsulu», «1917-ci ildə Təzə Pir məscidində nitq», «Fəhlələr və mədəniyyət», «Şərq üçün yeganə xilas yolu», «Elmi kommunizmi düşünmək üçün yol», «Lenin və*

Şərq», «Kommunizm və din» və i.a.) xalqımızın tarixi taleyi, onun mənəvi və siyasi azadlığı, sosial-iqtisadi tərəqqisi, dünyagörüşü, dini əqidəsi, vicdan azadlığı və s. haqqında çox zəngin ictimai-siyasi, fəlsəfi və mənəvi görüşlərini ifadə etmişdir.

N.Nərimanov inqilabçı idi. Onun əqidəsinə görə xalqın azadlığı, sosial-siyasi və iqtisadi tərəqqisi ancaq fəhlə sinfi və digər zəhmətkeş kütlələrin zülm və istismara qarşı birgə mübarizəsi, inqilabda qalib gəlməsi yolu ilə mümkündür: «Proletar inqilabından başqa...heç bir azadlıq yolu yoxdur», «Biz bütün dünya insanlarını iki sinfə bölüb, ancaq zalim və məzlum məsələsini meydana gətiririk», «Siz səadətinizi istəyirsinizsə, xoşbəxt olmağa çalışırsınızsa, qeyri millətlərin fəhlə və zəhmətkeşləri ilə birləşiniz, ittifaq bağlayınız, o vaxt hüququnuzu paymal edən səbəbi tez və asanlıqla yıxıb məhv edərsiniz»; «İqtisadi və siyasi həyatımız elə yol alıb getməlidir ki, bir adam milyon sahibi olub, minlərcə isə acından qırılmasın» və s.

N.Nərimanov maarifçi, inqilabçı-demokrat əqidəli yazıçı idi. Ətaləti, nadanlığı, avamlığı tənqid etmək, xalqın savadlanması, maariflənməsi və inqilabi azadlıq şüurunun formalaşması uğrunda mübarizəsinin təsviri onun bədii əsərlərinin əsas mövzusu idi. Cəmiyyətdəki ədalətsizliklərin, sinfi zülm və istismarın, feodal əsarəti və mütləqiyyət üsul-idarəsinin ifşası onun bədii əsərlərinin qayəsini təşkil edirdi.

N.Nərimanov Azərbaycan ictimai-siyasi fikrinin görkəmli nümayəndəsi idi. O, M.F.Axundovdan sonra çar üsul-idarəsinin və Şərq despotizminin ən kəskin tənqidini vermişdir.

Nərimanov cəmiyyətdə xalq və dövlət arasında dərin uçurum olduğunu görür və bu uçurumu yox etməyə çalışırdı. O, arzu edirdi ki, gərəkdir məmləkətdə «fəqir və sail tapılmaya. Bir dövlətin ki, fəqiri, saili çox oldu, o dövlətin tez puç olmağına var». N.Nərimanov belə bir ideyanı müdafiə edirdi ki, «dövlət xalqın mənafeyini məişət, adət və etiqadını öyrənməlidir. Əks halda vətən, millət qeyrəti çəkməyən, gününü eyş-işrətdə keçirib milləti daima zülmətlərə düçar edən padşah əcəlini millətdən gözləsin». Nərimanov belə hesab edir ki, monarxiya üsul-idarəsi istər konstitusiyalı monarxiya olsun, istər başqa forma, fərqi yoxdur, monarxiya xalqı əsarət və nadanlıqda saxlayır, xalqın tərəqqisinə mane olur, çünki hökmdar yaxşı bilir ki, ***«rəiyyətin nadan qalması onun ixtiyarının uzanmasına böyük səbəbdir»***[1]. O, əsil ümumxalq demokratik respublika, parlamentli respublika üsul-idarəsinə tərəfdar

[1] *Bax: «Həyat» qəzeti, №101, 1906-cı il*

idi. O, «Dövlət xalq üçündür» ideyasının böyük təbliğatçısı idi. Belə bir dövlətin qurulmasının əsas amilini isə o, fəhlə və kəndlilərin ittifaqı əsasında həyata keçiriləcək ictimai inqilabda görürdü.

N.Nərimanov milli münasibətlər sahəsində görkəmli nəzəriyyəçi idi. O, Şərq millətlərinin azadlıq hərəkatları, milli adət-ənənə, milli mədəniyyət, millətlərarası münasibətlər, milli hiss və milli psixologiya sahəsində problemlərin dərin bilicisi idi. Heç təsadüfi deyildi ki, 1921-ci ildə Dağlıq Qarabağ ətrafında ermənilərin törətdikləri münaqişələrin yenidən kəskinləşdiyi bir vaxtda hökumətin milli məsələyə dair yerlərə göndərdiyi təlimat məktubunun işlənib hazırlanmasında müəlliflərdən biri olmuş və milli işlər komissarının müavini işləmişdi. N.Nərimanov erməni millətçilərinin milli ədavəti qızışdırmaq, özlərinin riyakar ərazi iddialarına haqq qazandırmaq üçün bəhanələr törətmək cəhdləri haqqında hələ 1906-cı ildə ***«Müsəlman-erməni yoxsullarına bir neçə söz»*** adlı müraciətində dediyi bu sözlər elə bil indi, bizim günlər üçün deyilmişdir: ***«Qarabağda son hadisələr provokatorlar, Qarabağda erməni-müsəlman milli toqquşmalarından istifadə edərək, özlərinin çirkin əməllərini davam etdirirlər...»***[1].

N.Nərimanovun 1918-1923-cü illərdə Dağlıq Qarabağ hadisələri dövründəki fəaliyyəti daha çox müasir əhəmiyyət kəsb edir. 1918-ci ildə Andronikin, Şaumyanın, Əmiryanın və başqalarının iştirakı və rəhbərliyi ilə erməni ordusunun, millətçi daşnak dəstələrinin törətdikləri dəhşətli azərbaycanlı qırğınları vaxtı ermənilərin Bakıda və başqa şəhərlərdə törətdikləri genosidə qarşı da N.Nərimanov öz ciddi etiraz səsini ucaltmışdır. Daşnaklar, hətta Dağlıq Qarabağı və sərhəd ərazilərini deyil, Bakını da ələ keçirməyə çalışırdılar. Onlar siyasi orqanlarda, Bakı Sovetində deputat mandatlarını tutmaqla Bakını ələ keçirmək üçün bütün vasitələrdən istifadə edirdilər. Sovetin 40-dan çox deputatı erməni idi. Daşnaklar N.Nərimanovun Bakıdan uzaqlaşdırılmasına ciddi cəhd göstərirdilər. Bu yolla N.Nərimanov dörd ildə iki dəfə, 1918 və 1921-ci illərdə Azərbaycandan uzaqlaşdırıldı. Özü xatirələrində qeyd edir ki, erməni millətçiləri öz məqsədlərinə çatmaq üçün nə yolla olursa-olsun onun Azərbaycandan, Zaqafqaziyadan uzaqlaşdırılması üçün hər cür fitnəyə əl atırdılar...

Zaqafqaziyada sovet hakimiyyətinin qurulmasından sonra da, cildini dəyişib «kommunistləşmiş» daşnaklar Dağlıq Qarabağ məsələsindən əl çəkmədilər. Onlar Azərbaycanın bu əzəli ərazisinə və üstəlik də Naxçıvan, Zəngəzur, Qazax mahalının geniş bir his-

[1] *«Həyat» qəzeti, 23 iyun 1906-cı il*

səsinə sahib olmağa can atırdılar. Bu vaxt yenə də Nəriman Nərimanov və Azərbaycanın digər görkəmli milli-vətənpərvər oğulları öz doğma ərazilərinin müdafiəsinə qalxdılar. 1920-ci il dekabrın 1-də Azərbaycan Sovet hökumətinin başçısı kimi, Bakı Sovetinin iclasında hökumət bəyanatını elan etdi. Bəyanatda Azərbaycanın tərkibində Dağlıq Qarabağa geniş muxtariyyət elan olundu. Erməni tərəfi isə, yenə də yuxanda qeyd etdiyimiz kimi, öz ərazi iddialarını davam etdirirdi. Hətta Rusiya KP Zaqafqaziya Bürosu 1921-ci il iyunun 4-də ermənilərin ciddi cəhdləri nəticəsində Dağlıq Qarabağda muxtar vilayət yaradılması və onun Ermənistan SSR-nin tərkibinə daxil edilməsi haqqında tarixi saxtalaşdıran qərar qəbul etdi. Nərimanovun ciddi etirazı, gərgin əməyi və təkidi ilə səhəri günü, yəni 1921-ci il iyulun 5-də Zaqafqaziya Bürosu həmin qərarı dəyişdirib Dağlıq Qarabağı Azərbaycan SSR-in tərkibində saxlamaq şərti ilə muxtar vilayət elan etmək haqqında yeni qərar qəbul etdi... Nəhayət, məsələnin həllinin daha iki il də uzanmasına baxmayaraq, 1923-cü il iyunun 7-də Azərbaycanın tərkibində Dağlıq Qarabağ Muxtar Vilayətinin yaradılması haqqında mühüm qərarın qəbul edilməsi N.Nərimanovun şəksiz xidməti hesab edilməlidir. N.Nərimanovun zəkası, çevikliyi, fəaliyyət nüfuzu olmasaydı, bəlkə də, bir çox ərazilərimiz kimi Dağlıq Qarabağ da sovet hakimiyyətinin lap ilk illərindən Ermənistana verilmişdi.

N.Nərimanov dialektik materialist filosof və bacarıqlı həkim idi. Təbiətşünaslığın nailiyyətlərinə, tibb elminə və qabaqcıl fəlsəfəyə dərindən bələd olan N.Nərimanov elmi-materialist dünyagörüşə malik idi, cəmiyyət hadisələrinin materialist izahını qəbul edir, varlığın Allah tərəfindən yaradılması müddəasını əsassız sayırdı. O, «Bahadır və Sona», «Pir» əsərlərində müxtəlif dinləri insanlar arasında ədavət yayması, cəhalət və mövhumat mənbəyi olmasına görə ciddi tənqid edirdi. Dinləri insanları və millətləri bir-birindən ayıran «uçurum dərələr» adlandırırdı. O, qeyd edirdi ki, həmin «uçurum dərələr»i insanlar özləri yaratmış, özləri də yox etməlidirlər.

N.Nərimanov 1923-1924-cü illərdə yazdığı ***«Elmi kommunizmi düşünmək üçün yol»*** adlı əsərində dialektik materializm mövqeyində durmuş, cəmiyyət həyatına materialist baxışı şərh etmiş, xalq kütlələrinin inqilabi mübarizəsini tarixi tərəqqinin aparıcı amili hesab etmişdir: ***«Həyat mübarizədir. Mübarizəsiz həyat yoxdur. Mübarizə tərəqqiyə yol açır. Bir-birinə zidd hərəkətlərin mübarizəsi daha bir şey meydana gətirir: inkar edən inkar olunur»***. N.Nərimanov dünyadakı bütün dəyişilmə və inkişafı onun öz daxili qanunauyğunluqları ilə izah edirdi. O, qeyd edirdi ki, təbiətdə hər şey dəyişildiyi kimi, insanın şüuru, fikri, biliyi də dəyişir, lakin bu dəyişmə tarixi qüvvənin təsiri ilə deyil, öz obyektiv daxili qanunauyğunluğu üzrə baş verir. O, ruhu da insan beyninin fəaliyyəti nəticəsi hesab edərək yazırdı ki, ruh – bilikdir, düşünməkdir, o, şüur təcrübəsinin səmərəsindən meydana gəlmişdir. Ruh beş zahiri hiss üzvün vasitəsilə alınan duyğuların və məlumatların cəmidir. ***«Əql varlığa deyil, varlıq əqlə yol açır»***.

N.Nərimanov gerçəkliyin dialektik izahı üçün əsas şərtləri belə qeyd edirdi: a) bütün şeylərin bir-birilə qarşılıqlı əlaqəsi; b) gerçəklikdə müdam hərəkət və mübarizə, bu hərəkət və mübarizədə yeninin əvvəlkini pozması. Onun fikrincə, gerçəkliyə dialektik yanaşma üsulu «Hər bir şeyi və əlamətin qeyri şeylərlə münasibətini və əlaqədar olmağını tapmaq və bilməkdir»; N.Nərimanova görə «həqiqətən hərəkətsiz, mübarizəsiz həyat yoxdur. Bir-birindən zidd şeylərin mübarizəsi hərəkət və həyatın davam etməsinə səbəbdir», «İnkişaf təkamül və inqilabın, kəmiyyət və keyfiyyət dəyişmələrinin vəhdətindən yaranır» və s. O, inkişafın ziddiyyətli və inkarın inkar mahiyyəti haqqında da maraqlı fikirlər söyləmişdi.

N.Nərimanovun fəaliyyətində bir həkim kimi, tibbi-elmi fikrin təbliği, səhiyyəyə dair birliklərin yayılması sahəsində gördüyü çox faydalı işlər də mühüm yer tutmuşdu. Onun ***«Tibb və İslam»***, ***«Hamilə qadın»***, ***«Göz ağrısı – traxoma»***, ***«Aləmi-insan, yaxud xatunlara məxsus»***, ***«Xolera = vəba»*** və s. adlarla əhali arasında tibbi biliklərin kütləvi yayılması məqsədi daşıyan çoxlu kitabçaları çap olunub yayılmışdı. N.Nərimanov tibbi-bioloji inkişafın dialektik materialist təhlilini vermək üçün Ç.Darvinin irsinin, xüsusilə onun təkamül təliminin şərhinə mühüm yer verirdi.

N.Nərimanovun fəaliyyəti çoxsahəli, dünyagörüşü zəngin, yaradıcılığı rəngarəngdir. Gələcək nəsillər onun mənəvi-fəlsəfi və bədii irsini daha dərindən tədqiq edib öyrəndikcə, həmin irsdə özlərinin sosial-mənəvi tərəqqisi üçün faydalı olan çoxlu ideya və baxışlar, mənəvi sərvətlər tapa biləcəklər.

II HİSSƏ

FƏLSƏFƏNİN STRUKTURU VƏ KATEQORİYALARI SİSTEMİ

VI FƏSİL

VARLIQ VƏ MATERİYA*[1]

1. Varlıq kateqoriyasının mahiyyəti, həyati kökləri və növləri

Varlıq fəlsəfənin ən fundamental və ən ümumi kateqoriyalarındandır. Varlıq probleminin mənasını anlamaq üçün, hər şeydən əvvəl, onun insanların real həyatı və praktikasındakı köklərini aşkara çıxarmaq lazımdır. Varlıq haqqındakı insan təsəvvürləri mənşəcə qədimdir. Cəmiyyət əmələ gəldiyi ilkin dövrlərdən gerçəklik, mövcudluq, varlıq haqqındakı mifoloji-dini səciyyədə olsa da, müəyyən təsəvvürlər olmuşdur. Gerçəklikdə baş verən hadisələri – insanın doğulması, yaşaması, ölümü, yaranma və yoxolma hadisələri, təbiətdə, xüsusilə bitki və heyvanlar aləmində baş verən proseslər və i.a. hamısı insanın gözü qabağında baş verir. İbtidai insan və ümumiyyətlə, empirik bilik səviyyəsində yaşayan insan bütün bu hadisə və prosesləri idarə edən varlıq, bütöv dünyanın varlığı və mövcudluğu haqqında təsəvvürlərə malik olur, özünün varlıq anlayışını formalaşdırır. Sonralar insanda fövqəltəbii varlıqlar, təbiəti və cəmiyyəti yaradan və idarə edən ilahi varlıq haqqında baxışlar formalaşır. Nəhayət, insan maddi və mənəvi dünyanı vəhdətdə əhatə edən real varlıq, obyektiv mövcudluq haqqında elmi-fəlsəfi təsəvvürlərə yiyələnir. Deməli, varlıq, dünya, mövcudluq, yaşayış, ölüm, ölməzlik haqqında təsəvvürlərin ifadəsi kimi ən ümumi şəkildə varlıq anlayışı insan zəkasını həmişə məşğul etmişdi.

İnsanların hər cür fəaliyyəti doğruluğu heç bir şübhə oyatmayan ən sadə və anlaşıqlı ilkin şərtlərə, prinsiplərə əsaslanır. Bunlardan ən ilkin və universal olanı isə insanın onu əhatə edən aləmin mövcudluğuna, varlığına təbbi inamıdır. Aydındır ki, dünyanın varlığı haqqındakı məsələ yalnız onda problem xarakteri ala bilər ki, insanın bu inamı şübhə altına alınmış olsun.

* *Bu fəslin yazılmasında f.ə.n., dos. Z.Məmmədəliyev iştirak etmişdir*

Bizi əhatə edən aləmin mövcudluğu faktı nə qədər şəksiz və açıq-aşkar görünsə də, ciddi nəzər saldıqda aydın olur ki, bu faktın sübut edilməsi o qədər də asan iş deyildir. İnsanın gündəlik həyat təcrübəsindən ona predmet və hadisələrin varlığı, mövcudluğu bəllidir. Subyektin müşahidə hüdudlarından kənarda varlıq, ümumiyyətlə desək, açıq məsələdir. Dünyanın məkan və zaman etibarı ilə hüdudsuzluğu ideyası da özlüyündə açıq-aşkar deyildir. Əksinə, insan həyatının konkret məkan və zaman hüdudları ilə məhdudlaşması insana dünyanın sonsuzluğu deyil, daha çox sonlu, məhdud olması ideyasını təlqin edir.

Hər bir fəlsəfi kateqoriya digər kateqoriyalardan heç birinin əhatə etmədiyi xüsusi məzmunu ifadə edir. Varlıq kateqoriyasının xüsusiyyətini nəzərə çarpdıraraq, İ.Kant qeyd edir ki, o, predmetin heç bir konkret xassəsini ifadə etmir. Bu kateqoriya predmet və hadisələri, onların xassə və münasibətlərini vahid bir əlamət – ***«mövcud olmaq»*** əlaməti əsasında birləşdirir. Lakin şeylərin onların mövcud olması baxımından nəzərdən keçirilməsi onlarda heç bir yeni xassə aşkara çıxarmır və ya onlara heç bir konkret xassə istinad vermir. Yəni, «mövcud olmaq» obyektdəki hansısa konkret xassənin ifadəsi deyildir. Bunu əsas götürərək bəzi mütəfəkkirlər varlıq kateqoriyasını məzmunsuz bir məfhum kimi fəlsəfi kateqoriyalar sistemindən çıxarıb atmağı təklif edirlər. Lakin yaddan çıxarmaq lazım deyil ki, fəlsəfi kateqoriyaların spesifikliyi məhz ondadır ki, onlar predmet və hadisələr arasındakı konkret əlaqələri (onların konkret xassələrini) deyil, ən ümumi, universal əlaqələri və xassələri əks etdirirlər. Varlıq kateqoriyası da məhz bu cür universal əlaqəni – predmetlərin, hadisələrin, ideyaların və s. mövcudluğunu özündə ifadə edir. ***Sözün ən geniş mənasında varlıq son dərəcə əhatəli reallığı, obyektiv mövcudluğu, insan şüurundan asılı olmayan gerçəkliyi bildirən ən ümumi fəlsəfi kateqoriyadır. Varlıq – dünyanın real mövcudluğunun məcmusu, təbiət və cəmiyyətin, maddi və mənəvi aləmin vəhdətinin ən ümumi ifadəsini bildirən fəlsəfi kateqoriyadır.*** Maddi predmetlər, proseslər, xassələr, əlaqə və münasibətlər, miflər, nağıl və əfsanələr, ictimai-siyasi, elmi və s. ideyalar – bütün bunlar hamısı varlığın müxtəlif növləridir. Göründüyü kimi, varlıq kateqoriyası özündə həm maddi, həm də mənəvi, ideal olanı əhatə edir.

Daha konkret olaraq varlığın növlərini belə qruplaşdırmaq olar: ***a) təbii və ya maddi varlıq.*** Buraya insanı əhatə edən maddi gerçəklik daxildir ki, onun da iki aspektini qeyd etmək olar: ***təbii mühit*** və ***insan əməyi*** ilə yaradılmış «süni mühit» və ya ***«ikinci təbiət»***. Bunu insan şüurundan asılı olmayan təbbi – maddi mövc-

udluq da adlandırmaq olar; ***b) mənəvi və ya ideal varlıq.*** Buraya insanı əhatə edən mənəvi aləm, ideal mövcudluq: mədəniyyət, elm, incəsənət, adət-ənənələr, ideoloji formalar və s. məcmusu daxildir; ***c) əsasında ictimai istehsal prosesi və ictimai münasibətlərin, sosial-siyasi strukturların durduğu sosial-siyasi varlıq.*** Buraya cəmiyyətin bütün sosial-siyasi strukturların, ictimai, siyasi, sinfi, mifli və i.a. proseslərin idarə edilməsi və s. bağlı insan fəaliyyəti sahələri daxildir; ***ç) insanın obyektiv real mövcudluğu və ya insan varlığı.*** Bunu da iki qismə ayırmaq olar: ictimailəşmiş insan – şəxsiyyət aləmi və fərdiləşmiş insan – fərd aləmi.

Varlıq kateqoriyası öz mahiyyəti etibarilə dərin dialektik təbiətə malikdir. Varlığın bu dialektik təbiətini Hegel hərtərəfli şəkildə tədqiq edərək aşkara çıxarmışdır. O yazırdı: ***«Əgər biz dünyanı nəzərdən keçirərkən yalnız «o mövcuddur», – deyib, artıq heç nə əlavə etmiriksə, onda biz bütün müəyyən olanı nəzərdən qaçırır və deməli, mütləq dolğunluq əvəzinə, mütləq boşluq əldə edirik»***[1].

Hegelə görə xalis varlıq kateqoriyası məzmunca o qədər yoxsuldur ki, o əslində elə yoxsulluqla eynigüclü məfhumdur. Lakin digər tərəfdən xalis varlıq həmçinin mövcudluq imkanıdır. Yəni, hər cür gerçəklik öz başlanğıcını xalis varlıqdan götürür. Deməli, o mütləq yoxluqdan ibarət neqativ anlayış deyil, potensial varlıqdan ibarət olub, pozitiv anlayışdır. Hegelə görə varlıq kateqoriyasının məhz bu daxili ziddiyyəti öz inkişafı prosesində getdikcə daha məzmunlu olan anlayışları yaradır. «Varlıq» kateqoriyasının fəlsəfi anlayışı haqqında ilk fikir qədim yunan fəlsəfəsinin Sokrata qədərki dövrünə aiddir. O dövr mütəfəkkirlərdən Parmaned varlıq dedikdə, ***«maddi, əbədi və mükəmməl Kosmosu»*** nəzərdə tutmuş, Heraklit isə onu ***«fasiləsiz qərarlaşan Kosmos»*** adlandırmışdı. Burada varlıq, heçliyə, yoxluğa qarşı qoyulmuşdu. Platon isə varlıq anlayışının «hiss olunan» tərəfini ataraq, onu «xalis ideya» – həqiqi dünya mövcudluğu kimi səciyyələndirirdi. Aristotel isə varlığa ***«forma və materiyanın vəhdəti»*** kimi baxaraq onun müxtəlif səciyyələrindən («hissi», «ideal», «insani» və s.) bəhs etmişdi. Orta əsrlər ilahiyyatında (xristian, islam və s.) varlıq anlayışına ilahi məna verilir, «Allah-həqiqi varlıq», «maddi və ideya vəhdəti isə qeyri-həqiqi», yaradılmış mövcudat adlandırılır. XVII-XVIII əsr maarifçiliyində isə varlığa ancaq maddi-təbii olanın aid edilməsi, mənəvi aləmin ona daxil edilməməsi ideyaları üstün olmuşdu. Orta əsrdə və sonrakı dövrlərdə Şərq və Azərbaycan fəlsəfəsində var-

[1] *Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. I, М., 1974, с. 222*

lığı «zəruri və mümkün varlıq kimi iki hissəyə bölmüş, «zəruri varlığa» bütün gerçəkliyin və «mümkün varlığın» səbəbi və ilkin substansional əsası kimi baxmışlar. Dekart varlığa münasibətdə ***«fikirləşirəm, deməli, mövcudam»*** tezisi ilə çıxış etmiş, Leybnits isə varlığı «mənəvi substansiyanın gerçəkliyinin inikası» kimi mənalandırmışdı. Kanta görə varlıq «bizim anlayışımızın və mühakimələrimizin əlaqələrinin ən mühüm vasitəsidir». Hegeldə isə ***varlıq – mütləq ideyanın, ruhun «özü-özündən yüksəlməsi prosesi»,*** obyektiv ideal gerçəklikdir. Marksist fəlsəfi konsepsiya isə varlığa birtərəfli olaraq, əsasən onun maddi-təbii tərəflərinin obyektiv reallığı kimi baxırdı.

2. Materiya anlayışının formalaşması və mahiyyəti

Materiya haqqındakı təsəvvürlərdə öz kökləri etibarilə mədəniyyətin ağlagəlməz qədimliyinə aparıb çıxarır. Həqiqi və illüzor aləmlər, varlıq və yoxluq, əbədi və fani arasındakı fərqin kifayət qədər müəyyən şəkil almış ifadəsinə Qədim Şərqin qorunub saxlanmış yazılı abidələrində rast gəlmək mümkündür. Qədim hind mədəniyyətinin ilk abidələrindən olan ***«Bhaqavadqita»*** fəlsəfi poemasında Allah Krişna epik qəhrəman Arcunaya varlığın mənası və mahiyyətini, həqiqi, əbədi varlıqla keçici və fani yer aləmi arasındakı fərqi izah edir. Bütün mövcudatın əsasını təşkil edən əbədi olanla müvəqqəti olanın qarşılaşdırılması Qədim Çin fəlsəfəsinin nüfuzlu cərəyanlarından olan daosizm üçün də xarakterikdir. Materiya haqqındakı fəlsəfi təlim öz mənşəyinə görə qədim insanların zamanca başlanğıcı olmayan, yəni heç kim tərəfindən yaradılmamış və bütün dəyişmə və çevrilmələrində həmişə özünə bərabər qalan, heç vaxt yox olmayan əbədi varlığın mövcudluğuna inamı ilə bilavasitə bağlıdır. Tarixən bu inam öz ifadəsini bütün mövcudatın əsasını təşkil edən «ilk başlanğıc» konsepsiyasında tapmışdır: dünyada mövcud olan hər şey zaman etibarilə başlanğıcı və sonu olmayan əbədi varlığın – ilk başlanğıcın – müxtəlif şəkil dəyişmələrindən başqa bir şey deyildir. Bu mütləq ilk başlanğıc kainatın, Kosmosun sanki ilk tikinti materialı, ilk «kərpiciliyi» kimi təsəvvür olunaraq belə güman edilirdi ki, məkan və zamanca sonlu olan konkret predmetlər nəinki öz başlanğıcını bu ilk «kərpiciliklərdən» götürür, həmçinin yox olub gedərkən də həmin ilk maddəyə çevrilir – dünya ilk başlanğıcın əbədi dövranından başqa bır şey deyildir. Kainatın strukturu haqqındakı təsvir etdiyimiz bu mənzərə özünün ən qabarıq və klassik ifadəsini Qədim Yunan fəlsəfəsinin ilk məktəblərində tapmışdır. Qədim Milet fəlsəfi məktəbinin banisi Fales

dünyanın ilk, mütləq başlanğıcını, «əsasını» sudan, Anaksimen havadan, Heraklit və başqaları isə oddan ibarət hesab edirdi. İlk başlanğıc kimi götürülən hər üç maddənin xarakterik cəhəti ondan ibarətdir ki, onların hamısı insanlara məlum olan konkret predmetlərlə müqayisədə kifayət qədər qeyri-müəyyən struktura və xarici görünüşə malikdir. Məsələn, suyun konkret predmetlər qədər dəqiq müəyyən forması yoxdur, onun aldığı forma suyun önünün deyil, onun doldurulduğu qabın formasıdır. Dünyanın ilk əsası olan varlığın qeyri-müəyyən formada təsəvvür olunması təsadüfi deyildir. Əvvəla, dəqiq müəyyən struktura və konkret formaya malik olan predmetin öz dəyişmələri və çevirmələri vasitəsi ilə bir-birindən ən müxtəlif əlamətlərinə görə fərqlənən saysız-hesabsız cisimləri necə yaratdığını məntiqi cəhətdən ardıcıl və ziddiyyətsiz yolla izah etmək çox çətindir. İlk başlanğıc kimi götürülmüş predmetin dəqiq strukturu və forması onun başqa cisimlərə çevrilməsinə «müqavimət göstərir». Digər tərəfdən, gündəlik həyat təcrübəsi göstərir ki, insana məlum olan bütün konkret əşyaların hamısı onlar üçün sanki «tikinti materialı» rolunu oynayan başqa cisim və ya maddədən, məsələn, heykəl mərmər qaya parçasından, fincan şüşədən, stol ağacdan və s. hazırlanmışdır. Bu axırıncılar, yəni «tikinti materialları» üçün xarakterik olan bir cəhət vardır: onların hansısa müəyyən formaya malik olması sanki heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. «Bu stol ağacdan hazırlanmışdır» dedikdə, ağacın forması tamamilə qeyri-müəyyən, mücərrəd reallıq kimi canlanır. «Material» o vaxt konkret əşyaya çevrilir ki, ona konkret struktur və forma verilir, deməli, buna qədər o, formaca qeyri-müəyyən varlıq kimi çıxış edir. Buna görə də bütün mövcudatın ilk tikinti materialı kimi götürülən «ilk başlanğıclar» elə obyektlərdən seçilməli idi ki, onlar konkret predmetlərlə müqayisədə kifayət qədər qeyri-müəyyən formaya malik olsun.

Lakin hansısa obyektin ilk başlanğıc seçilməsindən asılı olmayaraq, onlar hər halda təbiətdə mövcud olan konkret təbii maddələr idi və buna görə də onlar formaca az-çox qeyri-müəyyən olsalar da, tam keyfiyyət müəyyənliyinə malik idilər, Qədim yunan fəlsəfəsinin başlanğıc mərhələsi üçün bu tamamilə təbii hal kimi qiymətləndirilməlidir, belə ki, mifoloji dünyagörüşün bütün başlıca stereotiplərini şələ tamamilə qoruyub saxlayan təfəkkür hər cür ən ümumi və mücərrəd olanı yalnız əyani şəkildə təsəvvür oluna bilən hissi-konkret predmet şəklində qavraya bilərdi. Öz mahiyyəti etibarilə özünü mücərrəd bir mütləq qeyri-müəyyən varlıqla eyniləşdirməyə «çalışan» ilk başlanğıc ideyası, hələlik, əsasən əyani obrazlarla iş görməyi bacaran qədim yunan təfəkküründə yalnız

keyfiyyət müəyyənliyinə malik olan varlıq şəklində reallaşa bilərdi. Buna görə də təfəkkürün hələ əyani-obrazlı xarakter daşıdığı bir dövrdə «ilk başlanğıc» yalnız keyfiyyət müəyyənliyinə malik olan obyekt şəklində düşünülə bilərdi.

Təfəkkür əyani obrazlardan azad olduqca «ilk başlanğıc» ideyası da daha mücərrəd formada meydana çıxır. Qədim yunan atomistlərinin təlimində bu öz ifadəsini onda tapır ki, əgər Milet fəlsəfəsində və Heraklitdə ilk başlanğıc formaca, yəni qeyri-müəyyənliyi də kəsb edir. Levkipp və Demokrit atomlara konkret cisim və əşyaların malik olduqları heç bir keyfiyyət xarakteristikası isnad vermirlər. Atomların varlığı onların yalnız kəmiyyət müəyyənliyi ilə – onların müxtəlif həndəsi formalara malik olması ilə müəyyənləşir. Keyfiyyətcə qeyri-müəyyənlik kəmiyyət qeyri-müəyyənliyinə münasibətdə predmeti daha da çox qeyri-müəyyən etdiyinə görə və «ilk başlanğıc» ideyası məntiqi cəhətdən yalnız mütləq qeyri-müəyyən varlıq kimi düşünülə bildiyinə görə atomistlərin təlimini həmin ideyanın inkişafında növbəti mərhələ kimi qiymətləndirmək olar.

Qədim yunan atomistlərinin mütləq varlıq konsepsiyası yunan fəlsəfəsinin iki nüfuzlu cərəyanın – Milet və Eley fəlsəfəsi ənənələrinin maddi təsiri altında formalaşmışdır. Əgər milet məktəbindən olan filosoflar mütləq, əbədi varlığı «ilk başlanğıc» şəklində hissi predmetlər dünyasında axtarırdılarsa, eley məktibi, əksinə, mütləq varlığın keçici, dəyişkən hissi predmetlər aləmində mövcud olmasını qəti inkar edirdilər. Parmenidin vahid varlığı hisslərlə qavranıla bilməz; o yalnız ağla gətirilə bilər, onlara görə ***«Təfəkkür və haqqında fikir söylənən predmet eyni bir şeydir».*** Atomistlər, bir tərəfdən milet məktəbindən gələn ənənəyə sadiq qalaraq, mütləq varlığı «dünya binasının» ilk «kərpicləri» olan ilk başlanğıclar – atomlar kimi təsəvvür edir, digər tərəfdən isə Eley filosofları kimi mütləq varlığın hissi predmetlər aləmində mövcudluğunu inkar edirdilər. Atomistlərə görə atomlar hisslərlə deyil, yalnız zəka ilə dərk oluna bilərlər. Lakin eleylilərdən fərqli olaraq, atomistlər mütləq varlığı hissi predmetlərdən keçilməz sədlə ayırmırlar: atomlar yalnız həddən artıq kiçik olduqlarına görə hisslərlə qavranmağa müyəssər deyillər.

Mütləq varlığın başlanğıcını Eley fəlsəfəsindən götürən və atomistlərin təlimində öz təsirini buraxan ikiləşməsi, onun maddi və formal (ideal) komponentlərə bölünməsi prosesi Platon və Aristotel sistemlərində özünün ən yüksək pilləsinə çatır.

İlk başlanğıcın qeyri-müəyyənliyi prinsipinin inkişafı Platon və Aristoteldə son mərhələyə çatır. Materiya kəmiyyət və key-

fiyyətcə mütləq qeyri-müəyyənlikdən ibarət olan və buna görə də Platonun «qaranlıq başlanğıc», «yoxluq» və s. kimi neqativ epitetlərlə xarakterizə etdiyi bir aləmdir. Platona görə materiyanın bu mütləq «narahatlığı», qeyri-dayanaqlığı hissi predmetlər aləmində hökm sürən dəyişkənliyi və keçiciliyi şərtləndirir. Beləliklə, hətta ardıcıl idealist Platon belə materiya kateqoriyasına müraciət etmədən keçinə bilmir. Platonda materiya, miletlilərdə ruh, Heraklitdə loqos, pifaqorçularda ədəd, Anaksaqorda Nus (ağıl), Empedoklda məhəbbət və nifrət şəklində öz əksini tapan formal başlanğıc – ideya dünyanı izah etməyin maddi başlanğıc prinsipi kimi çıxış edir. Platon və Aristrtel passiv, formasız materiyanı onu idarə edən fəal, yaradıcı başlanğıca qarşı qoyurdular. Bu qarşıqoymanın aradan qaldırılması İntibah dövrü fəlsəfəsindən başlanır. Materiya ilə yaradıcı, ilahi qüvvələrin əzəli və ayrılmaz vəhdətinə olan panteist inam hərəkət və inkişafın materiyaya daxilən xas olması haqqındakı fəlsəfə konsepsiyasının başlanğıcını qoydu.

Materiya haqqındakı təsəvvürlərin inkişafında yeni dövrün xarakterik xüsusiyyəti diqqəti mütləq varlığı bütün mövcudatın əsasını təşkil edən ilk başlanğıc şəklində axtarmaq üzərində deyil, bu varlığın ayrılmaz xassələrinin – atributlarının axtarılıb tapılması üzərində cəmləşdirilməsidir. Dekara görə, materiyanın bu əsas xassəsi uzunluqdur. Lokkun fikrincə «materiya ideyası uzunluğa və sıxlığa malik substansiyadan ibarətdir; belə substansiya olan hər yerdə materiya və onun mahiyyəti vardır». Materiya xassələrin daşıyıcısı olan substrat, xassələr isə bu subtrata sanki mexaniki şəkildə «bənd edilmiş» və çox vaxt müstəqil mövcudluq kimi düşünülən reallıqlar şəklində təsəvvür olunurdu. Təsadüfi deyildir ki, yeni dövr materializminin banisi ***F.Bekon*** materiyanı hissi olaraq qavranıla bilən xassələrin – «sadə təbiətlərin» məcmusu hesab edirdi. Materiya ilə onun xassələri arasındakı qarşılıqlı münasibətin belə anlaşılması metafizik təfəkkürün birtərəfliliyi və mexaniki məhdudluğu ilə şərtlənirdi. Xassə kateqoriyasının materiyaya münasibətdə bu cür sərbəst təfsiri başqa bir ifratçılığa – materiyanı duyğular kompleksindən ibarət hesab edən berkliçiliyə gətirib çıxarmaya bilməzdi. Berkli və onun ardıcılları xassəni subyektiv şəkildə şərh edərək onu duyğularla eyniləşdirirdi.

Lakin bütövlükdə yeni dövr fəlsəfəsi üçün materiyanı xassələrin daşıyıcısı olan, kəmiyyət və keyfiyyət cəhətdən mütləq qeyri-müəyyənliyi üzündən bizə naməlum qalan substrat şəklində anlamaq meyli xarakterik idi. Empirik baxımdan tam naməlum olan belə mücərrəd varlığın qəbul edilməsi yeni dövr fəlsəfəsinin ruhuna qətiyyən uyğun gəlmirdi və buna görə də daha adekvat konsep-

siya ilə əvəz olunmasını tələb edirdi. Bu tələbat XVIII əsrin görkəmli fransız filosofu ***Holbax*** tərəfindən müvəffəqiyyətlə və parlaq şəkildə ödənildi. Son dərəcə universal həcmə malik olan materiya kateqoriyasının mahiyyətini yalnız ona əks olan kateqoriya ilə – subyektlə münasibətini aşkara çıxarmaqla aydınlaşdırmaq olardı. Bu münasibətin isə iki başlıca momenti vardır: 1) materiya subyektdən kənarda, ondan asılı olmayaraq mövcuddur və 2) materiya subyektə təsir edərək onda duyğu oyadır. Holbax tərəfindən materiyaya verilən tərif məhz bu iki cəhəti özündə birləşdirir: ***«Bizə münasibətdə materiya, ümumiyyətlə, bizim hisslərimizə hansı yollasa təsir göstərən bütün şeylərdir...»***[1].

Sonralar bu tərif dialektik materializm tərəfindən bütünlüklə mənimsənilərək, sistematik təlimə çevrildi. Marksist fəlsəfi konsepsiya bunlara əsaslanaraq materiyaya «insanı əhatə edən obyektiv reallıq» və s. kimi təriflər verilmişdir. Nəhayət, dialektik materialist fəlsəfədə materiyanın belə tərifi meydana çıxmışdır: ***«Materiya – insana öz duyğuları ilə verilən, duyğularımızdan asılı olmayaraq mövcud olan və duyğularımızda əks olunan, surəti alınan, şəkli alınan, inikas edən obyektiv reallığı göstərmək üçün fəlsəfi bir kateqoriyadır»***.

Holbaxın tərifinin və materiyanın marksist anlayışının mühüm metodoloji və nəzəri əhəmiyyəti ondadır ki, o materiyanı heç bir «ilk başlanğıc» və konkret cisimlə eyniləşdirmir. Materiyanı hansısa «ilk başlanğıcla» eyniləşdirməyin perspektivsizliyi və yararsızlığı müasir mikroaləmin fizikasının və verdiyi məlumatlar baxımından xüsusilə aydın görünür. Məlum olur ki, bütün təbiətin «qurulduğu» heç bir mütləq, ən elementar ilk obyekt mövcud deyildir. Elmin son vaxtlara qədər elementar, yəni strukturlu qəbul etdikləri hissəciklərin özlərinin mürəkkəb quruluşa malik olduqları aşkara çıxmışdır.

Materiyanın yeganə əsas xassəsi onun maddiliyidir. Bəzən maddiliklə «obyektiv reallıq» kateqoriyalarını eyni mənada işlədirlər. Lakin predmet və hadisələr arasında elə münasibətlər vardır ki, onların mövcudluğu subyektdən asılı deyildir (məsələn, məkan və zaman münasibətləri). Materiyanın ***«yeganə xassəsini obyektiv reallıq»*** hesab etmək belə münasibətlərə materiya statusu vermək deməkdir. Deməli, «maddilik» təkcə obyektiv reallıqla yanaşı, materiyanın ən ümumilik, tükənməzlik, yaradılmazlıq, sonsuzluq, daim hərəkətdə olmaq, əbədilik və s. kimi fəlsəfi xassələrinin də olduğunu qeyd etmək olar.

---

[1] *Гольбах П. Система природы. М., 1940, с. 22*

«Varlıq» və «materiya» anlayışlarının mühüm substansional əhəmiyyəti də vardır. ***Substansiya – latınca «substancia» sözündən olub mahiyyət, ilkin əsas deməkdir.*** Deməli, bu anlayışların əhəmiyyəti odur ki, insanlara gerçəkliyə münasibətdə dünyagörüşü və metodoloji istiqamət götürmək imkanı verir, dünyagörüşü baxımından ilkin əsas, istinadgah verir. Bu baxımdan varlıq, materiya anlayışlarına ilkin substansiya kimi baxdıqda onun monist, dualist və eklektik dünyagörüşü istiqamətləri meydana çıxır. Monist dünyagörüşü – ***«maddi»*** və ya ***«ideal»*** olanı ilkin substansiya hesab edərək ya ***«materialist monizmi»***, ya da ***«idealist monizmi»*** əmələ gətirir. Hər ikisini eyni dərəcəli, yanaşı mövcud baxışlara səbəb olur. Onları deyil, daha başqa anlayışları (subyekt, şüur, şəxsiyyət, məntiq, ruh, Allah və i.a.) ilkin substansiya kimi qəbul etmək isə fəlsəfədə eklektisizm mövqeyini meydana gətirir.

3. Hərəkət

İnsanların gündəlik təcrübəsi və təbiətşünaslığın verdiyi faktlar belə bir ümumfəlsəfi nəticə çıxarmağa imkan verir ki, dünyada mütləq sükunətdə olan heç bir reallıq mövcud deyildir. Bizi əhatə edən hər bir predmet və hadisədə həmişə bir-birinə əks olan iki momenti görmək mümkündür: bir tərəfdən obyekt öz keyfiyyət müəyyənliyini, bütövlüyünü və dayanıqlığını müəyyən zaman intervalı ərzində qoruyub saxlayaraq, sanki özünə bərabər qalır. Digər tərəfdən isə bəşər praktikası sübut edir ki, əbədi olan heç nə yoxdur; obyektin özünün-özünə bərabər qalması nisbi xarakter daşıyır, çünki onda baş verən aramsız dəyişiklik prosesi gec-tez predmetin yox olub getməsinə, yeninin yaranmasına gətirib çıxarır. Predmet və ya hadisənin sabitliyi, onun dayanıqlığı müvəqqəti, bu dayanıqlığın pozulmasına gətirib çıxaran dəyişilmələr isə arasıkəsilməz proses olduğundan obyektlərin zəruri tərəfləri kimi çıxış edən sükunət momenti nisbi, dəyişkənlik isə mütləq xarakter daşıyır. Dünyaya olan bu dinamik baxış tarixən müxtəlif formalar alan fəlsəfi hərəkət konsepsiyanı meydana gətirmişdir.

Fəlsəfədə ***hərəkət*** dedikdə, ümumiyyətlə hər cür dəyişkənlik başa düşülür. Materializmə görə dünya yalnız materiyadan, onun hallarından və xassələrindən ibarət olduğundan və qeyd etdiyimiz kimi, dəyişkənlik prosesindən kənarda heç bir şey mövcud olmadığından hərəkət materiyanın atributu, onun «mövcudluq üsulu» kimi anlaşılır. Lakin hərəkət kateqoriyasının belə geniş təfsiri bütün tarixi dövrlər üçün xarakterik deyildir.

Milet məktəbi üçün hərəkət problemi mövcud deyildir, çünki dünyanın daxili fəallığı və hərəkətliyi heç bir sübuta ehtiyacı olmayan özlüyündə aydın bir fakt kimi təsəvvür olunurdu. Belə bir dünyaduyumu, ümumiyyətlə dəyişkənlik kimi başa düşülən, mücərrəd hərəkət kateqoriyasını doğura bilməzdi. Təsadüfi deyildir ki, ilk yunan filosoflarının əsərlərindən bizə qədər gəlib çatmış fraqmentlərin heç birində hərəkəti ifadə edən mücərrəd terminlərə rast gəlmirik. Məsələn, Anaksimandr heç vaxt dünyanın ilk başlanğıcını – apeyronu əbədi hərəkətdə olan varlıq kimi deyil, «qocalmayan», «ölməyən» və «məhv olmayan» kimi xarakterizə edir. Hətta qədim yunan dialektikasının nəhəng siması olan Heraklit belə «hərəkət», «dəyişiklik» və s. kimi mücərrəd sözlər işlətmir; universal ümumdünya prosesini o, «yuxarı-aşağı yol» – oddan dünyanın təşəkkül tapması və axırıncının yenidən oda çevrilməsi kimi ifadə edir.

Hərəkət və sükunət haqqındakı məsələni ilk dəfə olaraq, yalnız Eley filosofları diskussiya predmetinə çevirdilər. Bu vaxta qədər sarsılmaz və özlüyündə aşkar bir həyat faktı qavranılan hərəkətin mövcudluğuna olan «anadangəlmə» inam şübhə altına alındı. Eley fəlsəfəsi hərəkət məsələsini məhz bir problem kimi bütün kəskinliyi ilə qədim yunan mütəfəkkirləri qarşısında qoydu. Lakin Eley məktəbi hərəkət problemini yalnız qoymaqla kifayətlənərək, onu nəzəri təhlilə cəlb etmədi. Fəlsəfi hərəkət konsepsiyasının formalaşmasında son dərəcə mühüm bir addımı Empedokl və Anaksaqor atdılar: onlar ilk dəfə olaraq hərəkətin mənbəyi (Empedoklda ***məhəbbət və nifrət,*** Anaksaqorda ***ağıl, «nus»*** formasında) kimi fundamental məsələ qaldırdılar. Sözün tam mənasında ümumi dəyişkənlik prosesinin heç bir konkret növünə (mexaniki yerdəyişmə, keyfiyyətcə dəyişmə, yaranma, yoxolma və s.) müncər edilməyən və intuitiv olaraq ümumiyyətlə «dəyişmə» kimi qavranılan mücərrəd «hərəkət kateqoriyası ilə ilk dəfə pifaqorçuların, xüsusən Filolayın təlimində rastlaşırıq. Hərəkət haqqında ilk sistematik nəzəri təlimi isə yalnız Platon, xüsusən də Aristotel yaratdılar. Onlarda hərəkət haqqında pifaqorçuların dərin mənası olan intuitiv təsəvvürlərinin yerini hərəkət kateqoriyasına verilən dəqiq nəzəri təriflər əvəz etdi. Burada yalnız Aristotelin tərifini vermək kifayət edər: ***«Hər bir növdən olan mümkün varlıqla gerçək varlıq fərqləndiyinə görə mən hərəkət dedikdə, imkan şəklində olanın həyata keçməsini başa düşürəm»***[1].

[1] *Аристотель. Сочинения, в 4-х т.1. М., 1975, с. 289*

Yeni dövrdə dünyanın mexaniki mənzərəsinin formalaşması və hərəkətin bütün növləri içərisində yalnız mexaniki yerdəyişmənin hərtərəfli və dərindən öyrənilməsi üzərindən bütövlükdə hərəkət anlayışını mexaniki yerdəyişmə ilə eyniləşdirmək meyli üstünlük təşkil edirdi. XVIII əsr fransız materialistlərinin bir sıra mülahizələri hərəkət anlayışının bu mexaniki məhdudluğuna qarşı yönəlsə də, hərəkətin keyfiyyət çoxcəhətliliyi haqqındakı müddəa elm və fəlsəfədə yalnız XIX əsrin ikinci yarısında kök sala bildi. XIX əsrin 40-cı illərində enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanununun kəşfi hərəkətin heçdən yaranmaması və itməməsi, onun yalnız bir keyfiyyət halından digərinə çevrilməsi haqqındakı təsəvvürün qərarlaşmasında həlledici rol oynadı. F.Engels həmin dövrdə elm və təbiətşünaslığın nailiyyətlərini ümumiləşdirərək, hərəkətin əsas formalarının aşağıdakı təsnifatını vermişdir: 1) mexaniki hərəkət; 2) fiziki hərəkət; 3) kimyəvi hərəkət; 4) bioloji hərəkət və 5) sosial hərəkət. Bu təsnifat XIX əsrin ortalarında elm və təbiətşünaslığın verdiyi məlumatlara əsaslandığından, təbiidir ki, elmin bugünkü inkişaf səviyyəsi baxımından müəyyən dəyişikliklərə məruz qalmaya bilməz. Həmin dövrdə mexaniki hərəkət ən sadə hərəkət növü hesab edilirdi və belə güman edilirdi ki, fiziki hərəkət (istilik, elektromaqnetizm və s.) efir hissəciklərinin, atom və molekulların mexaniki hərəkətindən başqa bir şey deyildir. Deməli, belə çıxırdı ki, fiziki və digər hərəkət formalarının əsasında mexaniki hərəkət durur. Lakin mikrofizikanın bugünkü məlumatları sübut edir ki, əslində mexaniki hərəkət özü məlumatları sübut edir ki, əslində mexaniki hərəkət özü yalnız elementar hissəciklərin çevrilməsinin, elektromaqnit, nüvə, zəif və qravitasiya qarşılıqlı təsirlərinin mürəkkəb kombinasiyasının nəticəsində mümkün olur. Nəhayət, o dövrdə belə güman edilirdi ki, fiziki hərəkət kimyəvi hərəkət üçün baza rolunu oynayır. Lakin elm fiziki hərəkət haqqındakı təsəvvürlərə ciddi dəyişiklik gətirmişdir; bu gün fiziki hərəkətlə kimyəvi hərəkət arasındakı münasibəti birmənalı qiymətləndirmək olmaz. Mikroaləmdə gedən fiziki qarşılıqlı təsirlər kimyəvi hərəkəti, bu axırıncı özü isə fiziki hərəkətin başqa növü olan molekulyar-istilik proseslərinin mövcudluğunu şərtləndirir.

Ümumiyyətlə, hərəkət formalarının keyfiyyət müxtəlifliyi materiyanın özünün keyfiyyətcə müxtəlif struktur təşkili səviyyələrinə malik olması ilə şərtlənir. Materiyanın struktur təşkili səviyyələri onun sadədən mürəkkəbə, ibtidaidən aliyə doğru inkişafının pillələri olduğundan, hər bir yuxarı hərəkət formasının tarixən təşəkkül tapmasını da aşağı hərəkət formalarının inkişafının nəticəsi kimi təsəvvür etmək olar. Hərəkətin müxtəlif formaları arasında

genetik əlaqə mövcuddur, yəni hər bir yuxarı hərəkət forması birdən-birə deyil, yalnız aşağı formaların bazasında yaranır və onları özündə əhatə edir. Lakin bu heç də o demək deyildir ki, yuxarı hərəkət forması aşağı hərəkət formalarının mexaniki məcmusundan ibarətdir. Məsələn, bioloji hərəkət forması mexaniki, fiziki, kimyəvi proseslər əsasında yaranır və bu hər üç hərəkət formasını özündə birləşdirir. Lakin bioloji hərəkəti fiziki və kimyəvi hərəkətin cəmindən ibarət hesab etmək kobud səhv olardı. Yuxarı hərəkət forması aşağı formaları birtərəf edilmiş şəkildə özündə birləşdirir, bu birləşmə onların sadə cəmi yox, mürəkkəb sintezindən ibarətdir. Buna görə də hər bir yuxarı hərəkət forması keyfiyyət özünə məxsusluğuna malik olub, aşağı hərəkət formalarında fəaliyyət göstərmədən spesifik qanunlara tabedir.

Hərəkət formalarının təsnifatına dair müasir baxışlarda müəyyən təkliflər də irəli sürülür. Bəziləri təbiət və humanitar elmlərin nailiyyətləri əsasında hərəkətin formalarının qeyri-üzvi aləmdə, üzvi aləmdə və cəmiyyətdə hərəkət kimi üç formasını qeyd edirlər. Bu bölgünü başqa şəkildə cansız təbiətdə, canlı təbiətdə və cəmiyyətdə hərəkət kimi də ifadə edənlər var. Bu formaların hər birində yuxarıda qeyd olunmuş hərəkət formalarının da bir neçəsi və ya hamısı sintez halında fəaliyyət göstərirlər. Hərəkət formaları sırasında elektron hərəkəti, kosmik hərəkət, geoloji hərəkət və s. kimi yeni formalar təklif edənlər də vardır. Lakin onların sayını artırmağa ehtiyac yoxdur. Onlar hamısı qeyd olunmuş beş formanın bu və ya digər aspektləri, çalarlarıdır.

Hərəkətin iki əsas tipini ayırd etmək olar. ***Birincidə*** predmet və ya hadisədə baş verən dəyişikliklər onun nisbi sabitliyini pozmur, obyekt və keyfiyyət müəyyənliyini saxlayır. Hər bir predmetin mövcudluğu, əslində onun öz əsas keyfiyyətini qoruyub saxlaması deməkdir. Lakin predmetin mövcudluğu əbədi olmadığına görə, o gec-tez yox olub gedir, yəni öz əsas keyfiyyətini itirərək, yəni keyfiyyət kəsb edir. Predmetin bir keyfiyyət halından digərinə keçməsi ilə müşayiət olunan dəyişmələr hərəkətin ***ikinci*** əsas tipini təşkil edir. Obyektin əvvəlki keyfiyyət halında gizli qalan potensial imkanlarının reallaşması şəklində baş verən keyfiyyət dəyişməsi ***inkişaf*** adlanır. İnkişaf prosesinin iki əsas növünü göstərmək olar: materiyanın eyni bir struktur təşkili səviyyəsinin hüdudları daxilində baş verən keyfiyyət dəyişmələri və bir səviyyədən digər səviyyəyə keçidlə xarakterizə olunan keyfiyyət çevrilmələri. Birincilərə misal olaraq ulduzların təkamülü prosesini, canlı aləmdə yeni bitki və heyvan növlərinin meydana gəlməsini və s. gətirmək olar. Qeyri-üzvi təbiətdən canlılar aləminə və nəhayət, cəmiyyətin

təşəkkül tapmasına gətirib çıxaran inkişaf isə ikinciyə misal ola bilər. Hərəkətin əsas formaları ən ümumi şəkildə məhz bu ikinci prosesi özündə əks etdirirlər.

Burada qısa şəkildə də olsa, Hərəkət və sükunətin qarşılıqlı münasibətinə də nəzər salmaq lazımdır. Bir halda qəbul edirik ki, obyektiv gerçəklikdə hərəkət mütləq və əbədidir, onda sükunətdən danışmağa dəyərmi? Əgər hərəkət də varlıq və materiya kimi sonsuz, yaradılmaz və məhv edilməzdir, onların atributudur, onda sükunət nədir? Əlbəttə: gerçəklikdəki dəyişikliklərin ümumi axınında zəruri şərt kimi sükunət momentləri də vardır. Lakin bu sükunət momentləri bütövlükdə varlığa deyil, müəyyən zaman daxilində təzahür edən konkret hadisə və proseslərə aiddir. Deməli, sükunət halı varlığın ayrı-ayrı konkret təzahürlərində, ümumi ilə müqayisədə meydana çıxır. Sükunət halında predmet öz keyfiyyət halında qalır. Cismin sükunəti nisbidir, o həm də varlığın, materiyanın ümumi, əbədi hərəkətində hərəkət edir.

4. Məkan və zaman

Dünyada mövcud olan predmet və hadisələrə müəyyən tərəflərdən ölçü anlayışını tətbiq etmək mümkündür. Bu ölçü ən müxtəlif xarakter daşıya bilər. Ölçü olaraq cisimlərin uzunluğunu, enini, hündürlüyünü, onların həcmlərini nəzərdə tutmaq mümkündür. Predmetlər bir-birinə nəzərən müxtəlif vəziyyətlərdə – yuxarıda, aşağıda, solda, sağda və s. yerləşə bilərlər. Cisimlərin malik olduqları bu xassə və münasibətlər ***məkan*** kateqoriyasının məzmununu təşkil edir.

Predmet və hadisələrin nisbi sabitliyinin, dayanaqlığının, keyfiyyət bütövlüyünün də ölçüsü vardır. Həmin ölçü predmetin və ya prosesin mövcudluq, davametmə müddətini ifadə edir və ***sürəklik*** adlanır. Cisim və hadisələr nəinki öz yerləşmələrinə görə, həmçinin universal yaranma və yox olub getmə aktlarına nəzərən də birbiri ilə müəyyən münasibətlərdə olurlar. Bu axırıncılar öz əksini ***«əvvəl», «sonra», «gec», «tez»*** və s. kimi anlayışlarda tapır. Obyekt və proseslərin sürəkliyi və onlar arasındakı ***«gec», «tez»*** qəbildən olan münasibətlər zaman kateqoriyasının mahiyyətini təşkil edirlər.

Məkan və zaman varlığın ən xarici və bilavasitə bəlli olan xarakteristikaları olduqlarına görə, dialektik materializm onları materiyanın mövcudluğun obyektiv-real formaları kimi nəzərdən keçirir.

Deməli, məkan və zaman varlığın, materiyanın mövcudluğunun obyektiv real formalarıdır. Gerçəklikdəki bütün cisim və proseslər müəyyən məkan və zamanda mövcuddurlar. ***Məkan – maddi cisimlərin və hadisələrin müəyyən yer tutumuna malik olmasını, cisimlər arasında xüsusi surətdə yerləşməsini ifadə edir. Zaman isə cisim və hadisələrin müəyyən ardıcıllıq və sürəkliklə davam etməsini, dövrlər, mərhələlər üzrə inkişaf etməsi xassəsini ifadə edir.*** Məkan-zaman obyektivdir, insan şüurundan asılı deyildir. Məkan-zaman sonsuzdur, tükənməzdir, onların sonsuzluğu konkret cisim və hadisələrin sonluğunun vəhdətindən, məcmusundan yaranır. Gerçəklikdəki bütün cisim, hadisə və proseslər dördölçülü məkan-zaman xassələrinə malikdir. Bu o deməkdir ki, hər bir maddi cismin məkanda üç ölçüsü vardır: uzunluğu, eni, hündürlüyü. Müvafiq surətdə bu cisim bir-birinə perpendikulyar üç istiqamətdə hərəkət edə bilər. Zamanın isə yalnız bir ölçüsü vardır: cisimlər zamanca ancaq keçmişdən gələcəyə doğru istiqamətdə hərəkət edə bilərlər. Zaman qayıtmazdır, keçmişi qaytarmaq mümkün deyildir, zaman ancaq irəliyə hərəkət edir.

Məkan və zaman haqqındakı təsəvvürlərin meydana gəlməsi və onların kateqoriyalar şəklində təşkili uzun bir tarixi yol keçmişdir. Bu tarixi prosesi, xüsusən zaman haqqındakı təsəvvürlərin inkişafı timsalında əyani şəkildə izləmək mümkündür. Cəmiyyətin inkişafının elə bir mərhələsi olmuşdur ki, insanlar həmin dövrdə uzun müddət varlığın zaman xarakteristikasını sanki hiss etməmişlər. Cəmiyyətin qəbilə-icma təşkili, hər bir fərdin öz icmasından, bu axırıncının isə bütövlükdə onu əhatə edən təbii mühitdən amansız asılılığı həmin dövrün təfəkkür tərzinə öz təsirini göstərməyə bilməzdi.

Lakin bu cür təfəkkür ibtidai cəmiyyət üçün xarakterik olan müvafiq stereotip doğurmaya bilməzdi: ***indi mövcud olan hər şey artıq uzaq keçmişdə də mövcud idi; «indi», keçmişin əbədi dövranından başqa bir şey deyildir.*** Təsadüfi deyildir ki, arxaik miflərdəki süjetlərin heç birində «keçmiş», «indi» və «gələcək» arasında keçidlər və ümumiyyətlə, bu kateqoriyalar özləri mövcud deyildir. Dünyanın nə vaxtsa formalaşmış ilkin halı, həmin miflərdə demək olar ki, dəyişilmədən hər yerdə və həmişə mövcud reallıq kimi iştirak edir. Ümumiyyətlə, mifoloji təfəkkürə dəyişkənlik, prosessuallıq ideyaları yabançıdır. Nə vaxtsa baş verən hadisə mifdə heç vaxt tamamlanıb başa çatmır. Ən qəribəsi budur ki, hadisə nəinki baş verib qurtarmır, o heç davam da etmir. Mifik hadisə haqqında yalnız onu demək olar ki, o əbədi mövcuddur, lakin başlanğıcı və sonu, ardıcıl aralıq mərhələləri olan proses şəklində deyil, mütləq, dəyişməz olan predmet, əşya şəklində mövcuddur.

Məkan və zaman haqqındakı təsəvvürlərin təzəcə formalaşmağı ilk dövrlərdə qədim insanın təfəkkürü onları hələ maddi predmet və hadisələrin ayrıca bir tərəfi kimi seçib ayıra bilmirdi. Varlığın məkan və zaman xarakteristikası onunla tam bitişik şəkildə təsəvvür olunurdu. Məsələn, hətta Homerdə belə «gün» sözü zaman anlayışı ilə hansısa bir təbii predmet kimi, sanki prosesin «yerişi», addımı kimi təsəvvür olunurdu. Məkan haqqında təsəvvürün maddi predmetlərin özündən təcrid olunaraq, müstəqil varlıq kimi anlaşılmasına ilk dəfə olaraq atomistlərin təlimində rastlaşırıq. Demokrit məkanı boşluqla eyniləşdirərək, onun mövcudluğunu atomların mövcudluğu qədər real hesab edirdi. Məkanı maddi predmetlərdən asılı olmayaraq mövcud olan müstəqil varlıqdan ibarət hesab edən baxış ***substansional konsepsiya*** adlanır. Zamana münasibətdə substansional konsepsiya məkanla birlikdə sistematik olaraq ilk dəfə Nyutonun mütləq məkan və zaman konsepsiyasında öz əksini tapmışdır. Nyutona görə, məkan-zaman maddi cisimlərin müəyyən ardıcıllıqla yerləşdiyi rəflər, pillələrdir.

Substansional konsepsiyanın əksinə olaraq, Leybnits məkan və zamanın ***relyasion konsepsiyası*** təlimini irəli sürmüşdür.

Relyasion konsepsiya məkan və zamanın maddi obyekt və proseslərdən asılı olmayaraq, müstəqil mövcudluğunu inkar edərək, onların mahiyyətini predmet və hadisələr arasındakı xüsusi tip münasibətlərdə görür. Relyasion konsepsiya öz başlanğıcını Aristotelin məkan-zaman təlimindən götürür. Sonralar relyasion konsepsiya dialektik materializmin məkan və zaman təliminin əsasını təşkil etdi.

Məkan və zaman varlığın xalis xarici xarakteristikalarıdır. Bu kateqoriyalarda predmet və hadisələr arasında mövcud olan heç bir daxili, maddi əlaqə və asılılıqlar öz əksini tapmamışdır. Onlar sanki insanın dünya ilə təmasında dünyanın insana ən ilk görünən tərəfləridir. Məkan və zaman kateqoriyaları vasitəsi ilə dünya insan təfəkküründə birbaşa, vasitəsiz surətdə əks olunur. İnsanın gündəlik həyatında, ictimai praktikası və nəzəri fəaliyyətində dünya özünü ilk növbədə və hər şeydən əvvəl öz məkan və zaman xarakteristikaları vasitəsi ilə təzahür etdirir. Təsadüfi deyildir ki, Hegel məkanı – ***«təbiətin ilk və ya bilavasitə tərifi..., onun vasitələrdən məhrum fərqsizliyi»*** adlandırırdı.

Məkan və zaman kateqoriyalarının varlığın zahiri xarakteristikaları olması o deməkdir ki, bu kateqoriyaların məzmunu materiyanın strukturluluğuna və keyfiyyət fərqlərinə (müxtəlifliyinə) münasibətdə tam neytraldır. Bu kateqoriyalarda idrakın dünyaya nüfuz etməsinin elə səviyyəsi əks olunur ki, həmin səviyyədə

predmet və hadisələr arasındakı yalnız kəmiyyət fərqləri və münasibətləri təzahür edir, yəni varlıq özünü kəmiyyət baxımından differensiasiya edərək fərdiləşdirir. Yəqin ki, Hegelin məkanı ***«xalis kəmiyyətlə»*** eyniləşdirməsi də elə bu vəziyyətlə bağlıdır. Predmetin idrak obyektinə çevrilməsi üçün o hər şeydən əvvəl, konkret bir müəyyənlik kimi qəbul edilməlidir. Predmetin məkan və zamanda mövcudluğu onun belə konkret müəyyənlik kimi qəbul edilməsindən başqa bir şey deyildir. Reallığın idrak obyekti ilkin qeydə alınması ona olan hər cür digər münasibət formalarının əsasında durduğundan, məkan və zaman predmet üzərində hər cür (məntiqi, fiziki və s.) əməliyyat aparmağın köklü şərtləri kimi çıxış edirlər.

Məkan və zaman kateqoriyalarının məzmununda varlığın heç bir daxili əlaqəsinin, keyfiyyət müəyyənliyinin əks olunmaması faktı çox ciddi əhəmiyyət kəsb edən nəticələrə gətirib çıxarır. Bu hər şeydən əvvəl, o deməkdir ki, məkan və zaman materiyanın müxtəlif struktur təşkili səviyyələrinə münasibətdə neytral qalmalıdır. Yəni, materiyanın xassələrindəki hər hansı səviyyəli keyfiyyət dəyişmələri məkan və zaman kateqoriyalarının strukturunda hər hansı dəyişiklik doğura bilməz. İlk baxışda bu nəticə nisbilik nəzəriyyəsinin və müasir kvant fizikasının verdiyi faktlara zidd görünə bilər. Nisbilik nəzəriyyəsinə görə, predmetlərin hərəkət istiqamətindəki ölçüsü və hadisələrin baş vermə müddəti onların yerləşdiyi hesablama sisteminin nisbi hərəkət sürətindən asılıdır. Ümumi nisbilik nəzəriyyəsinə görə yüksək intensivlilik qravitasiya sahələrində zaman qravitasiya sahəsinin zəif olduğu yerlərdəkinə nisbətən ləngiyir. Kvant mexanikası isə mikrohissəciyi hərəkətdə olan «trayektoriya»dan məhrum edir. Bütün bu deyilənləri adətən materiyanın xassələrinin dəyişilməsindən asılı olaraq məkan və zamanın da uyğun xassələrinin dəyişməsi kimi şərh edirlər.

Lakin təbbi-elmi nəzəriyyələrin diqqətli təhlili göstərir ki, bu axırıncı iddia təbiətşünaslığın pozitivist metodologiya əsasında şərhinin bilavasitə nəticəsidir. ***Nisbilik*** nəzəriyyəsini götürək. Eynşteyn belə hesab edirdi ki, zaman anlayışı ölçmə prosesindən (saatlardan) kənarda məzmunsuz anlayışıdır; hər hansı prosesin ölçmə əməliyyatından kənarda öz-özlüyündə heç bir müddəti yoxdur. Bu iddiadan olduqca prinsipial əhəmiyyəti olan belə bir nəticə çıxır: zaman anlayışının məzmunu yalnız ölçmə prosesində formalaşdığından xarici aləmdə ona uyğun gələn obyektiv xarakteristika mövcud deyildir. Bu axırıncı mövqe isə artıq fiziki deyil, fəlsəfi xarakter daşıyır və istənilən fəlsəfi konsepsiya kimi heç bir konkret təbbi-elmi nəzəriyyənin, o cümlədən nisbilik nəzəriyyəsinin nə-

ticəsi ola bilməz. Deməli, zaman kateqoriyasını ölçmə ilə eyniləşdirən nöqteyi-nəzər özü də fiziki deyil, fəlsəfi məzmun daşıyır.

Nisbilik nəzəriyyəsinin məkan və zaman anlayışlarına münasibətdə etdiyi yeganə radikal dəyişiklik onun bu anlayışların mahiyyəti problemini həll etməsində deyil, məkan və zamanın ölçülməsi problemini qoyub həll etməsindən ibarətdir. Fizik «zaman» anlayışının ölçmə prosesindən (saatlardan) kənarda heç bir məzmun daşımadığını iddia edərkən belə bir faktı nəzərə almır ki, ölçmə prosesinə başlayarkən o fizikanın və hətta bütövlükdə təbiətşünaslığın deyil, bütün mədəni-tarixi prosesin gedişində formalaşmış konkret zaman anlamından çıxış etməlidir. Klassik mexaniki Orta əsrlər, İntibah və Yeni dövr niyyətlərinin qoynunda formalaşmış xətti zaman konsepsiyasına əsaslanır. Nisbilik nəzəriyyəsi bu konsepsiyaya qətiyyən toxunmadı; o sadəcə olaraq vaxtın ölçülməsi nəticələrinin ölçmə üsulundan asılı olmaması haqqındakı klassik təsəvvürlə birdəfəlik üzülüşdü.

Məkan və zaman anlayışlarının onların ölçülməsi üsulları ilə əvəz olunması sırf təbii-elmi tədqiqat çərçivəsində əksərən məqbuldur.

Lakin A.Eynşteyn və onun ardıcılları bu məntiqi əməliyyatı elmi tədqiqatın məhdud çərçivəsindən kənara çıxararaq, ona son dərəcə geniş şərh verdilər; fizikanın məkan və zaman anlayışlarını onların ölçülməsi üsulları ilə əvəz etməsini elmi idrakın konkret metodu kimi deyil, bu anlayışlarını onların ölçülməsi üsulları ilə əvəz etməsini elmi idrakın konkret metodu kimi deyil, bu anlayışların məzmununun bütövlükdə həmin ölçmə üsulları ilə tam eyniyyəti kimi şərh etdilər. Elmi idrakın konkret metodlarının belə geniş mənada təfsiri ən yaxşı halda fəlsəfi kateqoriyaların məzmununun konkret elmi anlayışlarla məhdudlaşdırılmasına gətirib çıxarır. Bu isə xalis pozitivist mövqedir, çünki pozitivizm məzmunu konkret elmi tədqiqat hüdudlarından kənara çıxan hər cür anlayışı metafizik adlandıraraq, məzmunsuz anlayış kimi atmağı təklif edirdi.

VII FƏSİL

ŞÜUR

1. Şüur – gerçəkliyin inikasıdır, yüksək təşəkküllü materiyanın (insan beyninin) xassəsidir

Bəşəriyyət tarixində əldə edilmiş bütün maddi və mənəvi sərvətlər üçün insan öz şüuruna borcludur. Şüurlu fəaliyyət nəticəsində insan ilk ibtidai daş alətlərdən başlamış, müasir mürəkkəb texnoloji proseslərə qədər tərəqqi yolu keçmişdir, dünyanın təbii-elmi materialist mənzərəsini yaratmışdır. İnsan öz şüurluluğu sayəsində ətraf aləmi dərk edərək təbiət və cəmiyyət qanunlarını mənimsəməklə, onlardan əməli məqsədləri üçün istifadə edir. Şüur sayəsində insan beşiyi olan yer kürəsinin təbiətini öyrənmiş, üzünü kosmik fəzaya çevirmiş, oraya uçmuş, Ayın və digər kosmik cisimlərin sirlərinə bələd olmağa başlamışdır.

Bütün bu cəhətlərinə görə insanlar hələ çox qədim dövrlərdən cəmiyyət həyatında şüurun yeri və əhəmiyyətini ilahiləşdirib, onu «mütləqləşdirmişlər». Şüura ***«ruh», «mənəvi varlıq», insan bədənindən kənarda mövcud olan «gözəgörünməz qüv-və»*** kimi baxan ibtidai insan, onu bütün cəmiyyət hadisələrinin, təbiət və insanın özünün mövcudluğunun əsasında qoymuş, ona sitayiş etmişdir. İbtidai insana elə gəlmişdir ki, həyatda baş verən bütün yaxşı və pis hadisələr ruhun (şüurun) fəaliyyəti nəticəsidir. Yuxugörmə, ölüm, xəstəlik və s. ruhun bədəni müvəqqəti və ya həmişəlik tərk etməsi ilə izah edilirdi. Ruh bədəni müvəqqəti tərk edəndə guya xəstəlik, həmişəlik tərk edəndə isə ölüm baş verir. Bütün təbiət və cəmiyyət hadisələri də ruhun fəaliyyət təsiri ilə bağlanılırdı. Bu təsəvvürlər əsasında bədənə nisbətən ruhun birinciliyi, əbədiliyi və müəyyənediciliyi haqqında ibtidai animistik təsəvvürlər formalaşmış və nəsildən nəslə keçmişdir. Müasir dünya dinlərində də ruha etiqad, ruhun əbədiliyi, «ölməzliyi» haqqında təsəvvürlər yaşamaqdadır.

Lakin bunlar şüur (run) haqqında elmi biliyə malik olmayan insanın təsəvvürüdür, elmi-nəzəri bilik deyildir. Elmi-nəzəri materialist baxış şüurun mahiyyətini başqa cür izah edir.

Fəlsəfi ədəbiyyatda şüura ***«materiya birinci, şüur ikincidir, materiyadan törəmədir və onun funksiyasıdır»; «gerçəkliyin fəal inikasından ibarət olan insan beyninin funksiyasıdır»; «hərəkətdə olan materiyanın xassələrindən biridir»; «insanı əhatə edən***

gerçəkliyin inikasıdır, yüksək təşəkküllü materiyanın, insan beyninin xassəsidir»; «şüur», F.Engelsə görə, «materiya inkişafının atributudur», «fikirləşən ruhdur», materiyanın «ən ümumi xassəsidir»; «ictimai şüur ictimai varlığın inikasıdır» və i.a. kimi təriflər verilir. ***Dar mənada şüur – materiyanın, insan beyninin xassəsidir, gerçəkliyin ancaq insana məxsus məqsədli inikasıdır. Geniş mənada isə şüur – bütöv mənəvi tamlıqdır, insan beyninin, mərkəzi əsəb sisteminin xarici aləmi əks etdirərkən əldə etdiyi bütün duyğu, qavrayış, təsəvvür, təfəkkür, əqli nəticələr və s. məcmusudur; insanın zəkası, ağlıdır, dərrakəsidir.***

Göründüyü kimi, şüur probleminin mahiyyətinin açılması insanla gerçəkliyin arasındakı çox müxtəlif və mürəkkəb əlaqə və münasibətlərin, müxtəlif kateqoriya, anlayış və qanunauyğunluqların ətraflı, kompleks təhlil edilməsini tələb edir. «Şüur» mövzusunu, ancaq ***«İdrak»***, «İnsan», «Təbiət», «İctimai şüur» və s. mövzularla əlaqədə, həmin mövzuları mənimsəmək əsasında öyrənmək, dərk etmək mümkündür.

2. İnikasın təkamülü, cansız və canlı təbiətdə inikasın xüsusiyyətləri

İndi də şüurun mahiyyətini səciyyələndirən bir sıra mühüm cəhətlərə nəzər salaq: ***əvvələn,*** əsas xüsusiyyət şüurun materiyaya nisbətən ikinci olması, ondan törəməsidir. Elm sübut edir ki, şüura malik insanın mövcudluğuna qədər «tarix» uzun bir yol keçmiş, materiya inkişafının müəyyən mərhələsində materiyanın şüura malik növü (insan beyni) yaranmışdır. Deməli, əvvəlcə materiyanın şüura malik olmayan növləri mövcud olmalı idi ki, onun da əsasında materiyanın şüura malik növləri əmələ gələydi. Digər tərəfdən, inkişafın daha sonrakı mərhələsində şüur, insan beyninin xassəsi kimi meydana çıxır, insanın ictimai-tarixi fəaliyyətini ifadə edir. Məlumdur ki, belə sosial-tarixi fəaliyyət də materiya inkişafının sonrakı mərhələsidir, cəmiyyətin qərarlaşması ilə əlaqədardır. Başqa sözlə desək, şüur gerçəkliyi əks etdirirsə, buradan da aydındır ki, əvvəlcə gerçəklik mövcud olmalıdır, şüur əks etdirdiyi orijinala nisbətən də ikinci olmalıdır. Gerçəkliyin insan beynində surətləri, obrazları yaranmadan, heç şüur əmələ gələ bilməzdi. Bu mənada şüurun ümumi inkişaf yolunu belə müəyyən etmək olar: ***«cansız materiyadan canlı materiyaya və oradan da düşünən materiyaya və ya insan beyninə».*** Bununla da şüurun təbiəti haqqında K.Marksın bu fikri bir daha təsdiq olunur: ***«şüur, ideya və baxışlar... insanın başına köçürülüb orada yeni şəklə salınmış maddi varlıqdan başqa bir şey deyildir»***[1].

İkincisi, şüurun əsas xüsusiyyətlərindən birini, onun insan beyninin xassəsi olması, yəni yüksək təşəkküllü materiyanın funksiyası olması təşkil edir. Bu isə o deməkdir ki, şüur heç də materiyanın bütün təzahürlərinə xas deyildir, ancaq insan beyninin məhsuludur. Yəni, ümumiyyətlə, beynin deyil, yüksək inkişaf nəticəsində təşəkkül tapmış insan beyninin xassəsidir. Deməli, heyvanlarda, digər canlı orqanizmlərdə şüurluluğa bənzər nə qədər müxtəlif hərəkətlər, instinktiv fəaliyyət, davranış tərzi olsa da, bu hal onlarda məqsədli mahiyyət daşımır, xarici qıcığa cavabvermə ilə əlaqədar ancaq uyğunlaşma, adaptasiya olunma prosesini göstərir. Heyvan «şüuru» ancaq xarici təsirə əks cavabdan, uyğunlaşmadan, adət edilmiş vərdişlərdən ibarətdir. Zəlzələnin olacağını çox əvvəlcədən «duyan», sahibini, yaxın adamları tanıyan, çox uzağı görən, insanın da məhsuldar işləyən, «planlaşdırılmış, xüsusi qayda-qanunlara tabe olan» heyvan fəaliyyəti mövcuddur. Lakin bunların heç biri insanın şüurlu, məqsədli fəaliyyətinə uyğun deyildir. Heyvanlarda şüur üçün əsas olan ancaq qıcıqlanma, xarici təsirə uyğunlaşma, çoxlu təkrarlarla qazanılmış ***«vərdişlər»*** vardır, duymaq, hiss etmək qabiliyyəti mövcuddur. Bu cəhətdən onlar da instinktiv şüura malikdir. Lakin onlarda nəzəri şüur, mühakimə, təfəkkür qabiliyyəti, şüurun yüksək səviyyəsi mövcud deyildir. Onlara inikasın aşağı səviyyəsi – hisslərlə bağlı instinktiv şüur xasdır.

Üçüncüsü, şüurun əsas xüsusiyyətlərdən birini onun inikasın müxtəlif səviyyələri və növləri ilə səciyyələnməsi təşkil edir. Əslində, inikasın növləri bunlardır: cansız təbiətdə inikas, canlı təbiətdə inikas və sosial inikas. Hər üç inikas növünün əsasında gerçəkliyin insan beynindəki inikası durur, bu cəhətdən onlar ümumiləşir. Bu mənada inikasa materiyanın ən ümumi xassəsi kimi baxılır. Lakin onlar arasında ciddi fərqlər vardır. Cansız təbiətdə inikasa ancaq hava, günəş enerjisi, rütubət və s. təsirində cisimlərin «yaşamağa uyğunlaşması», aşınması, formasını dəyişməsi və s. aiddir. Cansız təbiətdə inikasın xüsusiyyəti odur ki, təsir edən obyekt təsir olunanda heç bir fəallıq doğurmur. Məsələn, günəş enerjisi daşa təsir edib, onu qızdıra bilər, lakin daşda müəyyən fəallıq, hərəkət doğura bilməz. Güzgüdə, suda, hamar səthdə cisimlərdə də inikas var, cismin surəti əks olunur, lakin burada da tam, daxili, fəal inikas yoxdur.

[1] *K.Marks. Kapital, 1-ci cild. Bakı, 1989, s. 21*

Canlı təbiətdə isə inikasın müxtəlif səviyyələri vardır: ***qıcıqlanma səviyyəsi*** (orqanizm onun üçün bioloji əhəmiyyətə malik olan ancaq xarici təsirə məruz qalır, ona əks reaksiya verir və ya ona uyğunlaşır); ***hissiyyat səviyyəsi*** (orqanizm xarici təsiri, onun rəngini, dadını, səsini hiss edir, xarici təsirə özünün hissi əks reaksiyasını bildirir); bu səviyyədə duyğulanma vasitəsilə hissi əks reaksiya əsasında orqanizmdə görmə, eşitmə, toxunma, iy və dadbilmə duyğularının fəaliyyəti ilə gerçəkliyə hissi münasibət formalaşır: sevinmək, kədərlənmək və s. Bu səviyyədə beyində xarici aləmin hissi obrazları əmələ gəlir. Bu cəhətlərinə görə inikas obyektiv aləmin insan beynində subyektiv obrazlarının alınması prosesindən ibarətdir. Deməli, duyğular obyektiv reallığın subyektiv surətləridir. Akad. İ.P.Pavlov şüurun əmələ gəlməsi üçün duyğuları insanla gerçəklik arasında qapı adlandırırdı. Onun fikrincə, ***insan gerçəkliyi dərk etmək üçün hökmən həmin qapıdan keçməlidir***[1]; neyrofizioloji inikas səviyyəsi (orqanizmin xarici təsirə qarşı hissi-emosional və qavranılma əsasında verdiyi cavab reaksiyası səviyyəsidir, gerçəklik duyulur, hissi bütöv şəkildə qavranılır, hadisələrin ancaq rəngi, dadı deyil, onun hissi bütövü qavranılmağa çalışır); ***psixi-nəzəri inikas səviyyəsi*** (insan beynində gerçəkliyin hissi obrazları alınır, analitik-sintetik təhlil aparılır: duyğu, qavrayış, təsəvvürlərdən ibarət olan hissi inikasın informasiyası əsasında anlayışlar, mühakimələr, əqli nəticələr, fərziyyələr, nəzəriyyələr meydana çıxır, adi-kütləvi və nəzəri-fəlsəfi insan şüuru formalaşır).

Canlı təbiətdə inikasın son üç səviyyəsini materiya təkamülünün ən yüksək forması ilə bağlı yaranmış informasiya inikası da adlandırmaq olar. Çünki bu cür inikasda cismin xarici obrazı alınmaqla yanaşı, eyni zamanda təsir edən obyektin təsirindən fəaliyyət oriyentiri müəyyən olunur, predmetin mahiyyət əlaqələri haqqında informasiya əldə olunur. İnsan ətraf aləmdə fəaliyyəti məqsədli istiqamətləndirir, əks olunan obyekt haqqında çoxlu informativ siqnallar alır.

Sistemin informasiya inikası, insana azad seçmək, proqram tutmaq və hadisələrin inkişafını qabaqcadan görmək (həmin termini isə ilk dəfə məşhur sovet fizioloqu P.Anoxin işlədib) imkanı verir. Bu mənada, yuxarıda qeyd etdiyimiz duyğulanma, neyrofizioloji və psixi-nəzəri inikası səviyyələri informasiya inikasının mühüm tərkib hissələri və növləridir. Həmin səviyyə və növlər isə canlı

[1] *Bu barədə «İdrak» mövzusunda daha ətraflı bəhs olunmuşdur*

təbiətin ali yetirməsi olan insan psixikasına xasdır. Məhz həmin səviyyə baxımından istiqamətlənmiş fəaliyyət, psixik-mənəvi inikasın əsasını təşkil edir və psixik obrazların yaranması ilə nəticələnir. Psixik obrazsız isə heç bir şüurlu fəaliyyət, istiqamətlənmiş hərəkət ola bilməz. Psixik obraz subyektlə xarici aləm hadisə və prosesləri arasındakı qarşılıqlı münasibət zəminində, subyektin qarşıya qoyduğu məqsədin həyata keçirilməsinə istiqamətlənmiş psixik fəaliyyətində meydana çıxır. Biz gedəcəyimiz yolun – çatacağımız məqsədini modelini, – insan beynində kodlaşdırmaq əsasında psixik obrazını, – almadan fəaliyyət də göstərə bilmərik. Bu mənada, psixik obraz xarici obyektiv reallığın inikası kimi çıxış edir, ideal formada təzahür edir. Bu mənada psixik obraz, həm də subyektiv reallıqdır. Məhz subyektiv reallıq – ideal olan proqram tutmaq, xarici aləmə subyektin münasibətini əks etdirmək imkanı verir. Bu da göstərir ki, heç bir müstəqil «ideal obraz», «ideal olan» yoxdur, o, maddi gerçəkliyin inikasıdır.

Əgər informativ inikasın psixikayaqədərki növlərində cavab reaksiyası bütünlüklə orqanizmin öz daxili ehtiyatları və imkanları hesabına həyata keçirələrsə, psixik səviyyədə bu daxili ehtiyatlar kifayət etmir. Orqanizmin cavab reaksiyasını hazırlamazdan əvvəl rastlaşdığı məchul şəraiti əlavə tədqiq etməsinə ehtiyac yaranır, əlavə ehtiyat qüvvələri tələb olunur.

Sosial inikas isə cəmiyyətdə baş vermiş ictimai-tarixi proseslərin, sosial əlaqə və münasibətlərin insan beynində inikasından dolayı yaranan ideya, təsəvvür, baxış, nəzəriyyə və s. əks etdirir. Sosial inikas bütövlükdə ictimai varlığı əks etdirir. İctimai varlığın inikası əsasında isə ictimai şüur və onun müxtəlif formaları ictimai psixologiya və ictimai ideologiya adi və nəzəri fərdi və ictimai şüur, bütün mənəvi sərvətlər, mədəniyyət, əxlaq, din, incəsənət, elm, fəlsəfə və i.a. meydana çıxır və inkişaf edir (Bu barədə «cəmiyyətin mənəvi həyatı və ictimai şüuru» mövzusunda ətraflı bəhs olunur).

Dördüncüsü, şüurun əsas xüsusiyyətlərindən biri də onun varlığa nisbətən ikinci törəmə olsa da, varlığa fəal, dəyişdirici təsir etmək imkanına malik olmasıdır. Bu o deməkdir ki, şüur materiyanın inikası, onun ümumi xassəsi olsa da, varlığa, xüsusilə ictimai varlığa güclü təsir edir, onun inkişafını sürətləndirir və ya ləngidir. Şüurun bu cəhətini nəzərə alaraq, belə nəticəyə gəlinmişdir ki, insan öz idrakı sayəsində gerçəkliyi dərk edir, təbiət qanunauyğunluqlarından istifadə edərək, onu öz məqsədlərinə uyğun şəklə salır, ***«ikinci təbiəti», «süni təbiəti»*** yaradır (əlbəttə, burada təbiətdən

səmərəli, məqsədəuyğun istifadə edilməsi, eyni-eyni növlərin yaradılması nəzərdə tutulur, ona dağıdıcı münasibət rədd olunur). Dialektik fəlsəfə insan şüurunun belə fəal-yaradıcı mahiyyətini, praktik məqsədləri reallaşdırmaqda fəal rolunu nəzərdə tutaraq qeyd edir ki: ***«İnsanın şüuru obyektiv dünyanı nəinki əks etdirir, həm də onu yaradır».***

3. Fəlsəfə tarixində şüur probleminə münasibət

Fəlsəfə tarixində şüura münasibətdə çox müxtəlif mövqe və konsepsiyalar olmuş, heç də həmişə şüura materiyanın xassəsi, insan beyninin funksiyası kimi baxmamışlar. Yalnız materialist konsepsiya hesab etmişdir ki, şüur materiyanın uzun sürən təkamülünün nəticəsidir. Materiya, təbiət həmişə mövcud olmuş, insan isə daha sonralar meydana çıxmışdır. Şüur isə materiyanın yüksək inkişaf etmiş təzahürünün, insan beyninin xassəsi, məhsuludur.

Qədim fəlsəfənin materialist filosofları: ***Demokrit, Epikür, Lukretsi Kar*** və b. iddia etmişlər ki, şüur insan bədənindən asılıdır. O «ruh, şüur» insanın anadan olması ilə meydana gəlir. Əgər uşaqda duymaq, hiss etmək zəifdirsə, fikirlər yoxdursa, bunlar hamısı bədənin, cismin təkmilləşməsi və inkişafı ilə əlaqədar tədricən yaranır və inkişaf edir; təfəkkür meydana gəlir. Bədən zəifdirsə, məhv olub getdikcə şüur zəifləyir, yox olur. Demokrit və Epikürə görə, bədənin səthinin altında incə atomlar təbəqəsi vardır, onlar xarici siqnalı alır, şüura çevirir. Şüurun (ruhun) daşıyıcıları həmin maddi «obrazlardır», «bədənsiz ruh boş sözdür, əbəsdir»[1].

Qədim Yunan filosofu Heraklitin «loqos» təliminə görə sözlər, ideyalar, fikirlər və s. bütün maddi şeylərin mahiyyətini təşkil edir. ***Sofistlər***, xüsusilə də Sokrat fəlsəfə tarixində ilk dəfə maddi və ideal, şeylərlə fikirləri fərqləndirmək ideyasını irəli sürmüşlər. ***Platon*** isə xüsusi «İdeyalar aləmini», «Maddi aləmə» qarşı qoymuş, birincini müəyyənedici hesab etmişdir.

Obyektiv və subyektiv idealizmin qədim və müasir nümayəndələri şüuru (ruhu), hansı şəkildə olmasından asılı olmayaraq («Dünya ruhu», «Mütləq ideya», «İnsan şüuru» və s.) maddi gerçəkliyin əsasına qoymuş, onu materiyaya nisbətən müəyyənedici və ilkin substansiya hesab etmişlər. ***Platondan Hegelə*** qədər, ***Fixte, Şelling, Berkli*** və başqaları real gerçəkliyin şüurdan asılı olduğunu müxtəlif formalarda əsaslandırmağa çalışmışlar. C.Berkli

[1] *Материалисты древней Греции. М., 1955, с. 191*

şüurun («ruhun») müəyyənediciliyini onun fəallığı ilə əsaslandırırdı. Hegel şüuru «subyektiv ruh» adlandırsa da, nəhayət onu «obyektiv ruhla» eyniləşdirirdi. Yeni dövrün, xüsusilə XVII-XVIII əsrlərin fəlsəfəsində şüura münasibətdə də müəyyən dəyişikliklər baş vermişdir. ***R.Dekart*** iddia edirdi ki, şüur (ruh) gerçəkliyin mövcudluğunu şərtləndirir. O, deyirdi ki, əgər mən müəyyən hadisə və prosesin mövcudluğuna etiraz edirəmsə, deməli, «Mən fikirləşirəm». Lakin ancaq mövcud olanlar haqqında fikirləşmək ola bilər. Deməli, «mən fikirləşirəmsə, mən mövcudam». «Əgər fikirləşməyim kəsilsə, deməli, mövcud deyiləm». Onun fikrincə, ancaq «fikirləşən əşya – ruh, zəka, şüur – mövcudluğun əsasıdır». «Ruh, şüur fikirləşir, can, bədən hərəkət edir, yaşayır». Şüur, təfəkkür «fikirləşən substansiyanın» fəaliyyətidir, müstəqil mövcuddur, bədəndən, maddi olandan asılı deyildir. Materiya da «fikirləşən substansiyadan» asılı deyildir. Dekart bununla da şüura münasibətdə materializm və idealizm mövqelərini birləşdirməyə çalışır, lakin etiqad deyil, zəkaya, idraka üstünlük verirdi.

Yeni dövr filosoflarından olan ***T.Hobbs*** təfəkkürün əsasını duyğuların təşkil etdiyi, duyğuların isə insana bədən üzvlərinin və daxili hissələrinin hərəkəti nəticəsi olduğunu təsdiq edirdi. Ona görə şüur, insan bədəninin daxili orqanlarının hərəkəti nəticəsidir. XVIII əsr fransız materialisti ***G.Helvetsi*** isə iddia edirdi ki, şüur insan və heyvan orqanizminin hiss etmək və yaddaş qabiliyyətinin nəticəsidir, şüurun mənbəyi maddi xarici aləmdir, vasitəsi isə duyğulardır. Biz nəyi görmürük, eşitmirik, toxunmuruq, onlar insan əqli üçün əlçatmazdır: «şüur beynin funksiyasıdır».

XVIII əsr materializminə mənsub olan bəzi filosoflar isə (***B.Spinoza, D.Didro, E.Hegel*** və b.) şüuru materiyanın atributu, onun bütün təzahür formaları və növlərinə xas olan əbədi xassəsi adlandırırdılar. Onlar belə hesab edirdilər ki, təkcə canlılar, beyin deyil, bütün maddi dünya cisimləri şüurludur, fikirləşmək qabiliyyətinə malikdirlər. Bu baxışa fəlsəfə tarixində «hilozaizm» deyilmişdir («hilo» – yunanca əşya, maddə, «zoil» isə həyat, şüur deməkdir).

XIX əsrdə şüura münasibətdə ***K.Foqt, L.Byuxner*** və ***Y.Moleşott*** kimi fizioloq-təbiətşünasların adı ilə bağlı olan vulqar materializm mövqeyi də yayılmışdır. Həmin baxışın tərəfdarları beyin kimi, şüuru da maddi hesab edərək, onların hər ikisini maddiləşdirib, eyniləşdirirdilər. Onlar deyirdilər ki, qaraciyər öd ifraz etdiyi kimi, beyin də şüur ifraz edir. Şüurla beynin eyniləşdirilməsi fikrini materialist filosof ***İ.Disgen*** (1828-1898) ciddi tənqid edirdi. O göstə-

rirdi ki, ruh stoldan, rəng səsdən fərqlənmirsə, onda bu şeylər birbirindən nə ilə fərqlənirlər? Bəzi filosoflar vulqar materialistləri «beyinsiz filosoflar» adlandırmış və qeyd etmişlər ki, fikri maddi adlandırmaq, materializmi idealizmlə qarışdırmağa tərəf atılmış yanlış addımdır.

XX əsrin əvvəllərində geniş yayılmış empiriokritisizmin banilər *E.Max* və *R.Avenarius* şüuru, duyğunu beynin məhsulu sayan fikri sözdə qəbul etmirdilər. Lakin həm «mən»i, həm də mühiti «duyğu kompleksləri»ndən ibarət hesab etməklə onlar idealizmə qapılırdılar. Deməli, bir halda bütün cisimlər «duyğu kompleksləri»dir, onda beyin də cisimdir, deməli duyğu «kompleks»dir. Hər şeyin əsasında «duyğu kompleksləri»ni qoymaq isə «xalis idealizmdir». XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində şüura, xüsusilə duyğuların gerçəkliyi əks etdirməsinə münasibətlə əlaqədar simvollar, heroqliflər nəzəriyyəsi də mövcud olmuşdur. Bu mövqedən çıxış edən alman fizioloqu *İ.Müller* duyğunun xarici aləmi əks etdirdiyini inkar edirdi. O göstərirdi ki, duyğu xarici aləmin təsiri məhsulu deyil, duyğu orqanlarının özündən doğur, onlara «daxilən xas olan spesifik xüsusiyyətidir». L.Feyerbax bunu «fizioloji idealizm» adlandırmışdı. XIX əsrin digər təbiətşünas alimi *K.Helmhols* isə qeyd edirdi ki, duyğu xarici aləmin inikası olsa da, onun təsirindən baş versə də, xarici şeylərə oxşamır, onların surəti deyil, ancaq «simvolları, heroqliflərdir». *G.Plexanov* da duyğuları xarici aləmin işarələri, heroqlifləri adlandırırdı. Bununla da onlar duyğunun adekvatlığını, gerçəkliyin surəti olduğunu inkar edir, subyektiv idealizm mövqeyində dururdular.

4. Şüurun genezisi və psixo-fizioloji əsasları. Şüurun ictimai-tarixi mahiyyəti

Şüurun fəlsəfi problemləri sırasında onun genezisi, inikası psixo-fizioloji əsasları, şüurun ictimai-tarixi təbiəti və sair də mühüm yer tutur: bunlar indiyədək çox öyrənilsə də, bir sıra cəhətdən mübahisəli məsələlərdir. Ən mühüm məsələlərdən biri inikasın, şüurun əmələ gəlməsinin ***müəyyənedici amilinin*** nədən ibarət olduğunu əsaslandırmaqdan ibarətdir. Elm belə amilin nə əbədi, anadangəlmə qabiliyyət olduğunu, nə «ilahi vergi» və s. olduğunu qəbul etmir. Müasir elmi təsəvvürlərə görə, belə amili maddi sistemlərlə onu əhatə edən ətraf real gerçəklik arasındakı qarşılıqlı münasibət və qarşılıqlı təsirin spesifik tipində axtarmaq lazımdır.

Dünyada həmin qarşılıqlı münasibətlər sistemi hansı tipdə mövcuddursa, inikas formaları da həmin növdədir və ya ona uyğundur.

Həmin fəlsəfi-metodoloji baxımdan çıxış etsək, onda belə ümumi nəticəyə gəlmək olar: insan şüurunun əmələ gəlməsinin əsasında dünyada insanın spesifik varlığı üsulu, gerçəkliklə qarşılıqlı təsiri üsulu durur. Məhz belə bir varlıq üsulu, vasitəsi ***praktikadır***, təbiətə, ətraf mühitə, insanın özünə olan praktik-dəyişdirici münasibətdir. Bu prosesdə insan özü üçün «qeyri-üzvi mühit», «ikinci təbiət», istehsal alət və vasitələri yaradır, vərdişlər əldə edir, ünsiyyət formaları tapır, sosial orqanizm və s. təşkil edir, başqa sözlə desək, mədəniyyət yaradır. Bu proseslərlə də, insan psixikası digər canlı orqanizmlərdən əsaslı qaydada fərqlənir onun şüuru formalaşır. Praktik-dəyişdirici birgə insan fəaliyyəti ümumi, kollektiv xarakter daşıyır, odur ki, onun şüuru da ictimai-tarixi məzmuna malikdir, «kollektiv təsəvvürlərə» əsaslanır. Belə birgə fəaliyyətdə ünsiyyətin konkret formaları yaranır, «birgə fəaliyyət planı» tutulur, məqsəd müəyyənləşir, «təcrübə» əldə olunur. Bunlar əsasında isə insan fəaliyyəti proqramlaşdırılır, şüurlu hərəkət, insanın gerçəkliyə münasibəti mövcud olur, gerçəkliyin məqsədyönlü inikası alınır...

Elm şüurun formalaşması tarixi-zamanı məsələni də yer üzərində həyatın əmələ gəlməsi əsasında həll edir. Zəngin tarixi, bioloji, arxeoloji, geoloji, etnoqrafik və i.a. məlumatlara əsasən sübut olunmuşdur ki, yer üzərində həyatın yaşı 4 milyon illə hesablanır (düzdür, son illərə qədər bu rəqəm 3 və ya 2 milyon il də qeyd olunmuşdur. Bu, fərziyyəvi səciyyə daşıyır, odur ki, dəqiq rəqəm söyləmək qeyri-mümkündür). Yer kürəsinin yaşı isə daha çoxdur, o, həyatdan çox-çox əvvəl meydana çıxmışdır.

Laplas-Kant fərziyyəsinə görə, kainat qaz-toz materiyasından, «spiral dumanlıqlardan» bir çox milyard il bundan əvvəl meydana gəlmişdir. Yer qabığı isə 3-5 milyard il əvvəl əmələ gəlmişdir. Canlı orqanizm daha sonralar meydana çıxmışdır. 1957-ci ildə meydana çıxmış akademik A.İ.Oparinin nəzəriyyəsinə görə yer üzərində həyatın əmələ gəlməsi üç mərhələdən keçmişdir: ***I-ci mərhələ:*** karbonun mürəkkəb birləşməsinin, xüsusilə onun oksigen və hidrogen birləşmələrinin, karbohidrogenlərin əmələ gəlməsidir; ***2-ci mərhələ:*** bu əsasda üzvi birləşmələrin formalaşmasıdır; əvvəlcə zülal molekulunun əsas ünsürü olan amin turşuları meydana gəlir, onlardan isə milyon illərlə hesablanan müddətdə zülal molekulları və canlı zülal meydana çıxır; ***3-cü mərhələ:*** əlverişli mühitdə zülal maddələr mübadiləsinə malik olan canlı orqanizmə

çevrilir, həyat meydana çıxır. Məhz bu cəhətlərə görə F.Engels hələ XIX əsrin 70-ci illərində yazırdı: ***«həyat zülalı cisimlərin yaşamaq üsuludur ki, bunun da mühüm momenti həmin cisimlərin ətrafındakı xarici təbiətlə daimi maddələr mübadiləsindən ibarətdir, həm də həmin maddələr mübadiləsi kəsildikdə, həyat da kəsilir...»***[1].

Elmi məlumatlara görə yer üzərində həyatın əmələ gəlməsi prosesində əvvəlcə günəş şüaları, hava, rütubət əsasında təkhüceyrəli birləşmələr, onlar əsasında isə DNT (dezoksiribonuklein) və RNT (ribonuklein) turşuları və karbonlu birləşmələr, çoxmolekullu kolloid sistemləri meydana çıxır. Nəhayət, «zülalların sintezi» əsasında, təbbi seçmə yolu ilə ilk canlı orqanizmlər meydana gəlmişdir... Həyat canlı orqanizmlərdən insanabənzər meymunlara və oradan insana qədər çox uzun bir yol keçmişdir. Nəhayət, yaşı 3, 4, 5 milyon il hesab edilən «homo sariens» («Bacaran insan») formalaşmışdır. Onlara qalıqları Keniyada tapılmış pitekantrop; atlantrop və b. misal ola bilər. Eramızdan 200-150 min əvvəllərə aid olan Neandertal adamı ilə əlaqədar hesab edilən şüurlu insan isə, yəni «homo faber» («Ağıllı insan») daha sonrakı dövrlərdə, 50-40 min il e.ə. meydana çıxmışdır.

İnsan şüuru lap qədimdən ictimai-tarixi səciyyə daşımış, insanın birgə əmək, istehsal və ünsiyyət fəaliyyətinin nəticəsi olmuşdur. Əgər heyvan psixikası bioloji inkişafın nəticəsidirsə, insan şüuru bioloji ilə yanaşı, sosial-tarixi inkişafın məhsuludur. K.Marks şüurun ictimai-tarixi təbiətini nəzərdə tutaraq, qeyd edirdi ki, insanda beş hiss üzvünün əmələ gəlməsi bütün ümumdünya tarixinin məhsuludur. İnsanabənzər meymunlardan şüurlu insana keçid alət hazırlanmasından başlanır. F.Engels bu cəhətə diqqəti xüsusilə cəlb edərək, qeyd edirdi ki, heç bir meymun əli, hətta kobud daş alət belə hazırlamamışdır. Şüurun bütün bu proseslərlə sıx bağlılığı F.Engelsin «Meymunun insana çevrilməsi prosesində əməyin rolu» əsərində, o zamankı elmin, xüsusilə biologiya və təbiətşünaslığın başqa sahələrinin nailiyyətləri əsasında ətraflı təhlil edilmişdir.

Şüurun əmələ gəlməsində sosial-tarixi amillərin təhlili əsasında çıxarılan ümumi-fəlsəfi nəticələri belə qruplaşdırmaq olar:

Birincisi, insan şüuru təbiətən ictimai-tarixi mahiyyət daşıyır, onun inkişafı sosial əlaqələrin zənginliyi və inkişafı ilə şərtlənir. Bunu ondan da görmək olar ki, anadan olandan bir qədər sonra (1-3

[1] *F.Engels. Təbiətin dialektikası. Bakı, 1966, s. 269*

yaşlarında) itmiş uşaq, heyvanlar arasına düşüb böyüdükdə ancaq heyvani vərdişlərə yiyələnir: bildiyi sözlər də, danışığı da unudur, heyvani səslərə oxşar səslər çıxarır və heyvani hərəkətlərə uyğun hərəkətləri icra edir. Və ya: 4-5 yaşlarında yuxuya dalmış uşaq 18-20 yaşında ayılırsa, onun bədəni fizioloji cəhətdən inkişaf edirsə də, ayılanda onun söz ehtiyatı 4-5 yaşında olduğu kimi qalır, oyuncaqlarını və s. tələb edir. Bu faktlar göstərir ki, şüurun əsas amili ictimai-tarixi şərait və sosial münasibətlərdir.

İkincisi, şüurun əmələ gəlməsi və inkişafı insanın bilavasitə əmək fəaliyyəti ilə bağlı olmuşdur. Bunların hamısı ictimai-tarixi məzmun daşıdığı üçün şüur da belə mahiyyətə malikdir. F.Engels bu münasibətlə yazır: əmək «bütün insan həyatının birinci əsas şərtidir, həm də o dərəcədə belə bir əsas şərtdir ki, biz müəyyən mənada deməliyik: insanın özünü əmək yaratmışdır»[1].

Üçüncüsü, praktik zərurət nəticəsində çox qədim insanabənzər məxluqlar ağacdan yerə enmişlər. Ağacdan meyvələri yerə vurub salmaq üçün, ovu müvəffəqiyyətlə həyata keçirmək üçün dik yeriməyə ehtiyac yaranmışdır. Yerdən köklü meyvələri çıxarıb yemək, yaşayış məskəni düzəltmək, odu hifz etmək, «xörək hazırlamaq», vəhşi heyvanlardan, yanğından, küləkdən qorunmaq zərurəti yaranmışdır. Əl yeni-yeni funksiyalar kəsb edir, alət hazırlayır. F.Engelsə görə «əl – təkcə əmək aləti deyil, o həm də əməyin məhsuludur». Ət xörəyinin, yəni qida növlərinin meydana çıxması bütün bədən üzvlərinin, xüsusilə beynin funksiyalarını genişləndirmiş və inkişaf etdirmişdir. Bu birgə fəaliyyət, «cəmiyyət» prosesində insanların bir-birinə söz demək, ünsiyyəti bədən üzvlərinin hərəkəti ilə deyil, sözlə ifadə etmək bacarıqlarını meydana çıxarmışdır. İnsanabənzər meymunların xirtdəkləri modulyasiya yolu ilə sözləri ifadə etmək formasına keçmişdir. Deməli, ictimai məhsul olan əmək və aydın nitq şüura malik insanın yaranmasının ən zəruri amilləri olmuşdur.

Dördüncüsü, şüurun ictimai-tarixi məzmun daşıdığı, şüurun müasiri olduğu yaşayış səviyyəsi ilə, sosial əlaqələrin yetkinliyi səviyyəsi ilə bağlı olması və onları əks etdirməsi də təsdiq edir. Necə deyərlər, hər kəs «öz dövrünün adamıdır», şüur müasiri olduğu ictimai varlığı əks etdirir, onun tarixi tipinə uyğun gəlir.

Beşincisi, şüurun sosial-tarixi və psixik xüsusiyyətlərindən birini də onun nitqlə, dillə və təfəkkürlə bilavasitə qarşılıqlı əlaqədə olması təşkil edir. Başqa sözlə desək, şüurla dil, nitq və onların

[1] *F.Engels. Təbiətin dialektikası. Bakı, 1966, s. 144*

məzmununa daxil olan səslər, sözlər, fikirlər və s. mənşəcə qarşılıqlı əlaqədə olmuş, bir-birini tamamlamışdır. Dil, sözlər, nitq – fikrin, şüurun maddi forması, reallaşması vasitəsidir, maddiləşməsidir. K.Marksın sözləri ilə desək, dil – «şüurun, fikrin bilavasitə gerçəkliyidir», insanlar arasında ünsiyyət vasitəsidir. Dil, şüurlu, məqsədli fəaliyyətin təzimçisi, insan fikrinin reallaşması, gerçəkliyə çevrilməsi vasitəsidir. Lakin dil təfəkkürü ifadə etsə də, dilin inkişafı təfəkkürün zənginliyi, elmliyi ilə bağlıdır. Təfəkkür prosesində anlayış, mühakimə və əqli nəticələr dil vasitəsilə fəaliyyət amilinə çevrilir. Dil vasitəsilə nəsillərin mənəvi sərvətləri arasında varislik yaranır, şüurlu, məqsədli birgə fəaliyyət mümkün olur.

Şüurun psixo-fizioloji və maddi əsaslarını insan beyni, xüsusilə mərkəzi əsəb sistemi və baş beyin qabağında gedən fizioloji proseslər və qanunauyğunluqlar təşkil edir. Akad. ***İ.P.Pavlov*** və ***İ.M.Seçenov*** yazmışlar ki, şüurun fizioloji aparatını mərkəzi əsəb sistemi və xüsusilə beynin böyük yarımkürəciyi qabığında baş verən maddi-fizioloji proseslər təşkil edir, «psixik (şüur) fəaliyyət beynin müəyyən kütləsinin fizioloji fəaliyyəti nəticəsidir». Bunu əyani şəkildə ondan görmək olar ki, baş beyin yarımkürəciyinin ya tam və ya qismən zədələnməsi nəticəsində adamın şüurlu fəaliyyəti də ya qismən, ya da tam pozulur. Xəstəlik və ya zədələnmənin müalicəsi və bərpası ilə şüurlu fəaliyyəti də bərpa olunur.

Akad. İ.P.Pavlova görə, canlı orqanizmlərin hamısı, – heyvan və insan üçün ümumi inikas qabiliyyəti xasdır: onlar ümumi fizioloji əsaslarla xarici təsirə cavab verir, qıcıqlanma vasitəsilə ona əks münasibət bildirirlər. Xarici təsirə belə ümumi cavab vermənin əsasında birinci siqnal sistemi durur. Lakin inikasın yüksək səviyyəsində, insan orqanizmi xarici təsirə cavabı ikinci siqnal sistemi – sözlər, danışıq vasitəsilə verir. Bu cür inikas şüurludur, zəkaya malikdir. İnsan psixikasının ümumiləşdirmələr əsasında gerçəkliyi anlayışlar, mühakimələr vasitəsilə əks etdirmək qabiliyyəti vardır. Onlar sözlərdir. Akad. İ.P.Pavlov xarici təsirə sözlə, nitqlə cavab verməyi ***«ikinci siqnal sistemi»*** və ya ***«siqnallar siqnalı»*** adlandırmışdır.

Psixo-fizioloji elmi məlumatlar əsasında insan beynində şüurun əmələ gəlməsi prosesinin fizioloji əsaslarını belə izah etmək olar: insan ətraf aləmlə əlaqə və münasibətlərində xarici təsirə məruz qalır, qıcıqlanma baş verir, çoxsaylı siqnallar alınır. Baş beyin qabığında çoxsaylı görmə, eşitmə, dadbilmə, hərəkət və s. mərkəzləri – analizatorlar mövcuddur. Analizatorlarda xarici qıcığı qavrayan, siqnalları qəbul edən qavrayıcı cihaz və ya reseptorlar var-

dır. Reseptorlar qıcığı və ya siqnalı qavrayır və onu əsəb oyanmasına çevirir. Analizatorlarda oyanma reseptorlarından siqnalları beyin qabığına verən naqillər də fəaliyyətdədir. Mərkəzi əsəb sistemi ***nevronları*** alman siqnalları, informasiyanı işləyir, mərkəzəqaçan əsəb yolu ilə hərəkət edən orqana – effektorlara verir. Effektorlar isə hərəkət vasitəsi ilə xarici qıcığa cavab verir.

Qısa şəkildə desək, insanın xarici təsirə cavab verməsi, yəni ***refleks fəaliyyəti*** belə fizioloji yol keçir: 1) ***reseptorlar*** – xarici qıcığı, siqnalı qəbul edir; 2) ***mərkəzə can atan əsəb lifləri*** əsəb impulslarını mərkəzi sinir sisteminə ötürür; 3) mərkəzi sinir sistemi ***nevronları*** qəbul olunmuş informasiyam. siqnalları işləyib hazırlayıb; 4) ***efferent*** (mərkəzəqaçan) əsəb yolu ilə impulslara hərəkət orqanlarına doğru əmr verilir; 5) ***effektorlar*** isə cavab hərəkətlərini istehsal edir (1 və 2 siqnal sistemləri vasitəsilə).

Bütün bu mürəkkəb prosesi İ.Pavlov orqanizmin refleks qabiliyyəti adlandırmışdır və onun iki növünü qeyd etmişdir: şərtsiz və şərti reflekslər: şərtsiz refleks bütün canlı orqanizmlərə xasdır, çox vaxt irsi, fitri mahiyyət daşıyır. Məsələn, orqanizmin istini, soyuğu hiss etməsi, qida instinkti, canlı instinkt və s. Şərti refleks həyatda, təcrübi yolla əldə olunur, çoxu müvəqqəti səciyyə daşıyır. Məsələn, müəyyən saatda insanın acması, itin zəng vurmağı hiss edərək yemək istəməsi və s.

Bütün bu mürəkkəb psixo-fizioloji proseslər müəyyən təbii və sosial-tarixi mühitdə baş verir, şüurun meydana çıxmasını və onun ictimai-tarixi səciyyə kəsb etməsini şərtləndirir.

5. Mənlik (özünüdərketmə) şüuru. Şüur və süni intellekt

Şüurun struktur komponentlərindən biri də ***mənlik şüurudur.*** Bu dünyaya münasibətdə insanın fəal mövqe tutması, subyektin özü-özündən ayrılması, öz məninin imkanlarını düzgün qiymətləndirmək qabiliyyəti, necə deyərlər, özünə kənardan baxıb, fəaliyyətini qiymətləndirmək şüurudur. Mənlik şüuru müəyyən tarixi şəraitdə dəyişən, zənginləşən, öz müxtəlif forma və səviyyələri olan şüurdur. Onun ***ilkin*** forması ***özhissiyyatdır, özduyumdur***; öz bədən üzvünün təbii və sosial hadisələr sistemində yerini hiss edib, qavramaq, təsəvvür etməkdən ibarət adi səviyyədir. Mənlik şüurunun ***ikinci*** yüksək formasını ***insanın özünün hansı ictimai cəmiyyətə, sosial qrupa və ya mədəniyyətə mənsub olduğunu dərk etməsi səviyyəsi*** təşkil edir. Nəhayət, mənlik şüurunun yüksək formasını

özünün təkrarolunmazlığı və spesifikliyi ilə fərqlənən ***«Mən»*** fenomeninin formalaşması təşkil edir. Belə «Mənin» şüuru ilə insan məsuliyyətli və azad fəaliyyət göstərir, öz hərəkətlərinə nəzarət edir və qiymətləndirir. Deməli, mənlik şüuru «özünüqiymətləndirmə», «özünənəzarət» və «özünüdərketmədən» ibarətdir.

İnsanın özünü dərketməsi üçün «özünə kənardan, başqalarının gözü ilə baxmağı» bacarması lazımdır. Kənardan baxanda hər şeyi: qabiliyyət, bacarıq, gözəllik və s. daha dərindən dərk etmək olar. «Göz hər yeri görür, özündən başqa...»

Müasir dövrdə insan şüurunun funksiyalarını əvəz edən, onları böyük dəqiqliklə yerinə yetirən çox mürəkkəb hesablama və riyazi əməliyyatları düzgün və daha böyük sürətlə icra edən, şer yazan, şəkil çəkən, keçmiş abidələri bərpa edən və s. çox zəngin süni intellektə malikdir: informatika və elektron hesablama maşınları, kompüter texnikası, müxtəlif texniki və texnoloji avadanlıqlar və s. Onların hamısı canlı orqanizmin, beynin (şüurun əmələ gəlməsi) psixo-fizioloji modeli əsasında yaradılmışdır.

Əgər 50-ci illərdə kompüterlər saniyədə yalnız 100 min əməliyyat icra edirdilərsə, indi, cəmi 30 ildən bir qədər artıq keçməsinə baxmayaraq, baş vermiş kompüter inqilabı nəticəsində süni intellektin imkanları olduqca artmışdır: indi onlar saniyədə trilyon əməliyyatı icra edə bilirlər. İndi maqnit diskin yaddaşının həcmi bir ən yaxşı kitabxananı ötüb keçir. Hazırda artıq insanla kompüterin təbii dildə ünsiyyətlər imkanı mövcuddur. Kompüterlər proqram əsasında xəstəliklərin dəqiq diaqnozunun verilməsinə kömək edir, faydalı qazıntılar axtarır, müəssisəni idarə edir, məsul iqtisadi, sosial qərarlar qəbul edir və s. Yaxın zamanlarda informasiya yaddaşı ən zəngin müasir milli kitabxanalara bərabər olan, saniyədə 10-15 milyon əməliyyatı icra edən kompüterlər yaradılacaqdır. Kibernetikanın daha böyük möcüzələri baş verəcəkdir.

Bütün bunlara əsasən, müasir kompüterlər insanı tam əvəz edə bilməyəcəyi haqqında fikir söyləyərkən bir qədər ehtiyatlı olmalıyıq. İnsanın bütün əmək-istehsal fəaliyyətini böyük dəqiqlik və məhsuldarlıqla əvəz edən robot texnikasının fəaliyyəti, kompüterlərin ən yaxşı tərcümə etməsi, yaradıcılıqla məşğul olması, dünya çempionu ilə şahmat oynaması və s. fikrimizi təsdiq etmirmi? Hər halda kompüterlərin yaradılması sayəsində insan 30 ildə bəşəriyyətin milyon ildə keçdiyindən daha böyük bir yol keçmişdir.

Lakin, əlbəttə, bir cəhəti unutmaq olmaz: bütün bu mürəkkəb kompüter texnikasını yaradan və idarə edən insandır, o, insan şüuru və əməyinin məhsuludur. İnsanın emosional halı, həyəcanları, sevinci və kədər hissləri kompüterdə yoxdur. Odur ki, müasir kompüter texnikasının insanı tam əvəz edə bilməyəcəyi haqqında fikrə hələlik ancaq bu səviyyədə yanaşmaq lazımdır; nə qədər «fikirləşən maşınlar», «elektron beyin» yaradılsa da, hələlik onların heç biri özü-özünü proqramlaşdırıb idarə edə bilmir. Həmin maşınlar insanların onların qarşılarına qoyduqları məqsədləri həyata keçirmək üçün informasiyanı təhlil edir, proqramlaşdırılmış fəaliyyət göstərirlər. Kompüterlərin öz, xüsusi məqsədləri yoxdur, təfəkkür və hisslərə malik deyillər. Ən inkişaf etmiş EHM-in «beynində» milyonlarla element fəaliyyət göstərir, insan beynində isə belə fəaliyyət göstərən elementlərin – əsəb sistemi neyronlarının miqdarı 15 milyarddan çoxdur. Odur ki, hazırda EHM-lərə verilmiş proqramlar insan beyninin modelinə uyğun olsa da, onun zəif təkrarıdır, onu tam əvəz edə bilməz.

VIII FƏSİL

İNSAN

1. İnsan probleminin fəlsəfi təhlilinin aktuallığı. Antropososiogenez və onun kompleks xarakteri

Yer üzərində bütün maddi və mənəvi mədəniyyətin, ictimai formaların yaradıcısı və müəyyənedicisi insandır. İnsan – əmək vasitəsilə insanabənzər məxluqlardan ayrılaraq, kobud daş alətlərdən başlamış müasir kosmik aparatların yaradılmasınadək uzun və mürəkkəb bir yol keçmişdir. Onun formalaşmasında bioloji, psixoloji və sosial amillər vəhdət təşkil etmişdir. Bu amillər içərisində isə sosial təsir, əmək aparıcı rol oynamışdır.

Lakin fəlsəfə tarixində heç də həmişə insanın mahiyyətinə bioloji, sosial və mənəvi-psixoloji amillərin vəhdəti kimi baxmamışlar. Antik fəlsəfə insanı «mikrokosm» adlandıraraq ona kainatın bir hissəciyi kimi baxmışdır. İslam, xristian və digər dini fəlsəfədə insana ruh və canın vəhdəti kimi münasibət bəsləmişlər. İdealist fəlsəfə isə bütünlüklə insana ideal ruhi, mənəvi tamlıq kimi baxmışdır.

Materialist fəlsəfə isə insana biopsixososial varlıq kimi baxır, onu bəşər cəmiyyətinin yaratdığı ən qiymətli sərvət hesab edir. İnsanın formalaşmasının ən birinci və mühüm amili olan əmək, lap əvvəldən ***kollektiv, sosial mahiyyət*** daşımışdır. Əmək nəticəsində öz insanabənzər əcdadlarından ayrılan insanda, yəni sosial-insani keyfiyyətlər: dil, nitq, təfəkkür, ünsiyyət, əqidə, inam, dünyagörüşü və s. formalaşmışdır. Psixoloji planda insanda ilkin instinktiv qabiliyyət formalaşıb inkişaf etmişdir. Bu yolla da, yəni bioloji növ olan «Nomo sariens» (ağıllı ictimai insan) – ictimai münasibətlərə girən ağıllı insan əmələ gəlmişdir.

Əlbəttə, insanın sosial keyfiyyətinin fəlsəfi təhlili, insanın sosial statusunun müəyyənləşdirilməsi (onu da qeyd edək ki, sovet sosial fəlsəfi ədəbiyyatında uzun illər insan, onun genezisi və ictimai təbiəti məsələlərinə elmi əhəmiyyət verilməmişdi) nə qədər aktual və zəruri olsa da, bu sahədə ancaq fəlsəfi təhlil kifayət deyildir. Antropososiogenez kompleks xarakter daşıyır və insan probleminin öyrənilməsində bütün humanitar, təbiət və texniki elmlərin vəhdəti, kompleks tədqiqatlar lazımdır. Antropososiogenezi düzgün müəyyənləşdirmək üçün tarixi (arxeoloji, etnoqrafik və s.) təbii-elmi (bioloji, fizioloji, anatomik və s.) psixoloji-mənəvi (psixika, etika və s.) və ictimai (fəlsəfə, iqtisadiyyat və s.) elmlərin insan haqqında nailiyyətlərinin ümumiləşdirilməsi, sintezi zəruridir. Lakin bu elmlərin içərisində insanın sosial təbiətini öyrənən elm-fəlsəfə aparıcı rol oynayır. Odur ki, hazırda insan probleminin öyrənilməsində fəlsəfə inteqrativ rol oynamalıdır.

XIX əsrin II yarısında elm insanı – bioloji təkamül nəticəsində hesab edirdi. Əsas diqqət insanla ən inkişaf etmiş heyvanlar arasında fərqlərin müəyyən edilməsinə verilmişdir. Heyvan müəyyən instinktiv normalarla doğulur və öz davranışını müəyyən edir. Bütün yerlərdə harada böyüməsindən asılı olmayaraq elə canavar canavara, tülkü tülküyə çevrilir. Başqa cür ola bilmir. Lakin yer üzərində ilk insan olan «Nomo sariens»in ağıllı insanın nə kimi «davranış tərzi» ilə dünyaya gəldiyini heç kim müəyyən edə bilməmişdir. Tarixən müxtəlif cəmiyyətlərə və qruplara malik olan insanların davranış normaları, tərzləri çox müxtəlif olur, baxmayaraq ki, bioloji növ eynidir. Odur ki, insanın mənşəyi məsələsini ancaq bioloji amillərlə izah etmək kifayət deyildir, hindu qəbiləsinə mənsub olan oğlan uşağı Parisdə tam fransız kimi böyüyə bilir...

İnsanlar özlərini heyvanlardan hər şey üzrə fərqləndirə bilərlər: şüura görə, dinə görə və s. Lakin bu fərqlənmə insanın özünə yaşayış vasitələri istehsal etməsindən başlanır. Deməli, istehsal «Nomo sariens»in fərqləndirici xüsusiyyəti yox, əsasıdır, səbəbidir, şərtidir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, istehsal prosesi isə alət hazırlamaqdan (kobud daş alətdən lunoxodadək) başlanan əmək prosesidir. Alət hazırlamaq, peşə məşğuliyyəti, sənətkarlıq, maşınlı sənaye, texnika və i.a. «insanın ikinci təbiəti» olmaqla getdikcə inkişaf edir, onun maddi və mənəvi yaşayış vasitələrini istehsal edir. Bu prosesi fəlsəfə insanın «predmet – praktik fəaliyyəti» adlandırır və onu cəmiyyətin əsası, başlıca amili sayır. Məhz bu fəaliyyət prosesi insanda öz şüur, səmərəli təfəkkür və seçmə imkanlarını formalaşdırır. Məhz bu cəhətə görə XIX əsrdə insana: «ağıllı varlıqdır», «şüurlu varlıqdır», «yaradıcı varlıqdır», «əxlaqlı, azad varlıqdır» kimi verilən tərifləri birtərəflidir. Burada insanın «predmet – maddi fəaliyyəti» (əsas şərt) nəzərə alınmamışdır.

İnsanın heyvanlardan ayrılması da, cansızdan canlı varlıqların ayrılması qədər böyük sıçrayışdır. Lakin bu sıçrayışın tarixdən əvvəlki inkişafı, həyatın əmələ gəlməsi bir çox cəhətlərdən indi də sirli qalmaqdadır... Bu sahədə dünən həqiqət kimi qəbul edilənlər bu gün öz həqiqətliyini itirir. Elm hələ də insanın mənşəyi məsələsini fərziyyə, ehtimal əsasında izah edir. Burada faktlar azdır, elmi dəqiqlik çatışmır. Əgər antropoloqlar ağıllı insanın əmələ

gəlməsini bioloji təkamül prosesi ilə izah edirlərsə, filosoflar onu inqilabi sıçrayışla bağlayırlar. Elm sübut edir ki, bu uzunmüddətli prosesdir, o, birdəfəlik aktla əmələ gələ bilməz. Burada antropogenezes və sosiogenez (cəmiyyət əmələ gəlməsi) qarşılıqlı əlaqədə olmuşdur və antropososiogenez kimi vahid prosesdən ibarətdir. Həmin prosesin elm 3-3,5 milyon il müddətində uzandığını ehtimal edir. İnsan haqqında müasir elm sübut edir ki, insan insanabənzər meymunlarla ümumi kökdən təxminən 12-15 milyon il əvvəl ayrılmışdır. Ən qədim insanın Şərqi Afrikada, cənub-Şərqi Asiyada, avstralopitek meymunlarından əmələ gəldiyi ehtimal olunur. Ehtimal ki, bu mərhələdə insanın ulu əcdadı ***ramapiteklər*** olmuşlar. Efiopiyada, Tanzaniyada yaşı 3-3,5 milyon il hesab edilən ***hominizlərin*** qalıqları tapılmışdır (insanabənzər məxluqlar) ki, onların kobud daş alətlərdən istifadə etdikləri ehtimal olunur. Onlara nisbətən inkişaf etmiş ilk insanlar ***pitekantroplar*** (yaşı 0,5-1 milyon il), ***çadantroplar*** (Mərkəzi Afrika, 1 trilyon il), ***atlantroplar*** (Şm. Afrika, 600 min il), ***Heydelberq insanı*** (Avropa, 500 min il), ***sinantroplar*** (Mərkəzi Asiya, 300 min il) və i.a. hesab olunurlar. Xronoloji olaraq arxantroplar (1,9-2,0 milyon il) və poliontroplar müasir insanın sələfləri sayılır. Daha sonra yaşı 50-40 min il hesab olunan və insana keçilməsindən son yeni mərhələ sayılan ***neandertallar*** və ***kromanyon*** adamı gəlir. Kromanyonlarla insanın bioloji təkamülü başa çatır. Lakin unutmaq olmaz ki, insanın tarixi təkamülündə elmi cəhətdən aydınlaşdırılmamış məsələlər hələ az deyildir.

Antropososiogenezdə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ***əmək hipotezi*** mühüm yer tutur. Əlbəttə, bu nəzəriyyəyə də kompleks yanaşmaq, qarşılıqlı təsir prosesi kimi baxmaq lazımdır. Belə təsəvvür yaranmasın ki, mexaniki olaraq «əvvəlcə» əmək əmələ gəlmiş, «sonra» cəmiyyət, «daha sonra» – dil, təfəkkür, şüur və s. Əmək əsas amil olsa da, əməyin özünün mənşəyi uzunmüddətli prosesdir, onun özünün mənşəyində dil, təfəkkür, mənəviyyat, mif, davranış normaları və s. ciddi qarşılıqlı təsirdə olmuşdur.

Əmək prosesi ***alət*** hazırlanmasından başlanır. Elm ehtimal edir ki, daş alətlərin hazırlanması nitq və təfəkkürdən 1-1,5 milyon il əvvəl olmuşdur. Hətta «şüurdan əvvəl» ən kobud daş alətlərin «heyvani formada» olması da ehtimal olunur. Lakin alət hazırlanması şüurlu prosesdir, müəyyən məqsədlə bağlı (ov, məhsul yığımı, müdafiə olunmaq və s.) dillə, nitqlə, şüurla əlaqədar olunmuşdur, əmək prosesində alət hazırlanması bir-birinə söz demək ehtiyacı, aydın nitq və şüurlu davranış – insanın formalaşması üçün qar-

şılıqlı təsirdə olan başlıca amillər olmuşlar. Bu prosesdə dilin rolu çox böyük olmuşdur. Dil bir tərəfdən predmet səciyyəsi daşımış, digər tərəfdən insanın predmet-praktik fəaliyyətini təmin etmişdir.

Antrososiogenezdə ailə münasibətlərinin formalaşması da müəyyən rol oynamışdır. Çünki insan kollektivlərinin formalaşması üçün yalnız əmək və dil kifayət etmirdi. Burada praktika, yəni insanın özünün özünü istehsal etməsi prosesi də müəyyən rol oynamışdır. Həmin praktik-proses isə heyvani sürüdən ibtidai qəbilə icmasına keçiddən başlanır ki, o da ailə prosesinin formalaşması ilə səciyyələnir. Sürüdə nigah (yunanca «endon» – daxili, «gamos» – nigah əlaqəsi deməkdir). Endoqomiya «öz sürüsü» daxilində cinsi əlaqəyə əsaslanır, nigah qarışıqdır, başqa sürü üzvləri ilə cinsi əlaqəyə girmək qadağan və ya məhduddur. Lakin cəmiyyət, lap primitiv qəbilə icması belə aqamiyaya əməl etmişdir (yaxın qohumla, hətta «öz qəbiləsi» üzvü ilə nigah qadağan olunmuşdur). Qəbilədə ekzoqamiya nigah formasına keçilmişdir («eko» – xəric, «gamos» – nigah əlaqəsi deməkdir). Bu formada tələb bu idi ki, icma üzvləri ancaq başqa icmanın üzvləri ilə nigah əlaqəsinə girə bilərlər.

Həmin prosesin səbəbləri indiyədək elmi cəhətdən aydın izah edilməyib: bunu, mutasiya – yəni, həyat prosesinin dəyişməsi ilə orqanizmdə baş verən ciddi dəyişikliklə izah edənlər olmuşdur. Totem kultu yaranmaqla müəyyən totemə sitayiş edən qəbilə (məsələn, qurbağa, qarğa qəbiləsi və s.) üzvləri arasında cinsi əlaqələr qadağan olundu. Sürü başçıları arasında gedən silahlı döyüşlərlə müşayiət olunan qısqanclıqla son qoymaq zərurəti də bir qəbilə daxilində nigah əlaqələrinə son qoymağı zəruri etmişdir və s. Nəhayət, icmalararası nigah əlaqələri formalaşmağa başlamışdır. Bu prosesdə meydan çıxan icmalararası sevgi münasibətləri icmaların yaxınlaşması, onlar arasında məhəbbət hissələrinin formalaşmasına səbəb olunmuşdur: icmalar arasında qohumluq əlaqələri yaranmışdır. Bu vaxtdan da yaxın qohumlar arasında cinsi əlaqələr üzərində qəti «tabu» qoyulmuşdur.

Nəhayət, bütün bu bioloji əlaqə və münasibətlər «Neolit inqilabı» ilə nəticələndi: ibtidai insan təbii sərvətləri yığıb toplamaqdan, ovçuluqdan təsərrüfat fəaliyyətinə keçdi (əkinçiliyə, maldarlığa, sənətə...), bununla da insanın formalaşması başa çatdı. Bu vaxtdan insan: a) beş duyğu üzvünün fəaliyyəti ilə xarici aləmi şüurunda əks etdirən, yüksək mənəvi keyfiyyətə məlik olan; b) əməyə – öz fəaliyyətinin əsası kimi baxan, kollektiv birgə yaşayan; c) istehsal prosesində müəyyən ictimai münasibətlərə girən, ictimai

münasibətlərin məcmusu və daşıyıcısı olan şüurlu biopsixososial varlıq kimi çıxış edir.

2. İnsana tarixi-fəlsəfi baxış

İnsan kimdir? Dünyada onun yeri və məqsədi nədir? Onun cəmiyyətə borcu, vəzifələri nədən ibarətdir? Qədim Misirdə, Çində, Yunanıstanda, Romada böyük müdriklər həmişə bu suallara cavab axtarmışlar. Eyni zamanda, tarixi inkişafın sonrakı müəyyən mərhələlərində də mütəfəkkirlər bu suallara müxtəlif mövqelərdən cavab vermişlər. Bəziləri insanı ağıllı varlıq («homo sapiens»), bəziləri yaradıcı varlıq («homo faber»), bəziləri şüurlu fəaliyyət göstərən varlıq («homo agens»), bəziləri emosiyalı, təbəssümlü varlıq («homo lidens»), bəziləri isə əxlaqlı varlıq («homo moralis») adlandırmışlar. Bu cavabların hər biri insanı müəyyən cəhətdən xarakterizə edir, lakin insan haqqında bütöv tərif vermir. Yunan sofisti ***Protaqor*** bir məşhur zərb məsəlində demişdir: «Bütün şeylərin meyarı insandır»[1].

Qədim yunan mütəfəkkiri ***Sokrata*** görə insan «xeyri dərk edən və yaradandır». Sokrat insanı öz-özünü dərk etməyə çağırır, ona «özünü dərk et!» deyə müraciət edirdi. Lakin o, insanın imkanlarının məhdud olduğunu və ona görə də Allaha pənah gətirmək lazım gəldiyini xatırladırdı.

İnsanda mötədilliyi, ağıllılığı, sözlə işin düz gəlməsini ***Demokrit*** ən yüksək məziyyət elan edirdi. O, deyirdi ki, insan «müdrikliyi aşağıdakı üç bəhrəni verir: yaxşı düşünmək, yaxşı danışmaq, yaxşı hərəkət etmək»[2].

Demokrit insana yardım üçün «o dünya» qüvvələrinə, ilahi qüvvələrə müraciət etməyi lüzumsuz hesab edirdi. O, deyirdi: «İnsana lazım olan nə varsa hamısını insan təbiətdə və özündə tapmalıdır»[3].

Demokrit, insanı atom kimi təsəvvür edirdi. Elə bir atom ki, özü-öz xeyri uğrunda hərəkət etməli, mübarizə aparmalıdır.

Qədim yunan mütəfəkkiri ***Platona*** görə insan ruhun və bədənin vəhdətidir. Lakin onun fikrincə, bunlar bir-birinə ziddir: ruh insanidir, yüksəkdir, bədən isə yalnız aşağı və ruha düşmən olan materiyadır. Ruh insan bədənində olanda səma vətəninə qayıtmaq

[1] *A.O.Makavelski. Qədim Yunan materialistləri (rus dilində). M., 1955, s. 156*
[2] *A.O.Makavelski. Qədim Yunan atomistləri. Bakı, 1946, s. 314*
[3] *Yenə orada*

həsrətində olur. Platonun ruhu və bədən bir-birindən ayıran ideyaları Qərbin dualist fəlsəfəsi üçün insanın sonrakı anlaşılmasında müəyyən rol oynadı.

Qədim Yunanıstanın ensiklopedik mütəfəkkiri Aristotel fəlsəfəsində insanın ümumi mahiyyəti onun fərdi təbiəti ilə əlaqəli şəkildə tədqiq olunur, çünki ümumi mahiyyəti konkretdən iki antropoloji meyl: təbiət ilə insanı kəskin surətdə bir-birindən ayıran dini-etik meyl ilə insanı bütün aləmlə ayrılmaz surətdə əlaqədar şəkildə nəzərdən keçirən kosmoloji-naturalist meyl üzvü surətdə əlaqələndirilir, sintezləşdirilir. Onun fikrincə, insan bu dünyaya təbiətlə vəhdətdə, onunla daxilən bağlı olan vücud kimi gəlir. Lakin insan vahid üzvi təbiətin inkişafı prosesində cismani-mənəvi təkamül yolu ilə irəliləyir. Aristotelə görə insanı ruhu, təfəkkür, yaddaşı, dərk edilmiş iradəsi, incəsənətə meyli fərqləndirir. Aristotelə görə ruh kimi təlqin edilən «Ali forma» Allahla birləşir.

Aristotel belə hesab edir ki, insan ictimai heyvandır. O, cəmiyyət yaradır və cəmiyyətdə yaşayır. Aristotelin insanın «dövlət yaradan vücud» olması haqqında bir çox müddəaları da vardır. Aristotel özünün insan haqqındakı bu ideyaları ilə insan təbiətində bioloji-fizioloji ilə sosial əlaqələrin bir-birini tamamlaması fikrinə gəlib çıxır. Aristoteldə cəmiyyətdə mənafeləri uyğun olmayan ictimai qüvvələri barışdırmaq meyli üstün olduğundan, o, insan haqqında da sintetik, elektrik təlim yaratmağa çalışmışdır.

İnsan haqqında təlimdə sosial-ictimai motivlər intibah, yeni dövr və XVIII-XIX əsrlər fəlsəfəsində xeyli güclənir. İnsanın şüurlu, ictimai, zəkalı varlıq olması ideyasının təbliği bu dövr mütəfəkkirlərinin nailiyyəti hesab oluna bilər. ***Lamerti*** öz kitabına ***«İnsan – maşındır»*** adı verməklə onun ictimai təbiətini ön plana çəkir. ***Hobbsun*** nöqteyi-nəzərincə «İnsanın təbiəti onun, məsələn, yemək, hərəkət etmək, törəyib artmaq qabiliyyəti, hiss, zəka və s. kimi təbii qabiliyyətlərin və qüvvələrin məcmusudur. Bu qabiliyyətlərə biz yekdilliklə təbii qabiliyyətlər deyirik və bunlar insana zəkaya malik heyvan tərin verilməsində əks olunur»[1].

C.Lokk insana heyvan deyə tərif verərkən əlavə edir ki, o, «mənəvi və ictimai» heyvandır. Lakin bu mütəfəkkirlər insana nə qədər müxtəlif təriflər versələr də, onların insan konsepsiyası «insan bioloji varlıqdır» ideyasından qabağa getməmişdir.

Holbaxa görə isə insan iki əsas meyllə, yəni özünü mühafizəyə və səadətə səyi ilə səciyyələnir. Bütün fransız materialistləri

[1] *Hobbs T. Seçilmiş əsərləri. 1-ci cild. M., 1964, s. 217 (rus dilində)*

insanda fitri xassələr olmasını təkrar edirlər. Onların fikrincə, insan yalnız duyğu məcmusudur, buna görə də onun bütün mənəvi və ictimai həyatı duyğu ilə müəyyən edilir. ***Helvetsi*** yazırdı ki, insanda nə yarsa, hamısı duyğu nəticəsidir. «Fiziki həssaslıq insanın özüdür, insan nədirsə, onun hamısının mənbəyidir»[1].

Lakin insanın mahiyyətinin ancaq duyğu qabiliyyəti ilə məhdudlaşdırılması ziddiyyətli və birtərəflidir. Əgər insan yalnız duyan vücuddursa, onda nəyə görə onu fiziki həssaslığın ziddinə hərəkət etməyə vadar edən ideyalar meydana gəlir. İnsanın duyan vücud olduğuna haqq qazandıran ***Helvetsi*** eyni zamanda insanda «ideal» arzular olduğunu inkar etmir. O, yalnız arzuları duyğulardan hasil etməyə çalışır. Lakin duyğunu yeganə əsas hesab etməklə XVII-XVIII əsr filosofları, fransız maarifçiləri insanın sosial təyinatı məsələsində ardıcıl olmamış, onu təkcə duyan vücud, fərdi-bioloji varlıq hesab etmişlər.

Lakin fransız materialistlərinin ən böyük xidməti ondan ibarət olmuşdur ki, onlar insanın abstrakt tərifi ilə kifayətlənib onu hərəkətdə, fəaliyyətdə və ictimai həyat mühitində nəzərdən keçirirdilər. Bir sözlə, onlar insan varlığını bioloji stimullarla izah edib, onun ictimai mühit tərəfindən formalaşdığını əsaslandırmağa çalışmışlar.

İnsan haqqında fəlsəfi baxışların formalaşmasında XIX əsr alman klassik fəlsəfəsi, xüsusilə ***Hegel*** və ***Feyerbaxın*** ideyaları mühüm bir mərhələ təşkil edir. Özünün bütün ziddiyyətləri və fərdi-bioloji məhdudluqlarına baxmayaraq, alman klassik fəlsəfəsində insan haqqında müasir dövrdə də əhəmiyyətini itirməyən zəngin ideyalar vardır. Hegelin insan haqqında ideyaları da onun fəlsəfi sistemi və idealist dialektikası ilə şərtlənir.

Hegel insan ilə təbiətin keyfiyyət, prinsipial fərqini daim qeyd edir ki, bu, özlüyündə müsbət cəhətdir, lakin Hegel «mütləqləşdirdiyi» bəşər aləmi ilə təbiət aləmini bir-birindən ayırmaqla ziddiyyətə yol verir. Hegel insan və təbiətin qarşılıqlı əlaqələrindən bəhs edərkən, düzgün olaraq qeyd edir ki, insanın təbiəti ancaq fiziki, fizioloji olanla müəyyən edilə bilməz. Bunun keyfiyyətcə yeni, ictimai qanunauyğunluqları da vardır. İnsanla təbiət arasında xüsusi cəmiyyət durur. Lakin Hegelə görə təbiət və cəmiyyət mücərrəd ruhun məhsullarıdır, buna görə də «mənəvi-ruhi mahiyyətlərdir». Hegelə görə insan cəmiyyəti, bəşəriyyət əsil «ruh səltənətidir».

[1] *Helvetsi K.A. «İnsan haqqında», 1938, s. 44 (rus dilində)*

Feyerbax isə iddia edir ki, insan özünü duyğularda, fiziki varlıqda, təbiətlə vəhdətdə hiss edir. Buna görə də Feyerbaxın nöqteyi-nəzərində insanın həqiqi varlığı onun məhəbbətidir, qarşılıqlı münasibətidir. İnsanın təbiətlə vəhdətini insan üçün müəyyənedici sayan fransız materialistlərinə görə insanın fiziki həssaslığı, həqiqi varlığı zövqdür, bu zövqün əsasını isə hissi həzz təşkil edir. Feyerbax iddia edirdi ki, «insanın həqiqi varlığı daha artıq dərəcədə onun işidir, əməlidir, işdə fərd gerçəkdir». Beləliklə, Feyerbax «əməyi insanın özünü təsdiqetmə mahiyyəti hesab etməklə» onun ictimai təbiətə malik olmasını da əks etdirməyə çalışmışdı.

Feyerbax əzab çəkən, hiss edən dünyəvi insana diqqət yetirirdi. Lakin onun metodunun mücərrədliyi, metafizikliyi insanın tarixi və fəal təbiətini görməyə ona imkan vermədi. Feyerbax belə hesab edirdi ki, əmək, maddi fəaliyyət yalnız istehlak işidir və bunun yeganə vəzifəsi bioloji tələbatı ödəməkdir. Bu isə öz-özlüyündə o deməkdir ki, Fyerbaxm fəlsəfəsində insan problemi inkişafa qabil deyildir. Konkret desək, belə nəticə hasil olur ki, Feyerbaxda da insan cinsi-bioloji fərdi, vücud kimi təhlil olunur və onun mahiyyəti nəticə etibarilə metafizik mücərrədliyə müncər olunur.

Müasir qabaqcıl fəlsəfə insanı təbiətin bir hissəsi kimi deyil, əksinə onu təbiətin ən yüksək məhsulu kimi, xüsusi biçimli bir təbii varlıq hesab edir, ən yeni fəlsəfi konsepsiyalar insanı təkcə materiyanın yüksək forması kimi deyil, həmçinin materiyanın yüksək forması olan ictimai materiya kimi öyrənməyi lazım bilir». Fərd bir tərəfdən öz təbii orqanizmin, digər tərəfdən isə insanı ömrü boyu əhatə edən sosial şəraitin məhsuludur. İnsan nəinki onu əhatə edən mühitin məhsuludur, hətta onun yaradıcısıdır.

Fəlsəfi ədəbiyyatda insanın mahiyyətindən bəhs edilən zaman tədqiqatçılar çox vaxt «insan ictimai münasibətlərin məcmusudur» (K.Marks) müddəası ilə kifayətlənirlər. Bu müddəada dərin fikir vardır, lakin o, çox yığcam deyilmişdir. Burada bir məhdudluq, mücərrədlik də vardır. XX əsr fəlsəfi cərəyanlarında həmin fikrə müxtəlif münasibət mövcuddur. Müasir burjua filosofları marksist insan konsepsiyasının həmin müddəasını təhlil edərək onun mənəvi çatışmazlığını qeyd edirlər. Burada üç təmayülü qeyd etmək olar. Bir qrup filosoflar qeyd edirlər ki, Marks insanın mahiyyətini mövcud ictimai münasibətlərlə, ictimai sistemlə eyniləşdirir. O biriləri qeyd edirlər ki, guya Marks insanın mahiyyətini yalnız istehsal münasibətlərinə müncər edir. Üçüncülər inandırmağa çalışırlar ki, Marksın həmin tezisi insanın fəal, yaradıcı mahiyyətini, onun mənəvi məziyyətini, onun zehni qabiliyyətini nəzərdə tutmur. İn-

san haqqında marksist fəlsəfi konsepsiyanın əsas ziddiyyətini, onun ictimai-sosial amilə aludəçilik göstərib, insanın formalaşması və inkişafında mənəvi-psixoloji və təbii-fizioloji amillərin rolunu lazımi səviyyədə qiymətləndirməməsi, onlara qarşılıqlı vəhdətdə baxmaması təşkil edir. Bu konsepsiyada insan üçün başlıca şərt olan mənəvi amillərə ikinci dərəcəli, təsiredici amil kimi münasibət bəslənilməsi, insanın mənlik və ləyaqətinə də ikinci dərəcəli yanaşılmasına, bütövlükdə nəzəri-fəlsəfi baxışlarda insana diqqətsizlik göstərilməsinə gətirib çıxarmışdır. 70 ildən çox bir dövrdə sovet ölkəsində insan ləyaqətini, şəxsiyyətini alçaldan, xalq və millətləri, çoxlu görkəmli şəxsiyyətlərin repressiyaya uğrayan qanunların fəaliyyət göstərməsində həmin münasibətin təsiri heç də az olmamışdır.

Fərd özü ictimai varlıqdı. Ona görə də onun həyatının bütün təzahürü, hətta bu təzahür bilavasitə kollektiv formada başqa adamlarla birlikdə büruzə verməsə də, ictimai həyatın təzahürü və təsdiqidir. İnsanı ictimai münasibətlərin məcmusu kimi qiymətləndirmək, heç də onu təbiətdən ayırmaq, onun fəaliyyətini inkar etmək demək deyildir. İnsan konkret fərdlərin məcmusudur, təbiətin bir hissəsidir, insan təbiətin məhsuludur, həm də ən yüksək ictimai məhsuludur.

3. İnsanda təbii (bioloji) və ictimainin (sosial) vəhdəti

Beləliklə, insanda təbii (bioloji), ictimai (sosial) və mənəvi (psixoloji) amillər qarşılıqlı vəhdətdə təzahür edir, onun formalaşması və inkişafını şərtləndirir. Lakin son illərədək insanda bioloji və sosial amillərin nisbəti, onların təsiretmə mövqeyi və məsələləri elmi-fəlsəfi cəhətdən mübahisəli təhlil edilməkdədir. İnsanın biolojiləşdirilməsi və ya sosiolojiləşdirilməsi mövqeləri arasında fikir ayrılıqları da vardır. İnsanın formalaşmasında təbii, bioloji cəhətləri mütləqləşdirən irqçilik, sosial-darvinizm, maltusçuluq və s. konsepsiyalar məhz biolojiləşdirmə mövqeyindən çıxış etmişlər. XVIII əsrdə ingilis iqtisadçısı ***T.Maltus*** iddia edirdi ki, ictimai həyat fərdlərin yaşayış uğrunda mübarizəsidir. Bu mübarizədə mühitə müvəffəqiyyətlə uyğunlaşanlar qalib gəlirlər. XIX əsrdə ***Ç.Darvin*** isə insanın yetişməsində təbii seçmə və təkamülü əsas götürmüşdür. Daha sonralar yayılmış etnologiyaya görə (heyvan davranışı haqqında elm) insanda müəyyən hərəkətlər anadangəlmə, instinktivdir, insanda mürtəcelik, yırtıcı təbiət, guya ona öz heyvani əcdadından keçmədir. Hətta müasir «sosiobioloji konsep-

siyanın» tərəfdarları (amerikan alimi E.O.Uilson və b.) iddia edirlər ki, bütün sosial və humanitar elmlər biologiyanın bölmələridir, onlar insanın davranışını bioloji növ kimi tədqiq etməlidirlər.

Sosiolojiləşdirmə konsepsiyası tərəfdarları isə insanda ancaq sosial cəhəti əsas tutur, onu mütləqləşdirirlər. Lakin elmi fəlsəfə insanda bioloji və sosial vəhdətdə götürür, onun formalaşmasında ictimai əlaqə və cəhətləri əsas götürsə də, insanın ümumi, fərdi xüsusiyyətlərini, şəxsiyyət kimi özünəməxsusluğunu, hətta onda intuitiv keyfiyyətlərin olduğunu da inkar etmir. Çünki insan özü təbiətin bir hissəsidir, onun üzərində yetişmişdir. Əksinə, bizim bədənimiz, canımız beynimiz ona məxsusdur və onun içərisində yerləşir. Ona görə də biz empirik «mənimizdən», fərdi «canımızdan» insana yüksəlməliyik, insanın sosial mahiyyətinə əsaslanmalıyıq. Bu isə o deməkdir ki, dialektik fəlsəfəyə insana münasibətdə sosiolojiləşdirmə konsepsiyasının növ müxtəlifliyi kimi baxıla bilməz, çünki bu fəlsəfə sosial amilə ciddi diqqət yetirsə də, bioloji və ictimainin vəhdətdə götürülməsini əsas tutur:

İnsanın mahiyyəti nədən ibarətdir? sualına Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası belə cavab verir: «İnsan fiziki və mənəvi, təbii və sosial, irsi və həyatda əldə edilənlərin vəhdətindən ibarət canlı sistemdir. İnsan həm hadisələrin təbii əlaqəsinə qoşulur, həm də bioloji (biofiziki, biokimyəvi, fizioloji) qanunauyğunluqlara tabedir. İnsan şüurlu və şəxsiyyət səviyyəsində spesifik qanunauyğunluqları olan sosial varlığa çevrilmişdir. İnsan fiziki, mifoloji orqanizm kimi kainatda materiyanın ən yüksək mütəşəkkil formasıdır»[1].

Beləliklə, insan bütövlükdə bioloji, sosial və psixik-mənəvi ölçülərin təşkil etdiyi tamlıqdır. Bioloji cəhət insanın varlığı üçün ilkin şərt olan morfofizioloji, genetik, beyin-əsəb sistemi, elektrokimyəvi və s. kimi hadisə və prosesləri ifadə edir. Psixik-mənəvi cəhət – insanın daxili mənəvi aləmini (şüur, iradə, həyəcan, əhval-ruhiyyə, yaddaş, xarakter, temperament və s.) əks etdirir. İnsanda sosial aspekt onun başqa adamlarla qarşılıqlı əlaqə və münasibətlərini, sosial əlaqələrini, ictimai mühitdə kəsb etdiyi xassə və keyfiyyətlərini əhatə edir. Bu aspektlərin üçü də insanda vəhdət halında təzahür edir və insanın bionsixososial mahiyyətini əks etdirir. Deməli, ilkin mahiyyət kimi bioloji və psixo-mənəvi varlıq olan insan, şəxsiyyət səviyyəsinə uyğun olaraq ictimai varlığa, bəşər tarixinə və mədəniyyətə müraciət edir, sosial mövcudluq səviyyəsi

[1] *ASE, IV cild, s. 463*

kəsb edir. İnsan şəxsiyyət olmaqla ictimai mahiyyətə çevrilir. Şəxsiyyət həmişə ictimai inkişaf etmiş, sosial münasibətlərin daşıyıcısına çevrilmiş insandır. Şəxsiyyət fərdin sosiallaşmamağından, onun ictimai fəaliyyətə və ünsiyyətə girməsi prosesindən yaranır. İnsanı istiqamətləndirən və onu ətraf sosial-təbii mühitlə bağlayan onun dünyagörüşü, mənəvi simasıdır, iradəsi və mənəviyyatıdır. Bunlar insanın sosial statusunda onun sosial fəallığında çox mühüm təsiretmə vasitələridir, onun «məni»nin formalaşmasında başlıca sosial-mənəvi amillərdir. İnsan və şəxsiyyət özü də ümumi və vahidləşdirici cəhətlərlə yanaşı, fərdi olanı, ancaq özünəməxsusluğu və təklənməni də birləşdirib ifadə edir. Məhz bu cəhətləri ilə ümumi sosial mühitdə yetişmiş insanlar şəxsiyyətlər kimi birbirindən fərqlənir, ayrılırlar.

Müəyyən konkret tarixi şəraitdə mövcud olan, həmişə konkret mahiyyət daşıyan insan kollektiv vasitəsilə cəmiyyətə məxsus olur, müəyyən sosial əlaqə və münasibətlərə girir. Kollektiv fərdi insanı cəmiyyətlə bağlayır. Bu prosesdə insan – şəxsiyyət öz fərdiliyini və özünəməxsusluğunu saxlamaqla, özünün ümumi, ictimai olana onun inkişafına payını da verir, daha çox ictimailəşir, sosial mahiyyət kəsb edir.

Lakin müasir texniki sivilizasiya şəraiti, ETİ insanda bioloji olanı pis vəziyyətə salmış, onun təbii vəziyyətini pozmuş, yaşamasını təhlükə altına almışdır. İnsanda bioloji prosesi pozan, onun təbii halına mənfi təsir edən çoxlu texniki vasitələrin yaradılması, kimyəvi proseslərlə hava, su, atmosferin çirkləndirilməsi, insanın əsəbi-stress vəziyyətinə düşməsinə, orqanizmin bir çox sahələrdə bioloji funksiyalarının pozulmasına gətirib çıxarır. «Sivilizasiya xəstəlikləri», «əsrin xəstəlikləri» və s. adlarla yayılmış ürək-damar xəstəlikləri, psixi pozğunluqlar, nəsli inkişafin pozulması və s. insanın bioloji keyfiyyətini, yəni onun mövcudluğunun ilkin şərtini təhlükə altına alır. İnsan bioloji cəhətdən alışmağa, uyğunlaşmağa nə qədər meylli olsa da, mühitə uyğun nə qədər dəyişsə də, onun bioloji imkanları sonsuz, tükənməz deyildir. Odur ki, bəşəriyyət özünü məhv etmək təhlükəsini dərindən hiss etməli, başa düşməlidir ki, insanda bioloji xüsusiyyətlərə belə laqeyd məsuliyyətsiz münasibət daha yolverilməzdir.

4. İnsan həyatının mənası. Həyat və ölüm

İnsan yeganə varlıqdır ki, özünün ölümünün baş verəcəyini, həyatının müvəqqəti olmasını dərk edir. Odur ki, ***həyatın mənası, insan həyatının məqsədi*** məsələsi onun qarşısında daha kəskin durur. Müəyyən cəmiyyət, kollektiv, ailədə birləşən insan «həyat yolu» tutur, özünün məqsədli fəaliyyətini həyata keçirir.

İnsan həyatının məqsədi və mənası sosial ideallar, ideyalar və fəaliyyətlə sıx əlaqədardır. İnsan həyatının mənası xeyir və şər, ədalət və ədalətsizlik, həqiqət və yalan arasında düzgün mövqe tutub məqsəd seçməkdən, həmin hərəkətlərə cavab tapmaqdan ibarətdir. İnsan çox zaman həmin suallara dini mövqedən «ruhun əbədi yaşayacağı» ilə, «axirət mükafatı» alacağı ilə cavab verməyə çalışmışdır. İnsan öz tarixi təcrübəsindən yəqin etmişdir ki, insan ölməzliyini ancaq özü qazana bilər, fiziki cəhətdən olmasa da, o, mənən, mənəviyyatca ölümə qalib gələ bilər.

Dini təlimlərə görə insan həyatının mənası özünü dini ehkamlara itaət və ayinləri icra etməyə hazırlamaq, onlara daxili inam bəsləmək, Allaha, axirətə, taleyə etiqad etmək və s. ibarətdir. Dini təlimə görə Allaha inam, etiqad olmadan həyatın mənasını təsəvvür belə etmək olmaz.

«Fərd – ictimai varlıqdır» – deyə K.Marks insan həyatının məna və məqsədini də ictimaiyyətlə, cəmiyyətlə bağlayır. O, fərdin əsas keyfiyyətini cəmiyyətə xidmətdə görürdü. ***L.N.Tolstoy insan həyatının mənası*** haqqında düşünərkən qeyd edirdi ki, insan heyvanlar içərisində heyvani canlı kimi, cəmiyyətdə isə onun bir üzvü kimi mövcud ola bilər. Onun həyatının mənası fərdi «mənində» yeməyində, geyməyində, yaşayış vasitələri əldə etməyində deyildir. Ümumin, cəmiyyətin rifahı naminə işləməyən insan «heyvani şəxsiyyətdir». Tolstoya görə insan həyatının mənası onun bəşəriyyətə xidmət etməsindədir. L.N.Tolstoy insanın bioloji ölümünü qəbul etməklə, bütün yaradıcılığı boyu insanın mənəvi ölməzliyi ideyasını tərənnüm etmişdir. Onun fikrincə, insan həyatının mənalılığı, onun ömrünün uzunluğu məsələsi bəşəriyyətin mövcudluğu şəraiti ilə əlaqədardır. İnsan ömrü, onun uzunluğu məsələsi də təkcə bioloji məsələ deyildir, burada da sosial-humanist, mənəvi amillərin ciddi təsiri vardır. Məhz buna görə də hazırda bioloji – texnologiya, kribiologiya, gen mühəndisliyi və b. elm sahələri yaranmış və onların vasitəsilə insan ömrünün uzadılması, yetkinlik yaş dövründə insanın əqli və fiziki imkanlarının saxlanılması üzərində geniş iş aparılır.

Real fəlsəfə belə bir humanist nəticəyə gəlir: insan həyatının mənasını müəyyən edən başlıca amil onun fərdi, şəxsi, bioloji, ictimai və sosial ölçülərinin vəhdətindədir.

İnsan, ölüm və ölməzliyin qarşılıqlı nisbəti məsələsinə XX əsrin çərçivəsindən baxsaq, onda ***insan nəslinin yaşaya bilib-bilməməsi, bəşəriyyətin mövcudluğu problemi*** öz həllini gözləyən bir nömrəli məsələ kimi diqqəti cəlb edir. Çünki hazırda ekoloji, demoqrafik, siyasi və s. problemlərlə yanaşı, insanlar elə dağıdıcı vasitələrə malikdirlər ki (atom, nüvə – hidrogen, kosmik silah növləri və s.), həmin dağıdıcı vasitələr bəşəriyyəti bir neçə dəfə məhv etməyə çatar. Deməli, bəşəriyyət coğrafi, ərazi, milli təhlükədən daha qorxulu olan qlobal təhlükəyə məruz qalmışdır. Bəşəriyyətin öz bütövlüyünü saxlamaq vəzifəsi qlobal vəzifəyə çevrilmişdir. Çünki əgər müasir kütləvi qırğın silahları işlədilərsə, onda Yer kürəsində qalib və məğlub xalq, zərərçəkən və zərərçəkməyən xalq olmayacaqdır, bütün mövcudat, həyat təhlükəyə məruz qalacaqdır. Belə qlobal təhlükənin qarşısı ancaq insanların bütün səylərini birləşdirməsi və birgə mübarizəsi yolu ilə alına bilər. Başqa yol, başqa vəziyyət yoxdur: ***qlobal təhlükəyə qarşı qlobal vəhdət tələb olunur.***

IX FƏSİL

İDRAK

1. İdrak anlayışı, idrakın obyekti və subyekti

Dünyada insanın fəal həyat istiqaməti götürməsi, müvəffəqiyyətli fəaliyyət göstərməsi onun gerçəkliyi (təbiəti, cəmiyyəti və insanın özünü) hansı dərəcədə dərk etməsindən asılıdır. Gerçəklik insan şüurunda nə dərəcədə dolğun, adekvat əks olunursa, insan da ona uyğun fəal olur, qarşısına reallaşması mümkün olan vəzifələr qoyur və daha çox məqsədyönlü fəaliyyət göstərir. Lakin gerçəkliyin adekvat inikası, dünyanın dolğun dərk edilməsi mürəkkəb, ziddiyyətli və çətin prosesdir. Həmin prosesin qanunauyğunluqlarından, struktur kateqoriyalarından, gerçəkliyin məqsədyönlü inikasından bəhs edən xüsusi fəlsəfi elm sahəsi vardır: ***qneseologiya*** (bu, yunan dilində «bilik haqqında təlim» deməkdir). Bu da göstərir ki, idraka fəlsəfənin, onun spesifik sahəsi olan qneseologiyanın predmeti kimi baxılmalıdır.

Müasir elmin və ictimai praktikanın inkişafı göstərir ki, bizi əhatə edən hadisələrin mahiyyətini, onların inkişaf qanunauyğunluqlarını dərk etmək, təbiət və cəmiyyətin mütərəqqi surətdə yenidən qurulması uğrunda mübarizənin yollarını və vasitələrini müəyyən etmək yalnız idrak haqqında düzgün nəzəri-fəlsəfi konsepsiyaya yiyələnməklə mümkündür. Fəlsəfə tarixində isə idrak haqqında müxtəlif mövqelər, konsepsiya və baxışlar olmuşdur. Həmin konsepsiyaların səmərəli cəhətləri ilə yanaşı, mühüm məhdudluqları da olmuşdur. Əvvəlki materializmin idrak nəzəriyyəsinin əsas nöqsanı onun metafizik xarakter daşımasıdır. Metafizik materialistlər idrak prosesinin dialektik xarakterini anlaya bilməmiş, onun ziddiyyətli mahiyyətini, yanılmalara meylli olmasını, ümumiyyətlə, maddi dünyanın insan tərəfindən dərk edilməsinin çox mürəkkəb bir proses olmasını anlaya bilməmişlər. Bəzi filosoflar isə gerçəkliyin dərk edilməsini qəbul etsələr də, orada obyektiv, mütləq və nisbi həqiqətin, hissi və rasionalın nisbəti məsələlərini düzgün qiymətləndirməmişlər. Hətta onlar idrakda ictimai praktika anlayışı və onun rolu kimi mühüm, əsas məsələni də düzgün təhlil edə bilməmişlər. Onlar ən yaxşı halda onu təcrübə, eksperiment kimi anlamış, praktikanı bütöv idrak prosesinin əsası, həqiqətin obyektiv meyarı və idrakın son məqsədi kimi anlaya bilməmişlər.

XIX əsrə qədərki qneseologiyanın əsas məhdudluqlarından biri də onun seyrçi xarakter daşıması idi.

Fəlsəfə tarixində idealizmin və onun müxtəlif məktəblərinin idraka, gerçəkliyin dərk edilməsi probleminə xüsusi münasibəti mövcud olmuşdur. Obyektiv idealizmin nümayəndələri, xüsusilə Hegel gerçəkliyin, onun qanunlarının dərk edilməsinin mümkünlüyünü qəbul etsə də, onun təbiətini idealistcəsinə həll edirdi. Hegel gerçəkliyin qanun və qanunauyğunluqlarının mütləq ideyadan asılı olmayan obyektiv mahiyyətini qəbul etmir, onları «xalis» təfəkkür və idrak qanunları kimi təqdim edirdi. İdrak qanunlarına da mütləq ideyanın «özgələşməsi», «özünü gerçəklikdə təzahür etdirməsi» kimi baxırdı. Lakin Hegel Kantın sirli «özündə şeylərini» qəbul etmir, onları ciddi tənqid edir, bütövlükdə gerçəkliyin dərk edilənliyini qəbul edirdi. Bu səmərəli cəhətinə baxmayaraq, idrak haqqında obyektiv idealist təlimdə bütövlükdə varlığın inkişaf qanunu haqqında təlim ontologiya və təfəkkür, idrakın inkişaf qanunları haqqında təlim olan məntiq və qneseologiya bir-birinə qarşı qoyulması bir-birindən təcrid edilmişdir. Subyektiv idealizmin, xüsusilə aqnostisizmin bir sıra nümayəndələri (məsələn, D.Yum və başqaları) idrakın imkanlarının məhdud olduğunu, müəyyən «çərçivə daxilində» olduğunu qəbul edir, dünyanın və onun qanunlarının dərk edilməsinə çox halda şübhə ilə yanaşır, əsasən onu inkar edirdilər.

Aqnostisizmin görkəmli nümayəndəsi **İ.Kant** isə, yuxarıda da bəhs etdiyimiz kimi, gerçəkliyin predmet və hadisələrinin obyektiv «özündü şey» olduğunu qəbul edirdi, lakin onların dərk edilməsini, qanunların kəşf edilməsinin mümkünlüyünü, «bizim üçün şeylərə» çevrilməsini inkar edirdi. Kantın fikrincə, idrakın imkanları məhduddur və onun şeylərin mahiyyətini dərk edib aşkara çıxarmaq imkanı yoxdur. Onun fikrincə, idrak apriordur və şeylərin səthində olanı, təzahürləri ancaq mənimsəməyə bilər. Həmin təzahürlər isə, guya heç də şeylərin özünə bənzəmir, ona uyğun gəlmir. «Özündə şeylərlə» təzahürlər arasındakı fərq Kanta görə odla tüstü, ağrı ilə onun nəticəsində çıxarılan səs arasındakı fərqin eynidir. Bir sözlə, «şey özündələr» dərk olunmazdır.

XX əsrin bəzi fəlsəfi cərəyanlarının nümayəndələri, xüsusilə neokantçılar, neotomistlər, məntiqi pozitivistlər, intuitivistlər və başqaları belə bir ideyanı sübut etməyə çalışırdılar ki, bizim biliklərimiz obyektiv aləmin inikası deyil, insan əqlinin subyektiv quraşdırmasıdır, «xalis təfəkkürlə» bağlıdır, varlığın inkişaf qanunu ilə idrak qanununun heç bir ümumi əlaqəsi yoxdur. Onlar idrakın var-

lığın adekvat inikası olduğunu, varlıqla təfəkkür qanunlarının eyniyyəti ideyasını rədd edirlər.

Varlığın inkişaf qanunları ilə təfəkkürün inkişaf qanunlarının vəhdətini əsaslandırmaq üçün əsas cəhdi ilk dəfə Hegel etmişdir, lakin bu əsaslandırmada idealistcəsinə edilmiş, ardıcıl nəticələrə gəlinməmiş və dahi sezmə olaraq qalmışdır.

Müasir qabaqcıl fəlsəfəyə görə isə gerçəklik və onun qanunları dərkediləndir. Təfəkkür və gerçəklik qanunları eyniyyət təşkil edir, vəhdətdədirlər. İdrak – gerçəkliyin nisbi adekvat inikasıdır. ***İdrak – obyektiv aləmin, təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün predmet və hadisələrinin, xassələrinin, keyfiyyətlərinin, tərəflərinin, əlaqə və münasibətlərinin insan şüurunda inikasıdır. İdrak – gerçəklik və onun qanunlarının dərk edilməsi haqqında fəlsəfi təlimdir.*** Bu təlimə görə, dünya və onun qanunları dərk ediləndir, insan predmet və hadisələrin mahiyyətini dərk edib aşkara çıxara bilir. Mütərəqqi fəlsəfi fikrə görə idrak prosesini tam və düzgün başa düşmək üçün iki anlayışı xüsusilə izah etmək lazımdır. Bunlar idrakın ***subyekti*** və ***obyekti*** anlayışıdır.

Subyekt dedikdə, idrakı və ya digər fəaliyyəti məqsədyönlü həyata keçirən ayrıca şəxsiyyət və ya sosial qrup başa düşülür. Bu mənada insan idrakın subyektini təşkil edir.

Obyekt insanın fəaliyyətinin yönəldiyi təbiət, cəmiyyət və təfəkkür hadisəsinə deyilir. Deməli, insan, onun təfəkkürü müəyyən mənada, həm idrakın subyekti, həm də obyekti ola bilər. Əgər insan real gerçəkliyi öyrənirsə, aləmin qanunauyğunluqlarını aşkara çıxarmaq məqsədi daşıyan fəaliyyətlə məşğuldursa, o zaman insan təfəkkürü idrakın subyekti kimi çıxış edir, yox əgər insan təfəkkürün qanunlarını dərk edib aşkara çıxarmaq məqsədi daşıyan fəaliyyətlə məşğuldursa, onda insan təfəkkürü idrakın obyekti kimi çıxış edir. Bu mənada idrakın subyekti olan insan, onun obyekti olan aləm, real gerçəklik haqqında adekvat bilik verir ki, bu da müxtəlif elmlər (məntiq, psixologiya, qneseologiya, metodologiya və b.) tərəfindən öyrənilir. Subyekt və obyektin qarşılıqlı təsiri ikincinin birincidə əks olunmasına gətirib çıxarır.

2. İdrakın pillələri, onların formaları və vəhdəti

Obyektiv gerçəkliyin dərk olunması canlı seyrdən abstrakt təfəkkürə və oradan da praktikaya doğru inkişaf yolu ilə baş verir. Deməli, idrak prosesi hissi idrakı və məntiqi, rasional idrakı və ya canlı seyr və abstrakt təfəkkürü vəhdətdə əhatə edir. Canlı seyr

xarici aləmlə insan şüuru arasında bilavasitə əlaqə yaradaraq insan idrakının mənbəyini təşkil edir.

Həqiqətən, bizə məlum olmayan hər hansı predmeti dərk etmək üçün əvvələn, ona baxmalıyıq, onun rəngmi, formasını, bərkliyini müəyyən etməliyik, mümkün olsa, onun dadını, iyini öyrənməliyik və s. Bunun nəticəsində alman empirik material sonra onun fikri tədqiqi üçün əsas verir.

İnsan idrakında gerçəkliyin dərk edilməsi uzunmüddətli, mürəkkəb bir prosesdir. Burada hissi və məntiqi (rasional) momentlər, praktik-dəyişdirici və elmi-nəzəri fəaliyyət bir-birini əsaslandırır və tamamlayır. Buna görə də idrak prosesi birdən-birə yüksək elmi-nəzəri səviyyəyə qalxa bilmir, o, yanılmalardan, əyrintilərdən keçib gəlir, tədricən təcrübi təsdiqlənir. İdrak adi-empirik səviyyədən elmi-nəzəri səviyyəyə yüksələnədək ziddiyyətli bir yol keçir.

Bu mənada idrakın iki mərhələsi – hissi və məntiqi idrak bir-birindən fərqləndirilməlidir. ***Hissi idrak*** – dünyanın dərk edilməsinin əsas, başlanğıc və ilkin mərhələsidir. İnsan gerçəkliyə məhz hissi müşahidə əsasında daxil olur, onun görünən cəhətlərini duyur, qavrayır. Hissi idrak insanla gerçəklik arasında kontakt, əlaqə yaradır, gerçəkliyin hissi mənimsənilməsi imkanını açır. Bu elə ilkin əsas mərhələdir ki, təfəkkürün mənbəyidir, bunsuz idrak mümkün deyildir. Çünki bu mərhələdə gerçəkliyin dərk edilməsi üçün hiss üzvləri, əsəb sistemi, beyin fəaliyyətə gəlir, nəticədə maddi obyektlər duyulur, qavranılır.

Hissi idrak üç əsas formada – ***duyğu, qavrayış*** və ***təsəvvür*** formalarında baş verir. Predmetlər, insanın hiss orqanlarına (görmə, eşitmə, iybilmə, dadbilmə, toxunma) təsir edərək onun şüurunda, hər şeydən əvvəl, müxtəlif duyğular (müəyyən rəng, forma, iy, dad və s.) yaradır. Duyğu predmetin ayrı-ayrı xassələrinin, xüsusiyyətlərinin, tərəflərinin inikasıdır, onun yalnız bir konkret xassəsini əks etdirir.

Berkli, Yum, Max, Avenarius və başqaları kimi subyektiv idealistlər duyğu anlayışını təhrif edirdilər. Onlar belə hesab edirlər ki, insan maddi aləmin predmetlərini deyil, yalnız öz xüsusi duyğularını dərk edə bilər, çünki onlara görə bizi əhatə edən aləm özü insanın subyektiv duyğularından başqa bir şey deyildir. Subyektiv idealistlər obrazın (surətin) subyektivliyini mütləqləşdirirlər: onlara görə duyğu subyektin psixikasının daxili vəziyyətinin inikasıdır, ancaq ondan asılıdır. Onlar subyektin əks etdirdiyi əmələ gətirdiyi predmet və münasibətin obyektivliyini, maddiliyini qəbul etmirlər, əslində isə dialektik materializmə görə, yalnız maddi

varlıq bizim hiss orqanlarımıza təsir edərək duyğu yaradır, çünki duyğunun mənbəyi, maddi varlıq özü obyektivdir. Əks mövqe isə duyğuları obyektiv mənbəyindən ayırmaq deməkdir. Bu da zəruri olaraq aqnotizmə gətirib çıxarır. Duyğular ona görə biliklərimizin mənbəyidir ki, onlar obyektiv gerçəkliyin subyektiv obrazıdır, predmetin xassələrinin hisslərlə alınan surətləridir. Bu mənada duyğular insanla gerçəklik arasında elə qapıdır ki, obyektiv aləmi dərk etmək üçün insan məhz bu qapıdan keçib getməlidir. Duyğu vasitəsilə alınan hissi obraz nədir? Obraz (surət) əks olunan predmet və hadisənin hissi bütöv halında müşahidəsi nəticəsində əldə olunan ideal forması, surəti, şəklidir. Obraz predmet və hadisənin duyğu nəticəsində əldə olunan ilkin, ən sadə inikas formasıdır. Obraz o deməkdir ki, hissi idrak mərhələsində insan ayrı-ayrı konkret predmet və hadisələrin xassələrini duysa da, gerçəklikdə həmin xassələr bir-birindən təcrid olunmuş halda mövcud deyildir, çox müxtəlif duyğular müstəqil deyil, bir-birilə sıx əlaqədə mövcuddurlar. Odur ki, onlar hissi idrak mərhələsində bu və ya başqa predmet və hadisənin bütöv hissi obrazının alınmasına, inikasına gətirib çıxarırlar.

Fəlsəfə və təbiətşünaslıq tarixində idrak prosesində duyğuların rolundan bəhs edərkən onları obyektiv gerçəkliyin subyektiv obrazları deyil, ancaq işarələri, simvolları, heroqlifləri hesab edən müxtəlif baxışlar da olmuşdur. Əvvəlki fəsildə də qeyd edildiyi kimi, simvollar, heroqliflər nəzəriyyəsinin nümayəndələri (Plexanov, Helmhols, Müller və b.) belə iddia edirdilər ki, ***duyğular idrakın əsası və mənbəyi olsalar da, onlar insan şüurunda gerçəkliyin bütöv obrazlarını (tam surətini) ala bilməzlər, duyğular, olsa-olsa, gerçəkliyin şərti işarələrini, rəmzlərini, müxtəlif cizgilərini, bir növ heroqliflərini əks etdirə bilərlər.*** Bununla da onlar duyğuların obyektivliyini, gerçəkliyi əks etdirmək imkanlarını şübhə altına alırdılar.

Duyğular idrak prosesində bir sıra mühüm funksiyaları yerinə yetirirlər: a) idrakın əsası və mənbəyi rolunu oynayırlar; b) obyektiv aləmin subyektiv obrazının alınmasına imkan verirlər; c) insanın gerçəkliyi dərk etməsində yeganə «qapı» əhəmiyyəti kəsb edirlər; ç) xarici qıcığın, təsirin şüur faktına çevrilməsini təmin edirlər: xarici qıcıq verən analizatorlarına (hiss orqanlarına) təsir edir (daxil olur); onlar reseptorlar vasitəsilə baş beyin qabığına ötürülür, orada da duyğuya, şüur faktına çevrilir; d) nəhayət, elementar təsəvvürlərinin əmələ gəlməsinin əsasını qoyurlar.

Duyğunun köməyilə bizim şüurumuzda predmet və hadisənin ayrı-ayrı xassələri və həm də təcrid olunmuş şəkildə əks olunur. Həmin predmetlər haqqında bütöv obraz isə hissi idrakın nisbətən daha yüksək və mürəkkəb forması olan ***qavrayış*** vasitəsilə mümkündür. Məsələn, biz hər hansı bir bitkinin formasını, rəngini, bütövlüyünü duyuruq. Lakin bütün bu duyğular bir-birindən ayrı şəkildə deyil, bu, predmet və hadisələrin hissi obrazıdır, duyğuda əks olunan xassələrin, məcmusudur. ***Qavrayış – müşahidə nəticəsində əldə olunan maddi predmetin hissi bütöv obrazıdır.***

Hissi idrak prosesində bizim «hisslər» adlandırdığımız (yalnız duyğular deyil) ***emosiyaların*** da xüsusi yeri vardır: həyəcan, ehtiras, qəzəb, qorxu, sevgi, nifrət, simpatiya, antipatiya, razılıq, sevinmək və s. ***Emosiyalar – insan hissiyyatının kompleks və mürəkkəb formalarıdır.*** Onlar hər hansı fərdin psixik xarakteri, temperamentini ifadə edir, obyektiv gerçəkliyi əks etdirir. İnsanın ünsiyyəti, real-tarixi, sosial, mənfi şərait emosiyaların fəaliyyət təsirində ciddi rol oynayır, onların kəskin, fəal xarakter almasını şərtləndirir. Emosiyalar insanın sərvət, qiymətləndirmə meylini istiqamətləndirir, ədalət, yaxşı, pis, zərərli və i.a. münasibət bəsləməsinə imkan verir.

Maddi aləmin insan şüurunda hissi əksinin üçüncü forması ***təsəvvürdür.*** Predmetlərin hiss orqanlarına hiss orqanlarına təsiri kəsildiyindən sonra da insanın şüurunda yaranan qavrayış tamamilə yox olmur. Onun izləri müəyyən müddət qalır, ona görə də insan bir neçə müddət keçdikdən sonra bunları öz şüurunda bərpa edə, canlandıra bilir ki, buna da təsəvvür deyilir.

Təsəvvürü duyğudan və qavrayışdan fərqləndirən bir sıra xüsusiyyətlər vardır. Əgər duyğu və qavrayış predmetin bir tərəfinin öz hissi bütövünün aydın surətidirsə, təsəvvür onun sönük, zəif surətidir. Təsəvvür keçicidir, qeyri-sabitdir, qavrayış isə nisbətin sabitdir. Təsəvvür predmetlərin bütün tərəflərini eyni dərəcədə əks etdirə bilmir. Zəruri olaraq bizdə predmetin gah bu, gah da başqa tərəfi ön plana çəkilir. Əgər duyğu və qavrayış zamanı predmet və hadisənin həmin anda insanın gözü qabağında olması tələb olunursa, təsəvvür üçün belə bir tələb yoxdur, burada keçmişdə duyduğumuz və qavradığımız xüsusiyyətlər bərpa olunur.

Təsəvvürün duyğu və qavrayışdan üstün cəhətləri də vardır. Əgər qavrayış bizi məhdudlaşdırırsa, şəraitə bağlayırsa, təsəvvür insanı bundan azad edir, şəraitlə əlaqə zəruri olmur. Eyni zamanda qavrayış həmişə fərdi xarakter daşıyırsa, əksinə təsəvvür bu cəhətdən azaddır, təsəvvür cisimlərdəki fərdi, qeyri-əsas cəhətləri

atıb, onlara məxsus olan ümumi, mühüm cəhətləri gətirməyə imkan verir. Deməli, təsəvvür ümumiləşdirir, duyğu və qavrayışın vasitəsilə mümkün olmayan ümumi cəhətləri özündə əks etdirir. Hissi idrak vasitəsilə insan bütövlükdə gerçəkliyi deyil, onun ancaq müəyyən tərəflərini, xüsusilə müşahidə olunan, görünən cəhətlərini, konkret xüsusiyyətlərini dərk edə bilər. Ən ümumi anlayışları, obyektiv real qanunauyğunluqları, daxili mahiyyət münasibətlərini insan ancaq idrak prosesinin yüksək mərhələsində məntiqi təfəkkür vasitəsilə, mücərrədləşdirmə, ümumiləşdirmə yolu ilə dərk edə bilər.

Məntiqi idrak mərhələsi – gerçəkliyin dərk edilməsinin yüksək keyfiyyət mərhələsidir, anlayışlar, mühakimələr, ümumiləşdirmələr, fərziyyələr, nəzəriyyələr vermək yolu ilə gerçəkliyin dərk edilməsidir, təfəkkür prosesidir.

Təfəkkür – gerçəkliyin predmet və hadisələrinin mövcudluğunu şərtləndirən ən ümumi və başlıca xassə, əlaqə və münasibətlərin inikasıdır; anlayışlar, mühakimələr, nəzəriyyə və fərziyyələr əldə edilməsi yolu ilə alınan fəal inikasdır. Təfəkkür – həqiqətən əldə edilməsi uğrunda mütəşəkkil məntiqi axtarış və yaradıcılıq prosesidir.

Deməli, idrakın yüksək mərhələsi mücərrəd təfəkkürdür, məntiqi mühakimələrdir. Əgər duyğu, qavrayış vasitəsilə hissi idrak prosesində təkcənin dərk olunması baş verirsə, abstrakt təfəkkür vasitəsilə ən ümuminin dərk olunması baş verir. Deməli, hissi idrak və abstrakt təfəkkür vahid dialektik bir tamdır. Məntiqi idrakın, təfəkkürün əsasən üç forması mövcuddur: ***anlayış, mühakimə*** və ***əqli nəticə.***

Anlayış şeylərin, hadisələrin xarici cəhətlərini, əlaqəsini deyil, onların mahiyyətini, daxili əlaqəsini ifadə edir. Anlayış zahiri cəhətdən təsəvvürlə bir-birinə oxşayırlar, lakin təsəvvür predmetin xarici cəhətlərini əks etdirirsə, anlayış onun daxili əlaqə və qanunauyğunluqlarını əks etdirir. Buna görə də anlayış gerçəkliyi daha dərin və düzgün əks etdirir. Anlayış təsəvvür və qavrayışların ümumiləşdirilməsi nəticəsində meydana gəlir. Məsələn, avtomobil haqqında özündə anlayış yaratmaq üçün insan çoxlu miqdarda və müxtəlif növlü avtomobilləri qavramalı və öyrənməlidir, onun ümumi xarakterik, zəruri cəhətlərini qeyd etməli, təsadüfi, mahiyyət xarakteri daşımayan cəhətlərini ayırmalıdır. Yalnız bütün bunlardan sonra «avtomolbil» anlayışını yaratmaq mümkündür. Abstraksiyasız, mücərrəd təfəkkürsüz heç bir anlayış mümkün deyildir. Bu və ya başqa predmet haqqında anlayış yaratmaq həmin

predmetə məxsus olan ən mühüm, daxili, sabit mahiyyət xarakteri daşıyan əlamətlərini müəyyən etməkdir.

Anlayışlar – predmet və hadisələrin, onların ziddiyyətlərinin və inkişafının ən mühüm xassələrini, əlaqə və münasibətlərini əks etdirən təfəkkür formasıdır. Anlayışlar predmet və hadisələri ümumiləşdirir, ümumilik və yaxınlıq, qohumluq münasibətləri ilə onları qruplara, siniflərə ayırır. Anlayışlar məzmunca obyektiv, məntiqi formasına görə isə universaldır, ümumidir. Məsələn, «varlıq», «insan», «idrak» anlayışları və s. Lakin anlayışlar yalnız ümumini bildirmir, onlar həmçinin predmet və hadisələri ayırır, fərqləndirir, qruplaşdırır, siniflərə bölür və s. Məsələn, «insan» anlayışında ümumi ifadə olunmaqla, hər bir insanın başqa insanlardan fərqli xüsusiyyətləri, özünəməxsusluğu da («filan insan» anlayışı) ifadə olunur. Məhz anlayışlar əsasında mühakimələr, fikirlər, ideyalar və s. yaranır.

Abstrakt təsəvvürün ikinci forması mühakimədir. Mühakimə anlayışlar əsasında meydana gəlir. Mühakimə vasitəsilə biz şeylərin müxtəlif cəhətləri, xassələrini və münasibətlərini dərk edirik. ***Mühakimə nəyi isə iqrar və ya inkar edən fikirdir.*** Mühakimədə təkcə ilə ümuminin dialektikası əks olunur. Məsələn, «qızıl-metaldır» mühakiməsində: qızıl-təkcədir, metal ümumidir. İdrak prosesində bir mühakimədən digərinə, bir idrak səviyyəsindən digər, daha yüksək idrak səviyyəsinə keçilir. Mühakimənin müxtəlif formaları həmin prosesin ayrı-ayrı həlqələri, momentləridir. Mühakimələrin inkişafı təkcəlik mühakiməsindən başlayıb xüsusilik mühakiməsindən keçərək ən ümumilik mühakiməsinə doğru və əksinə gedir.

Məntiqi təfəkkürün ***üçüncü*** forması idrak prosesində böyük əhəmiyyəti olan ***əqli nəticədir.*** Əqli nəticə elə bir təfəkkür formasına deyilir ki, mövcud olan bilik əsasında yeni bir bilik hasil edilir. Məsələn, insan yer ilə digər göy cisimləri arasındakı məsafəni bilavasitə ölçməmişdir, lakin o, əqli nəticə əsasında həmin məsafələri bilir. Məlumdan naməluma keçilə bilməsinin obyektiv əsası təbiət və cəmiyyətdəki qanunauyğunluqdur. Hadisələrin qanunauyğun əlaqəsi ən ümumi xarakter daşıyır, bu səbəbdən də həmin əlaqəni birlikdə, bilavasitə müşahidə edilməyən, lakin müəyyən qanunlara tabe olan hadisələr barəsində nəticələr mümkündür. Əqli nəticənin dolğunluğu və gerçəkliyi adekvat əks etdirməsinin əsasında fikrin aydınlığı, mühakimələrin səhihliyi durur. Çünki əqli nəticə iki və ya daha artıq fikrin, mühakimənin əsasında çıxarılan üçüncü fikirdir, nəticədir. Mühakimələrin hər ikisi və ya biri yanlış

olarsa, düzgün əqli nəticəyə də gəlmək mümkün deyildir. Beləliklə, əqli nəticə – mühakimələrin məntiqindən, əsaslandırılmış olmasından irəli gəlir. Əqli nəticənin köməyi olmadan hiss orqanları vasitəsilə bilavasitə qavranılmayan hadisə və prosesləri insanlar dərk edə bilməz. İdrakın istiqamətindən və mühakimənin xarakterindən asılı olaraq əqli nəticə deduktiv və ya induktiv ola bilər. Ümumidən xüsusiyə doğru getmək yolu ilə çıxarılan əqli nəticələr ***deduktiv,*** xüsusi müddəalardan ümumi nəticələr çıxarılan əqli nəticələr ***induktiv*** adlanır. Deməli, deduktiv əqli nəticə ümumidən, az ümumidən xüsusiyə, təkə və ayrılığa doğru aparan idrak vasitəsidirsə, induktiv əqli nəticə xüsusi, təkcədən (və ya ayrıcadan) ümumiyə və ya on ümumiyə doğru aparan idrak vasitəsidir. Onları bir-birinə qarşı qoymaq və ya bir-birindən təcrid etmək düzgün deyildir, onlar idrak prosesində vəhdət təşkil edir, bir-birini tamamlayırlar. Dialektik materializmə görə bunlar qarşılıqlı surətdə əlaqədardır və vəhdət təşkil edirlər. İnduksiya və deduksiya qarşılıqlı surətdə bir-birini tamamlayır.

Fəlsəfə tarixində hissi və məntiqi idrak mərhələlərini birbirindən ayırmaq, birini digərindən üstün tutmaq halları da olmuşdur. Bəzi filosoflar – ***rasionalizm*** tərəfdarları (***Dekart, Spinoza, Leybnits*** və b.) biliyimizin əsas mənbəyini başlıca olaraq adamların əqli fəaliyyətlərində, zəkada görürdülər. Rasionalizmin qüsuru bundadır ki, onun tərəfdarları məntiqi təfəkkürü, şüurun rolunu birtərəfli olaraq şişirdərək, onu mütləqləşdirir, onu özünün mənbəyindən ayırırlar.

Fəlsəfə tarixində rasionalizm cərəyanının əksinə olaraq başqa bir cərəyan da mövcud olmuşdur. Bu ***empirizm*** və ya ***sensualizm*** (***Bekon, Lokk, Fransız*** materialistləri, ***Berkli, Yum, Avenarius*** və b.) cərəyanıdır. Bu cərəyanın nümayəndələri hissi təcrübənin biliklərimizin əsası və mənbəyi olduğunu düzgün göstərməklə yanaşı, təcrübənin əsasında obyektiv aləmin durduğunu qəbul etməmiş, idrakda məntiqi nəticələrin rolunu qiymətləndirməmiş və ya inkar etmişlər. Onlar duyğuları idrakın yeganə mənbəyi və əsası hesab edirdilər. İdrak prosesində duyğu ilə, hisslərlə praktikanın, mücərrəd təfəkkürün əlaqəsini düzgün anlamırdılar. Məsələn, XVIII əsr fransız materialistləri belə hesab edirdilər ki, təfəkkür «universal hissdən» başqa bir şey deyildir. Helvetsiyə görə insanın biliyi duyğuların verdiyi məlumatın miqdarından artıq deyildir. O, təfəkkürün duyğulardan fərqli olan keyfiyyət cəhətini görmürdü. O, yanlış olaraq hesab edirdi ki, mühakimə yürütmək sadəcə duymaq deməkdir. Müasir burjua fəlsəfəsində pozitivizmin (maxizmin,

məntiqi pozitivizmin, praqmatizmin və b.) müxtəlif növləri də bu mövqedə dururlar. Pozitivistlər idrakda abstraktın, elmi nəzəriyyənin roluna etina etməyərək, ancaq praktik, pozitiv biliyi əsas götürürlər, ətraf aləmin dəqiq elmi tədqiqini onlar çox vaxt faktların empirik təsviri və onların təsnifatı ilə əvəz edirlər.

Dialektik materializm hissi idrakla məntiqi idrakı bir-birinə qarşı qoymanı inkar edir və belə hesab edir ki, onları bir-birinə qarşı qoymaq obyektiv gerçəkliyin dərk olmasına mane olur. Doğrudan da, abstrakt təfəkkür olmayan hissi idrak şeylərin daxili, zəruri, gizli, obyektiv mahiyyətinə nüfuz edə bilməz, onların mahiyyətini açа bilməz. Abstrakt təfəkkür də hissi idrak olmayan, onun verdiyi məlumatlar olmayan hadisələrin mahiyyətini öyrənə bilməz. Bütün bunlar göstərir ki, hissi idrak və mücərrəd təfəkkür bir-birini rədd etmək deyil, əksinə bir-birini ehtiva edir, bir-birilə üzvi vəhdətdədir. Həqiqətin dərk olunmasında hər ikisi zəruridir, əhəmiyyətlidir.

Dialektik materialist fəlsəfə idrak prosesində hissi və məntiqi vəhdətdə götürməklə qalmır, həm də ***«dialektika, məntiq və idrakın eyniyyəti»*** kimi mühüm ideyanı müdafiə edir, onların idrak prosesində də dialektikcəsinə düşünülməsini tələb edir. Bu o deməkdir ki, dialektik prinsip, qanun və kateqoriyalar həm də idrak prosesinin prinsip, qanun və kateqoriyalarıdır. Gerçəklikdə obyektiv dialektik məzmun daşıyan qanım və kateqoriyalar, idrak prosesində də obyektiv və adekvat əks olunur. Buna görə də məntiq, idrak nəzəriyyəsi və dialektikaya bir-birilə eyniyyət təşkil edən, «eyni şeylər olan» fenomenlər kimi baxılmalıdır.

3. Həqiqət haqqında fəlsəfi təlim

İdrakın məqsədi hissi və məntiqi təhlil əsasında gerçəkliyin dərk edilməsi yolu ilə insanları həqiqi biliklərlə silahlandırmaqdan ibarətdir. Lakin, ümumiyyətlə, fəlsəfədə «həqiqət nədir? Gerçəklik haqqında həqiqi biliklər əldə etmək mümkündürmü?» suallarına müsbət cavab verilsə də, onların əldə edilməsi mürəkkəb və ziddiyyətli bir prosesdir, əvvələn, alınan biliyin həqiqət olub-olmamasının müəyyənləşdirilməsi çətin məsələdir, ikincisi də, məlumdur ki, gerçəklik insan şüurunda iki formada əks olunur: yanlış və düzgün. Buna uyğun bilik də yanılma və həqiqətdən ibarət olur. Odur ki, iki anlayış meydana çıxıb: ***«həqiqət»*** və ***«yanılma»***.

Həqiqət anlayışının fəlsəfi təhlili mühüm idrak problemi olaraq qalır. Dialektik materialist fəlsəfəyə görə insan idrakı həqiqətə nail ola bilər, başqa sözlə, gerçəkliyin dolğun, düzgün inikasını verən biliyə çata bilər. ***Həqiqət dedikdə, dialektik materialist fəlsəfə obyektiv gerçəkliyin insan idrakında əsasən düzgün, doğru və adekvat inikasını, həmin dolğun inikasından əldə edilən biliyi nəzərdə tutur.*** Deməli, əgər biliklərimiz gerçəklikdəki mövcud obyektiv əlaqə və münasibətləri, qanunları düzgün əks etdirir, obyektiv varlığa uyğun gəlirsə, həqiqətdir, əgər uyğun gəlmirsə, yanılmadır.

Lakin fəlsəfə tarixində heç də həmişə həqiqətə belə birmənalı münasibət olmamışdır. Hələ Aristotel belə hesab edirdi ki, həqiqət odur ki, həmin bilik insanı əhatə edən aləm haqqında düzgün fikirlər söyləyir. Onun ardınca çoxlu filosoflar həqiqətə – biliyin gerçəkliyə uyğun gəlməsi kimi yanaşmışlar. Obyektiv idealist filosof olan Platon isə həqiqətə başqa mövqedən yanaşmışdı. Onun fikrincə, həqiqət insan biliklərinin əbədi və dəyişməz ideyalarına uyğundur. Platon qeyd edirdi ki, maddi varlıq haqqında biliklər həqiqət ola bilməz, ona görə ki, maddi dünya özü dəyişkəndir. Hegel isə həqiqəti – biliyin mütləq ideyaya, dünya ruhuna uyğunluğundan ibarət hesab edirdi. Hegelə görə həqiqət – idrakın mütləq ideyaya tam uyğunluğudur, ona nail olmaq isə idrakın məqsədidir. Materialistlərin əksəriyyəti isə belə hesab edirdilər ki, həqiqət – biliklərimizin obyektiv maddi varlığa tam uyğun gəlməsidir.

Lakin burada çətinlik ondan ibarətdir ki, bəs biliyin həqiqət olduğunu, obyektiv gerçəkliyi düzgün, ona uyğun əks etdirdiyini necə müəyyən etməli? Onun meyarını necə müəyyən etməli? Əgər bu meyarın duyğulardan ibarət olduğunu qəbul etsək, onda yanlış nəticələrə də gəlmək olar. Axı duyğular, hisslər keçicidir, çox vaxt insanı yanıldır. Həmin meyarı yalnız zəka istinad etmək, birtərəfliyə gətirib çıxarır, ideyaların idealizə edilməsinə səbəb ola bilər. Ona görə də burada həqiqətən müəyyən edilməsi üçün əsas meyar ***praktika*** – insanın gerçəkliyə yaradıcı, fəal münasibəti əsasında yaranan sosial-siyasi, əmək-istehsal və mənəvi, təcrübi fəaliyyəti ola bilər. Ancaq bu yolla biliyin tarixi praktik fəaliyyətindən keçməsi nəticəsində hansı biliyin həqiqət, hansının yanılma olduğunu müəyyən etmək mümkündür. Yalnız insan praktikasından keçən, insan fəaliyyətinə məqsədyönlülük verən, onu obyektiv zəruri biliklərlə silahlandıran biliklər – həqiqət sayıla bilər. Buna görə də fəlsəfədə praktikaya idrakın əsası, başlanğıcı və məqsədi, həqiqətən meyarı kimi baxılır. İdrak canlı seyrdən, müşahidədən başlanır təfəkkürdən keçir, onun nəticələri isə praktikada tətbiq olunub sı-

naqdan keçirilir. Doğruluğu təsdiq olunan, gerçəkliyə uyğun bilik – həqiqət kimi qəbul olunur.[1]

Gerçəkliyi dəqiq və dolğun əks etdirmə səviyyəsinə, ona uyğunluğu dərəcəsinə görə ***həqiqətlər*** (gerçəkliyi əsasən düzgün əks etdirən biliklər) də müxtəlif olur. Həqiqətlər həm də obyektiv məzmunlarına, təsdiq olunmalarına görə də müxtəlif cür olurlar. Bu mənada ***obyektiv mütləq*** və ***nisbi*** həqiqətləri bir-birindən fərqləndirmək, həqiqətin konkretliyini aydınlaşdırmaq lazımdır. Ümumiyyətlə, obyektiv həqiqət vardırmı? Və ya obyektiv həqiqət nə deməkdir?

Müasir qabaqcıl fəlsəfə həmin suallara müsbət cavab verir: qeyd edir ki, ümumiyyətlə, bilik həqiqət subyektivdir, yəni insan idrakının məhsuludur. Lakin bu cəhət heç də həqiqətin obyektivliyini, obyektiv məzmun daşımasını inkar etməyə əsas vermir. Çünki həqiqət obyektiv dünyanın insan beynində inikasıdır, o düzgündürsə, həqiqətdir. ***Obyektiv həqiqət – ayrı-ayrı fərdi insanlardan, bütövlükdə bəşəriyyətdən asılı olmayaraq gerçəkliyi düzgün, obyektiv əks etdirən biliyə, həqiqətə deyilir.*** Obyektiv həqiqətə bəşəriyyət uzun sosial-tarixi və idraki təcrübə əsasında gəlib çıxmışdır. Obyektiv həqiqətlər praktikada tam təsdiq olunması, təkzib olunması mümkün olmayan bilikdir. Məsələn, su 100°C temperaturda qaynayıb buxara çevrilir; Yer – kürə şəklindədir; insan – ictimai-şüurlu varlıqdır; 28 May – Azərbaycanın istiqlaliyyət günüdür və i.a.

Lakin insan həqiqətə – gerçəkliyin adekvat inikasını verən biliyə tədricən, uzunmüddətli tarixi və nəzəri-təcrübi fəaliyyət nəticəsində çatmışdır. Obyektiv həqiqət nisbi həqiqətlərin vasitəsilə təsdiqlənmiş, dolğunlaşmışdır. Orta əsrlərdə insanlar belə hesab edirdilər ki, Yer mərkəzdir, Günəş və planetlər isə onun ətrafında fırlanırlar. İnsanlar öz imkanları daxilində Yerdən müşahidələrlə belə nəticəyə gəlmişdilər. Bu həqiqətmi, yoxsa yanılma idi? O zaman bu suallara aydın cavab vermək üçün elmi-tarixi təcrübə imkan vermirdi. ***Kopernik*** təlimi bu həqiqəti təkzib etdi ki, sübut olundu ki, Günəş mərkəzdir, Yer və bütün planetlər onun və öz oxu ətrafında fırlanırlar. Bu, gerçəkliyin daha dolğun inikası idi, həqiqətə yaxın idi. Lakin hələlik astronomik müşahidələr və sübutlar çatışmırdı. ***Kepler*** sübut etdi ki, planetlər Günəş ətrafında dairəvi deyil, ellipsvarı hərəkət edirlər. Bu, daha dolğun bilik idi.

[1] *İdrak prosesində praktikanın rolu məsələsindən X fəsildə («Praktika») daha ətraflı bəhs olunmuşdur*

Müasir astronomiya elmi isə planetlərin dövranının qanunlarını və trayektoriyasını daha dəqiq müəyyənləşdirdi. Deməli, təsdiq olundu ki, həqiqət, deməli obyektiv həqiqət də tarixən inkişaf edir, hər bir yeni kəşflə daha da dəqiqləşir və təsdiqlənir.

İdrakın müəyyən səviyyəsinə uyğun əldə edilən, tarixi şərait və təcrübədən asılı olaraq təsdiqlənən, özünün müəyyən dəqiqliyi, dolğunluğu ilə fərqlənən biliyə – nisbi həqiqət deyilir. Bütün idrakın, o cümlədən elmi inkişafı tarixi nisbi həqiqətlərin dəqiqləşməsi, təsdiq və təkzib edilməsi tarixindən ibarətdir. İdrak prosesi – bütövlükdə həqiqətin daha dolğun və tam dərk edilməsi prosesidir. ***Predmet və hadisələr haqqında daha dolğun, dəqiq, hərtərəfli, gerçəkliyə tam uyğun biliyə isə mütləq həqiqət deyilir.***

Fəlsəfə tarixində çox vaxt mütləq həqiqətə münasibət ətrafında mübahisə getmişdir. Relyativistlər, aqnostiklər həqiqətin ancaq nisbi olduğunu qəbul edirdilər. Relyativistlər əbədi, mütləq həqiqətləri inkar etməklə biliyimizin obyektiv məzmun daşıdığını rədd edirdilər. Fəlsəfədə ehkamçılıq və metafizik mövqe isə biliyin dəyişkənliyini, nisbiliyini qəbul etmir, bir dəfə əldə olunan biliyin əbədi, dəyişməz olduğunu təsdiqləyirdi. Bununla da mütləq həqiqətə pərəstiş edilir, o, idealizə olunurdu.

Əslində obyektiv, nisbi və mütləq həqiqətləri bir-birindən ayırmaq, onları bir-birinə qarşı qoymaq düzgün deyildir. Obyektiv, mütləq və nisbi həqiqətlər bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə və dialektik vəhdətdədirlər, əslində mütləq və nisbi həqiqətlər – obyektiv həqiqətin müxtəlif səviyyələri və formalarıdır. Biliklərimiz həmişə nisbidir, çünki idrakın müəyyən inkişaf səviyyəsi ilə və s. şərtlənir. İdrakın səviyyəsi yüksəldikcə, biz mütləq həqiqətə daha çox sürətlə yaxınlaşırıq. Lakin bu mütləq həqiqətə nail olma prosesi sonsuzluğa qədər uzanıb gedə bilər, çünki tarixi inkişafın hər yeni mərhələsi yeni-yeni həqiqətlər aşkara çıxarır. Obyektiv həqiqətin bir nisbi formasından başqasına keçilməsindən ibarət olan bu daimi proses – idrakda dialektikanın mühüm təzahürüdür. Deməli, hər bir nisbi həqiqətdə mütləq həqiqətin də payı vardır və ya mütləq həqiqətə ancaq nisbi həqiqətlər çərçivəsində nail olmaq olar.

Həqiqi bilik gerçəkliyə müvafiq olduğuna görə bu bilik gerçəklikdən ayrılıqda götürülə bilməz. Gerçəklik dəyişdikcə, onun haqqındakı biliyimiz də dəyişilməlidir. Deməli, biliyin həqiqiliyi məkandan, zamandan, şəraitdən və onun formalaşdığı başqa şərtlərdən asılıdır. Bu şərtlərin dəyişilməsi ona gətirib çıxarır ki, həqiqi daha həqiqi olmur. Bu o deməkdir ki, ***abstrakt həqiqət yoxdur, həqiqət həmişə konkretdir.*** Həqiqət obyektiv əlaqələri, şərtləri,

məkanı, zamanı, tarixi xüsusiyyətləri hərtərəfli öyrənib nəzərə almaq yolu ilə əldə edilir, çünki bir şəraitdə həqiqi olan şey, başqa şəraitdə yanlış ola bilər, həm də əksinə.

4. İdrakın struktur səviyyələri. Yaradıcılıq, intuisiya və qabaqgörənlik

İdrakın məqsədi həqiqətin, gerçəkliyin dolğun inikasını verən elmi biliyin əldə edilməsindən ibarətdir. Lakin həmin məqsədə birdən-birə, ziddiyyətlərsiz nail olmaq mümkün deyildir. Bunun üçün idrakın mürəkkəb yol keçməsi, canlı seyrdən abstrakt təfəkkürə yüksəlməsi, əldə edilən elmi-nəzəri nəticələrin praktikada tətbiq edilib sınaqdan keçirilməsi zəruridir. Lakin bu mürəkkəb proses heç də həmişə yüksək nəzəri səviyyədə həyata keçirilə bilməz. Çünki eyni zaman müddətində heç də adamların hamısının elmi-idrakı səviyyəyə yiyələnməsi mümkün deyildir. İdrak müşahidədən əldə edilən empirik, adi, gündəlik biliklə, elmi-təcrübi yolla əldə edilən nəzəri biliyin, tam əsaslandırılmamış biliklə kifayət qədər sübutlarla doğruluğu təsdiq edilmiş biliyin vəhdətindən ibarətdir. Deməli, idrak prosesinin iki başlıca struktur səviyyəsi vardır: ***empirik*** və ***nəzəri səviyyələr***. Həmin səviyyələr vəhdətdədir və bir-birini tamamlayır. Məsələn, əsasən empirik bilik səviyyəsinə aid edilən xalq təbabəti tibb elminin, folklor isə bədii yaradıcılığın əsas mənbəyidir, nəzəri tibbin və ədəbiyyatşünaslığın əsaslarını təşkil edirlər. Əksinə, nəzəri təfəkkür formaları olan tibb elmi və ədəbiyyatşünaslıq da xalq təbabətinin, folklorun toplanması, qruplaşdırılması və nəzəri təhlil edilməsində mühüm rol oynayır.

Empirik bilik – adi, gündəlik həyatda, çoxillik təcrübi təhlil və müşahidələr əsasında, nəyin faydalı və nəyin zərərli olması və s. haqqında əldə edilən təsəvvür, baxış, əhval-ruhiyyə, hiss və emosiyaların məcmusu və onlar haqqında bilikdir. Xalq təbabəti, şifahi xalq yaradıcılığı, folklor nümunələri, mövsüm, peşə, sənət məşğuliyyətləri (əkinçilik, sənətkarlıq, maldarlıq və s.) gündəlik birgəyaşayış münasibətləri ilə bağlı əldə edilən vərdişlər, ənənələr, təsəvvürlər, biliklər və s. məhz empirik idrak nümunələri hesab oluna bilər. Fəlsəfi ədəbiyyatda bu cür empirik biliklərə ***«sağlam təfəkkür»*** də deyilir. Lakin belə nəticəyə gəlmək düzgün olmazdı ki, empirik idrak səviyyəsi vərdişə ancaq düzgün, sağlam bu səviyyədə yanılmalara meylli olduğu üçün dəqiq olmayan, bəzən yanlış təsəvvürlər, baxışlar da əmələ gətirir: cadugərliyə əsas-

lanan «arahəkimliyi», yuxuyozmalar, mövhumi baxışlar və s. Odur ki, empirik biliyin düzgün təhlil edilməsi, onun xurafat və cəhalətpərəstlikdən təmizlənməsi həmişə mühüm qneseoloji vəzifə olaraq qalır.

İdrakın yüksək struktur səviyyəsini elmi-nəzəri bilik, həqiqət təşkil edir. Bu, gerçəkliyin insan şüurunda dolğun, adekvat inikasıdır, obyektiv reallıq haqqında anlayışlar, kateqoriyalar, qanun və qanunauyğunluqlar səviyyəsində əldə olunan bilikdir, mühakimələr, əqli nəticələr, fərziyyələr, nəzəriyyələr və i.a. vasitələrlə ifadə olunan elmi-nəzəri ideyalar, baxışlardır. Nəzəri bilik elmi idrakın əsası, başlıca məqsədi, belə demək mümkün olarsa, nəticəsidir. Gerçəklik haqqında dolğun elmi-nəzəri bilik əldə edilməsi ideal idraki əqli nəticələrin maddiləşdirilməsinə, onlardan məqsədyönlü istifadə olunmasına, inkişaf etməkdə olan hadisələrin daxili zəruri inkişaf meylinin düzgün tutulmasına, yaradıcı mövqe seçilməsinə, təbii-tarixi və sosial proseslərin, bütövlükdə tərəqqinin düzgün ehtimallı proqnozlaşdırılmasına, nəhayət elmi qabaqgörənliyə və i.a. imkan yaradır ki, bunlar da idrak prosesinin başlıca nailiyyətləri hesab edilməlidir.

Bunlardan başqa, idrakın strukturunda ***qeyri-elmi idrak formaları*** da müəyyən yer tutur: ***adi, dini, bədii***. Bunların hər üçü insan şüuru ilə gerçəkliyin spesifik inikası kimi yaranır, özünəməxsus xüsusiyyətləri ilə bir-birindən fərqlənirlər. Adi bilik – gerçəklikdə, gündəlik yaşayış tərzində insanın empirik, təcrübi yolla əldə etdiyi, əsasən nəyin faydalı, nəyin zərərli olması haqqında bilikdir, müəyyən vərdiş və inamlar, hiss və əhval-ruhiyyələr haqqında təsəvvürlərdir. Dini inikas – gerçəklikdə insana sirli görünən, insan üzərində müəyyən təsir gücünə, hökmranlığa malik olan təbiət və cəmiyyət hadisələrinin dini şüurda doğurduğu dini təsəvvür və ideyaların məcmusudur, dini ehkamlar, adət və mərasimlər haqqında dini baxış və hisslərdir. Bədii inikas isə – gerçəkliyin gözəllik qanunları ilə dərk edilməsi, mənəvi-estetik ideallar haqqında, bədii zövq və mədəniyyətə dair insanların müəyyən təsəvvür, hiss və baxışlara yiyələnmələridir, təbiətə, cəmiyyətə, insanlara humanist-estetik münasibəti ifadə edən bilik və hiss-emosional baxışların məcmusudur.

İdrak prosesinin ən yüksək struktur səviyyəsi ***yaradıcılıqdır***. Yaradıcılıq nədir? Bu suala da birbaşa, birmənalı cavab vermək çətindir. Çünki yaradıcılığın növləri, aspektləri müxtəlifdir və hərəsinin də özünəməxsus keyfiyyət xüsusiyyətləri vardır. Lakin yaradıcılıq üçün ümumi cəhətlər də çoxdur, məqsədimiz də onlar

üzərində dayanmaqdır. Məsələn, insanlar adi, gündəlik həyatlarında çoxsaylı məsələlər, problemləri həll etmək üçün ümumini, hamının istifadə etdiyi vasitələrdən deyil, tamam yeni, başqa məlum olmayan və ya çox az məlum olan vasitələrdən istifadə edərək orijinal, qeyri-standart qərar qəbul edirlər, problemin həllinin, necə deyərlər, yeni yolunu tapır, yaradırlar. Adətən belə proses yaradıcılıq adlandırılır.

Fəlsəfə tarixində yaradıcılığa müxtəlif münasibət mövcud olmuşdur. Əksəriyyət belə hesab etmişdir ki, yaradıcılıq qeyri-rasional prosesdir, subyektin psixikasının xüsusi halıdır, qeyri-şüurudur. Yaradıcılığın psixo-fizioloji əsasları hələ də tam müəyyənləşdirilməsə də, fəlsəfə tarixində onun haqqında bir çox maraqlı və faydalı fikirlər söylənilmişdir. İndinin özündə də bəziləri yaradıcılıq üçün anadangəlmə xüsusiyyətləri, fizioloji genlə keçən cəhətləri, bəziləri insanın telepatik imkanlarını, bəziləri «ilahi vergini», ekstazı, «ilahi nurlanmanı» («Allahla qovuşmaq»), bir çoxları isə insanın intuisiyasını, intuitiv qabiliyyətlərini, sosial-tarixi şəraiti, işgüzarlıq və s. başlıca, aparıcı cəhət hesab edirlər. Yaradıcılıq üçün bunların bir çoxlarının mühüm əhəmiyyəti olsa da, onlardan heç birini mütləqləşdirmək düzgün olmazdı. Platon yaradıcılığı «ilahi qabiliyyət» hesab etmiş, ona «ağılsızlığın xüsusi növü» kimi baxmışdı. Dinlər, o cümlədən islam dini yaradıcılığa «ilahi vergi» kimi baxaraq, onu «insanın ilahiləşməsi, Allaha qovuşması» prosesinin təzahürü hesab etmişdi. Kant yaradıcılığa «dahinin fərqləndirici keyfiyyəti» kimi baxmış, onu rasionala qarşı qoymuşdu. Müasir ekzistensialistlər yaradıcılığa daha böyük əhəmiyyət verirlər, yaradıcılığa «qeyri-şüurun ruhu» (E.Harman), «mistik intuisiya qabiliyyəti» (Berqson), «instinktin özünü göstərməsi» (Freyd) və s. kimi baxışlar da az deyildir. Psixoanalizin nümayəndələri olan ***Freyd, Yum, Kreçmer*** və b. belə hesab edirlər ki, yaradıcılıq bütövlükdə qeyri-şüuriyə aiddir, o, təkrarolunmaz və yenidənişlənməzdir, mahiyyətcə dərkolunmazdır və rasional (məntiqi) idrak prosesi ilə bir araya sığmazdır.

Bu mövqelərdə müəyyən səmərəli cəhətlər olsa da, onlara yaradıcılığın izahı kimi baxmaq olmaz, onlardakı məhdudluqlar hökmən nəzərə alınmalıdır. Onu demək kifayətdir ki, yaradıcılığın bütöv mexanizmi hələ də kifayət qədər öyrənilməmişdi. Yuxarıdakı baxışların hərəsi də yaradıcılığın bu və ya digər aspektinə, xüsusiyyətinə görə söylənilmiş, onun bütöv mahiyyətini əhatə edə bilməmişdir. Bunlara baxmayaraq, belə demək düzgün olardı ki, ***yaradıcılıq – insan fəallığının yüksək formasıdır, insanın biopsi-***

xososial təkamülünün məhsuludur. Bunu insana doğru inkişaf prosesində müəyyən canlılarda, insanabənzər heyvanlarda və s. «yaradıcılıq» qabiliyyətinin olması da təsdiq edir. Yaradıcılığın əsası heç də ancaq beynin neyrofizioloji və biofiziki strukturunda deyil, onun bütün «funksional memarlığındadır», yaradıcılıq beynin müxtəlif mərkəz və sahələrinin təşkil olunmuş qarşılıqlı kompleks fəaliyyətinin, qarşılıqlı əlaqəli əməliyyatlarının nəticəsidir. Həmin mərkəzlərin köməyi ilə hissi obrazlar, abstraksiyalar almır, işarə informasiyaları işlənib yaddaşa verilir, həmin informasiyalar beyində saxlanılır və lazımi ayda yenidən bərpa olunur, «canlandırılır». Burada yaddaşın və insanın elmi-praktik fəaliyyətində informasiyanın yenidən bərpasının çox böyük əhəmiyyəti vardır. Bunlar da göstərir ki, yaradıcılıq heç də ancaq qeyri-rasional deyildir, bütün insanlara məxsus biofizioloji və sosial-mənəvi hadisədir, yüksək idraki qabiliyyətidir. Yaradıcılığın bütün növləri də (bədii, elmi, təsviri, texniki, təşkilatçılıq, əmək-istehsal, sosial-siyasi və i.a.) onun insanın rasional və hissi idraki fəaliyyəti ilə bağlı olduğunu, qabiliyyət, istedad və talantla yanaşı (istedad və talantda mistikanın, ekstikanın, anadangəlmə imkanların, intuisiyanın, «verginin» və s. rolunu da inkar etməmək şərtilə), burada əməksevərliyin, işgüzarlığın da mühüm rol oynadığını tamam təsdiq edir. İşgüzarlıq çalışqanlıq olmadan hər hansı böyük talant, hətta genlə keçən qabiliyyətlər (müəyyən nəslin üzvlərinin şer yazmaq, rəsm əsərləri yaratmaq imkanları və s.) belə itib gedir. Çalışqanlıq isə istedadı talant səviyyəsinə, dahi yaradıcıya belə çevirə bilər.

Bütün bunlara əsasən, belə nəticəyə gəlmək olmaz ki, yaradıcılıq tamamilə sirri məlum olan, tam öyrənilmiş hissi və rasional idrak hadisəsidir. Heç şübhəsiz, burada şüurun gerçəklikdən, real məzmundan uzaqlaşması, «ayrılması» momentləri, qeyri-şüuri cəhətlər, xəyal, təxəyyül, fantaziya da çox böyük rola malikdir. Romantikasız, fantaziya və təxəyyülsüz heç bir yaradıcılıq (istər bədii, istər elmi, istər əmək – istehsal yaradıcılıq növü olsun, fərqi yoxdur) ola bilməz. Bir də real zəminə malik yaradıcı xəyal, fantaziya vardır. Belə xəyal insanın intuitiv qabiliyyətləri ilə qovuşaraq böyük yaradıcılıq imkanına çevrilir, real romantikaya gətirib çıxarır. Məhz ikinci növ xəyal, fantaziya – mühüm yaradıcılıq amili kimi çıxış edir.

Beləliklə, yaradıcılıq – insan ruhunun fəallığı məhsuludur; təkrarolunmazlıq və məhsuldar fəallıq keyfiyyəti kəsb edən insan fəaliyyətidir. İnsanın yaradıcılıq imkanları sonsuzdur. Yaradıcılıq – insanın elə mənəvi-praktik fəaliyyətidir ki, onun nəticəsində

yeni, orijinal, təkrarolunmaz mənəvi-sosial əhəmiyyətli sərvətlər yaradılır, yeni, məlum olmayan faktlar, xassələr və qanunauyğunluqlar, aləmin dərk edilməsi və dəyişdirilməsinin yeni metodları, yaradıcılıq üsulları aşkar edilir.

İdrak prosesində bəzi yaradıcılıq nümunələri və məntiqi mühakimələr heç də həmişə əsaslandırıla, sübut oluna bilinmir. Elə hadisələr olur ki, insan müəyyən anda qeyri-adi sürətlə çox mürəkkəb şəraitdən baş çıxarır, bir anda hadisənin, problemin həllinin düzgün yolunu tapa bilir, bədahətən böyük həcmli şer deyir, çoxsaylı hadisələrin məntiqi nəticəsini söyləyir və s. Həqiqətə xüsusi sübutlar, dəlillər aramadan, qeyri-rasional yolla nail olmaq imkanın fəlsəfədə intuisiya anlayışı ilə ifadə edilir. Son illərin fəlsəfi ədəbiyyatında mistika, genlə keçən fitri qabiliyyət, ürəyədamma, bir sıra telepatik qabiliyyətlər və s. yaradıcılığın mənbələri və vasitələri kimi qəbul edilir, onlara intuitiv qabiliyyətlər, idrakın qeyri-şüuri formaları kimi baxılır. Əgər Platon ***intuisiyaya*** «ağlın qəflətən şölələnməsi», Dekart sübuta ehtiyacı olmayan aksioma, «əqlin ziyası», biliyin həqiqiliyinin meyarı kimi baxırdısa, Spinoza intuisiyanı «üçüncü növ» idrak adlandırır, onu həqiqətin mahiyyətini sübutsuz verən bilik vasitəsi hesab edirdi. İntuisiya hissi və məntiqi formada ola bilər. XX əsrin fəlsəfəsində də «yaradıcılığın gizli, qeyri-şüuri ilkin prinsipi» (Z.Freyd) və s. kimi yanaşanlar vardır. İdrakın mənbəyinin ancaq intuisiyadan ibarət olduğunu iddia edən müasir intuitivizm cərəyanının nümayəndələrinə görə isə intuisiya «ilahi vəhydir», hər şeyə qadir qeyri-şüuri fenomendir, onun heç bir məntiqə, təcrübəyə ehtiyacı yoxdur.

İntuisiya qeyri-şüuri, qeyri-rasional fenomen adlandırılsa da, elm hələ intuisiyanın necə qurulmasını dəqiq deyə bilmir. Lakin onun əmələ gəlməsi də insan beyninin mürəkkəb funksiyaları ilə əlaqədardır, xüsusi növ instinktiv haldır. Elm belə sübut edir ki, intuisiyanın əmələ gəlməsi prosesi çoxmərhələli mürəkkəb bir yol keçir: a) beynin yaddaş sistemində obrazların və abstraksiyaların yığılması və bölüşdürülməsi; b) müəyyən məsələni həll etmək üçün toplanmış abstraksiyaların və obrazların qeyri-şüuri təcili işlənməsi; c) məsələnin (vəzifənin) dəqiq dərk edilməsi; ç) həmin vəzifənin ani olaraq, gözlənilmədən həllinin verilməsi. Çox hallarda məsələnin gözlənilməz həllinin verilməsi anı – intuisiya momenti qəflətən, qeyri-adi vəziyyətdə – yatıb röyada, başqa iş görəndə və s. baş verir. Odur ki, intuisiyaya bəzi möcüzəvi münasibətdə rast gəlinir. Lakin əslində yaradıcılıqda heç bir möcüzə yox-

dur, bu ən ciddi məşğuliyyətdir, yüksək gərginlikdir, coşqun beyin fəaliyyətidir.

Rasional və qeyri-rasional, intuitiv, nəzəri, empirik və i.a. idrak formalarının əsas məqsədlərindən birini də gerçəklik hadisələri arasındakı obyektiv əlaqə və münasibətləri, onların inkişaf qanunauyğunluqlarını dərk etmək əsasında maddi və mənəvi hadisələrin zəruri inkişaf qanunauyğunluqlarını dərk etmək əsasında maddi və mənəvi hadisələrin zəruri inkişaf meylini, istiqamətini tapmaq və onların gələcək perspektivlərini görmək, sözün həqiqi mənasında «gələcəkdən xəbər verməkdir». İdrakın «gələcəyi xəbər vermək», qabaqgörənlik fəaliyyəti də beyinlə, mərkəzi əsəb sisteminin imkanları ilə bağlıdır.

İnsan beynində daimi, fəal ehtimallı proqnozlaşdırma, gələcək perspektivləri ölçüb-biçmə mexanizmi fəaliyyət göstərir. İnsan psixikası ehtimal mücəssəməsidir. İnkişaf meylini, ehtimalını düzgün qiymətləndirmək, obyektiv hərəkət istiqaməti tutmaq, aydın və dəqiq mövqe seçib məharətlə çıxış etmək, necə deyərlər, yüz ölçüb bir biçmək ***ehtimallı proqnozlaşdırma*** üçün əsas şərtdir. Ancaq bu yolla inkişafın yüksələn xətt üzrə qarşısıalınmazlığının qanunlarını aşkar etmək, dərin şəxsi intuisiya vasitəsilə hadisələri qabaqlamaq, müəyyən perspektiv üçün ümumiləşmiş nəticələrə gəlmək olar. ***Qabaqgörənlik*** real zəminə əsaslanmalıdır, ona mövhumi, möcüzəvi, röyəvi səciyyə verilməməlidir. Elm sübut edir ki, yalnız ***real qabaqgörənlik*** vardır. Görünür, dini qabaqgörənlik, peyğəmbərlik də müəyyən şəxsiyyətlərin (məsələn, Məhəmməd Peyğəmbər və b.) hadisələrin zəruri inkişaf meylini, qanunauyğun əlaqələrini başqa adamlardan daha yaxşı, dolğun dərk etməsi qabiliyyətindən irəli gəlmişdir. Heç təsadüfi deyildir ki, islam dini həmişə cadugərliklə, magiya ilə gələcəyi əvvəlcədən xəbər verməyin əleyhinə olmuş, falçılığı, cadugərliyi «şeytan əməli» hesab etmişdir.

Qabaqgörənlikdə böyük əhəmiyyətə malik olan intuisiyada «təbii vergi» (genlə keçən nəsli əlamətlər), ekstaz, telepatik «ürəyədamma», «fitri qabiliyyətlər» kimi qeyri-şüuri amillər müəyyən əhəmiyyətə malik olsalar da, burada aparıcı yeri zəngin təfəkkür qabiliyyəti və böyük həyati təcrübə tutur. ***Elmi qabaqgörənlik*** iki formada özünü göstərir: yaxın gələcəyin qabaqcadan söylənilməsi. Burada hadisələrin inkişaf meyli qismən üzdədir, gələcək üçün imkanlar mövcuddur, yetişib, onları tapmaq, təhlil etmək yolu ilə ***real qabaqgörənlik*** meydana çıxır. Real qabaqgörənlik ideyaları yaxın gələcəkdə əsasən maddiləşir, həyata keçir. Məsələn, sovet

imperiyasının dağılmasının, müstəqil Azərbaycan Respublikasının qurulacağının qabaqcadan söylənməsi real qabaqgörənlik idi. Qabaqgörənliyin ikinci növünü isə ***uzaq və ən uzaq gələcəyin qabaqcadan söylənilməsi*** təşkil edir. Burada insan əsasən intuitiv, qeyri-şüuri imkanlarla hadisələrin gələcək inkişaf perspektivlərini görür, proqnozlar, ehtimallar irəli sürür. Buna ***ehtimali qabaqgörənlik*** də demək olar.

Beləliklə, elmi qabaqgörənlik hadisələrin inkişafının obyektiv qanunauyğunluqlarını nəzərə almaq, çoxlu nəzəri və təcrübi faktları ümumiləşdirmək və intuitiv təfəkkür əsasında təbiət, cəmiyyət və insan idrakında hələlik müşahidə olunmayan hadisə və prosesləri qabaqcadan görmək, söyləməkdir. Bu mənada qabaqgörənliyin iki növünü fərqləndirmək lazımdır: a) obyektiv şəkildə gerçəklikdə mövcud olan, lakin hələlik məlum olmayan hadisə və proseslərin qabaqcadan deyilməsi, tapılması. Məsələn, kimyəvi elementlər, filiz yataqları tapmaq, qanunlar kəşf etmək və s.; b) gerçəklikdə qərarlaşmada olan, ilkin əlamətləri təzahür etməkdə olan hadisə və prosesləri görmək, söyləmək. Məsələn, müstəqil respublikamızın maddi və mənəvi potensial imkanları əsasında onun gələcək sosial-siyasi, iqtisadi və mənəvi tərəqqisi proseslərini müəyyən etmək və s.

Məhz elmi qabaqgörənlik əsasında təsdiq etmək olar ki, hazırda idrak üçün sirli görünən bir sıra telepatik hadisələrin də (müəyyən adamların gələcəyi «xəbər verməsi», ürəkdə tutulan sözləri «oxuması», gizlədilmiş əşyaları tapması, yuxugörmə, ürəyədamma, vibrasiya hissi ilə tam kar və kor olanların bəzi adamları tanıması, adamları yuxuda danışdırıb «sirlərin alınması», yatarkən işləmək, şer yazmaq və s. və i.a.) yaxın gələcəkdə mahiyyəti tamam açılacaq, dərk olunacaqdır.

Elm çox mürəkkəb quruluşa malik insan beyninin psixik-fizioloji qanunauyğunluqlarını addım-addım açır. Həmin addımlar getdikcə böyüyür, insanı beynin öyrənilməsində mütləq həqiqətə daha da yaxınlaşdırır. Məhz bu yolla da qeyd etdiyimiz «dərkolunmaz», «müəmmalı» hadisələrin sonu yaxınlaşır.

5. Elmi idrak, onun formaları və metodları

Elm – idrakın spesifik məntiqi-nəzəri və ən yüksək formasıdır. Yuxarıda idrakın elmi-nəzəri səviyyəsi üçün qeyd etdiyimiz keyfiyyət xüsusiyyətləri eynilə elmi idraka da aiddir. Bu baxımdan ***elm*** – gerçəkliyin insan şüurunda dolğun əsaslandırılmış, qanun

səciyyəsi daşıyan inikasıdır. ***Elmi idrak*** – bilik və fəaliyyətin vəhdətindən ibarət obyektiv prosesdir. Elm subyektiv insan idrakının məhsuludur, lakin obyektiv gerçəkliyi əks etdirdiyinə görə həm də obyektiv məzmun daşıyır. Elm ancaq praktik fəaliyyətdə maddiləşməklə özünün həqiqət olduğunu təsdiq edir.

Elm – çox mürəkkəb idraki hadisədir, özünəməxsus mühüm spesifik xüsusiyyətlərə malikdir: a) gerçəkliyi nisbi dolğun əks etdirməsi, həmişə həqiqətin əldə edilməsinə istiqamətlənməsi; b) dünyanın obyektiv inikasını verdiyinə görə obyektivliyi; c) gerçəklikdə, praktikada maddiləşməsi və təsdiq edilməsi; ç) müəyyən dəlil və sübutlara, təbii-tarixi faktlara istinad edib əsaslandırılması, sübut edilməsi; d) xüsusi elmi dillə – anlayışlar, qanunlar, kateqoriyalar, mühakimə və məntiqi nəticələrlə ifadə edilməsi; e) elmi biliyin sistemliliyi, ardıcıllığı və varisliyi; ə) elmi biliyin humanist sərvət, mənəvi dəyər səciyyə daşıması, bəşəriliyi və ümumi tərəqqiyə xidmət etməsi və s. Məhz bu cür spesifik xüsusiyyətləri ilə elm dünyanın adi, bədii, dini və s. mənimsənilməsi formalarından fərqlənir.

Elmi biliyin strukturu elədir ki, o, insana dünyanın təkcə təbii-elmi mənzərəsi haqqında informasiya, bilik verməklə kifayətlənə bilməz. O, həmçinin insanın gerçəklikdə düzgün elmi dünyagörüşü mövqeyi seçməsinə kömək edir, biliyin əqidəyə çevrilərək fəaliyyət amilinə çevrilməsini şərtləndirir, humanist mənəvi sərvət əhəmiyyəti kəsb edir. Lakin elmi idrakın həqiqi mahiyyəti, onun sosial-mənəvi əhəmiyyəti və metodoloji rolu ancaq ***«elmi idrakın forma və metodları anlayışının»*** düzgün təhlil edilməsi ilə mümkündür. Son on ilə qədərki fəlsəfi ədəbiyyatda elmi idrakın formaları və metodları anlayışına aydın cavablar verilmirdi, bu sahədə müəyyən ziddiyyət və dolaşıqlığa yol verilmişdi. Əvvələn, idrakın bir sıra metodları və formalarının uyğunluğu ilə «forma» və «metod» anlayışları arasında eyniyyət, bərabərlik işarələri qoyulmuşdu. Biliyin tarixi və məntiqi, deduktiv və induktiv, konkret və mücərrəd formaları ilə, elmi idrakın eyni adlı metodları eyniləşdirilmiş, onlar arasında fərq qoyulmamışdı. Onların hansı münasibətlə bilik forması, hansı münasibətlə gerçəkliyi dərk edilməsi metodu olduğu aydın izah edilməmişdir. Elə ümumi idrak metodları, formaları vardır ki, onlar ən ümumidir, biliyin bütün səviyyələri və formaları üçün müəyyən təsir gücünə malikdir, məsələn, müşahidə, eksperiment, analiz-sintez, induksiya-deduksiya, fakt, informasiya və s. Lakin elə forma və metodlar da vardır ki, onlar idrakın yalnız müəyyən konkret növü və səviyyəsinə aiddir, məsələn ger-

çəkliyin adi, elmi, dini, bədii inikas vasitəsilə və metodları heç vaxt ümumi ola bilməz, fərqlidirlər, spesifikdirlər.

Elmi idrakın forma və metodlarını düzgün təhlil etmək üçün «metodologiya», «metodika», «metod» və s. kimi anlayışları da fərqləndirmək gərəkdir. Metodologiya – gerçəkliyin dərk edilməsinin metodları haqqında təlimdir. Dialektika – ən ümumi elmi metodologiyadır. Metod – əməli və nəzəri-idraki fəaliyyətin vasitələri, requlyativ prinsiplər sistemidir. Məsələn, təhsil və tərbiyə üsulları, vasitələri sistemi, elmi idrakda materialların təhqiqi və təhlili üsulları və s. Metodika isə faktiki materialların konkret alınması, tədqiq və təhlil edilməsi yolları, metodları haqqında təlimdir.

Bütün elmi idrakın metodlarını şərti olaraq ***üç qrupa*** bölmək olar: 1) ən ümumilik bildirən materialist dialektik metod; 2) bir neçə və ya bütün elmlər tərəfindən istifadə olunan ümumi metodlar (müşahidə və eksperiment, analiz və sintez, induksiya və deduksiya, tarixi və məntiqi, analogiya, modelləşdirmə, formalaşdırma və s.); 3) ancaq bir elm tərəfindən istifadə olunan xüsusi metodlar. Məsələn, riyazi induksiya. Birinci qrupa daxil olan metodlarla biz ***«Dialektika»*** bəhsində tanış olacağıq. Üçüncü qrup metodların öyrənilməsi bizim vəzifəmizə daxil deyildir. Ona görə burada söhbət əsasən ikinci qrupa daxil olan idrak metodlarından getməlidir.

İdrakın empirik səviyyəsinin əsas metodları bunlardır: ***müşahidə, eksperiment, model eksperimenti.*** Bunlardan nəzəri idrak səviyyəsində istifadə olunsa da, ən çox adi, empirik idrak üçün səciyyəvidirlər. ***Müşahidə*** – gerçəklik hadisələrinin təbii halda seyr edilməsi yolu ilə qavranılması metodudur. ***Sadə*** və ***mürəkkəb***, ***vasitəli*** və ***vasitəsiz*** müşahidələr var. Lakin müşahidə vaxtı subyektin obyektə əlavə təsiretmə vasitəsilə olmur, obyekt təbii halda müşahidə olunur və qavranılır. Müşahidə vaxtı cihazlara, avadanlığa və s. ehtiyac olmur, onlar ancaq mikromir hadisələrinin müşahidəsində istifadə oluna bilər. ***Eksperiment*** – subyektin öyrəndiyi obyektə fəal təsiri prosesidir, tədqiqatın məqsədinə uyğun obyektin müəyyən edilməsi, yeni şərait yaradılması, texniki vasitələrin, cihazların, qurğuların köməyi ilə gerçəkliyin öyrənilməsi üsuludur. Eksperimentin bir növünü də hazırda idrakda mühüm rol oynayan model eksperimenti təşkil edir. Burada öyrənilən obyektin nəzəri və texniki modeli qurulur (yaradılır). Hazırda tədqiqat sisteminin texniki modelinin yaradılmasına üstünlük verilir. Müşahidə, eksperiment və model eksperimentinə idrakın əsas mənbəyi və hər iki idrak səviyyəsi üçün ümumi metod kimi də baxılır.

Tarixi-fəlsəfi inkişaf baxımından metodologiyanın iki növü qeyd olunur: ***dialektik*** və ***metafizik***. Dialektik metodologiyanın əsas prinsipləri bunlardır: ***obyektivlik, sistemlilik, tarixilik, dialektik ziddiyyətlilik***. Bunlar ən ümumi prinsiplərdir və bütün elm sahələrinə tətbiq oluna bilərlər. Məsələn, dialektik ziddiyyətlilik prinsipi tələb edir ki, tədqiq olunan vahid predmet, onun biri-biri ilə ziddiyyət təşkil edən əks tərəflərinə ayrılsın, tərəflər arasındakı harmoniya, ziddiyyətlilik və ya konflikt əlaqələri müəyyən edilsin, bundan sonra predmet haqqında fikir (əqli nəticə) yürüdülsün. Bundan sonra, tədqiqatda daha yüksək metodoloji prinsiplərə riayət edilməlidir: tədqiqatçı Hegel və Marksın hərtərəfli işlədiyi abstraktdan konkretə yüksəlmə prinsipinin təbliğinə keçir. Dialektik metodoloji prinsiplər ümummilli və spesifik elmi metodlarla sıx əlaqədardır, onları biri-birinə qarşı qoymaq olmaz.

Metafizik metodologiya isə predmetin zahiri, görünən tərəflərinin təhlilinə, təkrarlara, azalmaya və çoxalmaya daha çox diqqət yetirir, mahiyyət, səbəbiyyət və qarşılıqlı təsir münasibətlərinə nüfuz etmir.

Empirik səviyyədə əsas idrak formaları – elmi faktların müəyyənləşdirilməsi, aləmin qavranılması əsasında əldə olunan təsəvvürlər, ideyalar, fərziyyəvi mülahizələr, empirik qanunların aşkar edilməsi və s. ibarətdir.

Elmi-nəzəri səviyyədə isə spesifik idrak metodları bunlardır: (onlara ideal obyektin qurulması metodları da demək olar): ***abstraksiya, ümumiləşdirmə, formalaşdırma, aksiomlaşdırma, modelləşdirmə, hipotetik deduksiya, abstraktdan konkretə yüksəlmə, tarixi və məntiqi, riyazi metodlar, sistem-struktur təhlil, müqayisə, analogiya*** və s.

Abstraksiya metodunun əsasında belə bir tələb durur ki, insan öyrəndiyi obyekti və onun xassələrini birdən-birə tam dərk edə bilmir. Bu, mümkün də deyildir. İnsanın fikri hər anda obyektin bu və ya başqa tərəfini, xassəsini əhatə edir, öyrənir. O, digər tərəf və cəhətlərdən ayrılır, təcrid olunur. Fikirdə ancaq tədqiq olunan tərəf, cəhət haqqında müxtəlif abstrakt anlayışlar yaradılır: «bitki», «heyvan», «insan», «həcm», «dərinlik», «ölçü» və s. Belə abstrakt anlayışlar olmadan elmi-idraki fəaliyyət qeyri-mümkündür.

Ümumiləşdirmə – elə idrak metodudur ki, onun nəticəsində tədqiq olunan obyektin ümumi xassələri və əlamətləri müəyyənləşdirilir. Burada abstraksiyalar nəticəsində predmet və hadisənin ayrı-ayrı tərəfləri haqqında əldə edilmiş anlayış və mühakimələr ümumiləşdirilib təhlil olunur, müəyyən nəzəri nəticələr çıxarılır.

Ümumiləşdirmə xüsusi, az ümumi anlayış və mühakimələrdən ümumi və ən ümumi anlayış, mühakimə, fərziyyə və nəzəriyyə yaradılması yolu ilə gedir.

Formalaşdırma – elə idrak metodudur ki, müəyyən obyekt öyrənilərkən onun formaları, simvolları, maddi konstruksiyaları məzmundan ayrılıb ümumiləşdirilir, öyrənilir, ümumi məzmun xassələri haqqında da nəticələrə gəlinir. Formalaşdırma elə qnoseoloji üsuldur ki, müəyyən hadisə və prosesin məzmunu, onun formasının müəyyənləşdirilməsi, forma xüsusiyyətlərinin təhlili əsasında açılır. Çox vaxt formalaşma metodunu əsasən riyazi məntiq, riyaziyyat və kibernetik metod kimi qələmə verirlər ki, onu düzgün baxış hesab etmək olmaz. Formalaşdırma təfəkkürün bütün sahələrində özünü göstərən metoddur. Məsələn, dilin rəmzi ifadələri, söz birləşmələri, anlayışları və s. formalaşmaya misal ola bilər.

Aksiomlaşdırma idrak metoduna görə, müəyyən nəzəri bilik almaq üçün əvvəlcə elə dayaq, çıxış nöqtələri irəli sürülür ki, həmin vəziyyət heç bir sübut tələb etmir, aksiom səciyyəsi daşıyır. Sonra həmin aksiomatik mühakimə və hökmlərdən müəyyən qaydalar əsasında bu və ya digər ümumiləşmiş nəticələr sistemi yaradılır. Aksiom nəzəriyyə qurulur ki, bu cür nəzəriyyənin də həqiqiliyi üçün sübutlara ehtiyacı yoxdur.

Elmi idrakın spesifik metodlarından biri də ***modelləşdirmədir.*** Hazırda elmin bütün sahələrində bu metoddan daha geniş istifadə olunur. Bu məqsədlə, predmetlərin oxşarlıq əlamətlərindən istifadə olunur. Məsələn, coğrafi xəritə ilə Yer kürəsi, fotoşəkil və onun əks etdirdiyi obyekt oxşardır və s. Modelləşdirmə – bir sistemi onun oxşarı ilə ifadə edib öyrənmək imkanıdır. Obyekti ifadə edən oxşar, bənzər cisim məhz modeldir. Maddi və ideal modellər vardır. Maddi model tədqiq olunan obyektin maddi ifadəsidir. Məsələn, sinir sisteminin, ürəyin, böyrəyin elmi təbabətdə istifadə edilən elektron modeli və s. İdeal modellər isə fikir elementlərinin, riyazi və başqa formulların, məntiqi simvol və işarələrin və s. məcmusudur. Model qurmaq o zaman tələb olunur ki, tədqiq olunan predmeti həcminə, uzaqlığına, temperaturuna və s. görə bilavasitə öyrənmək mümkün olmur. Model həm də gerçəklikdə mövcud olmayan predmetin də əvvəlcə modelinin alınmasına, sonra da yaradılmasına səbəb olur, məsələn, kosmik gəmilər və s. kimi. İndi iqtisadi modellərdən, bazar iqtisadiyyatı modellərindən iqtisadi elmdə də bəhs edilir.

Hazırda elmi idrakda ***riyazi metodlar***dan da səmərəli istifadə olunur. Riyazi metodlardan təkcə dəqiq-texniki elmlərdə deyil,

həm də təbabət və ictimai elmlərdə də istifadə olunur. Bütün hadisələrin kəmiyyət ölçüsü, xassələri, miqdar tətbiq etmək imkanı ilk növbədə buradan irəli gəlir. Digər tərəfdən, riyaziyyatda çox geniş abstraksiyalar, prinsiplərin geniş əhatəliliyi vardır. Odur ki, konkret elmlərdə problemin təcrübi yolla əsaslandırılması mümkün olmayanda universal riyazi abstraksiyalardan istifadə özünü doğruldur: ***«Elm riyazileşdikcə daha da kamilləşir»***. Riyaziyyat heç də yalnız miqdar müəyyənliyi deyildir. Burada modellər, matrisalar, funksiyalar, qrafiklər, simvollar və s. kimi çoxlu vasitələr vardır ki, onlardan da elmin başqa sahələrində də geniş istifadə olunur. Lakin unutmaq olmaz ki, riyazi metodlar o zaman səmərəli nəticə verir ki, predmet və hadisələrin keyfiyyət mahiyyəti dərk edilmiş olsun. Odur ki, riyazi metodlarda kor-koranə aludəçiliyə imkan verilməməlidir.

Sistem-struktur təhlil – müasir elmi idrakın ən universal, kompleks metodlarından biridir. Həmin metod tələb edir ki, tədqiq olunan obyekt əvvəlcə müəyyən sistemdaxili əlaqə və münasibətlər şəraitində öyrənilsin, onun bütün struktur ünsürləri kompleks təhlil edilsin və nəhayət, sistemlərarası əlaqə və münasibətlər dairəsində onun yeri, rolu müəyyənləşdirilsin.

Əqli nəticə formalarından biri də təkcədən-təkcəyə gedən əqli nəticədir. Belə tip əqli nəticənin ümumi prinsipi, məntiqi sxemi və metodu – ***müqayisədir.*** Bütün müqayisələrin mühüm prinsipi müqayisə olunan predmetlərin qarşılıqlı asılılığının və bunlar arasında ümumi cəhətlərin olmasıdır. Ən sadə müqayisə formalarından biri analogiyadır. ***Bir predmetin xassələri haqqında başqa predmetdə oxşarlığa əsasən çıxarılan nəticəyə analogiya deyilir.*** Deyək ki, Marsda ilin fəsillərinin dəyişməsi, gecə və gündüzün bir-birini əvəz etməsi, müəyyən miqdar suyun olması və s. əsasında belə nəticəyə gəlinir ki, Yerdə olduğu kimi Marsda da həyat (primitiv formada olsa da) mümkündür.

Elmi-nəzəri idrakın əsas formaları bunlardır: ***elmi fakt və problemin müəyyənləşdirilməsi, ideyalar, prinsiplər və qanunların kəşf edilməsi, ehtimallar və fərziyyələr, nəzəriyyələr, təbii-elmi, texniki və sosial bilik*** və s.

Elmi fakt və problemin müəyyənləşdirilməsi idrak üçün ilkin və zəruri şərtdir. Fakt, problem subyektdən kənarda mövcuddur, obyektivdir, varlığın bir fraqmentidir. Fakt, problem müəyyən şəraitdə şüurun fəaliyyəti predmetdir ki, onsuz elmi biliyin əldə edilməsi qeyri-mümkündür. Elmi biliyin həqiqiliyi fakt və ya problemin düzgün seçilməsindən asılıdır. ***«Fakt – alim üçün havadır»***

(İ.P.Pavlov). Ona laqeyd münasibət real gerçəkliyin təhrif edilməsinə, yanlış əqli nəticələrə gətirib çıxarır. Tikinti materialları hələ bina olmadığı kimi, fakt, problemin düzgün seçilməsi də hələ elm demək deyildir. Bunun üçün faktlar üzərində fərziyyəvi də olsa, təsnifat, yığım, ümumiləşdirmə, izahetmə və s. «əməliyyatlar» aparılmalıdır. Təsadüfi faktlar atılmalı, zərurəti, qanunauyğunluğu ifadə edən faktlar təhlil olunmalıdır, onun əsasında bilik, nəzəriyyə əldə edilməlidir. Bəzən mövcud elmi-nəzəri təfəkkür səviyyəsi ilə «izah edilməyən» və «təkzib olunmayan» faktlar, problemlər meydana çıxa bilər. Belə faktları təsdiq etmək çətin, təkzib etmək qeyri-mümkün olur. Onda yeni, obyektiv tələbat, yeni zəruri axtarışlar, tapıntılar tələb edilir.

Elmi idrakın başlıca məqsədi və əsas forması elmi ideyalar, prinsiplər və qanunların kəşf edilməsidir. Elm məhz müəyyən ideyalardan, prinsiplərdən və qanunlardan ibarətdir. Elm o vaxt həqiqi elm olur ki, onun özünəməxsus qanunları, prinsipləri olsun. Müəyyən prinsip və qanunların əldə edilməsi isə çətin, mürəkkəb və uzunmüddətli bir prosesdir, insandan yorulmaz iradə, əzmkarlıq və üzücü əmək tələb edir. Təkcə onu deyək ki, predmet və hadisələrin inkişafını şərtləndirən, daxili mahiyyətli qanun əlaqəsini tapmaq üçün təzahür edən çoxsaylı əlaqə və münasibətlər sistemini araşdırmaq, təhlil etmək, müqayisələr aparmaq, mümkünsə təcrübələr keçirmək, həmin münasibətlər üzərinə dəfələrlə qayıtmaq, nəticələri yoxlamaq, tətbiq etmək və i.a. lazım gəlir. Bəzən həmin proses dəfələrlə təkrar olunur, məsələyə yenidən qayıdılır. Ona görə deyilir ki, əgər qanunlar aşkarda olsaydı, onda heç bir elmi axtarışa yer qalmazdı. Müxbirlər D.İ.Mendeleyevdən soruşanda ki, «deyirlər, Siz «elementlərin dövri sistemi qanunu»nu yatarkən yuxuda kəşf etmisiniz, bu doğrudurmu?» sualına o, çox narahat olaraq belə cavab vermişdir: «Mən həmin qanun üzərində bütün ömrüm boyu işləmişəm».

Elmi idrakın ən yüksək formasını ***ehtimallar, fərziyyələr (hipotezlər) və nəzəriyyələr*** təşkil edir. Yuxanda da qeyd etdik ki, bütün idrak aparatı ehtimallı proqnozlaşdırma sistemidir. Məhz obyektiv real əlaqə, münasibətlərin təhlili əsasında və qeyri-şüuri idrak vasitələri (intuisiya, ekstaz, «vergi» və s.) ilə müəyyən gümanlar, ehtimallar irəli sürülür. Güman, şübhə, qətiyyət – ehtimallar əsasında elmi fərziyyələr formalaşdırılır. Bu isə birdən-birə deyil, uzunmüddətli axtarışlar nəticəsində meydana çıxır. Burada müəllifin inamı da rol oynayır. ***Fərziyyə*** – faktlardan və əqli nəticələrdən meydana çıxan, dünyanın hələlik dərk olunmamış sahə-

lərinə nüfuz etmək məqsədi daşıyan idraki müəyyənlikdir, gümandır, qabaqcadan verilmiş ideyadır. Fərziyyə yalnız təsdiq olunmur, həm də təkzib edilir, dəqiqləşdirilir, düzəldilir və ya aradan çıxır. Fərziyyənin reallaşması çox vaxt uzunmüddətli bir yol keçir, məsələn, elmdə kosmik uçuşlar fərziyyəsinin reallaşması üçün 150 ilə yaxın bir dövr lazım gəlmişdir. Elmdə fərziyyənin əvəzsiz əhəmiyyəti vardır.

Nəzəriyyə anlayışı ilə, sözün geniş mənasında, aləmin hər hansı sahəsində, hər hansı hadisələr haqqında həqiqi, sınanılmış təsəvvürlər, ideyalar, prinsiplər sistemi nəzərdə tutulur. Daha dar mənada isə nəzəriyyə – real gerçəkliyin bu və ya digər sahəsinin mövcudluğu və inkişafının xarakterini müəyyən edən, onun xassələri, qanunauyğunluqları, səbəb-nəticə əlaqələri, determinantları, mahiyyəti haqqında ən yüksək əsaslandırılmış, məntiqi ziddiyyətlərsiz baxışlar verən bitkin elmi biliklər sistemidir.

Nəzəriyyə həmçinin bilik verməklə yanaşı, metodoloji funksiyanı da yerinə yetirir, dünyagörüşü üçün zəmin yaradır, nəzəriyyə də faktlar, prinsiplər və qanunlar əsasında yaradılır. Qanunu ifadə etməyən bilik qeyri-elmidir. Məhz güman, şübhə, fərziyyə, nəzəriyyə əsasında insanın elmi təfəkkürü formalaşır, müxtəlif bilik sahələri yaranıb inkişaf edir. Real gerçəkliyin bütün sahələrini dolğun əks etdirən biliklər mövcuddur. ***Bilik sahələrini belə qruplaşdırmaq olar: təbii-elmi, sosial-tarixi, dəqiq-riyazi, texniki*** və s. Bütün bilik sahələrinin spesifik inikas obyektinin, özünəməxsus qneseoloji metodlarının və sosial-mənəvi funksiyalarının olmasına baxmayaraq, onlar hamısı real gerçəkliyi obyektiv əks etdirdiyinə, atom haqqında həqiqətə çatmağa can atdıqlarına, insana xidmət etdiklərinə görə ümumi ilə yekcinsləşir, bəşəriləşirlər.

Elmi biliyin ən başlıca funksiyası cəmiyyətə, onun elmi idarə olunmasına xidmət etməkdədir. Odur ki, elmi tədqiqatlar həmişə humanist, ülvi məqsədlərə xidmət etməli, insana səadət gətirməli, onun mənəviyyatını zənginləşdirməli, ən yüksək mənəvi dəyərə (sərvətə) çevrilməlidir, elm heç vaxt dağıdıcı, qeyri-humanist məqsəd güdməməlidir. Elmi tədqiqatların bəzi dağıdıcı nəticələri də daim cəmiyyətin yaradıcı axtarış azadlığı, onun sosial məsuliyyəti ilə vəhdətdə həyata keçirilməlidir. Bu qanunauyğunluq pozularsa, bəşəriyyət müasir ETİ-nin dağıdıcı sosial-mənəvi və hərbi nəticələri, ekoloji fəlakət və kütləvi qırğın müharibələri qarşısında «partlayışla üzbəüz» dayanır, bəlkə də məhv olub gedir. Odur ki, təbiət, texniki və sosial elmlər qarşılıqlı əlaqədə fəaliyyət göstərməli, et-

nik-mənəvi dəyərlərdən heç vaxt uzaqlaşmamalı, bəşəriyyəti mütərəqqiideal cəmiyyətə daha da yaxınlaşdırılmalıdırlar.

Elə idrak vasitələri də vardır ki, onlar idrakın bütün sahələrində, empirik və nəzəri səviyyələrində eynilə fəal istifadə olunur, ***universal idrak metodları*** hesab edilirlər: analiz və sintez, induksiya və deduksiya, abstraktdan konkretə yüksəlmə, tarixi və məntiqi və s.

Analiz və sintez – ən ümumi idrak metodudur. İdrakda onlar qarşılıqlı vəhdətdə çıxış edir, biri digərsiz mümkün deyildir. Tədqiqat obyekti ilə ümumi tanış olmaq heç vaxt onun strukturunu, daxili mahiyyətini öyrənməyə imkan vermir. Obyektin mahiyyətinə varmaq isə heç vaxt analizsiz, yəni fikrən tədqiqat obyektini daxili struktur hissələrinə ayırmadan mümkün deyildir. Deməli, analiz metodu, öyrənilən obyekti daxili struktur hissələrinə, tərəflərinə parçalayıb tədqiq etmək deməkdir. Lakin analiz heç də sadəcə olaraq parçalamaq olmayıb, həmin predmetin, hadisənin mahiyyətinə nüfuz etmək deməkdir. Vahidi, mürəkkəbi, çoxcəhətlini onu təşkil edən hissələrə, tərəflərə ayırmaqla biz hər bir tərəfin rol və yerini dərk etməliyik, elə bir əsas hissəni aşkara çıxarmalıyıq ki, həmin predmet, hadisə üçün zəruri cəhət olsun. Bunu bilmədən predmet və ya hadisələri dərk etmək mümkün olmaz. Deməli, analizin əsas məqsədi zərurini, predmet və ya hadisənin nisbi sabit qanunlarını açmaqdan ibarətdir.

Sintez isə elə metoddur ki, bunun vasitəsilə öyrənilən predmet və ya hadisəni təşkil edən tərəflər, xassələr haqqında əldə olunan bilik fikrən birləşdirilir və vəhdət, sintez halında götürülür. Sintezin gedişində bütövdə hər bir ünsürün yeri və rolu aşkara çıxarılır. Sintez konkret və abstraktın, təkcə və ümuminin, fərq və eyniyyətin və s. dialektikasını açmağa və tədqiq etməyə, onlara «əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi» kimi baxmağa imkan verir.

Predmet və hadisələrin tədqiqat metodlarından biri də ***induksiya*** və ***deduksiyadır***. Məlum olduğu kimi, əqli nəticənin dialektik təbiəti ümuminin, xüsusinin və təkin qarşılıqlı əlaqəsi ilə müəyyən olunur. Fikrin təkcədən ümumiyə doğru inkişafı induksiyadır. Əksinə, fikrin ümumidən təkcəyə doğru inkişafı isə deduksiyadır. İnduksiya və deduksiya idrakın dialektik prosesinin zəruri momentləridir. Bunlar idrakın vahid inkişaf yolunun iki tərəfi olub vəhdət təşkil edirlər.

İdrak prosesində induksiyanın rolu nə qədər böyük olsa da, deduksiyasız zəif və bitərəflidir. İnduktiv nəticə ayrı-ayrı faktların ümumiləşdirilməsi nəticəsində almır. Bir sıra şeylərdə müəyyən

bir xassənin təkrar olunmasının sadəcə müşahidə edilməsi hələ heç də bu xassənin həmin sinfə mənsub olan bütün şeylər üçün zəruri, qanunauyğun olduğunu və tamamlayıcı momenti kimi ümumidə təkcəni, konkreti axtarmaq metodu olan deduksiya da zəruridir. Əlbəttə, deduksiyanın rolu heç də induktiv təfəkkür metodunu tamamlamaqla bitmir. Empirik qanunların izahında, induktiv yolla alınan nəticələrin yoxlanılmasında onun rolu böyükdür. Təkcə deduksiya induksiyanı deyil, həm də induksiya deduksiyanı tamamlayır.

Predmet və hadisələrin dərk olunması həm də elmi idrakın ***məntiqi*** və ***tarixi metodlarının*** köməyi ilə həyata keçirilir. Bunlar idrakın inkişafı prosesində vəhdət təşkil edirlər. Tarixi real predmet və hadisələrin özünün hərəkətidir, məntiqi isə tarixinin inikasıdır. Məntiqi tarixinin ardınca onun əsas mərhələlərini əks etdirir. Deməli, tarixi idrak metodu, tədqiq olunan obyekti tarixi ardıcıllıqla izləmək, onun məkan və zaman xassələrini öyrənmək, onun mənşəyi, hansı mərhələlərdən keçməsi, müasir vəziyyətini müqayisəli təhlili etmək, hadisəni keçmiş və indi baxımından izah etmək metodudur, məntiqi isə həmin zəruri təhlildən çıxarılmış nəticələri ümumiləşdirmək, müəyyən məntiqi mühakimələr, ideyalar irəli sürməkdir.

Məntiqi və tarixinin vəhdətinin anlaşılması elmin, elm kateqoriyaları sisteminin tərtib edilməsi üçün rəhbər prinsipdir. Məntiqi yanaşma olmadan tarixi yanaşma kordur, tarixsiz isə məntiqi məzmunsuzdur.

Elmi idrak metodlarından biri də ***abstraktdan konkretə yüksəlmək***dir. Predmet və hadisələr haqqında çoxcəhətli, hərtərəfli bilik konkret bilikdir. Bunların müəyyən bir tərəfinin, bir və ya bir neçə aspektinin dərk olunması isə abstrakt bilikdir. Konkret bilik ona görə mümkündür ki, predmet və hadisələrin özləri müxtəlif cəhətlərin, xassələrin və s. vəhdətidir, məsələn, dildə sözün fonetika cəhəti vardır (müəyyən səs kompleksidir), semantika cəhəti vardır (söz cümlədə müəyyən qaydalar əsasında digər sözlərlə əlaqələnir) və i.a. Elmin vəzifəsi predmet və hadisələrin bu müxtəlif cəhətlərini bir vəhdət halında aşkara çıxarmaqdan ibarətdir.

Abstrakt bilik isə ona görə mümkündür ki, predmet və hadisələrin ayrı-ayrı cəhətləri, xassələri nisbətən müstəqildir, spesifikdir. Buna görə də idrak prosesində bir xassəni, bir cəhəti götürüb, digərlərindən sərf-nəzər etmək olar. Hissi konkret bilik predmet və hadisələrin mahiyyətini aşkara çıxarmır, buna görə də idrak hissi konkret bilikdən ayrı-ayrı abstraksiyalara doğru gedir. Bu abstrak-

siyaların düzəldilməsi ilə idrak prosesi başa çatmır. Konkret, çoxcəhətli bilik əldə etmək lazımdır. Elm ayrı-ayrı abstraksiyalardan yenə də konkretə qayıtmaq olmayıb konkretin təfəkkürlə bərpasıdır – biliyin yüksək formasıdır.

Bütün bu mürəkkəb qneseoloji qanunauyğunluqların, prinsiplərin, idrakın müxtəlif forma və metodlarının cəmiyyətdə və insan fəaliyyətində özünü göstərməsi məsələləri ilə xüsusi fəlsəfi təlim olan sosial idrak məşğul olur. ***Sosial idrak – cəmiyyətin və insanın mahiyyətini, onların inkişaf və tərəqqisinin dərk edilməsi qanunauyğunluqlarını və əməli məqsədlər üçün onlardan istifadə olunması forma və metodlarını öyrənir.*** Qneseologiyanın spesifik sahəsi olan sosial idrakın obyektini cəmiyyət və insanın, bütövlükdə ictimai hadisələrin dərk edilməsi qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi təşkil edir.

Müəyyən ictimai mənafelər baxımından çıxış edən sosial idrak bəşəri sivilizasiya dəyərləri ilə qovuşaraq cəmiyyət miqyasında obyektiv həqiqətin dərk edilməsinə xidmət etdikdə daha çox humanist məzmun kəsb edir, sosial-mənəvi tərəqqinin aparıcı amillərindən birinə çevrilir.

X FƏSİL

PRAKTİKA

1. «Praktika» kateqoriyası: mahiyyəti və formalaşması tarixi

Təbii və ictimai varlığı cəmiyyətin əməli məqsədlərinə uyğun şəkildə dəyişdirməyə və ondan istifadə etməyə xidmət edən məqsədyönlü, şüurlu insan fəaliyyətinə ***praktika*** demək olar. Bu mənada praktika obyektiv gerçəkliyin mənimsənilməsi və dəyişdirilməsi prosesidir, insanın idraki fəaliyyətinin əsası, məqsədi və nəticəsidir.

«Praktika» yunanca «praktikos» sözündən əmələ gəlmişdir ki, Azərbaycan dilində mənası ***«işgüzar», «fəal»*** deməkdir. Fəlsəfə tarixində «praktika» anlayışını müxtəlif mənalarda işlətmişlər: qədim yunan və orta əsr fəlsəfəsinin nümayəndələri praktika dedikdə, ona ancaq ***insanın hissi-mənəvi fəaliyyəti*** kimi baxmış, onu idrakın əsası və məqsədi, həqiqətin meyarı hesab etmişdilər. Ümumiyyətlə, marksizməqədərki fəlsəfədə, hətta ***Feyerbax*** belə, idrak prosesində praktikanın rolunu anlamaq, ona həqiqətən obyektiv əsası və meyarı kimi baxmaq səviyyəsinə qalxa bilməmişlər. Onların fikrincə, insan biliyi, idrakı praktik fəaliyyət nəticəsində gerçəkliyin dərk edilib mənimsənilməsi əsasında iddia etdiyi kimi, «xalis» hisslər, duyğular əsasında obyektiv reallığın müşahidə edilməsi yolu ilə əmələ gəlir. Obyektiv idealizmin nümayəndələri praktikaya «ruh, zəka fəaliyyəti dairəsi» kimi baxmışlar. Onlar praktikaya münasibətdə əvvəlki materializmin insana passiv, seyrçi mahiyyət istinad etməsini rədd etsələr də, insanı fəal, dəyişdirici hesab etsələr də, ondakı bu fəallığı «ruhun, zəkanın xassələri» kimi qələmə verirdilər. Hegelə görə praktika «ideyaların iradi fəaliyyətidir», insanın yaradıcı-nəzəri fəaliyyətidir. Subyektiv idealistlər (məsələn, ***Yum, Kant, Rassel, Dyui*** və b.), keçmişdə olduğu kimi yenə də praktikaya, iradə, intuisiya və s. kimi şüur amilləri ilə şərtlənən fəaliyyət kimi baxırlar. Praqmatist ***U.Ceyms*** qeyd edir ki, praktika dedikdə əhval-ruhiyyələr, həyəcanlar, şəxsi duyğularla bağlı fəaliyyət, «qavrayışların seçilməsi», «dini təcrübə» və s. başa düşülməlidir.

Deməli, keçmiş fəlsəfənin praktika kateqoriyasına münasibətində başlıca nöqsanı praktikaya obyektiv reallığı dərk etməyin əsası və meyarı kimi baxmaması, ona qneseologiyaya və dəyişdirilmə-

sinə yönəlmiş insanın maddi, mənəvi və ictimai fəaliyyətinin məcmusu kimi baxmamasıdır.

Dialektik fəlsəfəyə görə, ***praktika – bizi əhatə edən obyektiv gerçəkliyi – təbiəti, cəmiyyəti və insanın özünü mənimsəməyə və əməli məqsədlərə uyğun şəkildə dəyişdirməyə yönəldilən insanın maddi, hissi-əşyavi, mənəvi-idraki və ictimai məqsədyönlü və dəyərli fəaliyyətidir.*** Praktika insanın bütün başqa ictimai və mənəvi fəaliyyət növlərinin, o cümlədən də idrak prosesinin əsasında durur.

Deməli, praktika insanın təkcə əmək fəaliyyətini deyil, həmçinin onun bütün ictimai, inqilabi-dəyişdirici və elmi-idraki yaradıcı fəaliyyətini əhatə edir. Dialektik materialist fəlsəfənin mühüm keyfiyyət fərqlərindən biri ondan ibarətdir ki, o, idrak prosesində praktikanın fəaliyyətində həqiqəti yalandan, həqiqi biliyi yanlışlıqdan fərqləndirməyin meyarı praktikadır. Görkəmli filosof A.Q.Spirkin insanın idrakı fəaliyyətində praktikanın rolunu **üç** əsas məsələdə görür: « a) idrakın mənbəyi əsas rolunu oynayır, ona zəruri faktik material verir, ümumiləşdirmə və nəzəriyyə üçün imkanlar açır, idraka həyatdan ayrı düşməmək imkanı verir; b) praktika biliyi əldə etmək, sistemləşdirmək vasitəsi; üsuludur; biliyin həyata keçirilməsi, maddiləşməsi sahəsidir, bu mənada idrakın məqsədidir: çünki insan məhz maddi və mənəvi tələbatına uyğun gerçəkliyi praktik fəaliyyətlə dəyişdirir, təbiət və insan arasında ahəngdar əlaqə yaradır; c) praktika – idrakın nəticələrinin həqiqiliyinin meyarı, ölçüsü funksiyasını yerinə yetirir, ancaq praktika sınağından keçmiş bilik həqiqətdir, yaşamaq imkanına malikdir»[1].

Deməli, praktika – insanın gerçəkliyə münasibətinin spesifik üsuludur. Əgər metafizik materializm nöqteyi-nəzərindən yanaşsaq, bu, gerçəkliyə «seyrçi», müşahidəçi münasibətdir; elmi materialist nöqteyi-nəzərdən isə bu, mənimsəyici, dəyişdirici münasibətdir. Praktika məsələsində elmi materializmin əsas keyfiyyət fərqi də məhz bundan ibarətdir. Gerçəkliyə seyrçi münasibət də mövcuddur, lakin onunla kifayətlənmək insanın mahiyyəti tam ifadə etmir.

Metafizik fəlsəfədə praktikaya, insanın gerçəkliyə münasibətində «seyrçi», «qeyri-fəal», məhdudlaşdırıcı münasibəti K.Marks hələ 1845-ci ildə yazdığı ***«Feyerbax haqqında tezislərində»*** ciddi tənqid etmiş və həmin mövqeyi aradan qaldırmışdır. Elmi fəlsəfə praktikaya insanın gerçəkliyə münasibətinin xüsusi üsulu kimi, təbiəti və cəmiyyəti mənimsəyib dəyişdirən insan fəaliyyəti kimi baxır.

Dialektik fəlsəfəyə görə praktika obyekt-subyekt, subyekt-obyekt münasibətlərinin vəhdəti ilə formalaşır və inkişaf edir. O, həmişə varlığa ictimai fəaliyyət səciyyəsi daşıyır. Praktika varlığa xüsusi insan münasibəti üsulu olmaqla, özündə aşağıdakı fəaliyyət proseslərini birləşdirir: 1) subyekt-obyekt münasibətləri əsasında hazırlanmış alət və vasitələr vasitəsilə xarici mühitin dəyişdirilməsi; 2) subyekt-subyekt münasibətləri əsasında, həmin dəyişdirici fəaliyyət prosesində insanlar arasında ünsiyyət; 3) praktik fəaliyyəti istiqamətləndirən normalar və dəyərlərin məcmusu şəklində tənzimetmə.

2. Praktik fəaliyyətlə heyvanların mühitə uyğunlaşma, davranış tərzinin keyfiyyət fərqi

Heyvanların fəaliyyət tərzini praktika adlandırmaq olarmı? Heyvanın mühitə uyğunlaşma davranış tərzi ilə insanın praktik fəaliyyəti arasında nə kimi fərqlər vardır? Əlbəttə, burada yaxınlıqdan çox, ciddi fərqlərdən söhbət getməlidir. Heyvanın davranışı, instinktiv hərəkətləri nə qədər şüurlu görünsə də, şərti mənada fəaliyyət adlandırılır. Heyvan mühitlə əlaqələrində bioloji növ kimi ancaq özünün təbii orqanlarına istinad edir, ictimai mahiyyət daşımır. Heyvanın xarici mühitlə əlaqəsi bəzən orqanlarının təbii inikas və idrak imkanlarına istinad edir. Bu imkanlar isə uyğunlaşma, instinktiv inikasından dərinə getmir. Heyvan gerçəkliyi ancaq özünə lazım olan, uyğunlaşmanı şərtləndirən bioloji mənada duyur, qavrayır, inikas edir.

İnsan isə öz praktik fəaliyyətində gerçəkliyi mənimsəyir, dərk edir və dəyişdirir. Bu prosesdə o, heyvandan fərqli olaraq təbii-bioloji orqanlarına əlavələr edir: alət və vasitələr yaradıb istifadə etməklə öz sosial imkanlarını qat-qat artırır. Heyvan bu cür praktik fəaliyyətdən məhrumdur. İnsanın praktik fəaliyyəti isə alət hazırlanmasından başlanır. Bu, insanın gerçəkliyə praktik-dəyişdirici münasibətinin əsasında durur. İnsan yaratdığı alət və vasitələri özü ilə gerçəklik arasında yerləşdirərək, onların vasitəsilə təbii və ictimai varlığa təsir edir, onu öz tələbatına uyğun şəklə salır, ***«ikinci təbiət»***i yaradır və onu inkişaf etdirir. İnsan bu hərəkət vasitəsi ilə xarici təbiətə təsir etməklə və onu dəyişdirməklə bərabər öz təbiətini də dəyişdirir.

[1] *А.Г.Спиркин. Основы философии. М., 1988, с. 286*

İnsan özünün gerçəkliyə praktik-dəyişdirici münasibətində universal xarakter daşıyır: belə ki, əgər hərdən ancaq özünə fiziki cəhətdən lazım olduğu qədər təbiətdən istifadə edirsə, təbiətə birtərəfli yanaşırsa, insan ona universal yanaşır, öz tələbatını hərtərəfli ödəmək üçün istehsal edir. «İstifadə etməklə», «istehsal etmək» arasında isə əsaslı fərq yardır... Bu prosesdə insan təkcə fiziki deyil, həm də idrakı fəaliyyətini də işə salır, hərəkətə gətirir, obyektiv dünya qanunlarını mənimsəyir, dərk edir, özünün təbiətlə münasibətini həmin qanunların tələblərinə uyğun şəkildə, onlardan istifadə etməklə qurur. Bununla da insan praktikası heyvan fəaliyyətindən köklü surətdə fərqlənir.

3. Praktika – dünyaya insan münasibətinin spesifik üsuludur, insan fəaliyyətinin əsasıdır

Praktika insanın təkcə idrakı, təcrübi, fərdi deyil, bütün ictimai-siyasi fəaliyyətinin də əsası və məqsədidir. Bu mənada praktika bütün insan ideya və nəzəriyyələrinin mənbəyi və ölçüsüdür. Nəzəriyyə praktikanın ümumiləşdirilməsi nəticəsidir deyə tərif verənlər, elə praktikanın bütün insanın ictimai fəaliyyətinin əsası olması ideyasına istinad edirlər.

Praktika bütün insan davranışının əsasında durur.

Adi-gündəlik mənada «davranış» və «fəaliyyət» anlayışları çox vaxt eyni mənada işlədilir, onlar arasında fərq qoyulmur. ***«Davranış»*** dedikdə, fəlsəfi ədəbiyyatda canlı orqanizmin uyğunlaşma, adaptasiya ilə əlaqədar olan hərəkətləri sistemi, fəallığı nəzərdə tutulur. Bu prosesdə də heyvan və insan əsasən mövcud təbii və sosial mühitdə uyğunlaşma fəaliyyəti göstərir. Bu adaptasiya fəaliyyəti müəyyən bioloji və sosial proqram üzrə baş verir, burada fəaliyyətə yenidənbaxma mümkün deyildir. Sosial mühitə insan adaptasiyasına çoxlu misal gətirmək olar: məsələn, insanın adət-ənənələrə, davranış normalarına riayət etməsi çox vaxt belə uyğunlaşma fəaliyyətinə əsaslanır, yaradıcı-dəyişdirici səciyyə daşımır. Lakin bunu şüursuz kortəbii baş verən bir proses də adlandırmaq olmaz. Amma həmin adaptasiya fəaliyyəti müəyyən təbii və sosial mühitlə məhdudlaşır.

«Fəaliyyət» isə ancaq insana aid hərəkətlər sistemidir. Fəaliyyət prosesində insan təbii və sosial mühitə uyğunlaşmaqla kifayətlənmir. Fəaliyyətin miqyası genişdir, yenidəndəyişdirmə, öz hərəkətlərinə yenidənbaxma, təkmilləşmə və yeni proqramtutma insanın mövcudluğu ilə fərqlənir. Fəaliyyətdə mühit öyrənilir, mə-

nimsənilir və dəyişdirilir insan məqsədinə uyğun şəklə salınır. Bu prosesdə insanlar təkcə tutulmuş proqramın icrası ilə kifayətlənmir, özləri yeni, səmərəli proqramlar tutur, fəaliyyətlərini yenidən qurur, yaradıcı qüvvə kimi çıxış edirlər. Deməli, əgər davranışda insan əsasən tutulmuş proqramı yerinə yetirmək üçün hərəkət edir, ən yaxşı halda həmin proqramı yerinə yetirmək üçün daha əlverişli vasitələr tapıb məqsədyönlü fəaliyyət göstərirsə, fəaliyyətdə insan öz əsalarını, imkanlarını ölçüb-biçir, məqsədlərini dəyişib yenidən qurur, azad fəaliyyət göstərir. Bu mənada, azadlıq insanın müəyyən fəaliyyət miqyasında qapanıb qalmaması, özünün gerçəkliyə münasibəti üfüqlərini genişləndirməsi, yaradıcı-dəyişdirici fəaliyyət göstərməsidir.

Praktika insanın bütün maddi və mənəvi fəaliyyət növlərini – maddi istehsal, sosial-siyasi, insan və cəmiyyət arasındakı, insanlar arasındakı münasibətləri, elm, incəsənət və s. fəaliyyət sahələrini əlaqələndirir və bu sahədə interqativ rol oynayır. Bütün bu fəaliyyət növləri nəticə etibarilə praktikaya çıxır, onu zənginləşdirir, insanın yaradıcılıq imkanlarını artırır, gerçəkliyə fəal-dəyişdirici münasibətinə kömək edir. Məhz insanın bu fəal-dəyişdirici praktik fəaliyyəti onun və bəşəriyyətin tarixi teleyini müəyyən edir, gələcək qarşısında məsuliyyətini artırır.

4. Praktik fəaliyyətin strukturu və onun əsas formaları

Praktik fəaliyyətin strukturu və onun əsas formaları fəlsəfi ədəbiyyatda müxtəlif cəhətdən izah edilsə də, onun strukturu, əsasən insanın əmək fəaliyyətinin növlərinə uyğun şəkildə müəyyən olunur. Burada insanın fiziki, əqli, sosial-ictimai, fərdi və s. əmək məşğuliyyəti formaları, hər bir məqsədyönlü fəaliyyət növü nəzərə alınır. Çünki bu fəaliyyət formalarının hamısı dəyişdirici-mənimsəyici xarakter praktik fəaliyyətin struktur növlərini belə müəyyən etmək olar: ***a) insanın əmək istehsalat fəaliyyəti;*** bununla insan öz yaşayışının maddi əsaslarını yaradır, özünün maddi sərvətlərini, yaşayış vasitələrini, maddi-istehsal münasibətlərini müəyyən edir; ***b) sosial-mənəvi və siyasi münasibətləri müəyyən edən insan fəaliyyəti;*** bununla insan gerçəklik qanunlarını mənimsəmək yolu ilə təbii və sosial varlıqdan humanist sosial-mənəvi məqsədlərlə istifadə edir. Bu prosesdə insanla cəmiyyət, insanla – insanlar, siniflər, millətlər, xalqlar, dövlətlər və s. arasındakı münasibətlər tənzim olunur, fəal yaradıcı və dəyişdirici praktik fəaliyyət növ-

ud olur; ***c) elmi-təcrübi insan fəaliyyəti;*** bununla insan təbii və sosial gerçəkliyin qanunauyğunluqlarını mənimsəyir, onlardan əməli məqsədlərlə istifadə etməyin, elmin bilavasitə cəmiyyətin məhsuldar qüvvəsinə çevrilməsinin yol və vasitələrini müəyyən edir. Bu vaxt elmi idarəetmə, insanın elmi praktik fəaliyyəti mümkün olur; ***ç) ailə-məişət və fərdi münasibətlər, «şəxsi insan aləmi» dairəsindəki insan fəaliyyəti;*** insanın gerçəkliyə fəaldəyişdirici münasibətinin formalaşması əsaslı qaydada da insanın «şəxsi insan aləmi» dairəsindəki münasibətlərinin səmərəli və ağlauyğun qurulmasından asılıdır; ***d)*** insanın sosial praktikasının əsas sahələrindən birini də ölkəmizdə həyata keçirilən ***sosial, iqtisadi, siyasi və mənəvi islahatlar prosesi*** təşkil edir. İnqilabı səciyyə daşıyan həmin islahatlar prosesi ölkəmizdə yaşayış tərzinin köklü dəyişdirilib yeniləşdirilməsini, ictimai münasibətlərin, insanın özünün təkmilləşməsi və yeniləşməsini nəzərdə tutur. İnsanın praktik fəaliyyətinin həmin struktur növləri bir-birinə möhkəm qarşılıqlı əlaqə və təsirdədir, onlar bir-birini şərtləndirməklə, bütün praktik fəaliyyətin mövcudluğunu təmin edirlər. Praktikada obyektiv və subyektiv cəhətlərin vəhdətini yaradırlar.

Məlumdur ki, ***əmək prosesinin*** aşağıdakı sahələri vardır: öz məqsədləri, ağıl, vərdişləri ilə birlikdə insanın məqsədəuyğun fəaliyyəti; müəyyən qarşılıqlı təsir prosesində həmin cəhətlərin yönəldiyi obyekt; müəyyən obyektdə insan fəaliyyətinin yönəldiyi əmək cismi; əməyin reallaşdırılmasını şərtləndirən əmək vasitələri (hər şeydən əvvəl istehsal alətləri) və əmək cisminin yenidən dəyişdirilməsi nəticəsində əldə edilən məhsullar. Deməli, əmək prosesi «subyekt» (insan, onun idraki, əqli, məqsədyönlü fəaliyyəti) və «obyektin» (əmək cismi, əmək vasitələri və məhsulları) üzvi vəhdətindən ibarətdir. İnsan isə müəyyən mənada həm subyekt, həm də obyekt kimi (insanı öyrənmək, insan yetişdirmək və s.) bu iki aspekti birləşdirir, praktik prosesdə subyekt və obyektin vəhdətini təmin edir.

Hazırkı şəraitdə praktik fəaliyyətin struktur komponentləri sırasında ***texniki fəaliyyət*** növü ayrıca qeyd edilməlidir. Yaşadığımız dövrün elmi-texniki inqilab dövrü, «texnika əsri» adlandırılmasına, bu barədə çoxlu diskussiyalar getməsinə, əsərlər yazılmasına baxmayaraq, hələ də «texnika» anlayışının mahiyyəti, cəmiyyətin maddi və mənəvi sərvətlərinin yaradılması və inkişafında, dünyagörüşü, mədəniyyət və təfəkkürün formalaşmasında onun rolu məsələsi elmi-fəlsəfi ədəbiyyatda tam aydınlığı ilə təhlil edilməmişdir. ***«Texnika»*** anlayışı yunan sözü olan «techne»-dən əmələ gəlmişdir ki, mənası «sənət», «vərdiş», «bacarıq» sözlərinə uyğun gəlir. Texnika ikili məna daşıyır: bir tərəfdən texnika müəyyən əşyalar, şeylər, enerji vasitələri, informasiya və s. yaratmaq, hifz və istifadə etmək üçün insan tərəfindən yaradılmış müxtəlif qurğuların (maşınlar, dəzgahlar, nəqliyyat vasitələri və s.) məcmusudur ki, onun vasitəsilə insan istehsalı inkişaf etdirir və özünün bir sıra qeyri-istehsal tələbatını ödəyir. Bu mənada, texnika həm istehsal vasitəsi, həm də onun son məqsədi – məhsul şəklində mövcud olur, məhsuldar qüvvələrin mühüm ünsürü kimi çıxış edir; digər tərəfdən isə, texnika müxtəlif bacarıq və vərdişlərin məcmusu kimi çıxış edir. Məsələn, rəsm çəkmək texnikası, balet texnikası, proqramlaşdırma texnikası və s. Əslində bu iki cəhət bir-birilə sıx əlaqədardır: vərdiş, qabiliyyət olmadan texniki vasitələr, texniki vasitələr olmadan isə bacarıq və vərdişlər aynlıqda heç nəyə qadir deyildir. Texniki fəaliyyət, xüsusilə ETİ şəraitində mürəkkəb və ziddiyyətli səciyyə daşıyır: bu ziddiyyətli cəhət, hətta ilkin daş alətlərdə də olmuşdur: bir tərəfdən texniki vasitələr təbii əşyalardan (daş, ağac, sümük və s.) hazırlanıb, insana təbii mühitə təsir etmək (ovlamaq, meyvə toplamaq və s.) imkanı verir, onun fəallığını artırır, digər tərəfdən, onlar insanın fizioloji və psixoloji xüsusiyyətlərini öyrənməyə imkan verir, çünki onlar insan əli, qolu, gözü və s. kimi orqanlarının funksiyasını yerinə yetirir. Müasir kosmik gəmilər, kompüterlər, lazer cihazları və s. həmin prinsip üzrə qurulmuşdur. Onlar təbii obyektlərin xüsusiyyətləri ilə insanın neyrofizioloji, psixoloji, sosial və mədəni xüsusiyyətlərinin dialektik qarşılıqlı təsir münasibətlərini əks etdirir. Hazırda insan əvvəllər özünün icra etdiyi bir çox funksiyaları da (mürəkkəb hesablamalar, layihələr, diaqnostika və s.) indi artefaktlara (texniki vasitələrə) verir. Müasir artefaktlar insanın təkcə əllərini, əzələ imkanlarını deyil, həm də çox mürəkkəb intellektual qabiliyyətini (hesablama əməliyyatları və s.) əvəz etmək imkanına malikdir ki, bu da insan üçün fərdi yaradıcılıqla məşğul olmağa daha əlverişli şərait və əlavə vaxt verir – həmin yaradıcılığı və vaxtı isə insan öz istehsal tələbatı və məqsədlərinə uyğun şəkildə yenidən artefaktların təkmilləşməsinə, yenilərinin yaradılmasına sərf edir: yeni-yeni layihələr, konstruksiyalar meydana çıxır, tətbiq olunur, kütləvi istehsala buraxılır. Deməli, texnika təkcə məhsuldar qüvvələrin özəyi kimi maddi istehsalın inkişaf etdirilməsinə deyil, həm də insanın dünyagörüşünə, mənəviyyatına, bütövlükdə həyat tərzinə güclü təsir göstərir.

Müasir Qərb fəlsəfəsində ***texnika və texniki fəaliyyət haqqında müxtəlif, ziddiyyətli konsepsiyalar*** meydana gəlmişdir. ***«Texnoloji determinizm»*** konsepsiyası texnika və texnologiyanı cəmiyyət inkişafının həlledici amili hesab edir. Cəmiyyəti texnokratiya idarə edir, bütün elm, incəsənət, mənəviyyat, mədəniyyət, fəlsəfə ETİ-in təsirindədir, ona tabedir. ***«Antitexnisizm»*** konsepsiyası isə bunun tamamilə əksinədir, texnikaya cəmiyyətdəki bütün bəlalara səbəb olan «qəddar iblis» kimi baxır, antihumanizm, insanın təklənməsi, işsizlik, mənəvi pozğunluq və s. «texniki sivilizasiya» ilə, insanın robota çevrilməsi ilə izah olunur. Antitexnisizm çıxış yolunu «təbii həyat tərzinə», «ibtidai dini etiqadlara» qayıtmaqda, «təbiətlə qovuşmaqda», «ETİ-ni rədd etməkdə» və s. görür.

Əlbəttə, hər iki konsepsiya gerçəkliyə uyğundur, reallığı bu və ya digər cəhətdən əks etdirir, insanla cəmiyyət arasındakı ziddiyyətləri ifadə edir. Dialektik konsepsiya isə texnika ilə cəmiyyət, sosial struktur və mədəniyyət arasındakı münasibəti tarixi, keçici və dəyişkən hesab edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz konsepsiyaların («texniki determinizm» və «antitexnisizm») bu və ya digər təsiri hazırkı şəraitdə özünü daha qabarıq büruzə verir. Harada ki, texniki tərəqqiyə aludəçilik göstərilib ekoloji şərait, insanın sağlamlığı və ümumi rifahı nəzərə alınmır, insan-texnika münasibətləri düzgün istiqamətləndirilmir, orada «texniki bədbinlik» hissləri baş qaldıra bilir. Lakin bu hal texnikaya mənfi münasibət tərbiyə etmək, texniki tərəqqinin surətini zəiflətmək hesabına həll edilə bilməz. İnsan sosial-iqtisadi və mədəni tərəqqini texnikanı təkmilləşdirmədən təmin edə bilməz. Çıxış yolu: texniki fəaliyyəti humanistləşdirməkdə, texniki tərəqqini yaradıcı-dəyişdirici praktik fəaliyyətə çevirməkdə, texniki təsirdə təbii və sosial mühitin inkişaf ahəngini pozmamaqda, texniki fəaliyyətlə təbii-sosial inkişaf qanunauyğunluqlarını düzgün əlaqələndirməkdədir. Məhz bu yolla qarşılıqlı təsirdə həm insanın intellektual səviyyəsini yüksəltmək, həm də elmi-texniki fəaliyyəti humanistləşdirmək mümkündür.

XI FƏSİL

DİALEKTİKA

I. Dialektikanın mənşəyi və mahiyyəti. Yaradıcı mübahisə sənəti

Gerçəklikdə ümumi inkişaf və dəyişməni mütləq mənada inkar edən heç bir fəlsəfi baxış və cərəyan mövcud olmamışdır. Lakin fəlsəfə tarixində inkişafın mütləqliyi, sonsuz və əbədiliyinə şübhə edən, onun mənbələri və hərəkətverici qüvvələrini fərqli, ziddiyyətli mövqelərdən izah edən, inkişafın formaları və mərhələlərini müxtəlif tərzdə təhlil edən cürbəcür fəlsəfi konsepsiyalar və cərəyanlar mövcud olmuşdur.

Dünyada hər şeymi dəyişir və inkişaf edir, yoxsa orada dəyişməz, əbədi olan da varmı? Yeninin köhnəni əvəz etməsi prosesində köhnə inkişaf tamam dayanırmı? inkişafda yeni ilə köhnə arasında nə kimi əlaqə vardır? Varlıq, təfəkkür, insanın özünün inkişafının mənbəyi nədədir? «İnkişaf», «dəyişmə», «tərəqqi», «hərəkət», və i.a. anlayışlarının fərqli və oxşar cəhətləri hansılardır?

Bütün bu suallara ən ümumi və aydın cavabı ancaq fəlsəfə elmi, onun tərkib hissəsi olan dialektika verir. Çünki gerçəklikdə çox müxtəlif sahələrdə baş verən dəyişmə və inkişafın konkret təzahürlərinin (kimyəvi birləşmələr, canlı orqanizmlər, ulduz sistemləri, dövlətlər, siyasi təşkilatlar və s.) xüsusiyyətlərini ayrı-ayrı konkret elmlər (kimya, biologiya, astronomiya, tarix, politologiya və i.a.) öyrənir. Lakin gerçəklikdə (varlıq, təfəkkür, insan və s.) ən ümumi inkişaf, əlaqə və dəyişmənin mahiyyətindən və qanunauyğunluqlarından ancaq fəlsəfə elmi, daha doğrusu, onun xüsusi sahəsi olan dialektika bəhs edir. Deməli, ***dialektika təbiətdə, cəmiyyətdə və təfəkkürdə baş verən dəyişmə, inkişaf və əlaqələrin ən ümumi səciyyəvi cəhətlərindən və qanunauyğunluqlarından bəhs edən xüsusi fəlsəfi təlimdir.*** Dialektikada başlıca məsələ inkişaf ideyasıdır ki, onun da məzmununa: a) inkişafın hər cür hərəkət və dəyişkənlikdən fərqinin; b) inkişafın mənbəyi və hərəkətverici qüvvələrinin; c) inkişafın formaları və növ müxtəlifliyinin, istiqamət və perspektivlərinin müəyyənləşdirilməsi daxildir.

Qısa şəkildə onu qeyd edək ki, a) əgər hərəkət maddi və mənəvi proseslərdə baş verən hər cür dəyişkənliyi (hətta geriləmə, məhvolma və s.) əhatə edirsə, bu mənada hərəkət daha geniş anlayışdırsa, inkişaf hər cür dəyişkənliyi deyil, ancaq əsasən mütə-

rəqqi, irəliyə doğru qarşısıalınmaz dəyişkənlik və hərəkəti bildirir, qismən dar məna daşıyır; b) inkişafın mənbəyi və hərəkətverici qüvvələrini hadisə və prosesin öz daxilində, ayrı-ayrı qüvvələrin arasındakı ziddiyyətlərdə, onların həll edilməsində; dialektikanın «məğzini», «nüvəsini» və mahiyyəti təşkil edən «əksliklərin vəhdəti və mübarizəsində» axtarmaq lazımdır; c) inkişafın formaları və gələcək perspektivləri isə onun xarakteri, qarşısıalınmazlığı, fəaliyyət mexanizmi, inkişaf meylləri ilə müəyyən olunur. Burada universal, struktur, determinlik əlaqələrinin, sistemlilik və qarşılıqlı təsir prinsiplərinin, inkişafın inkarı inkar xarakteri və mərhələlərinin müəyyən edilməsinin, orada fasiləlik və fasiləsizliyin, təkamül, inqilab (sıçrayış) və s. yeri və rolunun düzgün müəyyən edilməsinin xüsusi əhəmiyyəti vardır.

«Fəlsəfə» kursu təkcə varlıq və təfəkkürün, təbiət və insan, maddi və ideal və s. kimi mürəkkəb anlayışların təbiətini öyrənməklə məhdudlaşa bilməz. Gerçəklikdəki dəyişmə, inkişaf və qarşılıqlı əlaqələrin nisbəti, yeri və əhəmiyyəti, inkişafın ən ümumi qanunauyğunluqları da elmi-nəzəri dəqiqliklə öyrənilməlidir. Bunsuz bitkin fəlsəfə elmi ola bilməz. Əgər varlığın, təfəkkürün mahiyyətini ontologiya, qneseologiya kimi fəlsəfi elmlər öyrənirsə, inkişafın mahiyyətini, onun ən ümumi qanunauyğunluqlarını isə ***dialektika*** öyrənir. Ona görə dialektikaya qısa şəkildə – ***inkişaf, əlaqə və dəyişmə haqqında bitkin və hərtərəfli təlim*** kimi də tərif vermək olar.

Dialektika sözü qədim yunan dilindən alınmışdır: dialektika «techne» – yunan dilində dialoq, söhbət aparmaq sənəti, mühakimə yürütmək deməkdir. Lakın fəlsəfə tarixində «dialektika» sözü heç də həmişə qeyd etdiyimiz mənada deyil, müxtəlif mənalarda işlədilmişdir. Qədim yunan mədəniyyətində bu termin «mübahisə etmək», «inandırmaq», «sübut etmək», «öz mövqeyinin doğruluğunu əsaslandırmaq» və s. kimi əlaqədar dövlət işlərinin, məhkəmə prosesinin müzakirəsinə və s. aid edilmişdir. E.ə. V əsrin sonu, IV əsrin əvvəllərindən Yunanıstanın şəhərlərində (Milet, Hefes, Afina və s.) xüsusi mübahisə etmək məclisləri, «məktəbləri» fəaliyyət göstərirdi ki, onlarda iştirakçılar öz fikirlərini əsaslandırmaq, özünün alternativ ideyalarını sübut etmək üçün bir-birinə suallar verir və cavablar alırdılar. Məhz belə mübahisələrdən həqiqətlər əldə olunurdu. Bu dövrdən də dialektika anlayışı altında mübahisə sənəti, müzakirə olunan problem haqqında həqiqəti aşkara çıxarmaq bacarığı başa düşülmüşdür. Qədim yunan dialoq sənətinin böyük müəllimi *Sokrat* ***dialektikanı – hətta bir-birinə zidd***

olan rəylərin qarşılaşdırılması və reallaşması yolu ilə həqiqətin aşkar edilməsi sənəti adlandırmışdır. *Onun tələbəsi Platon isə* ***dialektikaya – analiz və sintez metodu vasitəsilə, çox müxtəlif konkret fikirlərdən ümumi anlayışlara yüksəlmək yolu ilə həqiqi mahiyyətə çatmaq sənəti kimi baxmışdır.***

Sokrat belə hesab edirdi ki, dialoq, mübahisə etmək sənəti belədir ki, müzakirənin əvvəlində həqiqət məlum deyil, lakin həqiqətin yaranması üçün getdikcə yeni-yeni bilik, məlumat əldə edilir. Həqiqətə bu yolla nail olmağı Sokrat evristik metod adlandırmışdır (yunanca «heurisko» – axtarıram, aşkar edirəm deməkdir). İdeyaların, rəylərin toqquşması yolu ilə fikirdə ziddiyyətlər aşkar və həll olunaraq, ümumi rəy əsasında həqiqət qəbul olunur.

Orta əsrlərdə də dialektikaya mübahisə sənəti kimi baxmaq mövqeyi inkişaf etdirilmişdir. Bu cəhətdən orta əsr mütəfəkkiri Pyer Abelyar xüsusi qeyd olunmalıdır. Onun yazdığı «Bəli və yox» əsəri qoyulan suallar və onlara verilən cavablar cəhətdən dialektik mübahisə sənətinin nümunəsidir.

Hazırda da dialektik mübahisə etmək, dialoq sənəti ziddiyyətlərin həll edilməsi, həqiqətin aşkar edilməsi üçün əvəzsiz əhəmiyyətə malikdir. Məhz ağıllı, mənəvi cəhətdən saf, opponentin ləyaqət və fikirlərinə hörmət etmək yolu ilə aparılan yaradıcı mübahisə vasitəsilə hər cür mürəkkəb problemi həll etmək, həqiqətə (razılığa) nail olmaq mümkündür. Odur ki, müasir şəraitdə də çox mürəkkəb problemlərin həlli üçün yaradıcı, elmi, fəlsəfi, siyasi, hüquqi və i.a. mübahisələrə ciddi ehtiyac vardır.

2. Dialektik inkişaf konsepsiyası

Varlıq və təfəkkürün bütün formalarında əlaqə, dəyişmə və inkişafın olduğu nəzəri və əməli olaraq çox qədimdən dərk edilmişdir. Lakin bu sahədə də dərk edilməmiş və ya hələlik tam dərk edilməmiş (qismən dərk edilmiş) problemlər də vardır: dəyişməni anlamaq ziddiyyətli və çətindir, əlaqə və inkişaf anlayışlarının mahiyyəti, «inkişaf ideyasının» məzmunu öyrənilibsə də, tam açılmamışdır. Dəyişiklik üçün müəyyən zaman tələb olunur ki, bu müddətdə hadisə, əşya, proses özünün müxtəlif keyfiyyət və cəhətlərini itirsin, yenilərini qazansın. Gerçəklikdə heç də həmişə belə dəyişikliklər aşkar hiss olunmur və ya onları hiss etməyə bir insan ömrü kifayət etmir. Odur ki, uzun zaman kainat, bitkilər aləmi, canlılar, insan və s. dəyişməz hesab edilmişdir. Dəyişkənlik ideyası elmdə sonralar tam qəbul olunmuşdur. Düzdür, dünyanın

dəyişkənliyi haqqında ideyaların ilkin nümunələri qədim Çin, Hindistan, Yunanıstan kimi ölkələrdə olmuşdur. Lakin bu ölkələrdə dəyişmə və hərəkətin konkret formaları, növləri haqqında bilik olmamışdır. Onlar bir ümumi ideyada olmuşlar: bizi əhatə edən dünya daim dəyişmə və hərəkətdə mövcuddur. Deməli, onlar varlığın hərəkətdə olması səciyyəsini əsas hesab etmişlər.

Qədim fəlsəfədə daimi dəyişmə və inkişaf ideyasını ilkin kəşf edən mütəfəkkirlərdən biri olan ***Heraklit*** belə hesab edirdi ki, ***bütünlükdə varlıq daim hərəkətdə olan «yanar oddan» və ya «axar çaydan» ibarətdir. O, axıb dəyişdiyinə görə həmin suda «ikinci dəfə yuyunmaq mümkün deyildir»***. Onun fikrincə, bu dəyişkən, hərəkət edən dünyada əbədi heç nə yoxdur. Hər şey öz əvvəlki keyfiyyətlərini itirir, hətta özünün tam əksinə də çevrilir: rütubətli quruyur, quru rütubətləşir, soyuq və isti, canlı və ölü, xeyir və şər dəyişib, bir-birinə çevrilir və s. Heraklit varlığın əbədi dəyişmə və hərəkətdə olduğunu ifadə edərək belə yazmışdır: ***«Bütün mövcudat üçün eyni olan bu kainatı heç bir Allah və heç bir insan yaratmamışdır. O, həmişə müntəzəm yanan və müntəzəm sönən canlı bir atəş olmuş, atəşdir və atəş olaraq qalacaqdır»***. Heraklit dəyişmənin çətin qavranılan mahiyyətini həyatın, gerçəkliyin özünün ziddiyyətli təbiəti ilə izah edir və «ölənlər ölməzdir, ölməzlər öləndir, onlar bir-birinin ölümü ilə yaşayır, birbirinin yaşamaması ilə ölürlər» – nəticəsinə gəlirdi. Lakin qədim dövrlərdə dəyişkənlik dedikdə, çox hallarda zahiri, xarici dəyişkənlik nəzərə alınmış, belə dəyişkənlik əsasən görünən, müşahidə olunan əşya, hadisə və proseslərə aid edilmişdir. Varlığın dərin daxili mahiyyəti və səciyyəsi isə stabil, dəyişməz hesab edilmişdir. Hətta Eley məktəbi nümayəndələri varlığın sabit və dəyişməzliyini Heraklit ideyalarına qarşı qoydular.

Kim haqlıdır: daim hərəkət və dəyişməni, yoxsa sabitlik və dəyişməzliyi qəbul edənlər? Bu suala birbaşa «hə» və ya «yox» deyə cavab vermək mümkün deyildir. Gerçəklikdə elə hadisə, əşya və proses vardır ki, onlarda nə qədər dəyişiklik, hərəkət baş versə də (hətta adi həyatda əməli olaraq bu dəyişikliklər hiss olunsa da), onlar hər halda «özlüyündə sabit qalır», mahiyyətcə dəyişmirlər. Məsələn, yaşa dolduqca insan xarici görünüş cəhətdən orqanizmin fizioloji funksiyaları etibarilə, habelə «daxili aləmi» cəhətdən dəyişilir, «başqalaşır», amma bunlara baxmayaraq, hər halda, «insan insan olaraq qalır», mahiyyətcə dəyişmir.

Dəyişmə, hərəkət, inkişaf anlayışlarının mahiyyətinin dərk edilməsində çətinlik və ziddiyyətin olduğu qədim fəlsəfədə də

qeyd olunmuşdur. Qədim yunan filosofu Zenon özünün məşhur aporiyalarında («aporia» – yunanca çətinlik, anlaşılmazlıq mənasındadır) mexaniki hərəkətin anlaşılmasının çətinliyini təhlil etmişdir. Onun fikrincə, hər bir anda yaydan çıxan ox sanki müəyyən nöqtədədir, sabitdir, həmin yerdə sükunətdədir. Sükunətlərin, dayanmaların məcmusu isə yenə də dayanma, sükunətə bərabərdir, bəs onda hərəkət, dəyişmə necə oldu? Hərəkət, dəyişməni ***fasiləsiz*** hesab edənlərin əksinə olaraq, Zenon onları ***fasiləli*** hesab edirdi. Zenon özünün «Axilles və tısbağa» adlı aporiyasında sonlu vaxt çərçivəsində hərəkətin qeyri-mümkünlüyü və fasiləliliyi fikrini əsaslandırmağa çalışırdı.

İnkişafa keyfiyyət dəyişikliyi prosesi kimi, yeninin meydana çıxıb köhnəni əvəz etməsi kimi baxmaq ideyası, ancaq zamana insanı əhatə edən gerçəkliyin xüsusi obyektiv xassəsi kimi baxılması nəticəsində meydana çıxa bilmişdir. Bu sahədə ilk addım orta əsr xristian fəlsəfəsində atılmışdır. Xristian dünyagörüşünə görə həyat gələcəyi gərgin surətdə gözləməkdən (xilaskarın zühurunu) ibarətdir (İslam dinində də buna bənzər ideyalar vardır: imam Mehdinin zühur edəcəyi və s.). Bu təlimlə insan keçmişdən üzünü gələcəyə çevirir. Bununla da inkişafın zamanca istiqamətlənməsi (gələcəyi), fərdi və ictimai hadisələrin təkrarolunmazlığı haqqında ideya formalaşır. Xristian filosofu Avqustinə görə bəşər cəmiyyətinin də insan həyatı kimi: körpəlik, uşaqlıq, gənclik, yetkinlik, qocalıq, ölüm mərhələləri vardır, – deyirdi. O, insanın doğuluşunu tarixin başlanğıcı, ölümünü isə axirət məhkəməsi (dünyanın sonu) ilə müqayisə edirdi. Bununla da, inkişafa Antik fəlsəfədə mərhələli təkrarlanan proses kimi baxmaq ideyasına son qoyulmuş oldu.

Dünyanın inkişafı ideyasının formalaşmasında mühüm addımı Dekart atmışdır. Onun fikrincə, Allah dünyanı yaradaraq ona impuls, təkan verdi, saata uyğun olaraq onu qurdu, hərəkətə gətirdi. Lakin Dekartda inkişaf ideyası cəmiyyətə aid edilmirdi. Ancaq fransız maarifçi filosofları Volter və Russo tarixi inkişaf ideyasını irəli sürmüş, cəmiyyətin inqilabi yolla yenidən qurulmasının mərhələlərindən bəhs etmişlər. Kondorse isə ictimai inkişafa xas olan fasiləsiz tərəqqi ideyasını irəli sürmüşdür. Bu mütəfəkkirlərin hamısı cəmiyyət inkişafının hərəkətverici qüvvələrini isə mənəvi amillərdə (mənəvi, dini və s. ideyalarda) axtarmışlar.

İnkişaf haqqında mükəmməl ideyanın formalaşması alman klassik fəlsəfəsi ilə bağlı olmuşdur. inkişaf ideyasını Günəş sisteminə və başqa ulduzlar aləminə tətbiq edən Kant həmçinin mənəviyyatın inkişafı, insanın sosial inkişafı haqqında da dəyərli fikirlər

irəli sürmüşdür. Buradan da xalqların və mədəniyyətlərin tarixi inkişafına ardıcıl baxmaq cəhətləri meydana çıxmışdır. İnkişaf haqqında bitkin konsepsiyanı ilk növbədə bəşəriyyətin tarixi inkişafı haqqında ideyanı idealist çərçivədə olsa da, Hegel vermişdir. Hegel inkişafın daxili, ziddiyyətli mahiyyətini, «öz inkişaf», «öz hərəkət» səciyyəsi daşıdığını, «inkarı inkar» xarakterini, «kəmiyyətin keyfiyyətə qarşılıqlı keçməsi» prosesini, bəşər inkişafının daxili impulslarını və s. aşkar etmişdir. F.Engelsin dediyi kimi, bütün filosoflardan fərqli olaraq, ilk dəfə Hegel bəşərin inkişafında «tarixin daxili əlaqələrini» açmağa nail olmuşdur. Onun tarixi inkişaf haqqında nəzəriyyəsi təbiət, cəmiyyət və mənəvi həyat hadisələrinin inkişafı haqqında dialektik-materialist konsepsiyanın yaranmasına təkan vermişdir. ***Əvvələn,*** metafizik konsepsiyaya görə inkişaf edən cisim, hadisə və prosesin mənbəyi ondan xaricdədir, kənar təkandan, ilkin qüvvədən və s. asılıdırsa, dialektik konsepsiya inkişafın mənbəyini onun öz daxili qüvvələri arasındakı ziddiyyət və onlar arasındakı mübarizədə axtarır; ***ikincisi,*** metafizik konsepsiya eyni cismin həm «hə», həm də «yox» kimi qiymətləndirilməsinin qeyri-mümkünlüyü haqqında qədim fəlsəfəyə istinadən inkişaf və dəyişmənin ziddiyyətli, inkarlı xarakterini rədd edib, ona ancaq təkrar kimi, yeninin qarşısıalınmazlığı və köhnənin varisliyi kimi yanaşır; ***üçüncüsü,*** metafizik konsepsiya inkişafa sadəcə azalma və artma, dövran, təkrar kimi baxdığı halda dialektik konsepsiya inkişafa mərhələli bir proses kimi baxır, onun aşağıdan yuxarıya, mücərrəddən konkretə yol keçdiyini, yeni və köhnə arasında inkarla yanaşı varislik əlaqəsinin olduğunu, inkişafda həmişə köhnə keyfiyyətdən yeni, əsaslı keyfiyyət dəyişikliklərinə keçildiyini, onun mütərəqqi, qarşısıalınmaz bir proses olduğunu başlıca cəhət, xüsusiyyət hesab edir. Belə əsaslı fərqlərinə baxmayaraq, metafizik konsepsiya bəşər mədəniyyəti tarixində heç də əhəmiyyətsiz bir yer tutmamış, XIX əsrin ortalarınadək (yəni, dialektik konsepsiyanın tam formalaşmasına qədər) elm və mədəniyyətin tərəqqisində mühüm rol oynamışdır.

Beləliklə, hər cür inkişafı dəyişkənlik və hərəkətdən fərqləndirən xüsusiyyətləri bu cür qruplaşdırmaq olar: a) inkişaf prosesində, əvvəllər olmayan hər hansı yenilik baş verir; b) inkişaf prosesi qayıtmazdır, geridönməzdir; c) hər bir konkret inkişaf forması olur; ç) inkişafın zamanca istiqaməti vardır: keçmişdən başlayıb indidən keçir və gələcəyə gedir; d) inkişafın hər bir mərhələsi özündən əvvəlki vəziyyətlə şərtlənir və öz növbəsində özündən sonrakı inkişafı şərtləndirir.

3. Dialektikanın inkişaf yolu. Dialektika və metafizika

Dialektikanın formalaşması uzun tarixi yol keçmişdir. Dialektikanın tarixi formalarından qədim dövrün sadəlövh dialektikası, alman klassik fəlsəfəsinin idealist dialektikası və materialist dialektikanı xüsusi qeyd etmək olar. Qədim dialektika hadisə və proseslərin inkişafının daxili mahiyyətindən daha çox zahiri, müşahidə olunan cəhətlərinin xüsusiyyətlərinə istinad edirdi. Lakin onun dialektik fəlsəfi irsi bir çox cəhətdən indi də əhəmiyyətini saxlayır. Klassik alman fəlsəfəsində, xüsusilə Hegel irsində idealist dialektika haqqında fəlsəfi təlim yaranmışdır. O, təbiət, təfəkkür və cəmiyyətin mənəvi həyatı ilə bağlı daim hərəkət və inkişaf haqqında fikri təhlil etmişdir. Hegel tarixi inkişaf haqqında fikri təhlil edərək, onu «mütləq ideyanın», «dünya ruhunun» qanunauyğun inkişafının nəticəsi hesab edirdi, ayrı-ayrı ölkə və ideyaların təcəssümü kimi baxırdı. Hegel inkişaf ideyası ilə yanaşı, dialektikanın bütün anlayışlar sistemini işləyib hazırlamışdır: dünyadakı universal əlaqələri əks etdirən dialektik qanunauyğunluqları aşkar etmişdir.

Hegelin «Məntiq» əsərindəki təhlilə əsasən predmet, hadisə və proseslərdə dəyişmə və inkişafın təbiətini izah edərkən dialektika aşağıdakı ***zəruri tələblərə riayət etməyi*** nəzərdə tutur: inkişaf edən cisim, hadisə və prosesin obyektivliyinin, yəni şüurumuzdan asılı olmağının, ***«özündə şey»*** olduğunun qəbul edilməsi; həmin «özündə şey»in bir çox başqa hadisə və proseslərlə qarşılıqlı əlaqə və münasibətinin mövcudluğunun nəzərə alınması; təkin ümumiyə doğru əlaqədə, hər şeyin bir çox başqaları ilə əlaqədə olduğunun qəbul edilməsi; inkişaf edən hadisə, proses və əşyanın «öz hərəkəti», «öz inkişafı», oda daxili ziddiyyət və meyllərin həllediciliyi; inkişafın mənbəyinin əksliklərin vəhdəti, məcmusu və mübarizəsində, həmin mübarizənin genişlənməsində axtarılması; inkişafda analiz və sintez vəhdəti; yeni əlaqə və münasibətlərin meydana çıxması, hər bir tərəf, cəhət və s. təkcə vəhdətdə deyil, həm də öz əksliyinə çevrilməsi; inkişafa təzahürdən mahiyyətə, az məlum mahiyyətdən dərin mahiyyətə, oradan da daha dərin mahiyyətə keçilməsi, «sonsuz dərəcədə dərinləşən mahiyyət» kimi yanaşılması; inkişafla yanaşı, mövcudluqdan daxili əlaqəyə, qarşılıqlı təsirə keçilməsi; ali mərhələdə ibtidainin müəyyən cəhət və tərəflərinin təkrarı, sanki ibtidaiyə qayıtma, «inkarı inkar», məzmun və formanın mübarizəsi formanın atılması, məzmunun dəyişməsi, kəmiyyətin keyfiyyətə qarşılıqlı keçməsi.

Lakin Hegel tarixi prosesin, mənəvi mədəniyyətin inkişafını izləyərkən, ona «xüsusi müstəqil proses» kimi baxmış, ideal olanı, mənəvi amili cəmiyyətin, ictimai varlığın inikası kimi təhlil etmişdir. Əslində isə, mənəvi həyatın inkişafı bütövlükdə cəmiyyətlə bağlıdır, onun bir sahəsidir, onlar ancaq dialektik vəhdətdə, qarşılıqlı şərtlənmə əlaqəsində götürülməlidir.

Materialist dialektika isə mənəvi münasibətlərin inkişafına maddi-ictimai münasibətlərin inikası kimi baxmış, tarixi prosesə «özü-özünün səbəbi» kimi yanaşmış, materializmi cəmiyyət həyatına tətbiq edərək, onu dialektika ilə vəhdətdə götürmüş, cəmiyyət inkişafının tərəqqi meyli qarşısıalınmazlığı haqqında dialektik təlim yaratmışdır. Marksist klassikləri özlərinin cəmiyyət haqqında dialektik-materialist baxışlarını işləyib hazırlayarkən Hegelin tarixi dialektika haqqında fikirlərini mənimsəmiş və ondan istinadgah kimi istifadə etmişlər.

Gerçəklikdəki çoxsaylı əlaqə və münasibətlərin, qarşılıqlı təsir və dəyişmənin, hərəkət və inkişafın iki cür alternativ fəlsəfi anlaşılması üsulu vardır: ***dialektik*** və ***metafizik*** (ona ehkamçılıq da deyirlər). Metafizik təfəkkür üsulu gerçəklik hadisələri arasındakı qarşılıqlı əlaqə və prosesləri, onların element və xassələrini ayrılıqda öyrənir, onlar arasındakı qarşılıqlı şərtlənmə əlaqələrinə xüsusi əhəmiyyət vermir. Onlar bir-birindən asılı olmayan müstəqil obyektlər kimi öyrənilir. Bununla da ehkamçılıq (və ya metafizik metod) özünü real predmetlərdəki çoxaspektlilik və vəhdət kimi mahiyyətlərin dərk edilməsi imkanından məhrum edir.

Dünya çox müxtəlif, rəngarəng hadisə, əşya və proseslərlə doludur. Onlar isə çox müxtəlif cəhətlərdən bir-birilə və bütöv dünya ilə qarşılıqlı münasibətlərdədir. Ona görə də hadisə və prosesi bütövlükdə qavramaq üçün onun müxtəlif xassə və tərəflərini, fəaliyyət və əlaqələrini tam öyrənmək lazımdır. Bu mənada da predmet və hadisəni hərtərəfli, bütün xassələri ilə öyrənməyi tələb edən dialektik təfəkkür metodu ehkamçılıq metodundan fərqlidir.

Dialektik təfəkkür anadangəlmə deyildir. Bu, gerçəkliyin mənimsənilməsindən ibarət olan mədəniyyətin nailiyyətidir. Dialektikanı buna görə də hazır şəkildə mənimsəmək mümkün deyildir. Bu təkcə nəzəri bilik deyil, həm də əməli bacarıq, vərdiş, işgüzarlıq tələb edir. ***Dialektika – heç də sadə nəzəriyyə deyil, həm də yenini anlamağa, konkret şərait və problemi, onun müxtəlif çalarlarını mənimsəməyə imkan verən yaradıcı metoddur.*** Bu metod yeninin aşkar və dərk edilməsi üçün daimi axtarışlar aparmağı, çoxsaylı əlaqə və münasibətləri, keyfiyyətləri ayırd etməyi tələb edir.

Fəlsəfi ədəbiyyatda ***«obyektiv dialektika»*** və ***«subyektiv dialektika»*** terminləri də işlədilir. Bizcə, bu cür anlayışlar obyektiv zərurətdən deyil, insan şüurunun obyektiv dialektik əlaqə, münasibət və qanunauyğunluqları dərk etməsini ifadə etmək lüzumundan irəli gəlmişdir, gerçəklikdəki əlaqə, münasibət və inkişaf qanunauyğunluqları obyektiv dialektik məzmun daşıyır. Bu, «obyektiv dialektika» anlayışı ilə ifadə olunur. Həmin dialektik əlaqə, münasibət, inkişaf qanunauyğunluqlarının insan idrakında inikası isə subyektiv səciyyə daşıdığına görə ***«Subyektiv dialektika anlayışı»*** ilə ifadə olunur.

4. Qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsir haqqında dialektik təlim

Bütün bunlara əsasən dialektikanı gerçəklik hadisələrinin birbiri ilə ***qarşılıqlı əlaqəsi*** və ***qarşılıqlı şərtlənməsi*** haqqında təlim də adlandıranlar az deyildir. Çünki gerçəklikdə bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə və təsirdə olmayan, təcrid olunmuş halda mövcud olan heç bir hadisə yoxdur. Dünya özü bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə olan çoxlu şey və hadisələrin məcmusundan ibarətdir. Onlar qarşılıqlı təsirdə meydana çıxır, bir-birini şərtləndirir və inkişaf edirlər. Bu prosesdə atom, canlı orqanizm, günəş sistemi, qalaktikalar, cəmiyyət və s. bir-birilə əlaqəyə girir, şərtlənir və mövcud olurlar. Burada rus alimi K.A.Timiryazyevin bitki ilə kainat və bəşəriyyətin qarşılıqlı əlaqəsi haqqında dediyi sözlər yada düşür: ***«Bitki göylə yer arasında bir vasitəçidir. O, göydən od oğurlamış Prometeydir. Onun oğurladığı günəş şüası sayrışan bir şüacıqda da, elektrikin göz qamaşdıran qığılcımında da yanır. Günəş şüası istər nəhəng buxar maşınının əzəmətli nazim çarxını, istər rəssamın fırçasını, istərsə də şairin qələmini hərəkətə gətirir».***

Təbiət və cəmiyyətdəki, bütün maddi sistemlərdəki əlaqələrin bu və ya digər konkret növünü, cəhətini ayrı-ayrı xüsusi elmlər öyrənir. Fəlsəfə, onun tərkib hissəsi olan dialektika isə həmin əlaqələrin ümumi qanunauyğunluqlarını öyrənir, cisim və hadisələr arasında mövcud olan obyektiv əlaqələrin xüsusiyyətlərini aşkar edir. Buna görə də dialektikaya «əlaqələr haqqında elm» kimi də tərif verilmişdir. Hərəkət, dəyişmə və inkişaf kimi əlaqələrin də öyrənilməsi mühüm fəlsəfi-elmi problemdir. Əlaqə, qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsir anlayışlarının mahiyyəti dərk edilmədən, inkişaf haqqında mükəmməl fəlsəfi təlim yaratmaq mümkün deyildir. Əlaqələrin əhəmiyyətindən bəhs edərkən qədim dünyanın böyük filosofu Aristotel qeyd edirdi ki, bədənin ayrı-ayrı üzvləri arasında

əlaqədən kənarda, ümumiyyətlə bədən yoxdur.

Dialektik materialist fəlsəfəyə görə, bütövlükdə varlıq kimi, onun ayrı-ayrı konkret hadisələri arasındakı əlaqə də obyektivdir, bu əlaqələrdən kənarda heç bir təbiət, cəmiyyət və təfəkkür hadisəsi mövcud deyildir, onların hamısı bir-biri üçün şərtdir. Əlaqələr çoxtərəfli xarakter daşıyır. Cisimlərlə başqa cisimlər arasında, vahid cismin çoxsaylı aspekt və tərəfləri arasında, varlıqların müxtəlif xassələri arasında qarşılıqlı əlaqə və təsir mövcuddur. Buna görə də əlaqələri birtərəfli, ikitərəfli və çoxtərəfli əlaqələr kimi mühüm qruplara bölmək olar. Hərəkətin formalarına uyğun olaraq əlaqənin də mexaniki, fiziki, kimyəvi, bioloji və ictimai kimi formalarını fərqləndirmək lazımdır.

İnkişafda əlaqənin daxili və xarici formalarının da xüsusi rolu vardır. Daxili əlaqələr inkişafda müəyyənedici, aparıcı, xarici əlaqələr isə təsiredici (sürətləndirici və ya ləngidici) əhəmiyyətə malikdir. Daxili əlaqələr predmet, hadisə və proseslərin daxili tərəfləri, cəhətləri, növləri arasındakı münasibətlərdən, xarici əlaqələr isə bir hadisə və predmetlə başqa hadisə və predmetlər arasındakı münasibətlərdən əmələ gəlir.

Bütün cisim və hadisələr yalnız əlaqədə deyil, həm də qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsirdə mövcuddur, bir-biri üçün şərtdir. Bunlar inkişaf edən cisim və hadisələrin mövcudluğunun ən ümumi şərtidir; hadisələrin vəhdətində özünü göstərir. Məsələn, cəmiyyətin mövcudluğu və inkişafı üçün iqtisadi, siyasi, sosial-mənəvi və s. amillərin qarşılıqlı əlaqəsi, vəhdəti zəruridir. Bunsuz cəmiyyət mövcud ola bilməz. Buradan çıxan nəticə belədir: gerçəklikdə hər bir hadisəni özlüyündə, təcrid olunmuş halda öyrənmək mümkün deyildir. Ona mürəkkəb əlaqə və münasibətlər sistemində yanaşılmalıdır. Hər şeyə onun başqaları ilə sıx qarşılıqlı əlaqə və təsiri sistemində baxılmalıdır. «Heç bir fenomen özlüyündə və özündən çıxış edərək izah edilə bilməz» (Höte). Bu qanunauyğunluqlar gerçəklikdəki bütün təbiət, cəmiyyət və təfəkkür hadisələrinə eyni dərəcədə şamil edilməlidir.

5. Sosial inkişafda dialektik tərəqqi ideyası. Tərəqqi və tənəzzülün vəhdəti

Gerçəklikdə dəyişkənlik universal səciyyə daşıyır, hər bir hadisəni əhatə edir. İnkişaf da dəyişkənlikdir, lakin xüsusi növ dəyişmədir. Əgər dəyişmə daha qısa zaman müddətində hər bir konkret hadisədə müşahidə olunarsa, inkişaf üçün uzunmüddətli zaman tələb olunur, o ani olaraq baş verə bilməz. Digər tərəfdən, dəyişmə, məhvolma, geriləmə səciyyəsi də daşıya bilər, inkişafda yeninin qarşısıalınmazlığı ilə şərtlənən bir tərəqqi meyli, irəliləmə vardır, köhnənin yenini əvəz etməsi prosesi mövcuddur. Odur ki, inkişafın əsas meyarı tərəqqi meylidir. Bu təbiətdə də, cəmiyyətdə də, təfəkkürdə də belədir. inkişafın tərəqqi səciyyəsi tarixilik prinsipində daha yaxşı ifadə edilir.

İctimai inkişafda tarixilik prinsipi tələb edir ki, müasir inkişaf, yenilik köhnəyə, keçmişin maddi və mənəvi imkanlarına əsaslanmalı, varislik əlaqəsi yaratmalıdır, inkişafda olan obyekt qanunauyğun mərhələlərin bir-birini əvəz etməsi formasında öyrənilməlidir. tarixi keçmiş, inkişaf mərhələləri və müasir tarixi şərait qarşılıqlı, müqayisəli təhlil edilməlidir.

Sosial inkişafda tərəqqi meyli əsas meyar kimi götürülsə də, burada tərəqqi və tənəzzül özünü vəhdət halında göstərir. inkişafda tərəqqi ideyası kapitalizmin yüksəlişi ilə əlaqədar meydana çıxmış, D.Viko, A.Tyurqo, İ.Qerder, J.Kondorse, G.Hegel və başqaları tərəfindən əsaslandırılmışdır. Onlar cəmiyyət inkişafına aşağı, az təkmil formadan, yüksək, daha təkmil, tərəqqi mərhələsinə keçilməsi kimi baxırdılar. Tərəqqi ideyası uzun dövr yüksək məqsədlər, bərabərlik, azadlıq ideyalarını, ədalət, ləyaqət və s. kimi mənəvi prinsipləri özündə təcəssüm etdirmişdir.

Hazırda tərəqqi ideyası dedikdə, geniş mənada, mürəkkəb təbii və sosial sistemlərin inkişaf növü (və ya istiqaməti) başa düşülür ki, o da özündə inkişaf prosesində aşağı, az təkmil formalardan daha yüksək, daha çox təkmilləşmiş formalara keçilməsini ehtiva edir. Tərəqqi inkişaf edən sistemdə yeninin təkmilləşməsi və inkişafı üçün imkanların artması, ona kömək edən amillərin əlaqəsi və təsirinin genişlənməsi, sabitləşməsi, möhkəmlənməsi, inkişaf etməsi və s. ifadə edir. Əgər inkişaf prosesində qeyd olunan amillər sabitliyini itirərsə, əlaqə və təsirini zəiflədərsə, yeniliyin baş verməsi və möhkəmlənməsi üçün fəaliyyət meydanı zəifləyər və daralarsa, həmin prosesi ***tənəzzül*** adlandırmaq olar.

Dialektika inkişaf üçün tərəqqi və tənəzzül vəhdətini zəruri şərt hesab edir, çünki ümumiyyətlə, heç bir inkişaf daim, xalis tərəqqi və ya xalis tənəzzüldən ibarət ola bilməz. Biri olmadan digəri yoxdur. Həyat və ölüm, sistemlərin yaranması və məhv olması, yüksəlmə və enmə həmişə bir-birini izləmişdir.

İnkişafın xüsusi növü olan tərəqqi anlayışının mühüm inteqrativ xarakteri var. Çünki tərəqqi inkişafın bu və ya digər sahəsinin, istiqamətinin, sistemi və yarım sisteminin ayrılıqda inkişafını,

yüksəlişini deyil, qeyd etdiyimiz bütün sahələrin qarşılıqlı təsirdə kompleks inkişafını nəzərdə tutur. Həmişə dialektikada «tərəqqi hərtərəfli olmalıdır» tələbi rəhbər tutulur. Lakin çox hallarda müşahidə edilən «tərəqqi obrazını» idealizə edib, onu real cəmiyyətə qarşı qoymaq mövqeyini faydalı hesab etmək olmaz. Hətta həmin baxımdan çıxış edənlər tərəqqi idealını idealizə edərək, tərəqqinin müəyyən tərəflərinə qarşı çıxır, məsələn, guya ETT-nin nailiyyətlərinin dağıntıya, tənəzzülə, bəşəriyyətin məhvinə səbəb olacağına görə onu tənqid edir, ondan uzaqlaşmağı tələb edirlər. Düzdür, bu prosesdə müəyyən neqativ nəticələr meydana çıxsa da, tərəqqinin birtərəfli istiqamətləndirilməsi düzgün deyildir. O, həmişə kompleks və hərtərəfli olmalıdır.

XII FƏSİL

DİALEKTİK KATEQORİYALAR

1. Kateqoriyalar: mahiyyəti, əhəmiyyəti və təsnifatı

Kateqoriyalar gerçəklikdəki obyektiv, universal, ən ümumi, determinlik, struktur, sistemlilik və i.a. əlaqə və münasibətləri ifadə edir. ***«Kateqoriya»*** yunan dilində «kategoria» sözündən əmələ gəlib, mənası «fikir söyləmək», «mülahizə yürütmək», «mühakimə etmək», «şahidlik etmək» və s. deməkdir. Fəlsəfi mənada kateqoriyalar – real gerçəklikdə (təbiətdə, cəmiyyətdə və təfəkkürdə) mövcud olan obyektiv, qanunauyğun və mahiyyətli əlaqə və münasibətləri əks etdirən ən ümumi və fundamental anlayışlardır.

Biz danışığımızda hər an müxtəlif sözlər deyir, anlayışlar işlədirik. ***Anlayışlar*** olmadan heç bir fikir söyləmək mümkün olmazdı. Anlayışın əsas xüsusiyyətini onun ümumiləşdirmə qabiliyyəti təşkil edir. Anlayış hər bir əşyanı, hadisəni deyil, uyğun, eyni qəbildən olan çoxsaylı və müxtəlif əşya və hadisələri ümumiləşdirərək əks etdirir: məsələn, «çay», «torpaq», «vətən» və s. anlayışları kimi. Danışığımızda işlənən bu ümumi anlayışlardan başqa, bir də ayrı-ayrı elm sahələrində işlədilən anlayışlar vardır: «elektrik», «komediya», «siyasət», «bazis» və s. Lakin elə anlayışlar da vardır ki, onların ümumiləşdirmə imkanı, əhatə dairəsi çox genişdir; onlar nə elmin bir sahəsi, nə də varlığın bu və ya başqa sahəsi ilə məhdudlaşmır, bütöv gerçəkliyə aid olurlar. Belə anlayışlar ən ümumilik və qanunauyğunluq bildirirlər. Bu cür ən ümumi, fundamental anlayışları kateqoriyalar adlandırmaq olar. Məsələn, «varlıq», «təfəkkür», «idrak», «qanun», «hərəkət», «inkişaf», «əlaqə», «səbəb» və s. fəlsəfi anlayışlar – kateqoriyalardır.

Bu qısa təhlil əsasında kateqoriyalara belə bir tərif vermək olar: ***idrakın xüsusi növ pilləsi və forması olmaqla, kateqoriyalar real gerçəklikdə – təbiətdə, cəmiyyətdə və təfəkkürdə predmet, hadisə və proseslərin dəyişmə və inkişafını şərtləndirən obyektiv, qanunauyğun və mahiyyətli əlaqə və münasibətləri əks etdirən ən ümumi və fundamental fəlsəfi anlayışlardır.***

Kateqoriyalar haqqında ilk təsəvvürlər çox qədim dövrlərdə – varlığın əsas prinsiplərini müəyyənləşdirmək məqsədilə meydana çıxmışdır. Kateqoriyalar haqqında ilk mükəmməl fəlsəfi baxış Aristotelin ***«Kateqoriyalar»*** adlı traktatında verilmişdir. Aristotel dünya və onun dərk edilməsi vasitələrindən bəhs edərkən, kateqo-

riyalara gerçəklikdə obyektiv mövcud olan əşyaların, hadisə və proseslərin başlıca, mühüm xassələrini əks etdirən ümumi anlayışlar kimi baxmışdır. Aristotel hətta ilk dəfə kateqoriyaların təsnifatı sisteminə dair xüsusi bölgü cədvəli də vermişdir: Aristotel (substansiya), kəmiyyət, keyfiyyət, münasibət, yer (məkan), zaman, vəziyyət, hal, hərəkət və iztirab. Bu bölgü uzun zaman, yeni dövrə qədər fəlsəfədə dəyişməz qalmış, ancaq XVII-XVIII əsrlərdə fəlsəfə və təbii-elmi biliklərin inkişafı və nailiyyətləri əsasında onda müxtəlif dəyişikliklər aparılmışdır. Bir cəhətə də diqqət yetirmək lazımdır ki, Aristoteldən əvvəl də kateqoriyalar haqqında müəyyən fəlsəfi baxışlar olmuşdur. Bu baxışlar əsasən idealist səciyyə daşımış, kateqoriyaların obyektiv məzmunu qəbul edilməmiş, onlar subyektiv, «təfəkkür hadisəsi» kimi təhlil edilmişdir; kateqoriyalara «ilkin əsas» kimi baxılmışdır: od, su, hava, atom və s. Platon isə bu əsasda kateqoriyaların beş növünü qeyd etmişdir: ***mahiyyət, hərəkət, sükunət, eyniyyət, fərq.*** Aristotel də kateqoriyalara dünya və onun dərk edilməsinin ümumi formaları kimi baxsa da, o, «ilkin səbəb», «ilkin forma», «formalar forması» və s. adlarla «ilkin səbəb» ideyasına qayıdır, çox vaxt onlar «Allah» anlayışı ilə eyniləşdirilirdi (sonralar ilahiyyatçılar həmin ideyalardan Allahın varlığının sübutu kimi istifadə etmişlər). Aristotel həmçinin kateqoriyalar arasındakı dərin daxili əlaqələri, onların bir-birinə keçməsini, mütəhərrikliyini də axıradək ardıcıl izah etmişdi.

Sonrakı dövrlərdə kateqoriyaların mahiyyətinin təhlil edilməsində ***İ.Kantın*** xüsusi rolu olmuşdur. Kant kateqoriyalara «özündə şeylər» dühasının obyektivliyindən irəli gələn bir hadisə kimi deyil, subyektə, təfəkkürə xas olan bir fenomen kimi baxmış, onları «mühakimənin, idrakın aprior formaları» hesab etmişdir. Kant kateqoriyaların məntiqi funksiyalarına, təfəkkürdəki roluna yüksək qiymət vermişdir. O, kateqoriyaların təsnifatını belə müəyyən etmişdir: ***keyfiyyət*** (gerçəklik, inkar, məhdudluq); ***kəmiyyət*** (tək, cəm, bütöv, tam); ***münasibət*** (substansiya, xassə, səbəb, təsir və qarşılıqlı təsir); ***modallıq*** (imkan və imkansızlıq). Lakin o, bütövlükdə kateqoriyaları gerçəklikdən ayırır, onlara təfəkkürün dəyişməz aprior formaları kimi baxırdı, onları obyektiv gerçəklikdən, təcrübədən asılı olmayan mühakimənin məhsulu hesab edirdi.

Kateqoriyalar haqqında dialektik, obyektiv idealist baxışı Hegel əsaslandırmışdır. Onun fikrincə, kateqoriyalar daxili hərəkət və dəyişmə prosesinin əbədi atributu, anadangəlmə mütləq ideyalardır. Kateqoriyalar möhkəm daxili qarşılıqlı əlaqədədir və bir-birinə keçə bilər. Hegel fəlsəfi kateqoriyaların aşağıdakı təsnifatını vermişdir: ***varlıq*** (keyfiyyət, kəmiyyət, ölçü); ***mahiyyət*** (əsas, hadisə, gerçəklik, gerçəkliyə isə o, substansiya, səbəb və qarşılıqlı təsiri də aid edirdi); ***anlayış*** (subyekt, obyekt, mütləq ideya). Əslində, Hegel kateqoriyaların, anlayışların dialektikası arxasında gerçəkliyin obyektiv dialektikasını da dərk etməyə çalışmışdı. Lakin onun idealizmi bu sahədə Hegelin axıradək ardıcıl olmasına imkan verməmişdir. Hegelin kateqoriyaları hətta maddi aləm hadisələrini də müəyyən edən «müstəqil mahiyyətlər» adlandırması da buradan irəli gəlirdi.

Hegeldən sonra marksist fəlsəfi konsepsiya nəzərə alınmazsa, fəlsəfədə, xüsusən XIX-XX əsrlər burjua fəlsəfəsində kateqoriyalar haqqında xüsusi bir ideya, yeni fikir söylənilməmişdir. XX əsr fəlsəfəsi kateqoriyaların obyektiv məzmununu qəbul etmir, onlar arasındakı qarşılıqlı təsir və çevrilməni rədd edir. Məntiqi neopozitivizmin nümayəndələri (R.Karnap, O.Neyrat və b.) kateqoriyalar haqqında təhlili dil terminlərinin formal-məntiqi təhlili ilə əvəz etməyə, onlardan ancaq məntiq, riyaziyyat, fizika kimi elm sahələrində bəhs etməyə çağırırdılar. Neopozitivistlər kateqoriyaların fəlsəfi-idraki əhəmiyyətini rədd edir, hətta onlarla məşğul olmağı faydasız sayırlar. Neotomistlər isə kateqoriyalara dini məna verərək qeyd edirlər ki, kateqoriyalar ilahi idraka məxsus formalardır və real əşya, xassə və münasibətlərin nümayəndələri, obrazlarıdır.

İnsan fəaliyyətində kateqoriyalar həm də ciddi dünyagörüşü əhəmiyyətinə malikdir. Belə ki, məhz kateqoriyaların köməyi ilə insan nəyin həqiqət, nəyin yalan olduğunu, nəyin əsas və nəyin qeyri-əsas olduğunu müəyyən edir, hadisələrin inkişafını müəyyən edən daxili, zəruri əlaqələri aşkar edir, qanunauyğunluqları dərk edərək, onları öz əqidəsinə, nəhayət, fəaliyyət motivinə çevirir. Bütün bunlar isə insanda möhkəm əqidə, elmi dünyagörüşü formalaşmasına kömək göstərir. Kateqoriyalar insan fəaliyyətini istiqamətləndirən, onun məqsədli mövqe seçməyini şərtləndirən mühüm metodoloji əhəmiyyət kəsb edən fenomendir. İnsan kateqoriyaların mahiyyətini bilmədən də, onlar əsasında düşünür, gerçəklik hadisələrinə yanaşır. Məhz kateqoriyaları dərindən mənimsəmək əsasında insan hadisələri saf-çürük etmək, gerçəkliyə yanaşmaq üsulları seçmək, onları təhlil edib fərqləndirmək imkanları əldə edir; düzgün metodoloji mövqe tuta bilir. Bu yolla hadisələr arasındakı zəruri, qanunauyğun, müəyyənedici, mühüm əlaqələri seçmək, ayırd etmək asanlaşır, elmi-idraki və sosial-praktik fəaliyyəti yanlışlıqlardan xilas etmək, faydalı metodoloji mövqe tutmaq,

bütövlükdə insan fəaliyyətini düzgün istiqamətləndirmək mümkün olur.

Kateqoriyaların mahiyyəti və təsnifatı haqqında qeyd olunan fikirləri yekunlaşdırmaq onların ***ümumi təsnifini, növlərini belə qruplaşdırmaq olar: a) ontoloji və ya substantiv kateqoriyalar.*** Bunlar mövcudluğun əsasına qoyulan, substansional səciyyə daşıyan kateqoriyalardır, onlara materialist, idealist, dualist münasibətlər xasdır. «Varlıq», «materiya», «ideya», «təfəkkür», «şüur» və i.a. belə ontoloji kateqoriyalardır; ***b) atributiv kateqoriyalar.*** Bunlar ontoloji kateqoriyaların mövcudluğu formalarını və ya ayrılmaz, atributiv xassələrini təşkil edir, onların mahiyyət və mövcudluğunu şərtləndirirlər. «Məkan», «zaman», «hərəkət», «inkişaf», «ziddiyyət», «keyfiyyət», «kəmiyyət», «ölçü», «hal» və i.a. belə atributiv kateqoriyalardır; ***c) nisbət və ya relyativ kateqoriyalar.*** Onlara «cüt kateqoriyalar» da deyilir. Bunlar üçün əsas əlamət odur ki, onlar ikitərəflidir (tək və ümumi, səbəb və nəticə, zərurət və təsadüf və s.), birinin mövcudluğu digərini də tələb edir, onlar ayrılıqda mövcud ola bilməzlər. Bu kateqoriyalar universallıq, struktur, səbəbiyyət (determinlik), sistemlilik və s. kimi əlaqələri əks etdirən kateqoriyalar yarımqruplarına ayrılırlar. ***Ən ümumi və ya universal əlaqələri*** əks etdirən kateqoriyalar: tək, xüsusi və ümumi, qanun və qanunauyğunluq, mahiyyət və hadisə. ***Struktur əlaqələrini*** ifadə edən kateqoriyalar: hissə və tam; sistem, struktur və element; məzmun və forma. ***Determinlik və ya səbəbiyyət əlaqələrini*** ifadə edən kateqoriyalar: səbəb və nəticə; zərurət və təsadüf; imkan və gerçəklik və i.a.

2. Ən ümumi və ya universal əlaqələri ifadə edən kateqoriyalar

*1. **Tək, xüsusi və ümumi.*** Hər bir əşya, hadisə və prosesdə yalnız onun özünəməxsus, onu başqalarından, hətta ona çox oxşar hadisələrdən fərqləndirən bir sıra xüsusi cəhətlər vardır. Məsələn, müəyyən konkret bir şəxsin (Əli, Kərim, Məhəmməd və b.) özünəməxsus danışıq tərzi, qavrama qabiliyyəti, vərdişləri, yerişi və s. vardır. Məhz bu cəhətləri ilə o başqa adamlardan ayrılır, fərqlənir, təklənir. Deməli, obyektiv aləmin məlum konkret fərdi əşyası, hadisə və prosesi təki (təkcəni, ayrıcanı) təşkil edir. ***Tək – özünəməxsus keyfiyyət, zaman, məkan və digər xüsusiyyətləri ilə başqa, hətta oxşar əşya, hadisə və proseslərdən fərqlənən ayrıca götürüləni, təkcəni səciyyələndirir.***

Hər bir əşya, hadisə və prosesdə eyni zamanda onu başqaları ilə yaxınlaşdıran, ümumiləşdirən, «eyniləşdirən» bir sıra ümumi cəhətlər də vardır. Məhz bu keyfiyyət xüsusiyyətləri ilə tək bir nəfər ailə, kollektiv, sinif, millət, nəhayət, cəmiyyətlə qovuşur, ümumiyə çevrilir. Bu isə o deməkdir ki, tək hadisə ayrılıqda mövcud ola bilməz; bir adamın ölkədə, regionda, Yer kürəsində yaşayan milyonlarla insanlarla çoxlu ümumi cəhətləri, əlaqələri, oxşar taleləri vardır. Bütün insanların ümumi anatomik-fizioloji quruluşu, psixik-şüurlu fəaliyyəti, sosial-ictimai əlaqələri vardır. Deməli, tək həm də ümumidir, tək ümumiyə doğru aparan çoxsaylı əlaqələrdə mövcuddur; ümumi isə təkdir, təklərin oxşar cəhətlərinin məcmusundan ibarətdir; tək və ümumi arasında sintetik çevrilmə əlaqəsi mövcuddur. ***Ümumi*** – odur ki, onun vasitəsilə çoxlu tək-tək, ayrı-ayrı əşya, hadisə və proseslər arasındakı oxşar, ümumi cəhətlər təmsil edilmiş olur. Deməli, ***ümumi – ayrıca götürülmüş xüsusi əşya, hadisə və prosesin başqaları ilə oxşar, ümumi cəhətlərinin birgə ifadəsi vasitəsi, məcmusudur; ümumi – təkin başqaları ilə eyni qrup, sinif və millətə mənsub olduğunu bildirən ümumi əlaqələr sisteminin ifadəsidir.***

Gerçəklikdə konkret real predmet təkdir; lakin mütləq tək predmet mövcud ola, yaşaya bilməz; o, yalnız ümumilə, milyon tellərlə başqaları ilə əlaqə və vəhdətdə mövcuddur. Odur ki, konkret real predmet həm də ümumidir, başqaları ilə əlaqədə mövcuddur. Ümumi ilə tək arasında möhkəm dialektik qarşılıqlı əlaqə vardır. Fikrimizi misalla izah edək: SSRİ-nin dağılması prosesi, xüsusilə sovet imperiyasının iqtisadi, siyasi, mənəvi sahələrdə həyata keçirdiyi inzibati-amirlik siyasəti nəticəsində bütün keçmiş sovet respublikalarını istiqlaliyyət, suverenlik uğrunda milli azadlıq hərəkatları bürüdü. Bu hərəkatlar acıq və gizli şəkildə davam edirdi, ümumi hal almışdı. Milli azadlıq hərəkatları ümumi cəhətlərə, «eyniyyət» məzmununa malik idi. Lakin Pribaltika, Zaqafqaziya, Orta Asiya xalqlarının sovet imperiyasına qarşı ümumi milli azadlıq hərəkatlarının özünəməxsus, fərqli cəhətləri də vardı. Məhz bu fərqli fərdi cəhətlər ümumilikdə təki, təkcəni ifadə edir. Məsələn, 1988-ci ildən Azərbaycanda başlanan milli azadlıq hərəkatı ümumi olmaqla yanaşı, özünəməxsusluğu ilə təkdir, ayrıcadır. Azərbaycanda istiqlaliyyət və müstəqillik uğrunda hərəkət erməni təcavüzkarlarına qarşı müharibə şəraitində, torpaqlarımızı yağı düşməndən qoruyub müdafiə etmək vəzifəsi ilə qovuşduğuna, ciddi iqtisadi, siyasi, mənəvi böhranla müşayiət edildiyinə, gizli və açıq düşmən qüvvələrin müqaviməti ilə qarşılaşdığına, hərəkatın ümumxalq xa-

rakterinə, daha çox humanist və ədalətli səciyyə daşıdığına görə özünəməxsusdur, təkdir.

Bəs xüsusi nədir? ***Xüsusi – ümumi ilə təkcə arasında əlaqə formasıdır; təki ümumiyə aparan əlaqədir, yoldur.*** Hər bir əşya, hadisə və prosesdə tək və ümumi arasındakı dialektik qarşılıqlı əlaqəni «xüsusi» fəlsəfi kateqoriyası ifadə edir. Məsələn, bitki ümumini, taxıl xüsusini, arpa təki, canlı ümumini, insan xüsusini, Həsən isə təki ifadə edir və s.

Tək, xüsusi və ümumi kateqoriyalarının dialektikasının, nəzərə alınmasının insan fəaliyyəti üçün mühüm əhəmiyyəti vardır. Hər şeydən əvvəl, onlar arasında əlaqənin nəzərə alınması ciddi idrakı əhəmiyyət kəsb edir. Biz tədqiqat prosesində həmişə təkdən, ayrıcadan başlayıb ümumiyə doğru, on ümumi qanunauyğunluqları dərk etməyə doğru getməliyik və ya ümumi qanunauyğunluqları mənimsəmə ilə tək-tək hadisə və proseslər üçün müəyyən ümumiləşdirici nəticələrə gəlməliyik. Tək və ümuminin nisbətini nəzərə almadan heç bır obyektin düzgün tədqiq və dərk edilməsi mümkün deyildir.

Tək, xüsusi və ümumi arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin düzgün mənimsənilməsinin həm nəzəri, həm də ciddi ictimai-praktik əhəmiyyəti vardır. Bu qarşılıqlı əlaqələri nəzərə almadan yalnız ümumi olana istinad etmək: yalnız ümumini əsas götürmək nəzəriyyədə ehkamçılığa; yalnız təki əsas götürmək isə təftişçilik mövqeyinə gətirib çıxara bilər. Hər iki hal nəzəriyyədə həqiqətə nail olmağa imkan verməzdi. İctimai-praktik fəaliyyətdə də tək və ümuminin nisbəti ciddi nəzərə alınmalı, əlaqələndirilməlidir. Belə olmadıqda bir region, bir millət və xalqın sosial-siyasi və iqtisadi inkişafı təklənər, ümumidən ayrılar, tənəzzülə uğraya bilər.

*2. **Qanun və qanunauyğunluq*** kateqoriyasından «Dialektik qanunlar və qanunauyğunluqlar» adlanan fəsildə bəhs olunduğuna görə, burada onların üzərində dayanmağa ehtiyac yoxdur.

*3. **Mahiyyət və təzahür*** – dialektikanın ən ümumi, universal kateqoriyalarından biridir. ***Mahiyyət – cisim, hadisə və prosesin müəyyənliyidir, mənliyidir, onu başqa cisim, hadisə və proseslərdən fərqləndirən, onu məhz həmin cisim və hadisə edən başlıca keyfiyyətdir.*** Mahiyyət cisim, hadisə və prosesin daxili mənası, nisbi sabit cəhəti, özünəməxsusluğudur. Fəlsəfə üçün «mahiyyət» anlayışı hər hansı sistemi, substansiyanı başqalarından fərqləndirmək üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Obyektiv idealist sistemdə, neotomizm fəlsəfəsində mahiyyət mütləqləşir, ona maddi aləm hadisələrini də müəyyən edən ideal gerçəklik, «mütləq ideya»,

Allah kimi baxılır. Subyektiv idealizmdə isə mahiyyətə subyektin yaradıcılıq məhsulu kimi baxılır. Aqonotisizmə görə mahiyyət dərk olunmaz, «özündə şeylərdir», onlar hadisələrdə təzahür edə bilməzlər, insan idrakı onları mənimsəyə bilməz. Əslində isə mahiyyət obyektivdir, bütün cisim hadisə və proseslərin daxili mənliyini ifadə edir, qanun səciyyəsi, cisim və hadisənin mövcudluğunun şərti keyfiyyətini daşıyır. İnsan öz şüuru vasitəsilə, zahiri təzahürlər (hadisələr) arxasında gizlənən mahiyyəti, qanun əlaqələrini aşkar etməklə gerçəkliyin mahiyyəti, qanun əlaqələrini aşkar etməklə gerçəkliyi dərk edir, yüksək şüurlu yaradıcı fəaliyyət göstərir. İdrakın yolu üzdə təzahür edən sadə mahiyyətindən daha dərin, daxili, mürəkkəb və əsas mahiyyətin dərk edilməsinə, birinci mahiyyətindən ikinciyə, üçüncüyə,...sonsuzluğa keçilməsinə doğru gedir.

Deməli, ***mahiyyət – maddi sistemlərin və konkret cisim, hadisə və proseslərin mövcudluğu və inkişafını müəyyən edən əsas, dərin, daxili əlaqələrin, münasibət və qanunların məcmusudur.*** Mahiyyət hadisələrdə, çoxsaylı təzahürlərdə özünü göstərir. ***Təzahür – mahiyyətin xarici ifadəsi, formasıdır; təzahür – elə konkret cisim, hadisə və prosesdir ki, onun vasitəsilə gerçəkliyin və onun müxtəlif tərəflərinin mahiyyəti, müəyyənliyini zahirən ifadə olunur; təzahür edir.*** Mahiyyət təzahür vasitəsilə özünü göstərir.

Mahiyyət və təzahür (hadisə) arasında möhkəm qarşılıqlı əlaqələri vardır. Dünyada dərk olunmayan və müxtəlif hadisələrdə təzahür etməyən, təcrid olunmuş halda mahiyyət yoxdur. Elə təzahür (hadisə) də yoxdur ki, özündə mahiyyət haqqında bu və ya digər informasiyanı daşımış olmasın. Ona görə də qədim dövrlərdən fəlsəfədə işlədilən «mahiyyət təzahür edir, təzahür mahiyyətlidir» fikri indi də məqbul sayılır. Lakin mahiyyətlə təzahürün vəhdəti heç də onların eyniyyəti, üst-üst düşməsi demək deyildir. Bir mahiyyət bəzən çoxsaylı hadisələrdə təzahür edir. Zahiri təzahürlərdə heç də həmişə daxili mahiyyəti dolğun əks etdirmir, bəzən təhriflərə, yanılmalara belə gətirib çıxarır. K.Marks qeyd edirdi ki, əgər bütün təzahürlər mahiyyəti əks etdirsəydi və ya təzahürlər bilavasitə mahiyyətə uyğun gəlsəydi, onda heç bir elmi axtarışa yer qalmazdı. Mahiyyətə yetmək üçün təfəkkürün mücərrəddən konkretə, empirikdən nəzəri səviyyəyə yüksəlməsi mükəmməl elmi nəzəriyyələr yaratmaq yolu ilə həqiqətə nail olunması, cisim, hadisə və prosesin mövcudluğu və inkişafının əhəmiyyətini ifadə edən qanun əlaqələrinin aşkara çıxarılması zəruridir. Hər

bir elmi axtarış o zaman məqsədinə çatmış olur ki, tədqiq etdiyi təzahürlərin ifadə etdiyi həqiqi mahiyyəti aşkara çıxarmış olsun.

3. Struktur əlaqələri ifadə edən kateqoriyalar

*1. **Məzmun və forma*** – struktur əlaqələri ifadə edən kateqoriyalardan biridir. ***Bu və ya digər cismi, hadisəni və prosesi təşkil edən bütün elementlərin, cəhətlərin, tərəflərin, qabiliyyət, əlaqə və münasibətlərin məcmusuna məzmun deyilir. Forma isə məzmunun qurulması qaydaları, məzmunun təşkili sistemi və strukturunun ifadəsidir, onun tərkib hissələri arasında əlaqə vasitəsidir; həmin cisim, hadisə və prosesi təşkil edən hissələrin məcmusudur; məzmunun ifadəsi və təzahürü vasitəsidir, onun mövcudluq üsuludur.*** Forma məzmunun zahiri ifadəsi deyil, ona daxilən xasdır. Buna görə də formanı «zahirilik», «görünüş» anlayışlarından fərqləndirmək lazımdır. Görünüş də məzmunla bağlıdır, lakin görünüş məzmuna daxilən xas deyil, forma isə məzmunun daxili strukturu, yerləşməsi qaydasıdır. Görünüşün dəyişməsi və hətta itirilməsi məzmunda o qədər də dəyişiklik əmələ gətirmir. Məsələn, yazıçı İ.Şıxlının ***«Dəli Kür»*** romanının üz qabığındakı kənd mənzərəsi, at, çay və i.a. onun məzmunundan xəbər versə də, onun məzmununu tam ifadə etmir. Romanın üzərindəki təsvirin verilməməsi də onun məzmununa heç bir xələl gətirməzdi. Lakin romanın məzmun ardıcıllığı, hadisələrin süjet xətti, kulminasiyası və s. olmazsa, yəni əlverişli forması olmazsa, onun məzmunundan da söhbət gedə bilməz. Həmişə zəngin məzmun əlverişli forma vəhdətində meydana çıxır. Lakin bunlar, «görünüşün», «zahiriliyin» də məzmunun açılmasında müəyyən, başlıca olmayan rol oynadığını da inkar etməyə əsas vermir.

«Məzmun» və «mahiyyət» anlayışları da bir-birinə yaxın və ya oxşardır. Lakin aralarında mühüm fərqlər də vardır. Məzmun predmet, hadisə və prosesi təşkil edən bütün ünsürlərin və tərifləri məcmusu olduğu halda, mahiyyət onun daxili, nisbi sabit, qanun mahiyyəti daşıyan başlıca cəhətinin ifadəsidir. Məzmun predmetin bütün xassələrinin məcmusu olduğu halda, mahiyyət onun təbiəti, əsasıdır. Məsələn, maddələr mübadiləsinə girmək canlı orqanizmin mahiyyətdirsə (çünki maddələr mübadiləsi kəsildikdə ölüm baş verir), onun bütün biofizioloji quruluşu, bədən üzvlərinin fəaliyyəti mexanizmi, psixik tərzi və i.a. onun məzmunudur.

Məzmun və forma bir-birilə möhkəm qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsirdədir, obyektiv vəhdət halındadır. Onlar bir-birindən ayrılıqda mövcud ola bilməzlər. Hər bir məzmun ancaq özünə uyğun, əlverişli forma daxilində zənginləşə və inkişaf edə bilər. Məzmun əsas, müəyyənedici olsa da, forma da fəaldır, təsiredicidir. Lakin forma nisbi sabitliyi gec dəyişməsi, qeyri-mütəhərrikliyi ilə fərqlənir. Forma məzmunun inkişafını sürətləndirə və ya ləngidə bilər. Sosial inkişafda da məzmun və forma uyğunluğu, tarazlığı tələb olunur. Belə tarazlılıq, uyğunluq pozulduqda inkişaf prosesində ziddiyyətlər, münaqişələr baş verir. Yeni məzmun köhnə formalardan xilas olmağa, yeni, uyğun formalar tapmağa çalışır, tapır və inkişaf davam edir.

Misallarla fikrimizi izah etməyə çalışaq: elementar hissəciklər, onların hərəkəti ilə əlaqədar olan proseslər atomun məzmununu təşkil edir; bu hissəciklərin quruluşu, hərəkəti qaydaları, yerləşməsi isə atomun formasıdır. Məhsuldar qüvvələr istehsal üsulunun məzmununu təşkil edir, istehsal münasibətləri isə formadır. Məhsuldar qüvvələr, xüsusilə istehsal alət və vasitələri ən mütəhərrik, dəyişkən ünsürüdür. Müəyyən şəraitdə məhsuldar qüvvələr təkmilləşir, inkişaf edir, yeniləşir. Köhnə istehsal münasibətləri (forma) onların (məzmununun) inkişafı üçün «buxova çevrilir». Yeni məhsuldar qüvvələrlə köhnə istehsal münasibətləri arasında münaqişə baş verir. Yeni məzmun yeni forma tələb edir. Həmin ziddiyyət, konflikt isə toqquşmaya, islahat və inqilablara gətirib çıxarır. Yeni istehsal münasibətləri (forma) meydana çıxır, inkişaf davam edir.

Deməli, məzmun fəallığı, aparıcı rolu ilə fərqlənir, məzmun formanı müəyyən edir: məzmun dəyişdikcə ona uyğun forma da dəyişir, yeniləşir. Lakin bu da formanın passivliyi demək deyildir, forma güclü təsiretmə imkanlarına malikdir. Eyni, vahid məzmun müxtəlif formalarda təzahür edə bilər. Məsələn, Azərbaycanın milli mədəniyyəti çoxsaylı və rəngarəng milli musiqimizdə, rəssamlıq və heykəltəraşlıq əsərlərində, elmi-fəlsəfi, bədii və mənəvi irsimizdə, toxuculuq sənətimizdə, folklorumuzda və i.a. təzahür edir, xalqımızın müasir dünyanın sivilizasiyalı millətləri sırasında layiqli yer tutmasına imkan verir.

*2. **Hissə və tam (bütöv) – predmet və hadisələri (və onların ünsürlərini) və onlar arasındakı əlaqələri məcmu halda ifadə edən və ya predmetin daxili tərəfləri arasındakı əlaqə və qanunauyğunluqları əks etdirən fəlsəfi kateqoriyadır.*** Məhz bu əlaqələr əsasında ayrı-ayrı predmet və hadisələr birləşib tamı əmələ gətirirlər, özləri də hissə kimi çıxış edirlər. Hissə və tamın əlaqəsinin nəzərə alınması gerçəkliyin dərk edilməsində mühüm əhəmiyyət

kəsb edir. Hissə və tam kateqoriyası bütövlük prinsipinin ifadəsidir. Hissə elə predmet və hadisədir ki, onların məcmusu yeni, daha mürəkkəb predmet və hadisəni əmələ gətirir. Tam isə predmeti, hadisəni təşkil edən hissələrin tamamlanması, məcmusu nəticəsidir.

Hissə və tamın əlaqəsi, mahiyyəti haqqında ilk fikirlər antik fəlsəfədə Platon və Aristotel tərəfindən irəli sürülmüşdür. İdealist fəlsəfədə tama hissələrin sadəcə toplusu kimi baxmaq meyli güclü olmuş, onlara mənəvi fəaliyyətin məhsulu kimi yanaşmışlar. Şellinq, Hegel hissə və tama dünya ruhunun inkişafı nəticəsi kimi baxmışlar. Dialektik materializm predmet və hadisələrin öyrənilməsində tamlıq prinsipini əsas tutmaqla, hissə və tamın qarşılıqlı əlaqəsinin nəzərə alınmasına xüsusi əhəmiyyət verir, onların real gerçəklikdə obyektiv mövcudluğunu qəbul edir, həm də qeyd edir ki, mürəkkəb quruluşlu orqanizmlərdə tama hissələrin sadəcə toplusu kimi baxmaq düzgün olmazdı. Tamda elə yeni keyfiyyət və xassə ola bilər ki, müəyyən hissədə (elementdə) olmasın. Odur ki, burada əsas cəhət hissə ilə tam arasındakı inteqrativ əlaqələri tapmaq, onlara istinad etməkdir. Belə inteqrativ əlaqələrə isə inkişaf prosesində yeninin tapılması, yeni növ tamlığın müəyyənləşdirilməsi, yeni struktur səviyyələrinin əmələ gəlməsi bütöv sistemin üzvi və qeyri-üzviyə, bioloji və sosial obyektlərə bölünməsinin müəyyənləşdirilməsi və s. aid olar. Analiz və sintez idrak metodları ilə biz tamı hissələrə ayırmaq və ya tamı öyrənib hissələr haqqında nəticələr çıxarmaq vasitəsilə tam və hissə arasındakı qanunauyğun əlaqələri müəyyən edə bilərik.

3. Struktur və element (ünsür) kateqoriyası – struktur əlaqələr sistemində mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Bu kateqoriya bir sıra fəlsəfi ədəbiyyatda «Sistem, struktur və element» şəklində də qeyd olunur. Çünki bu kateqoriya ümumi sistemlilik prinsipinə istinad edir və hər hansı strukturu və elementi müəyyən yarımsistem, sistemdaxili və sistemlərarası əlaqələrdə götürür. Sistemsiz struktur və element ayrılıqda, əlahiddə mövcud ola bilməz.

Sistemlilik prinsipi əsasən XIX əsrdə formalaşmışdır. Ona qədər elmi idrak mexanizmi və elementarizm mövqeyindən əsasən hissələrdən tama doğru getmiş, tam hissələrin məcmusu kimi yanaşılmışdır. Yalnız təbiətşünaslığın inkişafı əsasında İ.Kant qeyd edirdi ki, «elm aqreqat deyil, sistemidir». XIX əsrdə bəşər cəmiyyəti və bioloji aləmin qanunauyğunluqlarının kəşf edilməsi əsasında sistemlilik prinsipi qəbul edildi. Burada isə Ç.Darvin və

K.Marksın kəşflərinin əhəmiyyəti böyük olmuşdur. Məhz bu əsasda sistemlilik prinsipi və sistem yanaşma üsulu formalaşmışdır.

Sistem – struktura və təşkilat quruluşuna malik olan, müəyyən nizamla yerləşmiş, qarşılıqlı əlaqədə olan elementlərin, hissələrin ümumiliyidir.

Element (ünsür) – müəyyən sistem daxilində hər hansı predmet, hadisə və prosesin ayrılmaz daxili parçası, komponentidir.

Struktur isə – bu və ya digər tamın elementlərinin qarşılıqlı əlaqəsinin nisbi sabit üsulu, qanunudur.

Uzun zaman mütəfəkkirlər düşünmüşlər ki, hər hansı cismi, hadisəni təhlil və təsdiq edərkən onu tərkib hissələrinə, «kərpiciklərinə» ayırmaq lazımdır, «sadə» və «mürəkkəb» anlayışlar keçicidir, onlar müəyyən sistemdə öyrənilməlidir. Hazırda elmdə element (ünsür) anlayışı adı altında başqa obyektlərlə əlaqədə olan mürəkkəb kompleksə daxil olan hər hansı obyekt nəzərdə tutulur. Element anlayışı nisbidir, müəyyən münasibətlə o sistemə də çevrilə bilər. Məsələn, müəyyən münasibətlə sinif cəmiyyət sisteminin elementi kimi öyrənilərsə, başqa halda, sinifdaxili ünsürlər sinif sisteminin komponentləri kimi götürülə bilər. Struktur isə müəyyən sistemdaxili və sistemlərarası tərkib hissələrin (element və əlaqələrin) yerləşməsi üsulu, nisbi sabit qayda-qanunudur. Struktur predmetin daxili və xarici əlaqələrinin nizamını əks etdirir və obyektin nisbi sabitliyini, stabilliyini, keyfiyyət müəyyənliyini təyin edir. Obyekt əgər müəyyən hissələri və elementləri arasında özünəməxsus nisbi sabit qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsirə malikdirsə, o, özü bir sistemdir. Bu hadisələrin də öz strukturu olduğu üçün onlar da «yarımsistemlər» kimi çıxış edə bilirlər. Bunlar da ikinci, üçüncü və i.a. yarımsistemlərə ayrılır, həmin sistemlərdə uyğun, birnövlü, nisbi sabit əlaqə və münasibətlər isə strukturu təşkil edir. Çoxstrukturlu, çoxsəviyyəli sistemlər də mövcuddur.

4. Determinlik əlaqələrini ifadə edən kateqoriyalar

Determinlik – fəlsəfənin ən qədim prinsipi və konsepsiyasıdır (latınca «determino» – «müəyyən edirəm» deməkdir). ***Bu, maddi və mənəvi aləm hadisələrinin obyektiv qanunauyğunluğunun qarşılıqlı əlaqələnməsi, qarşılıqlı səbəblə bağlı olması və qarşılıqlı şərtlənməsi haqqında ən ümumi prinsipdir.*** Determinlik həmçinin gerçəklikdə baş verən dəyişiklik və inkişafın səbəblərinin izah edilməsi üsuludur, hərəkətlərin daxili səbəb və şərtlən-

məsi haqqında fəlsəfi təlimdir. Determinizm konsepsiyasının özəyini səbəbiyyət ideyası, bir hadisənin səbəb, başqasının nəticədən ibarət olması, onların bir-birinə qarşılıqlı keçməsi müddəası təşkil edir. Hələ antik fəlsəfədə determinliyin əsasında səbəb əlaqəsinin durduğunu, səbəbiyyətin zərurəti eyni olduğunu, təsadüfün isə səbəblə heç bir əlaqəsinin olmadığını və ya bütövlükdə təsadüfün heç olmadığını iddia edən baxışlar olmuşdur (Demokrit və sonrakı dövrdə isə Spinoza). Mexaniki determinizm isə hadisənin ancaq xarici səbəblə (şəraitlə) bağlı olduğunu qəbul etmişdir. Determinizm prinsipini inkar edən baxış isə fəlsəfədə ***indeterminizm*** adlanmışdır. İndeterminizm hadisənin inkişafının qanunauyğunluğunu və səbəblə şərtlənməsini inkar edir. Lakin gerçəklik indeterminizm baxışını təsdiqləmir. Determinlik əlaqələri özünün əsas ifadəsini səbəblə nəticənin qarşılıqlı münasibətində daha qabarıq şəkildə büruzə verir.

1. Səbəb və nəticə. Gerçəklikdə cisim və hadisələr arasında obyektiv səbəb-nəticə əlaqəsi mövcuddur: səbəbi olmayan heç bir nəticə; nəticə ilə bağlı olmayan heç bir səbəb yoxdur. Onlar dialektik vəhdətdədir, biri digərinə çevrilə bilər. Müəyyən münasibətlər şəraitində nəticəyə çevrilə bilər və əksinə. inkişaf üçün isə şərt aparıcı, mühüm, başlıca səbəblərin müəyyən edilməsindən ibarətdir. ***Səbəb – özündən sonra müəyyən bir predmet və hadisənin əmələ gəlməsinə imkan verən, müxtəlif predmet və hadisələrin qarşılıqlı əlaqəsini yaradan amilləri ifadə edən fəlsəfi kateqoriyadır. Nəticə isə – səbəbin təsiri ilə əmələ gələn hadisəni ifadə edən fəlsəfi kateqoriyadır.*** Səbəb həmişə nəticədən əvvəl gəlsə də, səbəb-nəticə müəyyənliyi üçün heç də həmişə belə zaman ardıcıllığı tələb olunmur. Məsələn, ilin fəsilləri ardıcıl olaraq birbirini əvəz etsə də, heç də bir-birinin səbəbi deyildir. Səbəb o hadisədir ki, o nəticədən əvvəl gəlsin və hökmən yeni bir hadisəni (nəticəni) doğursun. Məsələn, Yerin Günəş və öz oxu ətrafında fırlanması ilin fəsillərindən və gecə-gündüzdən əvvəl gəlir, ilin fəsillərini və gecə-gündüzü əmələ gətirir.

Səbəbi vəsilə ilə də qarışdırmaq düzgün olmazdı. ***Vəsilə*** (bəhanə də demək olar) hadisəni törədən səbəb deyil, onun baş verməsini sürətləndirən və ya ləngidən amildir. Deməli, vəsilə səbəb deyil, səbəbin fəaliyyətinə təkan verən hadisədir. Məsələn, Ermənistan Azərbaycana qarşı özünün işğalçılıq ərazi iddialarını örtbasdır etmək üçün belə bir bəhanədən (vasilədən) istifadə etməyə çalışmışdır ki, guya Dağlıq Qarabağ ermənilərinin öz müqəddəratını təyin etmək hüququnu müdafiə edir. Əslində isə Dağlıq Qarabağ

ermənilərinin muxtariyyət hüququ təmin edilmişdir. Bir millətin öz müqəddəratını təmin etməsi üçün dövləti olmalıdır. Ermənilər isə Ermənistan Respublikasının simasında belə bir dövlətə malikdirlər. Bir millətin 2-3 dövlətinin olması iddiası isə həqiqətə uyğun deyildir, işğalçılıq, ərazi iddiası isə həqiqətə uyğun deyildir, işğalçılıq, ərazi tutmaq məqsədlərini pərdələmək vasitəsindən başqa bir şey deyildir, ancaq bəhanədir.

Səbəbin fəaliyyəti üçün imkanların məcmusuna şərait deyildir. ***Şərait*** olmadan da səbəbin fəaliyyəti mümkün deyil, bunsuz heç bir nəticə əldə etmək olmaz.

Səbəbiyyət və ya hadisələrdəki determinlik əlaqəsi obyektivdir, universal səciyyə daşıyır. Bu o, deməkdir ki, səbəbiyyət insan zəkasının və ya hər hansı fövqəltəbii qüvvənin fəaliyyəti təsirində yaradıla bilməz. Lakin səbəbiyyətin obyektivliyini qəbul etməyən müəyyən baxışlar da vardır. Əgər indeterminizm, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, zərurəti və səbəbiyyəti tam inkar edirsə, diniteleoloji baxış səbəbiyyəti başqa mövqedən izah edir. Bu baxışa görə (yunan dilində «teleos» – məqsəd, «logos» – təlim deməkdir) dünyanın inkişafı əvvəlcədən ilahi qüvvənin müəyyən etdiyi məqsədlərin həyata keçirilməsindən ibarətdir. Burada səbəbiyyət obyektiv qanunauyğunluq deyil, ilahi məqsədə uyğunluq əsas şərtdir. F.Engels vaxtilə teleoloji baxışa münasibətini belə ifadə etmişdir; bu nöqteyi-nəzərə görə pişiklər siçanları yemək üçün, siçanlar da pişiklərə yem olmaq məqsədilə yaradılmışlar; kainat da xaliqin qadiri-küll olduğunu sübut etmək üçün yaradılmışdır. Əslində isə hər şey təbii səbəblər və obyektiv qanunauyğunluqlar əsasında baş verir.

Hadisələrin səbəb-nəticə əlaqələrinin, səbəbiyyət asılılığının mənimsənilməsinin ciddi elmi-nəzəri və praktik əhəmiyyəti vardır. Bu əlaqələri bilib nəzərə almadan elmi tədqiqatda nə əsil, başlıca səbəb və mahiyyəti aşkara çıxarmaq, nə də mükəmməl ümumiləşdirici nəticələrə gəlmək mümkün deyildir. Praktik fəaliyyətdə biz hər gün rəngarəng, mürəkkəb hadisələrlə qarşılaşaraq onları safçürük edir, səbəbləri axtarır, nəticələr çıxarmağa çalışırıq. Bu vaxt səbəb nəticə müəyyənliyi haqqında fəlsəfi biliklərimiz bizim fəaliyyətimizi düzgün istiqamətləndirir. Səbəb-nəticə əlaqələrinin fəlsəfi mahiyyətini bilməsək belə, əməli fəaliyyətdə biz yenə də onların tələbləri ilə işləyir, nəticələr çıxarırıq.

2. Zərurət və təsadüf. Müəyyən şərait olduqda daxili qanunauyğun əlaqələrin fəaliyyəti nəticəsində hökmən (mütləq) baş verən hadisəyə zərurət deyilir. Deməli, zərurət inkişaf edən cisim,

hadisə və prosesin daxili, qanunauyğun əlaqələrindən, mahiyyətindən əmələ gəlir. Zərurət obyektivdir, müəyyən sistem hadisələr çərçivəsində nisbi sabit və əbədidir. ***Təsadüf isə müəyyən şərait daxilində baş verməsi məcburi olmayan hadisədir, həmin şəraitdə baş verə də bilər, baş verməyə də bilər.*** Təsadüf cisim və hadisənin daxili təbiətindən irəli gəlmir, sabit deyildir, müvəqqətidir. Həmin anda mövcud şəraitin deyil, başqa hadisələr sisteminin fəaliyyəti nəticəsində meydana çıxır. Məsələn, ilin fəsillərinin birbirini əvəz etməsi, gecədən sonra gündüzün gəlməsi obyektiv zərurətdir, lakin nə zaman, hansı əraziyə, meteorit və ya dolunun düşməsi isə təsadüfidir. Toxumun torpağa düşməsi ilə əlverişli şəraitdə (su, hava, Günəş şüalarının təsiri və s.) cücərməsi, gövdə bağlaması və dən verməsi zərurətidirsə, dolu vurub onu zədələməsi və ya məhv etməsi təsadüfüdür. Çünki həmin anda dolu məhz bu ərazidə düşə də bilərdi, düşməyə də.

Zərurətlə təsadüfin dialektik qarşılıqlı əlaqəsi vardır. Təsadüf də səbəbsiz deyildir, onun da bu və ya başqa hadisələr sistemində əsaslı səbəbləri vardır. Eyni bir hadisə eyni zaman daxilində həm zəruri, həm də təsadüfi ola bilər. Çünki hadisə bir sistemdə zəruri, o biri sistem daxilində təsadüfi ola bilər. Dolunun bitkini məhv etməsi təsadüfdürsə, dolunun məhz ərazidəki atmosfer şəraitində baş verməsi zərurətdir.

Fəlsəfə tarixində zərurətlə təsadüfin qarşılıqlı münasibətinə dair müxtəlif baxışlar da olmuşdur. Metafizik təfəkkür metodunun bəzi nümayəndələri yalnız zərurəti qəbul edir, həyatda baş verən hər şeyi zərurətlə bağlayır, təsadüfi tam inkar edirdilər. Onlara görə hər şey zərurət üzündən baş verir, insanlar onların qarşısında acizdir, insan yalnız hadisələrin labüd, qarşısıalınmaz gedişini fəaliyyətsiz surətdə gözləməlidir, onun «çalışıb-çapalaması əbədidir». Bu baxış, nəhayət, fatalizmə gətirib çıxarır (yunan dilində «fatalis» – nəhs, bədbəxtlik gətirən, talenin yazdığı və s. mənalarını bildirir). ***Fatalizmə*** görə dünyada baş verən bütün hadisə və proseslər zərurətin hakimiyyətinə tabedir, hər şey əvvəlcədən müəyyən olunmuş yol ilə gedir. Dini ehkamlarla qovuşmuş fatalist ilahiyyat təlimlərinə görə, insanın azad iradəsi yoxdur, onun başına o şeylər gəlir ki, onlar çox əvvəlcədən onun alnına yazılmışdır. Qəzavüqədərdən, alın yazısından qaçmaq olmaz. İnsan fəaliyyətini tale müəyyən edir. Hələ qədim yunan stoiklərinə görə kosmosun üstündə insana hakim olan tale mövcuddur və yerdəkiləri o idarə edir. Leybinitsə görə Yer üzündəki ahəngdarlığı Allah müəyyən etmişdir. Şellinqə görə isə azadlığın zərurətdən təcrid olunması

fərdi azad fəaliyyətindən məhrum edir. Hegelə görə isə, şəxsiyyət, nəhayət etibarilə mütləq ruhun aləti kimi fəaliyyət göstərir. Lakin bu fikirlərdə müəyyən məhdudluqlar vardır. Düzdür, həyatda «bəxti gətirən», «tale üzənə gülən» adamlar çoxdur, lakin bunların hamısı öz məqsədlərinə nail olurlar. Fəaliyyətsiz, müəyyən peşəyə, ixtisasa və sənətə yiyələnməmiş, tənbəl, heç bir işin ucundan yapışmayan adamların üzünə «taleyin gülməsinə» inanmaq ancaq sadəlövhlük olardı. Dində də deyilir ki, Allah öz bəndələrinə müraciətlə «səndən hərəkət, məndən bərəkət» deyibdir.

Zərurətlə təsadüf arasında qarşılıqlı çevrilmə əlaqəsi vardır: müəyyən zaman daxilində zəruri olan, başqa şəraitdə təsadüfi olur və əksinə. Təsadüf və zərurət təcrid olunmuş halda, «xalis» şəkildə mövcud ola bilməz. Zərurət, qanunauyğunluq həmişə özünə çoxlu təsadüflər arxasından yol açır. Buna görə də real gerçəklikdə insanın elmi-nəzəri və əməli fəaliyyəti üçün zərurət-təsadüf əlaqələrinin nəzərə alınması həmişə müəyyən əhəmiyyət kəsb edir. tarixi prosesdə də zərurətlə təsadüfün münasibətində onların qarşılıqlı əlaqədə götürülməsi mühüm şərtdir. Bu və ya digər ölkədə, zəruri şərait olduqda hökmən görkəmli tarixi şəxsiyyətlər meydana çıxır. Lakin həmin görkəmli şəxsiyyətin məhz Napoleon, Hitler, Stalin və b. olması təsadüfdür. Həmin təsadüflər də tarixi prosesdə müəyyən, əhəmiyyətli rol oynayırlar. K.Marks bu mənada qeyd edirdi ki, təsadüf hesab etdiyimiz görkəmli şəxsiyyətlər nəzərə alınmazsa, «tarixi çox miskin görünərdi».

3. İmkan və gerçəklik. Məlumdur ki, inkişaf üçün əsas şərt yeninin meydana çıxmasıdır. ***Yeni*** inkişafın irəliyə doğru qarşısıalınmazlığını ifadə edən, hadisələrin zəruri və qanunauyğun əlaqələrindən yaranan, öz imkan, sərvət və vasitələri ilə indi meydana çıxan hadisə və prosesdir. Köhnə isə inkişafın tənəzzül meylini ifadə edən, tarixi rolunu oynamış, öz imkan, sərvət və vasitələrini sərf etmiş hadisə və prosesdir. inkişaf prosesində yeni ilə köhnənin mübarizəsində yenilik daim özünə yol açır, meydana çıxır, çünki o hadisələr arasındakı obyektiv, qanunauyğun və zəruri əlaqələrdən doğur.

Lakin yenilik öz-özünə, kortəbii surətdə əmələ gəlmir, onun üçün şərait yaradılır, uğrunda mübarizə aparılır. Yeni üçün ancaq belə subyektiv və zəruri inkişafı şəraitində zəmin, ilkin əsaslar yaradılmalıdır. Həmin ilkin əsaslar, zəmin və amillər tədricən yetişir, inkişaf edir, obyektiv qanunların fəaliyyəti təsirində yeniliyin meydana çıxmasına səbəb olur. ***Yeninin meydana çıxmasına şərait***

yaradan həmin zəminə və ilkin əsasların məcmusuna imkan deyildir. Gerçəklik imkanın həyata keçməsi, fəaliyyət göstərməsidir.

İmkan obyektiv qanunauyğunluqların fəaliyyəti təsirindən zəruri olaraq meydana çıxır. Müəyyən obyektiv şərait mövcuddursa, yenilik üçün lazım olan imkan da meydana çıxır və gerçəkliyə çevrilir. Onun fəaliyyətini ləngitmək və ya sürətləndirmək olar, lakin obyektiv qanunauyğunluqlara əsaslandırdığı üçün qarşısını almaq olmaz. Məsələn, SSRİ-də 70 ildən yuxarı davam etmiş kommunist ictimai-siyasi üsul-idarəsi sovet imperiyası buradakı bütün millətlərin mənafeyini düzgün əlaqələndirib təmsil etdiyinə, ayrı-ayrı xalq və millətlərin hüquqlarını inzibati-amirlik metodları ilə tapmadığına görə, ayrı-ayrı millətlər öz müqəddəratını özləri həll etmədiyinə və s. görə hökmən dağılmalı idi. Çünki bu müddətdə həmin dağılma prosesinin sosial-iqtisadi, siyasi, mənəvi və i.a. əsasları, zəmini formalaşmışdı, o, qarşısıalınmaz obyektiv zərurətə çevrilmişdi. Məhz buna görə də SSRİ-də 1985-ci ildən sonra başlanan yenidənqurma prosesi onun möhkəmlənməsi ilə deyil, dağılması ilə nəticələndi. Müstəqil, milli respublikaların, o cümlədən suveren Azərbaycan Respublikasının yaranması imkanı gerçəkliyə çevrildi.

Mütərəqqi və mürtəce imkanlar da ola bilər. ***Dövrünü başa vurmuş qüvvə və amillərə istinad edən imkan mürtəce, yeni, mütərəqqi qüvvə və amillərə əsaslanan imkan isə mütərəqqidir.*** Bəzən yeniliyin hələ zəif olması, köhnəlikdən möhkəm yapışan qüvvələrin üstünlüyü və ciddi müqaviməti nəticəsində mürtəce imkan fəallaşır, yeniliyin inkişafı ləngiyir, hətta müəyyən şəraitdə mürtəce imkan əsasında köhnə ilə yeninin mübarizəsində köhnəlik qələbə də çala bilər. Lakin bu hal hadisələrin irəliyə doğru, zəruri inkişaf meylinə, mütərəqqi qüvvələrin mənafeyini ifadə etmədiyinə görə müvəqqəti səciyyə daşıyır, gec-tez öz yerini yeniliyə verir.

İmkandan bəhs edərkən ***real*** və ***abstrakt*** (formal) imkanları və imkansızlığı da bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. ***Real imkan – elə imkandır ki, müəyyən konkret şəraitdə onun həyata keçməsi üçün real, zəruri və obyektiv zəmin vardır.*** Yuxarıda qeyd olunan misalda keçmiş SSRİ-nin dağılması və müstəqil milli respublikaların əmələ gəlməsi məhz belə real imkanı ifadə edir. ***Abstrakt (formal) imkan isə – elə imkandır ki, onun reallaşması, həyata keçməsi müəyyən, mövcud tarixi şəraitdə mümkün deyildir.*** Necə deyərlər, abstrakt imkan indiki konkret şəraitdə reallaşa bilməz. Bundan ötrü zaman dəyişkənliyi, zəmin hazırlanması tələb olunur. Məsələn, Günəş sistemi planetlərinin digər böyük səma cisimləri ilə toqquşması abstrakt (formal) imkandır. Lakin bu ehtimalı isə

tam istisna etmək olmaz. Abstrakt imkan obyektiv qanunlara zidd deyil, müvafiq şərait yetişdikdə reallaşa bilər. Buna görə də abstrakt (formal) imkanı imkansızlıq da hesab etmək düzgün olmazdı. ***İmkansızlıq – heç zaman reallaşa bilməyən hadisədir. Çünki onun obyektiv zəmini yoxdur, hadisələr arasındakı qanunauyğun, zəruri əlaqələrdən irəli gəlmir.*** Real və abstrakt imkan arasındakı əlaqə nisbidir, onlar bir-birinə keçə bilər. Əgər XIX əsrdə insanın kosmosa uçması abstrakt, qeyri-real idisə, XX əsr onu mümkün etdi, reallığa çevirdi. İnsanın başqa planetlərə uçması haqqında bir vaxt mövcud olan abstrakt imkan da indi reallığa çevrilməkdədir. İnsanın böyüklüyü inkişafın mütərəqqi meylini ifadə edən obyektiv qanunauyğunluqları, zərurəti dərk etməyi bacarmasındadır. Ancaq bu əsasda arzular həqiqətə, abstrakt imkanlar reallığa çevrilə bilər, bütün mürəkkəb, hətta ən çətin problemlərin də həlli yolları tapıla bilər.

XIII FƏSİL

DİALEKTİK QANUNLAR, QANUNAUYĞUNLUQLAR

1. Qanun və qanunauyğunluq

Gerçəklikdəki predmet, hadisə və proseslərin mövcudluğu və inkişafı onların arasındakı mühüm əlaqə və münasibətlərlə şərtlənir. Predmet və hadisələrin bir-biri və daxili tərəfləri arasındakı ən mühüm qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı münasibətləri isə əsasən qanun və qanunauyğunluq anlayışları ifadə edir. Çünki bu anlayışların hər ikisi predmet və hadisələrin mövcudluğu və inkişafını şərtləndirən obyektiv, mühüm və başlıca əlaqələri əks etdirir. Bu mənada onlar yekcins, eynimənalı anlayışlar hesab olunur. Hadisələr arasındakı ümumi qarşılıqlı əlaqələr qanunauyğun səciyyə daşıdığı üçün, qanun da həmin zəruri və daxili mahiyyətli əlaqələri ifadə etdiyi üçün hər iki anlayış «eyniləşir».

Lakin bunlar «qanun» və «qanunauyğunluq» anlayışları arasındakı müəyyən fərqləri tamam aradan qaldırmır. ***Əvvələn,*** qanunlar xüsusi sistemlərdəki mühüm əlaqələri ifadə etdiyi halda, qanunauyğunluq daha geniş miqyaslıdır, ən ümumi mahiyyət kəsb edir; ***ikincisi,*** müəyyən bir qanunauyğunluq çoxlu qanunların fəaliyyəti təsirində həyata keçirilir, çoxsaylı qanunların məcmusundan yaranır. Məsələn, Azərbaycan Respublikasının suverenliyinin təmin edilməsi qanunauyğunluğu çoxlu iqtisadi, siyasi, hüquqi, sosial, mənəvi və s. qanunların birgə, kompleks fəaliyyəti nəticəsində həyata keçirilə bilər. Bu sahələrdən yalnız birinin inkişaf qanunlarına əməl edilməsinə laqeydlik göstərilməsi, respublikamızın ümumi müstəqil inkişafı qanunauyğunluğunun həyata keçirilməsinin ləngiməsinə və ya pozulmasına səbəb olardı; ***üçüncüsü,*** qanunlar daha çox konkret səciyyə daşıdığı halda, qanunauyğunluq öz mücərrədliyi ilə fərqlənir. Bunlara əsasən ***qanunauyğunluq – fəaliyyətdə olan çoxlu qanunların məcmusu və zəruri istiqamətlənməsi kimi başa düşülməlidir.*** Deməli, qanunauyğunluğu vahid qanun kimi başa düşmək düzgün olmazdı. Qanunauyğunluq qanuna nisbətən həm geniş anlayışdır, həm də bir çox əlaqə və münasibətləri məcmu halda ifadə edir. Başqa sözlə, qanunauyğunluq bir çox müxtəlif və ardıcıllığını əks etdirdiyi halda, qanun konkret mühüm əlaqə və münasibəti əks etdirir.

Qanun – predmet və hadisənin mövcudluğu və inkişafını şərtləndirən obyektiv, ümumi, təkrarlanan, mahiyyətli, nisbi sabit, zəruri, daxili və ən mühüm əlaqə və münasibətləri əks etdirən fəlsəfi kateqoriyadır. Tərifdən də göründüyü kimi, qanun heç də predmet və hadisələr arasındakı hər cür əlaqələri əks etdirmir. Qanun əlaqələrinin bir sıra spesifik xüsusiyyətləri vardır: a) qanun predmet və hadisələrdə nisbi sabit və təkrarlanan əlaqə və münasibətdir, bir predmet və hadisədə deyil, onların bir qrupuna deyil, müəyyən bir sistemə və ya sistemlərə xas olan əlaqə və münasibətdir. Məsələn, enerjinin itməməsi və çevrilməsi qanunu, maddənin növlərinin çevrilməsi qanunu və s. bütün maddi cisimləri əhatə edir; b) qanun «təbiətdə ən ümumilik formasıdır» (F.Engels). O, tək bir əlaqə və münasibəti deyil, ***ümumini, ən ümumini*** ifadə edir; c) qanun həmçinin, ***zəruri və mühüm əlaqə və münasibətdir***, elə hadisədir ki, müəyyən şərait çərçivəsində onun fəaliyyəti hökmən baş verir, qarşısıalınmaz səciyyə daşıyır; ç) başlıcası isə, qanun ***obyektiv əlaqə və münasibətdir***, onun fəaliyyəti insanın iradə və şüurundan asılı deyildir.

Obyektiv və zəruri səciyyə daşıması – qanunun başlıca xüsusiyyətidir. Lakin fəlsəfə tarixində qanunun obyektivliyinə də münasibət müxtəlif olmuşdur. Obyektiv idealizmə görə, təbiətdə və cəmiyyətdə təcəssüm edən qanunlar mütləq ideyanın, dünya zəkasının təzahüründə özünü göstərməsidir. Aqnostisizm və subyektiv idealizm isə qanunlara insan əqlinin məhsulu kimi baxır, «zəka təbiətə qanunlar verir» nəticəsinə gəlirdi. Müasir neopozitivitizm mövqeyinə görə isə, qanun aktual elmlərin müəyyən etdiyi şərti qayda-qanunlardır ki, onlar da insanın hissi təcrübəsinin nəticəsidir. Lakin əslində qanunlar obyektiv xarakter daşıyır, şeylər arasındakı real əlaqə və münasibətləri ifadə edir. Buna əsasən qanunun zəruriliyi qarşısında kor-koranə pərəstiş tələb edən, qanunların dərk edilməsi və istifadə edilməsini rədd edən fatalizm baxışları ilə də razılaşmaq olmur.

Qanunların müxtəlif cür təsnifləşdirilməsi mövcuddur. Fəaliyyət xarakterinə görə qanunların iki növü qeyd olunur: ***funksiya*** və ***inkişaf qanunları.*** Funksiya qanunları müəyyən zaman və məkan daxilində mövcud olan cisim və hadisələr sırasındakı mühüm və zəruri əlaqələri ifadə edən qanunlardır. Məsələn, ümumdünya cazibə qanunu və s. inkişaf qanunları isə hadisələrin aşağı mərhələlərindən yüksəyə, sadədən mürəkkəbə doğru inkişafını ifadə edən əlaqələri əks etdirən qanunlardır. Məsələn, cəmiyyətin bir

ictimai-iqtisadi formasiyasından digərinə doğru inkişafını şərtləndirən qanunlar və s.

Fəaliyyət miqyasına görə də qanunları qruplaşdırmaq olar. Bu cəhətdən qanunların üç növü məlumdur: ***ən ümumi, ümumi və xüsusi. Ən ümumi qanunlar*** – təbiətdə, cəmiyyətdə və təfəkkürdə fəaliyyət göstərən, gerçəkliyin bütün sahələrinə aid olan ən ümumi əlaqə və münasibətləri əks etdirən qanunlardır. F.Engels dialektik fəlsəfənin üç əsas qanununu («kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi», «əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi» və «inkarı inkar») ən ümumi qanunlar adlandırmışdır. Ümumi qanunlar – obyektiv gerçəkliyin ancaq bir tərəfində, müəyyən sistem daxilində və sistemlərarası miqyasda fəaliyyət göstərən qanunlardır. Məsələn, ictimai qanunlar, siyasi qanunlar, mənəvi qanunlar və s. «Məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətlərin xarakter və səviyyəcə uyğunluğu qanunu» ümumi ictimai qanunların başlıca nümunəsidir. ***Xüsusi qanunlar*** isə gerçəkliyin ancaq müəyyən bir hissəsində, elmin bu və ya digər sahəsində fəaliyyət göstərən qanunlardır. Cisimlərin atom çəkisinə dair elementlərin dövri sistemi qanunu, bazisin üstqurumu, nisbətin müəyyənediciliyi, dəyər qanunu və s.

Qanun və qanunauyğunluğu fəaliyyət təsiri dairəsinə görə dinamik və statistik olmaqla da iki növə ayırmaq olar. ***Dinamik qanun və ya qanunauyğunluq*** – bütöv predmet, hadisə və proseslər məcmusunun hər bir ayrıca ünsürü üçün təsir qüvvəsinə malik olan əlaqə və münasibətlərin əks olunmasıdır. ***Statistik qanun və qanunauyğunluq*** isə bütöv hadisələr, bütöv sistem üçün təsir qüvvəsinə malik olan qanunları ifadə edir ki, bu qanun və qanunauyğunluqlar bütövün hər bir ayrıca ünsürü üçün təsir qüvvəsinə malik deyildir. Statistik qanunauyğunluqda bir çox hadisələr içərisində bir ümumi əlaqə, əlamət müxtəlif şəkildə yayılmışdır. Bu ümumi əlamət, qanunauyğunluq çoxsaylı hadisələr sistemində müxtəlif şəkildə təzahür edir, aşkara çıxarılır. Lakin bunu belə başa düşmək düzgün olmazdı ki, guya müəyyən hadisələr ancaq dinamik, bəziləri isə ancaq statistik qanunlar əsasında baş verir. Hər bir hadisə yüz cür vasitələrlə başqa hadisələrlə əlaqədar olduğu üçün, bu iki cür qanunlar da bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə fəaliyyət göstərir. Məsələn, qabdakı qazın molekulunun hərəkəti başqa molekullarla statistik qanunauyğunluğa əsasən əlaqədardır, lakin qabdakı başqa molekullarla birlikdə həmin molekul da qabın məkandakı vəziyyətini müəyyən edən dinamik qanunauyğunluğa tabedir.

2. Kəmiyyət dəyişikliklərinin keyfiyyət dəyişikliklərinə qarşılıqlı keçməsinin dialektikası

Kəmiyyət dəyişikliklərinin keyfiyyət dəyişikliklərinə qarşılıqlı keçməsi gerçəkliyin ən ümumi, obyektiv qanunlarından biridir. Bu qanunun mahiyyətini və fəaliyyət mexanizmini başa düşmək üçün «keyfiyyət», «xassə», «kəmiyyət», «ölçü», «sıçrayış» və s. anlayışları bir-birindən fərqləndirmək və mənimsəmək lazımdır.

Məlumdur ki, gerçəklikdə çoxsaylı predmet və hadisələr vardır. Onlar nə qədər çox, bir-birinə bənzər və mürəkkəb olsalar da, əsasən biz onları qarışdırmır, bir-birindən fərqləndiririk. Ona görə ki, onların hamısının spesifik, ancaq özünəməxsus fərqləndirici xüsusiyyətləri, xassələri, keyfiyyətləri vardır, məsələn, metallardan dəmir, polad, mis, qızıl və s. metal kimi ümumi xassələrə malik olsalar da, onların hər birinin ayrılıqda özünəməxsus atom çəkisi, elektriki keçirmə qabiliyyəti, hava və rütubətə davamlılığı xassəsi, istilik keçirmə xüsusiyyətləri və s. vardır. Predmet və hadisələri bir-birindən fərqləndirmək imkanı verən əsas cəhət onların özünəməxsus xassələrinin, ən başlıcası isə keyfiyyətlərinin olmasıdır.

Keyfiyyət – predmet və hadisəyə daxilən xas olan, onu başqa predmet deyil, məhz həmin predmet edən, saysız-hesabsız başqa predmetlərdən fərqləndirən ən başlıca cəhətdir, bütün mühüm xassələrin, qabiliyyət və cəhətlərin məcmusudur. Keyfiyyət, necə deyərlər, predmetin müəyyənliyi, mənliyidir. Keyfiyyətini itirdikdə cisim daha mövcud halını da itirmiş olur, başqa keyfiyyətə keçmiş, çevrilmiş olur. Bütün predmet və hadisələrin öz keyfiyyəti olmasaydı onda biz canlını cansızdan, insanı başqa canlılardan, təbiətdəki müxtəlif maddələri və cəmiyyət hadisələrini bir-birindən fərqləndirə, ayırd edə bilməzdik.

Məhz bu cəhətlərinə görə Hegel qeyd edirdi ki, keyfiyyət predmetin özüdür, onu təşkil edən cəhətdir, onsuz predmet özü mövcud olmazdı. Predmet öz keyfiyyəti ilə mövcuddur. Keyfiyyətini itirdikdə cismin yaşaması dayanır, daha köhnə halında mövcud ola bilmir.

Keyfiyyət xassələrdə təzahür edir, xassə predmet və hadisələrin başqaları ilə qarşılıqlı münasibətlərində meydana çıxır. ***Xassə – predmet və hadisənin ancaq konkret bir cəhətini, bir xüsusiyyətlərini ifadə edir.*** Məsələn, metalın bərkliyi, ərimə temperaturu, elektrik keçirməsi, atom çəkisi və s. onun konkret xassələridir. Deməli, xassə predmet və hadisənin ancaq bir cəhətini, konkret bir

xüsusiyyətini bildirdiyi halda, keyfiyyət predmetin bütövlüyünü ifadə edir. Cisim bu və ya digər xassəsini itirməklə köhnə keyfiyyətindən çıxmır, yenə də yaşayır, lakin keyfiyyətini itirməklə köhnə halını da itirir, başqa keyfiyyət kəsb edir. Lakin cismin bütün xassələrini itirməsi, onun elə keyfiyyətini itirməsi, deməkdir. «Alma» əgər dadını, iyini, görünüşünü, fiziki xassələrini və s. itirirsə, o, artıq alma deyil, lazımsız bir əşya, tullantıdır. Keyfiyyət və xassə obyektivdir, cisim və hadisələrə daxilən xasdır, atributiv səciyyə daşıyır.

Kəmiyyət də cisim və hadisələri fərqləndirən obyektiv dərəcədir. ***Kəmiyyət – predmet və əşyanın məkanda ölçüsünü, çəkisini, yerləşmə ardıcıllığını, böyüklüyünü, həcmini, sürəkliyini, dəyişmə sürətini, inkişaf dərəcəsini, intensivliyini, ümumiyyətlə, miqdar müəyyənliyini ifadə edən fəlsəfi kateqoriyadır.*** Bir qayda olaraq, kəmiyyət rəqəmlə ifadə olunur, ölçü, çəki, həcm və s bildirir.

Ölçü anlayışı isə müəyyən zaman və interval daxilində cisim və hadisənin vəhdət halında götürülmüş öz kəmiyyət və keyfiyyətinin olduğunu ifadə edir. Deməli, hər bir cismin keyfiyyət və kəmiyyəti müəyyən ölçü daxilində mövcud olur. Bu mənada Hegel qeyd edirdi ki, ölçü cismin kəmiyyət-keyfiyyətidir. ***Ölçü – kəmiyyət xassələrinin elə mövcudolma intervalıdır ki, həmin çərçivə daxilində mütləq cismin keyfiyyəti də mövcud olur.*** Ölçü pozulduqda, onun «sərhədi keçildikdə», necə deyərlər, cisim köhnə halında qala bilmir, o başqa cismə çevrilir. ***Ölçü – kəmiyyətlə keyfiyyətin vəhdətidir***, onun pozulması isə kəmiyyət dəyişikliklərindən keyfiyyətə keçilməsidir. Məsələn, civə –39 dərəcədən aşağı temperaturda bərkiyir, +357 dərəcədən yuxarıda isə qaynayır, yeni keyfiyyət halına keçir. +100 dərəcə temperaturadək istilikdə su köhnə keyfiyyət halında qalır, bundan daha yüksək temperaturda ölçü pozulur, su buxara çevrilir, yeni keyfiyyət halına keçir. Məhz bu proses kəmiyyət dəyişikliklərindən ölçü daxilində yığılması, nəhayət, ölçünün pozulması və yeni keyfiyyətə keçilməsi kimi səciyyələnir.

Kəmiyyət və keyfiyyət eyni predmetdə obyektiv vəhdətdə mövcuddur. Lakin onlar arasında əsaslı fərqlər də vardır. Əgər kəmiyyət dəyişiklikləri azalma və artmaya, kiçilmə və böyüməyə səbəb olur, müəyyən ölçü daxilində yeni keyfiyyət halı doğurmursa, cismin keyfiyyətcə dəyişilməsi ölçünü pozur, yeni keyfiyyət halının əmələ gəlməsi ilə nəticələnir. Bütöv inkişaf məhz kəmiyyət dəyişmələrinin müəyyən səviyyədə ölçünü pozması, yeni

keyfiyyət dəyişikliklərinin baş verməsi prosesidir, kəmiyyət və keyfiyyət dəyişikliklərinin qarşılıqlı bir-birinə keçməsindən ibarətdir. Bu, inkişafın ən ümumi, obyektiv, dialektik qanunudur. Bu, ona görə ən ümumi qanundur ki, bütün real gerçəklikdə – təbiətdə, cəmiyyətdə və təfəkkür prosesində fəaliyyət göstərir, inkişafı səciyyələndirir. Bu əsasda bərk cisim mayeyə, elementar hissəciklər bir-birinə, atom çəkisi dəyişməklə kimyəvi elementlər bir başqasına və s. çevrilirlər. Məhz bu mənada F.Engels qeyd edirdi ki, «kimyanı kəmiyyət tərkibinin dəyişilməsi təsiri altında cisimlərin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi haqqında elm adlandırmaq olar»[1].

Kəmiyyət dəyişmələrinin ölçünü pozaraq müəyyən səviyyədə keyfiyyət dəyişmələri doğurması, köhnə keyfiyyətdən yeni keyfiyyətə keçilməsi də düzxətli, birbaşa baş verən proses deyildir. Burada kəsilməzlik və kəsilənlik, tədricilik və sıçrayışlı inkişaf formaları vəhdət halında özünü göstərir. ***Kəsilməzlik*** (və ya fasiləsizlik, tədricilik) – yavaş-yavaş baş verən, çox az nəzərə çarpan, kəmiyyət yığımı prosesidir. Bu mərhələdə mövcud olan artır və ya azalır, lakin keyfiyyət dəyişmir, cisim və hadisə köhnə halında qalır. ***Kəsilənlik*** (və ya sıçrayışlı inkişaf) mərhələsində (ona fasilələlik də deyilir) cisim və hadisənin keyfiyyətində dəyişiklik əmələ gəlir, köhnə keyfiyyətin mövcudluğu sanki kəsilir, yeni keyfiyyət halına keçilir, köhnə keyfiyyət artıq köhnə forma və şəraitdə mövcud ola bilmir.

Sıçrayış – köhnə keyfiyyətdən yeni keyfiyyətə keçid formasıdır, predmet və hadisənin açıq, sürətli keyfiyyət dəyişkənliyinin ifadəsidir. Keyfiyyət dəyişkənliyinin tədricən baş verməsi belə, yenə sıçrayışdır, çünki burada köhnə keyfiyyət halından yenisinə keçilir. Buna görə də sıçrayışın da iki növü fərqləndirilməlidir: ***tədrici*** (yavaş-yavaş) və ***ani***, sürətlə (təcili, qəflətən) baş verən keyfiyyət dəyişikliklərini ifadə edən sıçrayışlar. Deməli, sıçrayışlar vaxt etibarilə qəflətən, ani olaraq da baş verə bilər, illərlə davam edən bir müddət ərzində də baş verə bilər. Məsələn, Yer üzərində insanın əmələ gəlməsi milyon illərlə davam edən ən böyük keyfiyyət sıçrayışıdır. Müəyyən bir sosial inqilab isə bir il müddətində və ya bir ay, bir neçə gün və bir an içərisində baş verə bilər. Əgər mikroproseslərdə sıçrayış ani, hətta bir saniyədə baş verirsə, kosmik proseslərdə milyard illəri əhatə edir.

---

[1] *F.Engels. Təbiətin dialektikası. Bakı. 1966, s. 41*

Məhz bu cəhətlərə görə inkişafın ***təkamül*** və ***inqilab*** kimi iki formasını da qeyd etmək olar. Təkamül tədrici kəmiyyət artımı mərhələsinə, inqilab isə keyfiyyət dəyişikliyi mərhələsinə, sıçrayışlara uyğundur. Təkamül – mövcud olanın tədricən, kəmiyyətcə dəyişməsini nəzərdə tutursa, inqilab mövcud olanın əsaslı keyfiyyət dəyişikliyidir, sıçrayışdır. Onlar qarşılıqlı əlaqədədir və inkişaf prosesində biri digərinə keçə bilər. Lakin fəlsəfə tarixində təkamül və inqilabın qarşılıqlı təsir əlaqələrini qəbul etməyən baxışlar da olmuşdur. Məsələn, inkişaf haqqında metafizik konsepsiya tərəfdarları, inkişaf prosesində inqilabi sıçrayışları rədd edir, ancaq təkamül artımmı, azalma və artmanı, təkrarı qəbul edir, keyfiyyət dəyişkənliyini deyil, təkamülü tədrici inkişafı məqbul sayırlar.

İnkişafın ən ümumi və obyektiv qanunu olan kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə qarşılıqlı keçməsi – «öz hərəkətin», «özinkişafın» mexanizmini, xarakterini, mahiyyətini ifadə edir, inkişafın necə, hansı formalarda baş verdiyini müəyyən edir, insanları inkişafın səciyyəvi xüsusiyyətləri, formaları, mərhələləri və s. haqqında qanunauyğunluqlarla silahlandırır. Bu da insanlarda nəzəri təfəkkürün inkişafına və əməli işlərində daha fəal olmasına kömək edir.

3. Varlıq və təfəkkürün ziddiyyətliliyi. Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi

Bu qanun ümumi hərəkət və inkişafın səbəblərini, mənbələrini, hərəkətverici qüvvələrini müəyyən edir, «inkişaf nə səbəbə baş verir?» sualını cavab verir. Bu nöqteyi-nəzərdən bir sıra materialist filosoflar «əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi»nə inkişafın mənbələrini müəyyən etdiyi üçün «dialektikanın nüvəsi, məğzi, özəyi» kimi baxırlar. Həmin filosoflara görə cisim və hadisələrin bir-biri və daxili tərəfləri arasındakı ziddiyyətlər, onların mübarizəsi və həll edilməsi hərəkət və inkişafın mənbəyi, səbəbidir, bunsuz, heç bir inkişaf baş verə bilməzdi. Bu mənada inkişaf «özinkişafdır», hərəkət «özhərəkətdir», «əksliklərin vəhdəti və mübarizəsidir».

Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanununun mahiyyətini, inkişaf prosesində rolunu və fəaliyyət mexanizmini dərindən anlamaq üçün «eyniyyət», «fərqlilik», «ziddiyyət», «əkslik», «münaqişə» («konflikt») və s. anlayışların mahiyyətini bilmək, onları fərqləndirmək zəruridir. Bu anlayışları iki mənada səciyyələndirmək olar: a) «əkslik» gerçəklik hadisələrinə xas olan, onların inkişafını şərtləndirən ən ümumi müəyyənlikdir, digər anlayışlar («fərqlilik»,

«ziddiyyət», «münaqişə» və s.) isə əksliyin təzahür xüsusiyyətləridir; b) «əkslik» ziddiyyətlərin kəskinləşməsi dərəcəsi, mənafe fərqlərinin artıb tam qütbləşməsi və barışmazlığı forması və təzahürüdür. Bu mənada «əkslik» fərqliyin ziddiyyətə, ziddiyyətin inkişaf edib əksliyə və münaqişəyə çevrilməsi prosesinin ifadəsi, ziddiyyətin yüksək və kəskin dərəcəsidir.

Bütün predmet və hadisələrdə ümumiləşdirilən, eyniləşdirilən oxşar cəhətlər, həm də onu başqalarından ayıran fərqli cəhətlər, müxtəliflikər vardır. Deməli, bır hadisədə onu həm ümumi hadisələrlə birləşdirən, «eyniləşdirən» ***eyniyyət cəhətləri***, həm də onları ümumidən ayıran ***fərqlilik*** vardır. ***Eyniyyət*** – predmet, hadisə və proseslərlə başqa predmet, hadisə və proseslər və onların öz daxili tərəfləri arasındakı əlaqə və münasibətlərin məzmun və formaca, xassə və vasitəcə oxşar, ümumi eyniyyət təşkil edən cəhətlərinin ifadəsinə deyilir. ***Fərqlilik*** – predmet, hadisə və prosesin daxili tərəf və meyllərini bir-birindən və başqa xarici hadisələrdən ayıran, fərqləndirən cəhətlərin ifadəsinə deyilir. Eyniyyət və fərqlilik anlayışları nisbidir, müəyyən şərait dəyişdikdə bir-birinə keçə, çevrilə bilərlər. Ümumiyyətlə, təbiətdə və cəmiyyətdə mütləq və əbədi eyniyyət mövcud deyildir, bütün cəhətləri, xassələri ilə birbirilə «eyniyyət» təşkil edən iki insan, iki bitki və s. tapmaq mümkün deyildir. Hadisələr arasındakı müxtəliflik, fərqlilik cəhətləri, meylləri isə mütləqdir, onlar inkişaf edərək ziddiyyətə gətirib çıxara bilərlər. ***Ziddiyyət*** – predmet, hadisə və proseslər və onların daxili tərəfləri arasındakı fərqliliyin dərinləşməsi, kəskinləşməsidir, mənafe uyğunsuzluğu və əksliyinin ifadəsidir. Ziddiyyət əksliyə, əkslik də ziddiyyətə çevrilə bilər. Məsələn, kapitalizmin ilkin dövrlərində burjuaziya və fəhlə sinfi arasında mövcud olan ümumi cəhətlər tədricən fərqliliyə və ziddiyyətə çevrilmiş, onlar arasında mənafe əksliyi üzrə ziddiyyət isə əksliyə, əkslik münaqişəyə çevrilə bilər.

Predmet və hadisələr daxilən obyektiv ziddiyyətli təbiətə malikdir. Məhz belə ziddiyyətli mahiyyət hadisənin ümumi inkişafını şərtləndirir. Lakin fəlsəfə tarixində bu ümumi qanunauyğun müddəaya münasibət müxtəlif cür olmuşdur. Heç də bütün fəlsəfi cərəyanlar ziddiyyətin obyektivliyini və hadisələrə daxilən xas olduğunu qəbul etməmişlər. Hələ Aristotel qeyd edirdi ki, ola bilməz ki, bir hadisəyə həm «hə», həm də «yox» deyəsən. Müsbət və mənfi cəhətlər eyni hadisəyə daxilən əks ola bilməz, «hə – hədir, yox – yoxdur», başqa cür ola bilməz. Aristotel «Metafizika» əsərində qeyd edirdi ki, «əgər bir şeyi eyni zamanda təsdiq və inkar

etməklə düz danışmaq mümkün olmazsa, eynilə o da mümkün deyildir ki, bir-birinə əks olan tərəflər birlikdə (müəyyən bir şeydə) verilmiş olsun». XVII-XVIII əsr metafizikləri də iddia edirdilər ki, cisim və hadisələrdə heç bir daxili ziddiyyətlər yoxdur, «onlar özləri-özlərinin eynidir».

Müasir praqmatizmin nümayəndəsi ***Sidney Huq*** qeyd edir ki, «Aristotel zamanından bəri məntiq nəzəriyyəsi belə hesab etmişdir ki, şeylər və hadisələr deyil, mühakimələr, iddialar, sübutlar ziddiyyətli ola bilər». Hələ vaxtilə ziddiyyətləri idealist mövqedən təhlil edən, onu ideyaların inkişaf mənbəyi sayan Hegel isə iddia edirdi ki, «ziddiyyətlər irəliyə hərəkət etdirir, inkişafı doğurur». Metafiziklərin bir çox müasir nümayəndələri isə predmet və hadisənin ziddiyyətli mahiyyətini qəbul etmir, ziddiyyətin real mövcudluğunu rədd edir, onun ancaq fikirlərdə, təfəkkürdə ola biləcəyini söyləyir.

Lakin əslində ziddiyyət obyektivdir, predmet və hadisənin başqa hadisələrlə və daxili tərəflərlə qarşılıqlı münasibətindən irəli gəlir: həyat və ölüm, maqnitin müsbət və mənfi qütbləri, canlı və cansız, müsbət və mənfi yük, təsir və əks təsir, maddələrin assimilyasiyası və dissimilyasiyası, siniflər mübarizəsi – məhz bu obyektiv ümumi qanunauyğunluğu ifadə edir. F.Engels qeyd edirdi ki, cisim ancaq daxili tərəfləri arasındakı qarşılıqlı münasibətdə mövcuddur. Bu münasibətlər bir-biri ilə fərqlənən, ziddiyyətə girən tərəflərin vəhdətini yaradır. Ziddiyyət də məhz belə tərəflər arasındakı münasibəti ifadə edir. Müxtəlif tərəfləri olmayan ziddiyyət yoxdur. Almanın yarısını yedikdən sonra onun bütöv qalmadığı kimi, «ziddiyyətin də müxtəlif tərəfləri olmadan o, mümkün deyildir». Ziddiyyətin tərəfləri bir-birini həm tələb edir, biri olmadan digəri yaşaya bilmir, həm də bir-birini rədd edir, aralarında mübarizə mövcud olur. Bu isə inkişaf üçün əbədi və obyektiv qanunauyğunluq olan «əksliklərin vəhdəti və mübarizəsini» doğurur. Bu, təbiətdə, cəmiyyətdə və təfəkkürdə fəaliyyət göstərən ən universal qanunauyğunluqdur.

Əksliklərin mübarizəsinin kulminasiya nöqtəsi, toqquşması səviyyəsi ***münaqişədir***. Onu deyək ki, yeninin meydana çıxması müəyyən müddət (bəzən uzun zaman ərzində) köhnənin içərisində, lakin köhnə ilə yeninin mübarizəsi şəraitində baş verir. Bəzən hətta mübarizə edən tərəflər, ziddiyyətə girən meyllər arasında müvəqqəti tarazlıq, müvazilik vəziyyəti də əmələ gələ bilər. Bu vaxt mənafe əksliyi olan tərəflərin mübarizəsi nisbəti dinc formalarda davam edir. Lakin bu müvazilik müvəqqəti, nisbi səciyyə daşıyır. Yeninin qarşısıalınmazlığı zəminində mənafe əksliklərі kəskinləşir, köhnə yeninin qələbəsi üçün buxova çevrilir. Bu şəraitdə ziddiyyətlər kəskinləşir, münaqişə, toqquşma baş verir. Yeni qüvvələr qalib gəlir, köhnəlik geri çəkilir və ya ləğv edilir, inkişaf yeni formalarda davam edir.

Ziddiyyətlər müxtəlif və rəngarəngdir. Ayrı-ayrı konkret elmlər gerçəkliyin bu və ya digər sahəsində, hərəkətin bu və ya digər növündə təzahür edən ziddiyyətləri öyrənir, aşkar edir, onlardan əməli məqsədlərlə istifadə olunması və həll edilməsi yollarını öyrənir. Lakin fəlsəfə gerçəkliyin bütün sahələri üçün ümumi olan universal ziddiyyətləri öyrənir. Həmin ən ümumi ziddiyyətləri ***daxili və xarici, əsas və qeyri-əsas, başlıca və başlıca olmayan, antaqonist və qeyri-antaqonist və s. kimi növlərə ayırmaq olar.***

Daxili ziddiyyətlər – predmet və hadisənin daxilində bir-birinə zidd və ya əks tərəflərin qarşılıqlı təsir münasibətlərini ifadə edən ziddiyyətlərdir. ***Xarici ziddiyyətlər*** isə – müəyyən predmet və hadisənin başqa xarici predmet və hadisələrlə, təbii və sosial mühitlə qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsir münasibətlərini əks etdirən ziddiyyətlərdir. Daxili ziddiyyətlər mühüm və aparıcıdır, inkişafın mənbəyidir, «özhərəkətin» səbəbidir. Lakin xarici ziddiyyət də fəaldır, ciddi təsir gücünə malikdir, inkişafı üçün, daxili və aparıcı ziddiyyət məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasındakı ziddiyyətdir. Onu tənzim və həll etmədən cəmiyyət yaşaya bilməz. Lakin cəmiyyət üçün xarici ziddiyyət hesab olunan müharibə də onun mövcudluğu və inkişafı üçün mühüm təsir gücünə malikdir. Müharibə ilə bağlı ziddiyyətin kəskinləşməsi, daxili ziddiyyəti də daha da dərinləşdirə, münaqişə doğura bilər, cəmiyyətin inkişafı gedişinə çox əhəmiyyətli təsir göstərə bilər. Onu da qeyd edək ki, xarici və daxili ziddiyyətlərin qarşılıqlı münasibəti nisbidir. Müəyyən sistemin daxili və xarici ziddiyyətləri başqa sistem daxilində və sistemlərarası miqyaslarda yerlərini dəyişib, bir-birinə keçə də bilərlər.

İnkişaf prosesində çoxsaylı ziddiyyətlərlə qarşılaşmaq olar. Lakin onlardan baş açmaq, gerçəklikdə onların rol və əhəmiyyətini müəyyənləşdirmək üçün əsas ziddiyyətləri qeyri-əsaslardan, ikinci dərəcəli ziddiyyətlərdən fərqləndirmək, ayırmaq lazımdır. Əsas ziddiyyət – inkişafında aparıcı rol oynayan, həll edilməsi ilə bir çox başqa ziddiyyətlərin də həll edilib aradan çıxılmasına səbəb olan ziddiyyətə deyilir. Məsələn, canlı orqanizm üçün maddələr mübadiləsinə girmək orqanizm və mühit arasındakı ziddiyyətlər əsas ziddiyyətlərdir. ***Qeyri-əsas ziddiyyət isə*** – inkişaf üçün aparıcı

olmasa da, müəyyən təsiredici ziddiyyətlərdir, onların da mühüm əhəmiyyəti vardır. Məsələn, cəmiyyət miqyasında iqtisadi ziddiyyətlərin həll edilməsi əsas olsa da, sosial-siyasi, mənəvi, məişət və s. kimi ziddiyyətlərin də həll edilməsi, qeyri-əsas olsa belə çox əhəmiyyətli və təsirlidir. Hansı cəmiyyətdəki qeyri-əsas ziddiyyətləri az əhəmiyyətli hesab edir, onlar da laqeydlik göstərirlər, orada cəmiyyətin bütövlükdə hərtərəfli tərəqqisi və inkişafından da söhbət gedə bilməz.

Başlıca və başlıca olmayan ziddiyyətlər də mahiyyət etibarilə əsas və qeyri-əsas ziddiyyətlərə yaxındır, onlara bənzəyirlər. Lakin burada əsasən bir cəhətə (fərqə) diqqət yetirilməlidir. Başlıca ziddiyyət daxili və xarici, əsas və qeyri-əsas olmasından asılı olmayaraq, müəyyən zaman daxilində birinci yerə çıxan, həllini tələb edən ziddiyyətdir. Məsələn, bütün 1988-1993-cü illərdə bizim müstəqil Azərbaycan Respublikası üçün başlıca ziddiyyət Ermənistanın törətdiyi təcavüzlə bağlı yaranan müharibə və onunla bağlı problemlərdir. Bu zaman çərçivəsində isə bütün başqa ziddiyyətlər başlıca olmayan ziddiyyətlərdir. Həmin zaman daxilində cəmiyyət əsas diqqətini bütövlükdə başlıca ziddiyyətin, yəni müharibə ilə bağlı problemlərin həllinə yönəltməli idi. Lakin rəsmi dairələrin siyasi ziddiyyətləri ön plana çəkməsi, iqtisadi islahatlara laqeydlik, mənəvi ziddiyyət və pozğunluqlar diqqəti əsas ziddiyyətin (müharibənin) həlli-dən uzaqlaşdırmış, bununla da müharibədə xalqımız dalbadal uğursuzluqlar qazanmış, məğlubiyyətə düçar olmuşdur. Həmçinin iqtisadi, siyasi, sosial, mənəvi və i.a. ziddiyyətlər daha da kəskinləşmiş, ölkəmiz ciddi tənəzzülə uğramışdır.

Ziddiyyətlərin növlərindən birini də ***antaqonist və qeyri-antaqonist ziddiyyətlər*** təşkil edir. Bunlar təbiətdə bu və ya digər ziddiyyətlərdir, cəmiyyətdəki müxtəlif ictimai və sosial-siyasi mənafeləri olan siniflər, sosial təbəqələr, qruplar, xalq və millətlər, ictimai hərəkatlar partiyalar və i.a. arasında mövcud olan qarşılıqlı əlaqə və münasibətləri əks etdirən ziddiyyətlərdir.

Antaqonist ziddiyyətlər – ictimai-iqtisadi və sosial-siyasi mənafeləri bir-birinə əks olan siniflər, sosial qruplar və təbəqələr arasındakı ziddiyyətlərdir. Bu ziddiyyətlərin əsas xüsusiyyəti odur ki, onlar çox hallarda münaqişəyə, toqquşmaya gətirib çıxarır, bu toqquşmada ziddiyyətə girən tərəflərdən biri və ya hər ikisi sıradan çıxır, onları yeni ictimai qüvvələr əvəz edir. Və ya bu ziddiyyətlər tənzimetmə, idarəçilik, islahat yolu ilə deyil, münaqişə yolu həll olunur. ***Qeyri-antaqonist ziddiyyətlər*** – əsas mənafeləri bir-birinə

uyğun gələn, lakin müəyyən mənafeləri fərqli olan tərəflər və ictimai təbəqə və siniflər arasında olan ziddiyyətlərdir.

4. İnkişafın inkarlı xarakteri. «İnkarı inkar»

İnkarı inkar – dialektikanın ən ümumi qanunudur, gerçəklikdəki inkişafın perspektivlərini, meyllərini və istiqamətlərini, forma və nəticələrini bildirir. İnkarı inkar – gerçəkliyin bütün sahələrində (təbiətdə, cəmiyyətdə və idrakda) fəaliyyət təsirinə malik olan, inkişafın qarşısıalınmazlıq və varisliyini vəhdət halında əks etdirən, köhnənin bir çox cəhətlərinin yenidən təkrarlandığını ifadə edən bir çox cəhətlərinin yenidən təkrarlandığını ifadə edən ümumi qanundur. inkişaf prosesində inkar yeninin köhnəni əvəz etməsidir; ölüb getməkdə olanın yeni yaranmaqda olanla əvəz olunmasıdır, köhnəlik zəminində yaranan yeninin tədricən möhkəmlənməsi, inkişaf etməsi və qələbəsidir, eyni zamanda köhnənin bir çox cəhətlərinin yenidən təkrarlanmasıdır. ***«İnkar»*** terminini fəlsəfəyə ilk dəfə Hegel gətirmiş, «inkar inkarı» bir ümumi dialektik qanun şəklində də Hegel işlətmişdir. Lakin obyektiv idealizm mövqelərində duran Hegel bu qanunun fəaliyyət mənbəyini və mahiyyətini də idealistcəsinə mənalandırmışdır. Hegelin dialektik sistemində inkişaf məntiqi ziddiyyətlərin əmələ gəlməsi və aradan qaldırılmasından ibarətdir. Bu mənada inkişaf köhnə mərhələnin daxilən inkar edilməsidir, sonra isə həmin inkar edən yenə də bir müddət inkişafından sonra inkar olunur: inkarı inkar baş verir. Bu inkarlı inkişafda isə köhnə tamam yox olmur, sanki inkar olunan həm də bərpa olunur, yenidən təkrar edilir. Hegelin fikrincə, inkarın əsasında ideyanın, fikrin inkişafı və dəyişməsi durur, gerçəklikdəki inkarlılıq fikri inkarın əşya və hadisələrdə özünü göstərməsidir. Lakin bu qanunun məzmununa daxil olan bir sıra məsələlər – yeninin qarşısıalınmazlığı, köhnənin inkar edilməsi, inkişafda varislik əlaqəsi, inkişafın düz xətt üzrə getməməsi və s. fəlsəfə tarixində Hegeldən çox əvvəllər də məlum idi.

İnkarlı inkişaf xüsusiyyəti gerçəklik hadisələrinə daxilən xasdır, o hadisələrə kənardan gətirilə bilməz, obyektivdir, maddi hadisələrin inkişafının real momentidir. «Heç bir sahədə öz əvvəlki mövcudluq formalarını inkar etməyən inkişaf baş verə bilməz» (K.Marks). Təbiət, cəmiyyət və təfəkkür inkişafının verdiyi çoxsaylı və hətta sadə, adi məlumatlar belə inkarı inkarın ən ümumi qanun olduğunu aydın sübut edir. Neçə milyon illərlə davam edən Yer qabığının inkişafı və formalaşması bir neçə geoloji dövrlərdən

keçmişdir. Əvvəlki mərhələ üzərində əmələ gələn hər bir yeni dövr köhnədən özünə zamin götürərək onu əvəz etmiş, bu prosesin təkrarı üzrə inkarlı inkişaf baş vermişdir. Elmi məlumatlara görə, Yer üzərində insanın əmələ gəlməsindən indiyədək təqribən 55-ə yaxın nəsil bir-birini əvəz etmiş, bəşəriyyətin inkişafı mümkün olmuşdur. Lakin hər nəsil köhnə nəslin yaratdığı maddi və mənəvi sərvətlərdən özünə faydalı olanları mənimsəmiş, ümumi varislik yaradaraq köhnəni inkar edə-edə inkişaf etmişdir. F.Engels «Anti Dürinq» əsərində arpa dəninin timsalında inkarı-inkar belə izah etmişdir: ***«Əlverişli iqlim şəraitində, rütubət və Günəş şüaları altında torpağa düşmüş arpa dəni cücərir, həmin cücərti üçün əlverişli nə varsa «götürülür», sonra əmələ gələn arpa gövdəni inkar edir, lakin toxum «yox olmur», onda cücərti üçün əlverişli nə varsa «götürülür», sonra əmələ gələn arpa gövdəni inkar edir, inkarı-inkar baş verir, inkişaf davam edir»***. Cəmiyyət və idrak hadisələri də belədir. Köhnə zəminə əsaslanmayan və onu inkar etməyən heç bir sosial-siyasi hadisə (sinif, dövlət, istehsal, mədəniyyət və s.) baş verib inkişaf edə bilməz. Biliklərimiz biliksizlikdən az biliyə, az bilikdən daha zəngin, daha dərin biliyə doğru sonsuz inkarlı bir yol keçir.

Lakin inkarı-inkar nə qədər ilkin ana qayıtma, köhnənin təkrar edilməsi olsa da, bu heç köhnəyə sadəcə qayıdış, köhnənin olduğu kimi təkrarlanması demək deyildir; onun yeni əsaslarda inkişafı, daha da zənginləşməsi, yüksəldilməsidir. Bu, «yeni anlayışdır, lakin köhnəyə nisbətən daha yüksək, daha zəngin anlayışdır. Köhnə onun inkarı və ziddiyyətləri ilə zənginləşmişdir: inkar edən özündə köhnəni də əks etdirir, lakin daha çox, onun özündə olandan daha artıq əks etdirir. Bu, onun vəhdəti və əksliklərıdir»[1].

İnkarı inkar qanununu səciyyələndirən əsas anlayışlar bunlardır: ***inkar, varislik*** və ***inkişaf***. Bu qanunun mahiyyətinin dərk edilməsi üçün «dialektik inkar» anlayışının məzmununa daha çox diqqət yetirilməlidir. Bu isə o deməkdir ki, fəlsəfə tarixində inkarın anlaşılmasına münasibətdə başqa mövqelər də olmuşdur. İnkarın anlaşılmasında əsasən iki münasibət – ***dialektik*** və ***metafizik*** mövqe fərqləndirməlidir. Fəlsəfədə iki cür metod olan dialektika və metafizikanın «inkar» anlayışına münasibəti də fərqlidir. Təkamülçü və təftişçi cərəyanların inkarı-inkarı tam rədd etməsinin əksinə olaraq, metafizik filosofların çoxu inkarı qəbul edirlər, lakin onlar inkarın mənasını ancaq yox etmək, köhnənin mütləq məhv edilməsi kimi, tamamilə

[1] *Гегель Г. Наука логика. Т.1, М., 1970, с. 108*

kənara atılması kimi şərh edirlər. İnkara dialektik münasibət isə başqa cür yanaşır, inkara köhnə ilə yeni arasında «əlaqə momenti», köhnədə yeniyə lazım olan keyfiyyətlərin mənimsənilməsi kimi, inkişafda varislik əlaqəsi kimi baxır, «yox etmək», «məhv etmək» kimi «quru», «əbəs» inkarı rədd edir. Dialektikaya görə, köhnə inkar edilmədən yeninin meydana çıxması və yetkinləşməsi, deməli bütövlükdə inkişaf prosesi mümkün deyildir. İnkişaf mərhələlərdə davam edir ki, hər bir mərhələ də özlüyündə üç yarım mərhələyə bölünür: obyektiv çıxış nöqtəsinin öz əksliklərinə çevrilməsi və ya inkar, həmin əksliklərin də öz əksliklərinə çevrilməsi. Dialektik inkar fasiləsizlikdə fasiləni, inkişafda varisliyi, yüksək mərhələdə ibtidainin təkrarını və i.a. ifadə edir. Məsələn, kapitalizmdə xüsusi mülkiyyət əvvəlki quldarlıq və feodalizmdəki kimi təkrar olunur, sanki geriyə qayıdılır, lakin bu tamam yeni keyfiyyətli xüsusi mülkiyyətdir, ancaq istehsal alət və vasitələri üzərindəki xüsusi mülkiyyətdir, insanlar, işçi qüvvəsi üzərində yox. Deməli, dialektikaya görə inkişaf düz xətlə deyil, ***«spiralabənzər»*** davam edir, burada ilkin ana qayıtma, köhnənin təkrarı vardır, lakin bu qayıdış və təkrarlar daha yeni əsaslarla, daha dolğun və zəngin baş verir. Yeni köhnəni tamamilə atmır, köhnədə mütərəqqi olanların hamısını mənimsəyir, yaşadır və inkişaf etdirir. Bununla da inkişafda ***varislik əlaqəsi*** yaranır, yeni köhnə zəmin üzərində yüksəlir, inkişaf edir. Bu qanunauyğun prosesi mədəniyyətin inkişafı tarixi tam aydınlığı ilə əks etdirir. Əgər varislik, köhnədən istifadə ənənələri olmasaydı, onda bəşəriyyətin yaratdığı mədəniyyət nümunələri – yazı, musiqi, heykəltəraşlıq nümunələri, elm, bədii ədəbiyyat və s. bir kənara atılmalı, rədd edilməli idi; hər gələn yeni nəsil üçün yeni mədəniyyət yaratmalı idi. Bu isə ən böyük çətinlik və həlledilməz problemlər törədə bilərdi. Sovet hakimiyyətinin ilk illərində mövcud olmuş «proletkultçuluq» məhz belə iddialar irəli sürmüşlər ki, sovet cəmiyyətinə bəşəri mədəni sərvətlər lazım deyil, biz yeni – proletar mədəniyyəti yaratmalıyıq. Onlar əvvəllər yaradılmış bütün mədəniyyət nümunələrindən imtina etmək kimi qeyri-humanist və çox zərərli bir tələb irəli sürürdülər. Həmin illərdə Azərbaycanda da milli mədəniyyət ənənələrimizdən, muğamat və xalq mahnılarımızdan, tar, saz, kamança və i.a. kimi milli musiqi alətlərimizdən imtina etməyi tələb edən baxışlar olmuş, əsl xalq ənənələrimiz, millimənəvi sərvətlərimiz, dini etiqadımız və s. sıxışdırılmış, repressiyalara məruz qalmışdır. Lakin həyat özü bu meylləri rədd etdi, varislik əlaqəsi, yeni ilə köhnə arasında əlaqə momenti, inkişafın spiralabənzərliyi və ilkin ana qayıtmadan ibarət olması, gerçəklikdə inkişa-

fın inkarı-inkar əsasında baş verməsi haqqında dialektik müddəaları tam təsdiq etdi.

Beləliklə, inkarın dialektik anlayışına görə: a) inkarı-inkar obyektivdir, «özinkar» səciyyəsi daşıyır, konkretdir, kənardan gətirilə bilməz; b) inkişaf heç də köhnənin məhv edilməsi, atılması yolu ilə deyil, köhnə əsasında, köhnə zəmin üzərində meydana çıxır, onu tam yox etmək mənasında inkar etmir; c) inkişafa inkarı-inkar kimi baxılır, yəni öz dövrünü başa vurduqdan sonra bu gün inkar edən yeni özü də inkar olunur, inkarı-inkar baş verir; ç) inkarı-inkar inkişafında düz xətt üzrə getmədiyini, onun geriyə qayıtmağa meylli olduğunu, ilkin anı yeni əsaslarda təkrar etdiyini, inkişafında «əlaqə momenti» olduğunu, inkişafın «spiralabənzər xarakterini» ifadə edir; d) inkarı-inkar, köhnənin mütərəqqi cəhətlərinin mənimsənilməsini, köhnə ilə yeni arasında varislik əlaqəsinin olduğunu ifadə edir, belə varisliyi inkişaf amili hesab edir; e) inkarı-inkar, nəhayət, inkişafın mütərəqqi xarakterini, yeninin qarşısalınmazlığı, tənəzzül, geriləmələrin nisbiliyini, inkişaf və tərəqqinin mütləqliyini və əbədiliyini ifadə və təsdiq edir; ə) bu qanun həmçinin onu da göstərir ki, inkişaf prosesində köhnə içərisindən meydana çıxan yeni, köhnə ilə varislik yaradarkən, köhnənin nisbi sabitliyi əsasında, ondan mütərəqqi cəhətləri alıb mənimsədiyi kimi, onun zərərli meyl və ənənələrini də «mənimsəyib» nəsildən-nəslə verir.

XIV FƏSİL

CƏMİYYƏT

1. Cəmiyyət haqqında fəlsəfi təhlilin əsasları

Sosial fəlsəfə cəmiyyət inkişafının ən ümumi qanunlarını öyrənir. Əgər siyasi iqtisad, politologiya, tarix, sosiologiya, etika, etnoqrafiya və s. cəmiyyət inkişafının bir cəhətini. müəyyən bir sahəsini öyrənirsə, onlardan fərqli olaraq, sosial fəlsəfə cəmiyyət inkişafını bütöv halda öyrənir, onun ən ümumi inkişaf qanunlarından bəhs edir. Həmin qanunlardan: ictimai varlığın ictimai şüuru müəyyən etməsi qanunu, bazisin üstquruma nisbətən müəyyənedici olması və ya nisbi sabitliyi qanunu; istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakter və səviyyəsinə uyğunluğu qanunu, sinfi mübarizənin antaqonist cəmiyyətlərin inkişafının hərəkətverici qüvvəsi olması qanununu və s. qeyd etmək olar.

Cəmiyyətin mahiyyəti və onun inkişaf amilləri haqqında fəlsəfə tarixində müxtəlif mövqelər olmuşdur. Son dövrün fəlsəfi-ensiklopedik ədəbiyyatında bu barədə ümumiləşmiş fikirlər belədir: ***«Cəmiyyət»*** – sözün geniş mənasında insanların tarixən təşəkkül tapmış birgə fəaliyyət formalarının məcmusudur. ***Cəmiyyət*** canlı sistemlərin xüsusi yüksək mərhələsi kimi meydana gəlmişdir; bu, sosial təşkilatların, institutların, qrupların fəaliyyəti və inkişafında, sinfi və s. sosial ziddiyyətlərdə təzahür edir. Dar mənada bəşər tarixinin müəyyən mərhələsi (ictimai-iqtisadi formasiya, formasiyalararası və formasiyadaxili tarixi pillə, məsələn, erkən feodal cəmiyyəti), ayrıca fərdi cəmiyyət (məsələn, sovet cəmiyyəti) və ya sosial münasibətlərin müəyyən forması (məsələn, Hegeldə dövlətə qarşı qoyulan cəmiyyət) başa düşülür...»[1].

Fəlsəfə ensiklopedik lüğətdə isə oxuyuruq: «Geniş mənada cəmiyyət dedikdə, insanların həyat fəaliyyətinin tarixən inkişaf edən forması, maddi dünyanın təbiətdən ayrılmış xüsusi hissəsi nəzərdə tutulur. Dar mənada isə cəmiyyət anlayışı, bəşər tarixinin müəyyən xüsusi mərhələsini (ictimai-iqtisadi formasiya, formasiyalararası və ya formasiyadaxili tarixi mərhələni, məsələn, kapitalizmə qədərki cəmiyyət, ilkin feodalizm cəmiyyəti və s.) və ya

[1] *ASE, X cild. Bakı, 1987, s. 413*

fərdi, ayrıca cəmiyyəti (məsələn, Hind cəmiyyəti və s.) ifadə edir»[1].

Cəmiyyət – obyektiv reallığın təbiətindən fərqlənən yarım sistemidir; inkişaf etməkdə olan ictimai orqanizmdir, maddi və mənəvi münasibətlərin məcmu vəhdətidir. Sosial hərəkət və fəaliyyət – cəmiyyətin mövcudluq üsuludur, kimi müxtəlif təriflər də verilmişdir.

Fəlsəfə tarixində isə «cəmiyyət» anlayışına müxtəlif mövqedən cavablar verilmişdir. ***Aristotelə görə*** cəmiyyət, fərdlərin məcmusudur, «sosial münasibətləri» tənzimləmək üçün insanların birliyidir; ***Hobbs, Russo*** və b. cəmiyyəti «insanların öz hərəkətləri üzərində nəzarəti vasitəsi» hesab etmişlər. XVII-XIX əsrlərdə cəmiyyətin «ictimai müqavilə», razılaşma əsasında yaranması ideyası mühüm yer tutmuşdur. Lakin XIX əsrin ortalarında bu baxışlar tənqid olundu. ***Kant*** belə iddia edirdi ki, cəmiyyətin əsasında, onun mürəkkəb və ahəngdar sistem halını alması üçün bir sıra xüsusi mücərrəd qanunlar dururdu. ***Hegel*** «müqavilə nəzəriyyəsinə» qarşı çıxaraq «vətəndaş cəmiyyəti» ideyasını irəli sürür. Hegelə görə cəmiyyətin əsasında iqtisadi münasibətlər durur. Həmin münasibətlər hamını və hər kəsi bir-birindən asılı hala salır, birləşdirir. Bəzi mütəfəkkirlər isə cəmiyyətə fərdlərin, insanların toplusu, məcmusu kimi baxmışlar. Lakin tarixi prosesin təhlili göstərir ki, fərdi, ictimai əlaqələrə girməyən insanın mövcudluğu cəmiyyətin formalaşması üçün əsas ola bilməzdi. Bu ancaq «nəsil» kimi, fərdlərin toplusu kimi mövcudluğu ifadə edə bilər. «Cəmiyyət fərdlərdən təşkil oluna bilməz: o, həmin fərdləri bir-birilə bağlayan əlaqə və münasibətləri ifadə edir». «Cəmiyyət və ya elə bir insan özü də təkcə ictimai münasibətlərin deyil, həmin münasibətlər sistemində insanların qarşılıqlı fəaliyyətinin məhsuludur» (K.Marks). Cəmiyyətdə insanların qarşılıqlı fəaliyyət münasibətlərinə isə maddi və mənəvi nemətlər istehsalı prosesi, məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətləri, ictimai-siyasi quruluşu, siniflər, millətlər və ailənin təşkili, sosial-siyasi sistem, mənəvi həyat, ictimai şüur və s. daxildir. İctimai münasibətlərin əsasında isə istehsal münasibətləri durur. Ona görə də cəmiyyətə – istehsal münasibətlərinin məcmusu kimi baxmaq lazımdır: «İstehsal münasibətlərinin məcmusu ictimai münasibətlər, cəmiyyət adlandırılan şeyi təşkil edir, həm

[1] *Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 451-452*

də müəyyən tarixi inkişaf mərhələsində olan cəmiyyəti, özünün ayrıca fərqləndirici xarakteri olan cəmiyyəti təşkil edir»[1].

Deməli, ***cəmiyyət*** elə bir inkişaf edən sosial-siyasi və iqtisadi mütəşəkkil vahid sistemdir ki, o, ictimai münasibətlərlə, xüsusilə istehsal münasibətləri ilə səciyyələnən, tarixi inkişafın müəyyən mərhələsində duraraq özünəməxsus məhsuldar qüvvələri və istehsal münasibətləri ilə fərqlənən, spesifik bazisi və üstqurumu, sosial-sinfi strukturu, ictimai-siyasi quruluşu olan, «öz» ictimai varlığı və ictimai şüuru, ailə-məişəti və ənənələri, həyat tərzi və mənəviyyatı ilə müəyyənləşən ictimai orqanizmdir, birlikdir.

Cəmiyyət haqqında dialektik materializm fəlsəfəsi meydana çıxana qədər bir çox mütəfəkkirlər belə hesab etmişlər ki, cəmiyyət inkişafı heç də ümumi qanunauyğunluqlar əsasında getmir. Onun səbəbi ya Allahdan, ya ayrı-ayrı görkəmli şəxsiyyətlərdən, ya mütərəqqi ideya və nəzəriyyələrdən, ya da adamları idarəetməyə qabil olan «ədalətli hökmdarlar», sərkərdələr, ideoloqlar və b. asılıdır. Bu cəhətdən cəmiyyət inkişafı üçün bəziləri əlverişli coğrafi mühiti, digərləri isə əhalinin, işçi qüvvəsinin çoxluğunu əsas amil kimi qəbul etmişlər. İndinin özündə də bəzi sosioloqlar, ilahiyyatçı filosoflar içərisində belə düşünənlər az deyildir. Əslində, cəmiyyətin irəliyə doğru inkişafında həmin amillərin hər birinin müəyyən təsiri olmuşdur, lakin bunların hər hansı birinin mütləqləşdirilməsi və cəmiyyətin mövcudluğunun yalnız həmin amillə şərtləndirilməsi düzgün olmazdı.

Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikir tarixində də cəmiyyətə, onun inkişaf və dəyişməsinə, hərəkətverici qüvvələrinə münasibətdə müxtəlif baxışlar, mövqelər mövcud olmuşdur. Qədim və Orta əsr Şərqində olduğu kimi, Azərbaycanda da ilahiyyatçılar, islam ideoloqları cəmiyyət inkişafında fatalist ideyaları, «Allah iradəsini», peyğəmbərin «müsəlman cəmiyyətinin prinsiplərini» əsas tutur, hakimiyyətin, cəmiyyət iradəsinin «Allah ədalətinə əsaslandığını», «ilahi iradəyə tabe olduğunu», bütövlükdə cəmiyyətin «Allah nizamının qurğusunun təzahürü olduğunu» təbliğ edirdilər. Azərbaycanın bir sıra mütəfəkkirləri cəmiyyətin tərəqqisini, ədalətli cəmiyyət qurulmasını görkəmli şəxsiyyətlərlə, şahlar və hökmdarlarla, onların adiliyi ilə bağlamışlar. N.Gəncəvi əsərlərində ədalətli idarə olunan», «insanlıq qanunlarına istinad edən», «ağıllı», «aqil» padşahların idarə etdiyi, «hamının öz zəhməti ilə yaşadığı», «azad və bərabər olduğu», «aclıq, fitnə, qan tökməyin nə olduğunu bil-

[1] *K.Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri. Üç cilddə, 1-ci cild, s. 168*

məyən», «xoşbəxt cəmiyyət» arzulamışdır. A.Bakıxanov, M.F.Axundov xalqın maarifləndirilməsi, despotizmin aradan götürülməsi, cəhalətin yox edilməsi yolu ilə «yeni cəmiyyət quracağına» ümid bəsləmişlər.

Cəmiyyət, onun hərəkətverici qüvvələrinə belə müxtəlif baxışları ümumiləşdirsək, onda cəmiyyətin nəzəri modelinin alınması məsələsinə də bir-birindən fərqlənən üç mövqeyin olduğunu görərik: ***naturalizm, idealizm və materializm. Naturalizm*** (latın dilindən alınmış sözdür, fransızca mənası «təbii», «təbii olan» deməkdir) – fəlsəfə tarixində dünyaya elə xüsusi baxışdır ki, burada təbii olana bütün mövcudatın universal prinsipi, əsası kimi baxılır. Cəmiyyətin nəzəri modelinin alınmasında da naturalizm təbii olanı (mühiti, iqlimi, təbii sərvətləri, münbit torpaqları və s.) insanların təbii-bioloji, irqi xüsusiyyətlərini əsas götürür. Naturalizm çox hallarda fəlsəfədə idealist və materialist istiqamətləri eklektik vəhdətdə götürməyə çalışır. Bu cəhətdən naturalizm materializmin kortəbii, təbii-elmi, mexaniki, vulqar və s. növlərinə; idealizmin isə təbiət hadisələrinin canlılaşdırılması (panteizm) və şüurlu olduğunun iddia edilməsi (hilozaizm) kimi istiqamətlərinə uyğun gəlir. ***Cəmiyyətin idealist nəzəri modeli*** – mütləq ideyanı, dünya zəkasını, ideal olanları, mənəvi həyat amillərini, nəzəriyyələri, ideoloqları və s. əsas götürür. ***Materialist nəzəri cəmiyyət modelində*** isə – maddi amillərə, istehsal üsulu problemlərinə üstünlük verilir.

Heç şübhəsiz, bu amillərin hamısının cəmiyyət inkişafında müəyyən yeri, özünəməxsus təsir gücü vardır. Məsələn, əlverişli ***coğrafi mühit*** olmadan cəmiyyət nə yarana, nə də inkişaf edə bilməzdi. İnsanlar yaşayış vasitələrini təbiətdən alır. Odur ki, cəmiyyət inkişafı üçün coğrafi mühitin zəngin və əlverişli olması; münbit torpaqlar, əlverişli iqlim şəraiti, bitki və heyvanlar aləmi, meşələr, çaylar, təbii sərvətlər: neft, kömür, dəmir və s. mühüm ilkin şərtdir. Bunun nəticəsidir ki, «əməyin təbii mühüm ilkin şəraiti müxtəlif olduğuna görə eyni miqdarda əmək, müxtəlif ölkələrdə müxtəlif miqdar tələbatı ödəyir». Deməli, coğrafi mühit maddi istehsalın inkişafını ya sürətləndirə, ya da ləngidə bilər. Coğrafi mühitin ictimai inkişafa müsbət təsirini nəzərə alan coğrafi determinizm nəzəriyyəsinin tərəfdarları (Ş.L.Monteskye, H.T.Bokl və b.) cəmiyyətin inkişafının əsas amilini «landşaftın münbitliyində», əlverişli iqlim şəraitində, «təbii zonalarda» və s. görürdülər. Coğrafi determinizm cərəyanı cəmiyyət inkişafının səbəblərini maddi amillərdə, istehsal prosesində axtarmaqla faydalı iş görmüş-

dür. Lakin həmin cərəyanın coğrafi mühiti cəmiyyət inkişafının əsas, yeganə müəyyənedici amili hesab etməsi yanlış idi.

Coğrafi determinizm əsasında sonralar, xüsusilə XX əsrin əvvəllərində mürtəce geopolitika nəzəriyyəsi geniş təbliğ olunmuşdur. Bu nəzəriyyənin tərəfdarları fiziki və iqtisadi coğrafiya faktlarından müəyyən dairələrin işğalçı məqsədlərini «əsaslandırmaq» üçün istifadə edirdilər. Geopolitika konsepsiyasının nümayəndələri R.Çellen (isveç), F.Rastel (alman), X.Makkinder (ingilis), A.T.Mexen və başqaları geopolitikaya «dövlət haqqında təlim kimi» baxaraq iddia edirdilər ki, Yer kürəsində yoxsulluq, ziddiyyət və səfalətin səbəbi coğrafi-təbii mühitidir, orada maddi sərvətlərin (faydalı qazıntılar, münbit torpaqlar və s.) «düzgün yerləşməməsi», «ədalətli bölünməməsidir», onları tənzim etmək, «yenidən bölmək» lazımdır. Geopolitika ikinci dünya müharibəsi ərəfəsində faşist Almaniyasının dövlət siyasətinə çevrilmişdir. Almaniyada 1924-1944-cü illərdə xüsusi geopolitik jurnal nəşr etdirmiş general K.Xausxofer geopolitikanı ciddi qızışdırıcılıqla təbliğ etmişdir. Hitler özünün qəsbkarlıq müharibələrini Yer üzərində maddi sərvətlərin bölüşdürülməsində «Allahın səhvlərini düzəltmək», onları «ədalətlə bölmək» müddəaları ilə pərdələməyə ciddi cəhd göstərmişdir.

Cəmiyyət inkişafının müəyyənedici və ya əsas səbəbini ***əhali artımı*** və ya ***əhali sıxlığı*** ilə bağlayan sosioloji cərəyan tərəfdarları isə iddia edirdilər ki, hansı ölkələrdə əhali daha çoxdursa, o ölkələrdə işçi qüvvəsi də çoxdur, həmin ölkələr daha çox maddi nemətlər istehsal edirlər. Belə ölkələr sosial tərəqqi cəhətdən daha çox inkişaf edirlər. Əlbəttə, əhali olmadan heç bir əmək bölgüsü, istehsal mümkün olmazdı. Lakin bu heç də o demək deyil ki, əhali cəmiyyət inkişafının yeganə müəyyənedici amilidir. Bunu belə bir sadə həqiqətdən də aydın görmək olar ki, müasir dünyada əhalisi çox və sıx olan elə ölkələr vardır ki, həmin ölkələrdə yaşayış səviyyəsi aşağıdır və onlar sosial tərəqqinin heç də yüksək və ya yetkin mərhələsində durmurlar. Əhalinin imkanlarından istifadə edilməsi özü də tarixi şəraitdən, məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətlərinin inkişaf səviyyəsindən asılıdır. Hətta irimaşınlı sənaye və müasir ETİ şəraitində məhsuldar qüvvələrin təkmilləşməsi əhali artıqlığı, işsizlik və s. əmələ gətirmişdir. Odur ki, əhali artımının qarşısını süni yollarla (müharibələr, xəstəliklər və s.) almaq baxışları da meydana gəlmişdir.

Vaxtilə ingilis iqtisadçısı keşiş ***T.R.Maltus (1766-1834)*** iddia etmişdir ki, Yer üzərində əhali «həndəsi silsilə» üzrə artır. Odur

lər birtərəflidir, onlar hərəsi ancaq ictimai münasibətlərin müəyyən aspektini, istiqamətini ifadə edir.

Bütövlükdə ***ictimai münasibətlər*** – cəmiyyətdə insanların müxtəlif həyat-fəaliyyəti sahələrində: əmək-istehsal, sosial-siyasi, mənəvi-mədəni, ailə-məişət, dini və s. insanlar arasında yaranan münasibətlərdir; onlardan təbiətə, cəmiyyətə, bir-birinə, müxtəlif həyat-fəaliyyəti sahələrinə olan münasibətlərinin ifadəsidir; cəmiyyətdə yaranan maddi və ideoloji, sosial-siyasi və mənəvi münasibətlərin sintetik ifadəsidir; cəmiyyətdə insan fəaliyyətinin müxtəlif formaları ilə əlaqədar yaranan iqtisadi, maddi, siyasi, sosial, elmi, texniki, etik, dini, bədii, maarifçilik və s. ictimai münasibətlərdir və i.a. Nəhayət, ictimai münasibətləri cəmiyyətdə insanların məcmusu kimi də səciyyələndirmək olar. Cəmiyyət bütövlükdə ictimai münasibətlərin hamısının mexaniki toplusundan deyil, vəhdətindən, məcmusundan ibarət olan mütəşəkkil sistemdir.

Bunlara əsasən, ictimai münasibətlərin növlərini belə qruplaşdırmaq olar: istehsal və ya maddi-iqtisadi münasibətlər (buraya mülkiyyət, mübadilə, bölgü, istehlak münasibətləri və s. daxildir); sosial-siyasi münasibətlər (buraya millətlər, siniflər, dövlət və insanlar arasındakı qarşılıqlı fəaliyyəti ifadə edən münasibətlər, sinfi, milli, siyasi, demoqrafik, etnik və s. münasibətlər daxildir); ideal və ya ideoloji münasibətlər (buraya siyasi, elmi, mənəvi, əxlaqi, bədii, estetik, dini, səhiyyə, maarifçilik və s. münasibətlər daxildir); ailə-məişət və ya fərdi münasibətlər və i.a.

Beləliklə, cəmiyyət özü bu mürəkkəb ictimai münasibətlərin sintetik sistemindən ibarətdir; oradakı hərəkət və inkişaf, iqtisadi, sosial, siyasi, mənəvi tərəqqi ancaq həmin münasibətlərin qarşılıqlı fəaliyyəti təsirində baş verir; lakin müəyyənedicilik, aparıcılıq funksiyası istehsal münasibətlərinə və ya maddi-iqtisadi münasibətlərə məxsusdur, digər ictimai münasibətlər də fəaldır, təsiredicidir.

2. Cəmiyyət inkişafında tarixi qanunauyğunluq və şüurlu fəaliyyətin nisbəti. Zərurət və azadlıq

İctimai inkişaf qanunları obyektiv xarakterə malikdir, onları dəyişmək, başqaları ilə əvəz etmək və onlardan yan keçmək olmaz. Lakin insanlar onları dərk edə, kəşf edə bilər, əməli fəaliyyətlərində onlardan istifadə edə bilərlər. Təbiət qanunlarından fərqli olaraq ictimai inkişaf qanunları uzunmüddətli, əbədi xarakterə malik deyildir. Onlar müəyyən tarixi dövr ərzində fəaliyyət göstərirlər. Həmin dövr aradan çıxdıqda onlar da fəaliyyətini dayandırırlar. Mövcudolma müddətinə görə ictimai inkişaf qanunları bir neçə növə ayrılırlar: a) bütün bəşər cəmiyyəti inkişafına xas olan ən ümumi sosioloji qanunlar, məsələn, istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə və inkişaf səviyyəsinə uyğunluğu qanunu; b) bəşər cəmiyyəti inkişafının ancaq müəyyən mərhələsində və ya bir neçə mərhələsində fəaliyyət göstərən ümumi qanunlar, məsələn, sinfi mübarizə qanunu, dəyər qanunu və s.; c) ancaq bir tarixi mərhələdə fəaliyyət göstərən qanunlar, məsələn, izafi dəyər qanunu və s. Həmin qanunları dərk etmək ictimai həyat hadisələrinin düzgün anlaşılmasına, sosial-tarixi prosesi, istehsalı düzgün idarə etməyə, fəal həyat mövqeyi tutmağa imkan verir.

Cəmiyyətin inkişafında tarixi obyektiv qanunauyğunluq və insanların şüurlu subyektiv fəaliyyəti möhkəm qarşılıqlı əlaqədədir, onlar bir-birini tamamlayır və bütövlükdə cəmiyyət inkişafını şərtləndirir. İnsanların fəaliyyətindən kənarda heç bir cəmiyyət yoxdur. ***Cəmiyyətin tarixi – insanların fəaliyyəti tarixidir.*** Ona görə də cəmiyyəti ancaq insan fəaliyyətinin qanunauyğunluqlarını öyrənmək əsasında dərk etmək olar. Bu cəhətə görə, insan fəaliyyətini əsasən mənəvi hərəkətlər, ideal olanların məcmusu hesab edən idealist sosioloji konsepsiyalar uzun zaman belə hesab etmişlər ki, insan iradəsi, ideyaları, yəni ideal olan (fəaliyyət insan ideyaları ilə hərəkətə gəlir) tarixi hadisələri öyrənməyin açarıdır. Onların fikrincə, praktik insan fəaliyyətini şüur, ideyalar idarə və müəyyən edir. Bununla da onlar əsasən düzgün olmayan, ziddiyyətli, birtərəfli nəticəyə: ictimai şüurun ictimai varlığın müəyyən etməsi nəticəsinə gəlirdilər.

Deməli, dialektik materialist sosial fəlsəfə ictimai inkişafda şüurun, ideal olanın, iradi fəaliyyətin əleyhinə getmir, lakin insanın subyektiv fəaliyyətinin, mütləq azadlığının müəyyən çərçivə daxilində mümkünlüyündən bəhs edir. tarixdə insanın mənafeyi ilə istiqamətlənməyən, şüuru, ideyaları və iradəsi ilə tənzim olunmayan heç bir fəaliyyət yoxdur. Lakin onun mənafeyinin və iradəsinin obyektiv əsası vardır: onlar ictimai varlıqla müəyyən olunur, onun qanunları və tələblərinə tabedir. Nəhayət etibarilə, maddi istehsalın obyektiv qanunauyğunluqları həm də cəmiyyətin inkişaf qanunlarını müəyyən edir. Həmin qanunlar isə obyektivdir, insandan asılı deyildir. Məhz belə obyektiv qanunların olması, onların fəaliyyəti tarixi zərurəti şərtləndirir. Bütün cəmiyyət hadisələrinin inkişafı ən ümumi səciyyə daşıyan zəruri əlaqələrə tabedir. Bu cəhət isə fəa-

ki, cəmiyyətdə aclıq, işsizlik, fəlakət baş verir. Maltusçuluq və bu qəbildən olan başqa təlimlər cəmiyyətdəki bəlaların səbəblərini yanlış olaraq ictimai münasibətlərin xarakterində deyil, «tibbi qanunlarda» axtarmışlar, aclığı, epidemiyaları, müharibələri və s. zəruri və faydalı hesab etmişlər. Əlbəttə, əhalinin sürətlə artması cəmiyyət qarşısında ciddi problemlər qoyur. «Demoqrafik partlayış»ın ağıllı idarə olunmasını tələb edir. Yer kürəsində əhalinin artım dinamikası belə getmişdir: ilkin poliolit dövrünün başlanğıcında 100-200 min nəfər, poliolitin sonunda 1 milyon nəfər, neolitin əvvəlində 10, sonunda isə 50 milyon nəfər əhalinin sürətli artmasında əkinçilik xüsusi rol oynamışdır. Bizim eranın başlanğıcında əhali 230 milyon, XIX əsrin əvvəlində 1 milyard; 1930-cu ildə 2 milyard; 1961-ci ildə 3 milyard; 1976-cı ilin əvvəlində 4 milyard; 1980-ci ilin əvvəlində 4,4 milyard; 1990-cı ilin əvvəlində 5 milyard olmuşdur. Deməli, axırıncı 900 ildə Yer kürəsinin əhalisi 10 dəfə artaraq 5 milyardı ötüb keçmişdir. Əhalinin birinci iki dəfə artması üçün 700 il lazım gəlmişsə, ikinci iki dəfə artması üçün cəmi 150 il lazım olmuşdur. Hazırda əhalinin iki dəfə artması bir neçə onillikdə baş verə bilər. Lakin burada təkcə riyazi təhlil kifayət deyildir. Əhali artımı o qədər sosial-iqtisadi, mənəvi, məişət və s. problemlər, «demoqrafik partlayış» təhlükəsi doğurmuşdur ki, həmin problemlərlə məşğul olan xüsusi elm – «demoqrafiya» (yunanca «xalq» və «yazıram» sözlərinin birləşməsi) əmələ gəlmişdir. Əhali ***artımının ölkələrin sosial-iqtisadi imkanları ilə*** ciddi əlaqələndirilməsi, bütün maddi sərvətlərdən cəmiyyət üzvlərinin hamısının xeyrinə məqsədli istifadə edilməsi zəruridir. Dünya üzrə sosioloq, iqtisadçı və digər alimlər hesablamışlar ki, yerin təkində və üstündə, dəniz və okeanlarda olan sərvətlərdən bütövlükdə bütün bəşəriyyətin xeyrinə istifadə olunarsa, onda həmin sərvətlərlə 10-12 milyard və daha çox adamın normal yaşayış səviyyəsini təmin etmək olar. Deməli, əhali cəmiyyət inkişafının zəruri ilkin şərti və subyekti olsa da, onun yeganə həlledici amili deyildir.

XIX əsrə qədər cəmiyyət haqqında baxışların iki mühüm ümumi çatışmayan cəhəti olmuşdur: a) cəmiyyət haqqında həmin baxışlar idealist xarakterdə idi, yəni onlar deyirdilər ki, nəhayət etibarilə cəmiyyət insan zəkasının məhsuludur, «dünyanı ideyalar yaradır və idarə edir». Onlar tarixi inkişafın obyektiv qanunauyğunluğunu görə bilmir, həmin inkişafın köklərini maddi istehsalın inkişaf dərəcəsində olduğunu anlamırdılar; b) cəmiyyət haqqında həmin baxışlar xalq kütlələrinin əməli fəaliyyətini əhatə etmirdi, yəni onlar deyirdilər ki, xalq kütlələri tarixin yaradıcısı deyildir,

cəmiyyəti görkəmli şəxsiyyətlər yaradır və idarə edir. Beləliklə, bu cəmiyyətşünaslar bəşər tarixinin ancaq ideya-nəzəri, fərdi-mənəvi mənbələrini araşdırmağa çalışır, onun maddi-iqtisadi və sosial-ictimai köklərinin arxa plana keçirirdilər.

Fəlsəfənin inkişafında özünəməxsus yer tutan marksist konsepsiya cəmiyyət haqqında baxışların səmərəli cəhətlərini mənimsəmək əsasında dialektik materializm müddəalarını cəmiyyət hadisələrinin, tarixin öyrənilməsinə tətbiq etdi. Cəmiyyət inkişafının ideya-mənəvi mənbələri ilə yanaşı, maddi-ictimai köklərini də aydınlaşdırmağa çalışdı. tarixi materializmlə cəmiyyət inkişafının materialist anlayışı meydana çıxdı. Bu fəlsəfi konsepsiyaya görə cəmiyyət inkişafının dərin, köklü səbəblərini burada müəyyən rol oynayan insanların başında, onların ideya və nəzəriyyələrində deyil, istehsal üsulunda, maddi nemətlərin istehsalı prosesində axtarmaq lazımdır. Əgər təbiətdə inkişaf özünə kortəbii qüvvələr arasından yol açırsa, cəmiyyətdə inkişaf insanların öz şüuru əmək fəaliyyəti ilə yaranır. Cəmiyyətdə insanlar tarixi zərurəti və ictimai qanunauyğunluğu dərk etdikcə daha şüurlu və fəal olur, qarşılarına məqsədlər qoyur və ona çatmaq üçün fəaliyyət göstərirlər. Bu prosesdə ictimai tərəqqini irəlilədir və inkişaf etdirirlər.

Beləliklə, ictimai münasibətlərə girən insanların məqsədyönlü fəaliyyəti və sosial hərəkət cəmiyyətin mövcudluğunun spesifik üsulu və əsasıdır. İctimai münasibətlərin daşıyıcısı olan insan fəaliyyəti olmadan cəmiyyət nə yarana, nə də inkişaf edə bilməzdi. Bəs, ictimai münasibətlər nədir və cəmiyyət inkişafında onların rolu nədən ibarətdir? Əgər qəbul etsək ki, bütövlükdə cəmiyyət – ictimai münasibətlərin məcmusundan ibarət olan vahid, mütəşəkkil sistemdir, onda belə nəticəyə gəlmək olar ki, ictimai münasibətlərdən, xüsusilə istehsal münasibətlərindən kənar heç bir cəmiyyət ola bilməz. Eynilə cəmiyyətsiz də heç bir ictimai münasibət yoxdur.

Fəlsəfi ədəbiyyatlarda ***«ictimai münasibətlər»*** anlayışının mahiyyəti müxtəlif şəkillərdə izah olunmuşdur: ictimai münasibətlərə: a) cəmiyyətdə yaranan, insanların təbiətə, istehsala, birbirinə, cəmiyyət hadisələrinə münasibətlərini ifadə edən maddi və ideal münasibətlərin məcmusu; b) cəmiyyətdə sinif, millət və sosial qruplar arasında istehsal və sosial-mənəvi fəaliyyət prosesində formalaşan sosial münasibətlər; c) istehsal prosesində insanlar arasında yaranan, əsasən maddi-iqtisadi fəaliyyətlə bağlı olan istehsal münasibətlərinin məcmusu və s. kimi baxılmışdır. Həmin mövqe-

liyyəti tamamilə təsadüfdən, ayrı-ayrı fərdlərin şüur və iradəsindən asılı hesab edən volyuntarizmi tam rədd edir.

Bu tarixi zərurət konsepsiyası fatalizmə tamamilə ziddir. ***Fatalizm*** insana passivlik, fəaliyyətsizlik aşılayaraq, ali vücudların hər şeyi qabaqcadan müəyyən etdiyi fikrini təbliğ edir; həyatda hər şeyin taledən asılı olduğuna inam yaratmağa çalışır. Fatalistik ideyalar dünya dinlərində də (xristianlıq, buddizm, islam) çox güclüdür. Elə bu cəhətə görə K.Marks qeyd edirdi ki, fatalizm müsəlmanlığın məğzini təşkil edir. İslam dini təbliğ edir ki, insanın azad iradəsi yoxdur, insanın başına ancaq o şeylər gəlir ki, Allah onları çox əvvəlcədən müəyyən etmiş, onları müsəlmanın alnına yazmışdır. Ağacdan bir yarpaq, başdan bir tük belə Allah iradəsi olmadan düşə bilməz. Hər şey taledən asılıdır. Onu da qeyd edək ki, müsəlman ölkələrində feodalizmin ziddiyyətləri kəskinləşdiyi dövrlərdə (IX-XI əsrlər) bir sıra ilahiyyatçı cərəyanlar (məsələn, mötəzililər və b.) iddia edirdilər ki, bir halda həyatda hər şey Allah iradəsi üzrə baş verir, onda feodal-teoretik üsul-iradəsinə qarşı xalq üsyanları, xilafət ordularının müvəffəqiyyətsizlikləri nə səbəbə baş verir? Həmin suallarla insanın azad iradəsinin olmaması, hər şeyin Allah iradəsi üzrə baş verməsi haqqında dini ehkamlara şübhə ilə yanaşılırdı. Belə nəticə çıxarılırdı ki, insanda yaxşı hərəkətlər Allahdan, pis əməllər isə onun özündən asılıdır. İnsan pis əməllərinə görə özü cavab verməlidir.

Əlbəttə, inkişafın, tarixi zərurətin insan şüurundan asılı olması, obyektiv səciyyə daşıması haqqında fəlsəfi təlim insanın subyektiv fəaliyyətinin təsirini rədd etmir, əksinə, belə hesab edir ki, cəmiyyəti, tarixi prosesi elə insanların subyektiv fəaliyyəti yaradır. Cəmiyyət fəlsəfəsi, tarixi zərurətin qanunauyğun və obyektiv xarakterini qəbul etməklə, eyni zamanda onların dərk edilməsi əsasında insanın şüurlu, iradi, mənəvi-ideoloji fəaliyyətini də, deməli, subyektiv amilin təsir gücünə də qəbul edir; tarixə insanların müəyyən məqsədlərin həyata keçirilməsindən ibarət olan şüurlu fəaliyyəti prosesi kimi baxır. Deməli, tarixi qanunauyğunluq və zərurət insanların subyektiv şüurlu fəaliyyəti ilə özünə yol açır, təzahür edir. Fəaliyyət də o zaman məqsədli və əhatəli olur ki, o daha çox şüurlu səciyyə daşıyır, zəruri qanunauyğunluqların dərk edilməsinə əsaslanır.

Tarixi qanunauyğunluq və zərurətin reallaşması üçün xalq kütlələrinin, siniflərin, millətlərin, rəhbərlərin və i.a. praktik fəaliyyəti olmalıdır. Obyektiv qanunauyğunluğu dəyişmək olmaz, lakin həmin qanunauyğunluğun dərk və onlardan əməli məqsədlər

üçün istifadə olunması ilə insanlar öz tarixlərini yaradırlar. tarixin bütün mərhələlərində mütərəqqi qüvvələr tarixi qanunauyğunluqların dərk edilməsi əsasında həmin obyektiv qanunlara uyğun azad hərəkət edir, mürtəce qüvvələr isə tarixi zərurəti «ləngitməyə», onun «qarşısını almağa» cəhd edirlər. Azadlıq heç də insanın ağlına nə gəlirsə, onu də etməsi, hərc-mərclik demək deyildir. Azadlıq sosial-praktik fəaliyyəti obyektiv qanunauyğunluğu nəzərə almaqla təkmilləşdirməkdir, tarixi zərurəti dərk edərək sərbəst, məqsədyönlü və şüurlu hərəkət etməkdir. Azadlıq və zərurət – dialektik vəhdətdə olan, bır-birini tamamlayan anlayışlardır. Azadlıq heç də son, hazır, nəticə deyildir, zərurətin dərk edilməsinə əsasən fəaliyyətdir, hərəkətdir, inkişafdır. Azadlıq – obyektiv zərurətin dərk edilməsindən başlayaraq təcrübədə, gerçəkliyi dəyişdirməyə yönəldilmiş subyektiv fəaliyyətdə reallaşır.

3. Cəmiyyətə dialektik-materialist baxış

İctimai həyat hadisələri maddi və mənəvi olmaqla iki qrupa ayrılır. ***Maddi*** və ***mənəvi hadisələr*** bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə və vəhdətdə mövcuddur: onlar qarşılıqlı təsirdə bir-birini şərtləndirir. Bu qarşılıqlı əlaqə, təsir və vəhdət cəmiyyət inkişafının mühüm şərtləridir. Lakin cəmiyyəti, onun inkişafının səbəblərini, müəyyənedici amillərini araşdırarkən filosoflar maddi və ideal hadisələrin nisbətinə müxtəlif cəhətdən yanaşır, onları materializm və idealizm mövqelərindən izah edirlər.

Obyektiv idealizmə görə cəmiyyətin əsas amili əbədi və əzəli mənəvi qüvvədir. Bu obyektiv, mütləq ideal qüvvə (Allah, mütləq ideya, dünya zəkası və s.) təbiəti də, cəmiyyəti də, insanı da yaratmış, onların inkişafını da özünə xas olan əbədi qanunlara müvafiq tənzim edir. Belə filosoflardan Platonu, Leybnitsi, Hegeli və b. göstərmək olar.

Subyektiv idealizm isə hesab edir ki, cəmiyyətin inkişafının müəyyənedici amili və hərəkətverici qüvvəsi subyektin, görkəmli şəxsiyyətlərin, tənqidi düşünən şəxslərin, çarların, kralların ideyaları, istəyi, arzusu, iradəsi, hətta şıltaqlığıdır. Deməli, cəmiyyətin inkişafı heç bir obyektiv zərurət və qanunauyğunluğa tabe deyil, o təsadüflər yığınıdır. Məsələn, XVIII əsr və sonrakı dövrdə Fransa və Avropa tarixinin inkişaf səbəblərini onlar Napoleonla əlaqələndirirdilər.

Dialektik materialist sosial fəlsəfə isə cəmiyyətin inkişafının müəyyənedici amilini maddi olanda görür, ideal olanı, ayrı-ayrı

şəxsiyyətlərin baxışlarını, onların ideya və nəzəriyyələrini, istək və arzularını, bütövlükdə ictimai şüuru isə maddi-ictimai varlığın inikası, ondan törəmə, ona nisbətən ikinci hesab edir. Lakin bu fəlsəfə maddi olanı müəyyənedici, əsas amil hesab etsə də, idealı təsiredici amil sayır, mənəvi olanın cəmiyyətin inkişafına müəyyən: müsbət (pozitiv) və ya mənfi (neqativ), sürətləndirici və ya ləngidici təsirini də qəbul edir, onları dialektik qarşılıqlı əlaqədə, təsirdə və vəhdətdə götürür.

Beləliklə, marksist fəlsəfi konsepsiya dialektikanın müddəalarını ictimai həyatın, cəmiyyətin inkişafının öyrənilməsinə tətbiq etmiş, tarixi inkişafın dialektik materialist anlayışını yaratmışdır. Həmin konsepsiya cəmiyyət həyatının bütün sahələri içərisindən ***iqtisadi sahəni***, bütün ictimai münasibətlər sisteminden ***istehsal münasibətlərini*** ayıraraq, ona bütün başqa münasibətlərin ilkin əsası, təməli, müəyyənedici amili kimi baxır. Belə bir sadə və aydın həqiqəti söyləyir ki, insanlar elmlə, fəlsəfə ilə, dinlə, incəsənətlə, hüquqla, nəzəriyyə və s. ilə məşğul olmazdan əvvəl canlı kimi yaşamalıdır, yəni yeməli, geyməli və mənzilə malik olmalıdırlar. Bunun üçün isə onlar daim və aramsız maddi nemətlər istehsal etməlidirlər ki, bu istehsal prosesi də müəyyən münasibətlər daxilində baş verir. Deməli, ictimai inkişafda həlledici rolu yalnız maddi münasibətlər, maddi nemətlər istehsalı üsulu oynaya bilər. Çünki mənəvi həyat hadisələri, baxış və nəzəriyyələr, ümumiyyətlə ideal olan tarixi prosesin müəyyənedicisi deyil, onunla müəyyən olunandır, ondan törəmədir. «İctimai varlıq» ilkindir, əsasdır, müəyyənedicidir, onun inikası olan ideyalar, baxışlar – ictimai şüur isə törəmədir, müəyyən olunandır. Məhz bu sosial qanunauyğunluq insanlara mürəkkəb cəmiyyət hadisələrindən baş çıxarmaq üçün metodoloji əsas verir.

Tarixi prosesi cəmiyyət inkişafını insanların maddi nemətlər istehsalı fəaliyyəti, əmək fəaliyyəti yaradır. Mənəvi, ideal olan, nəhayət etibarilə maddi həyat şəraiti ilə müəyyən olunur. Deməli, cəmiyyətin ictimai varlığı, maddi nemətlər istehsalı üsulu onun bütün digər həyat sahələrinin və tarixi inkişafın əsasını təşkil edir. Geniş mənada desək, insanların maddi həyat tərzi, istehsal prosesi və başqa sosial-maddi fəaliyyət sahəsi olan ictimai varlıq ictimai şüuru təyin edir. tarixin materialistcəsinə izahının, tarixin dialektik materialist anlayışının mahiyyəti də məhz budur. Bu, cəmiyyətin, ictimai həyatın inkişafının ən ümumi qanunauyğunluğudur.

Cəmiyyət inkişafının dialektik materialist fəlsəfi konsepsiyasına görə insanların yaşayış şəraitini, cəmiyyət həyatını, mövcud

«istehsal üsulunu, onun yalnız fərdlərin cismani mövcudluğunun təkrar istehsalı olması cəhəti ilə təhlil etmək olmaz. Bu istehsal üsulu daha artıq dərəcədə həmin fərdlərin müəyyən növüdür, onların ***həyat tərzidir***. Fərdlərin həyat fəaliyyəti necədirsə, onların özləri də elədir. Deməli, onlar necədirsə, bu onların istehsalına uyğundur. Həm onların ***nə*** istehsal etdiklərinə, həm də ***necə*** istehsal etdiklərinə uyğundur. Deməli, fərdlərin nə olduqları onların istehsalının maddi şəraitindən asılıdır»[1]. İnsanların maddi məhsuldar qüvvələrinin inkişafı ilə bəşəriyyətin tarixi yaranır, insanların məhsuldar qüvvələri və həmçinin onların ictimai münasibətləri nə qədər çox inkişaf etmiş olursa, bu tarix də bir o qədər mükəmməl bir insani tarix olur.

Lakin tarixin dialektik materialist anlayışı haqqında fəlsəfi təlim həm keçən XIX əsrdə, həm də XX əsrdə çoxlu təftişlərə və təhriflərə məruz qalmışdır. Bir sıra ideoloqlar, hətta bəzi inqilabçılar həmin baxışı bunda tənqid edirdilər ki, cəmiyyətə dialektik materialist baxış birtərəflidir, maddi-iqtisadi amili əsas götürməklə, digər ideal, sosial-mənəvi münasibətlərə laqeydlik aşılayır, subyektiv, mədəni-psixoloji amilin və ideal olanın rolunu heçə endirir. Lakin əslində bu baxış maddi-iqtisadi münasibətləri əsas tutsa da, digər amillərə heç də laqeydlik göstərməmiş, ictimai-tarixi inkişafa maddi-iqtisadi, mənəvi, mədəni, psixoloji və digər amillərin vəhdəti, qarşılıqlı təsiri sistemi kimi baxmış və baxır.

Deməli, tarixin dialektik materialist konsepsiyası maddi-ictimai varlığı əsas tutaraq, yalnız «iqtisadi determinizm» mövqeyində durmamış, cəmiyyət inkişafının əsas hərəkətverici amilini ancaq istehsal münasibətləri ilə məhdudlaşdırmamış, tarixi prosesdə üstqurumların, ictimai şüur formalarının, ideoloji amilin rol və əhəmiyyətini də yüksək qiymətləndirilmişdir.

Beləliklə, cəmiyyət inkişafına ***obyektiv təbii-tarixi, zəruri bir proses*** kimi baxılmışdır. Bu q deməkdir ki, təbiətdə olduğu kimi, cəmiyyətdə də inkişaf təbii-qanunauyğun obyektiv bir prosesdir. Cəmiyyət də müəyyən obyektiv qanunlar, insanların şüurlu fəaliyyəti nəticəsində özünə yol açır, təbiətdə isə proses kortəbiidir. Cəmiyyətdə fəaliyyətin kortəbiiliyinə ancaq bu mənada yanaşmaq lazımdır ki, cəmiyyətdə insanlar müəyyən şəraitdə öz fəaliyyətlərinin nəticələrini heç də əvvəlcədən tam aydın görə bilmirlər. Lakin onların fəaliyyəti həmişə şüurludur, müəyyən məqsədlərin həyata keçirilməsinə xidmət edir. Cəmiyyət inkişafının təbii-tarixi

[1] *K.Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri üç cilddə. 1-ci cild. səh. 9*

proses hesab edilməsində və onun inkişafında insan fəaliyyətinin maddi tərəflərinin həlledici amil kimi qəbul edilməsi mühüm rol oynayır. Lakin bu heç də yuxarıda da deyildiyi kimi, mənəvi amilin, ideal olanın fəaliyyət təsirini görməməyə əsas vermir. Odur ki, cəmiyyət, inkişafı nə qədər obyektiv təbii-tarixi proses olsa da, mənəvi-subyektiv amil onu ya sürətləndirir, ya da ləngidir.

Cəmiyyət inkişafının əsasən maddi amillə şərtləndiyini, onun təbii-tarixi obyektiv proses olduğunu və mənəvi-ideal olanın isə təsiredici rol oynadığını nəzərdə tutaraq dialektik materializm fəlsəfəsi belə ümumi nəticəyə gəlir: «Bəşəriyyət həmişə öz qarşısına ancaq yerinə yetirə biləcəyi vəzifələr qoyur, çünki yaxından baxanda həmişə məlum olur ki, vəzifə yalnız onu yerinə yetirməyin maddi şəraiti mövcud olanda və ya heç olmasa bu şərait qərarlaşma prosesində olduğu zaman meydana gəlir» (K.Marks). Bütün bunlara uyğun olaraq tarixin dialektik materialist anlayışına əsasən, aşağıdakı nəzəri-metodoloji nəticələri çıxarmaq olar: a) tarixi proses obyektiv təbii-zəruri qanunauyğunluq üzrə inkişaf edir, lakin burada subyektiv amilin, insanların şüurlu fəaliyyətinin də mühüm rolu vardır: tarix insanların subyektiv fəaliyyətinin nəticəsidir; b) cəmiyyət inkişafının aparıcı amili maddi nemətlər istehsalı üsuludur, istehsal münasibətləri, maddi-ictimai varlıqdır. Lakin mənəvi münasibətlər, ictimai şüur da fəal təsiretmə imkanlarına malikdir; birincilik, müəyyənedicilik maddi-iqtisadi amillərə məxsusdur; c) maddi və ideal olan, ictimai varlıq və ictimai şüur, obyektiv və subyektiv amillər möhkəm qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsirdədir, onlar dialektik vəhdətdə götürülüb izlənməlidir. Bu qarşılıqlı təsir əlaqəsinə – başlıca metodoloji prinsip kimi baxılmalıdır.

4. Maddi istehsal – cəmiyyət inkişafının mühüm amilidir. İstehsal üsulunun inkişaf dialektikası

Beləliklə, cəmiyyət mövcudluğu və inkişafı, insanın özünün bir şəxsiyyət kimi yetişməsi, əsasən maddi və mənəvi amillərin vəhdəti ilə şərtlənir, cəmiyyət maddi və mənəvi nemətlərin istehsalından asılıdır. Məhz maddi və mənəvi nemətlər istehsalı prosesində insan özünü təbiətdən ayırır, onun təbiəti və cəmiyyəti öz məqsədinə uyğun dəyişdirməyə yönəldilən fəaliyyəti mümkün olur. İnsanlar maddi nemətlər istehsalını nəinki bir illiyə, hətta bir neçə aylığa dayandırmış olsaydılar, bəşəriyyət məhv olub gedərdi.

Məhz maddi və mənəvi nemətlər istehsalı prosesi insanın digər canlı orqanizmlərdən fərqini aydınlaşdırır, təbiətdə insan və

cəmiyyət arasındakı qarşılıqlı münasibətlərin mövcudluğunu və xarakterini müəyyən edir; maddi və mənəvi nemətlər istehsalına tələbat insanın təbiəti məqsədyönlü dəyişdirmə və istifadə etmə fəaliyyəti olan əmək prosesini doğurur; əmək prosesi isə istehsal vasitələri və alətləri hazırlamağa, bununla da bir ictimai-şüurlu varlıq olmaqla insanın özünü formalaşdırmağa, cəmiyyət şəklində insanları birləşdirməyə imkan verir. Başqa sözlə, cəmiyyət mümkün olur. Məhz insan cəmiyyətini heyvanların «birliyindən» fərqləndirən başlıca cəhət – ***əməkdir***, şüurlu fəaliyyət əsasında istehsal alətləri hazırlamaqdır. Deməli, cəmiyyət haqqında dialektik fəlsəfi təlimə görə, cəmiyyət inkişafının, insanın bütün fəaliyyət növlərinin (istehsal, ailə-məişət, siyasi, sosial, mənəvi fəaliyyət və s.) əsasını əmək prosesi və ya maddi nemətlərin istehsalı təşkil edir. Əmək-istehsal prosesinin struktur komponentləri isə bunlardır: a) müəyyən bilik və vərdişlərə malik olan insanlar – istehsalın subyekti; b) əmək alətləri, mexanizmlər, dəzgahlar, texniki vasitələr və s. c) əmək cisimləri və obyektivləri: onların vasitəsilə insan əmək məhsulları hazırlayır.

Əmək alətləri və əmək cismi birlikdə ***istehsal vasitələri*** adlanır. Bu vasitələrin cəmiyyət həyatında çox böyük əhəmiyyəti vardır. Nəsli kəsilmiş heyvan növlərinin bədən quruluşunu öyrənmək üçün onların qalmış əzələ quruluşunun, sümüklərinin nə kimi əhəmiyyəti varsa, aradan qalxmış ictimai-iqtisadi formasiyaları öyrənmək üçün də əmək vasitələrinin eyni əhəmiyyəti vardır. İqtisadi dövrlərin bir-birindən fərqi onda deyildir ki, «nə istehsal edilir», bundadır ki, «necə istehsal edilir, hansı əmək vasitələri ilə istehsal edilir». Əmək vasitələri nəinki insanın iş qüvvəsinin inkişafı meyarıdır, habelə əməyin icra edildiyi ictimai münasibətlərin göstəricisidir.

Bütövlükdə istehsal üsulunun iki tərəfi vardır: ***məhsuldar qüvvələr*** və ***istehsal münasibətləri***. Onların vəhdəti istehsal üsulunu təşkil edir. Müəyyən biliyə və vərdişlərə malik olan insanlar və istehsal vasitələri birlikdə cəmiyyətin məhsuldar qüvvələrini təşkil edirlər. Məhz həmin qüvvələr vasitəsilə insan təbiətə təsir edir, ondan öz məqsədinə uyğun istifadə edir. Bu prosesdə ətraf mühiti dəyişən insan özünü də dəyişir və inkişaf etdirir. Yeni texniki vasitələri yaradıb və tətbiq etməklə insan həm də istehsalı təkmilləşdirir, məhsuldarlığı artırır. Elmin bilavasitə məhsuldar qüvvəyə çevrilməsi prosesi baş verir: bir tərəfdən, ETİ şəraitində elm texnikada, daha yeni və mürəkkəb texnologiyada maddiləşib istehsala tətbiq olunur, əmək məhsuldarlığı yüksəlir; digər tərəf-

dən, insanın özünün elmi bilik səviyyəsi, texniki hazırlıq səviyyəsi yüksəlməklə elm sanki «məhsuldar qüvvələrin ünsürünə çevrilir», elm getdikcə istehsalda daha çox maddiləşir. Bütün bu prosesdə insan mərkəzi və aparıcı rol oynadığına görə o, cəmiyyətin «başlıca məhsuldar qüvvəsidir», çünki əmək alətlərini hərəkətə gətirən də, əmək vasitələrini təkmilləşdirib dəyişdirən də məhz insandır. Lakin müəyyən fəaliyyətə, o cümlədən də istehsal fəaliyyətinə girərkən insanlar heç də təcrid olunmuş halda deyil, birgə, ümumi şəkildə fəaliyyət göstərir, müəyyən, zəruri münasibətlərə girirlər. Belə münasibətlərə girmək obyektiv səciyyə daşıyır, insanların şüur və iradələrindən asılı deyildir. Lakin insanlar belə ***birgə istehsal münasibətlərinə*** girməsələr, maddi nemətlər istehsalı heç vaxt mümkün olmazdı.

İstehsal münasibətləri maddi nemətlər istehsalı prosesində insanlar arasında yaranan əməkdaşlıq və ya qarşılıqlı yardım, ağalıq və ya tabelik münasibətləri sistemidir. Həmin münasibətlər maddidir, obyektiv xarakter daşıyır. ***İstehsal münasibətlərinə daxildir:*** a) istehsal vasitələrinə, xüsusilə əmək alətlərinə əsaslanan mülkiyyət münasibətləri; b) bilavasitə istehsal prosesində yaranan münasibətlər və ya «mübadilə fəaliyyəti» münasibətləri; c) bölgü münasibətləri və ya əmək məhsullarının bölüşdürülməsindən yaranan münasibətlər; ç) istehlak münasibətləri; bütün istehsal münasibətləri sistemində aparıcı və müəyyənedici rol mülkiyyət münasibətlərinə məxsusdur, çünki bütün digər münasibətlər ondan asılıdır, onunla müəyyən olunur, hətta istehsal üsulunun növü belə mülkiyyətin növündən asılıdır.

Əlbəttə, son illərə qədər sovet fəlsəfi ədəbiyyatında mülkiyyətin növləri məsələsi – bu çox mürəkkəb və ziddiyyətli məsələ, – birtərəfli, mexaniki-sxematik təhlil edilmişdir. Beş istehsal üsulunu mülkiyyətin beş növü ilə (icma, quldar, feodal, kapitalist və sosialist) bağlamış, bir istehsal üsulu daxilində müxtəlif mülkiyyət növlərinin mövcudluğunu «qalıq», «qeyri-mümkünlük» və s. nöqteyi-nəzərdən izah etmişlər. Bununla «Asiya istehsal üsulu», formasiyalararası keçid dövrü, formasiyalardaxili mərhələlər və oradakı çoxlu təsərrüfat ukladları ilə şərtlənən müxtəlif mülkiyyət formalarının mövcudluğuna (xüsusi və şəxsi mülkiyyət, kollektiv və qrup mülkiyyəti, ictimai və dövlət mülkiyyəti, icra mülkiyyəti və i.a.) laqeydlik, birtərəfli münasibət formalaşmışdır. Hətta bir ictimai-iqtisadi formasiya daxilində belə ancaq bu və ya başqa mülkiyyət formasını mütləqləşdirmək düzgün olmazdı.

İstehsal üsulunun iki tərəfini təşkil edən ***məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasında dialektik qarşılıqlı əlaqə, istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakter və səviyyəsinə uyğunluğu ümumsosioloji qanunun*** fəaliyyəti ilə müəyyən olunur, şərtlənir. Burada vəhdət-uyğunluq, qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsir – ziddiyyətlilik münasibətləri vardır. Əlbəttə, istehsalın təkmilləşməsi və ahəngdar inkişafı üçün vəhdət-uyğunluq əlaqəsi kafi əsasdır. Lakin mütləq uyğunluq və vəhdət mümkün deyildir. Həmin münasibətlərdə müəyyən tarazlaşma olsa da, fərqlilik, uyğunsuzluq əlaqələri də mövcuddur, müəyyən şərait yarandıqda istehsal münasibətləri ilə məhsuldar qüvvələrin səviyyəsində uyğunsuzluq ziddiyyətə, əksliyə və münaqişəyə gətirib çıxara bilir. İstehsal münasibətləri ilə məhsuldar qüvvələrin qarşılıqlı təsiri məzmun-forma münasibətlərinə uyğundur, məzmun (məhsuldar qüvvələr) müəyyənedicidirsə, forma da (istehsal münasibətləri) təsiredicidir, fəaldır. Bu mənada cəmiyyətdə çox hallarda istehsal münasibətləri məhsuldar qüvvələrin xarakter və səviyyəsinə uyğun gəlir, əlverişli forma olmaqla məzmunun inkişafı amili kimi çıxış edir, məhsuldar qüvvələrin inkişafı üçün əlverişli şərait yaradır. Lakin belə uyğunluq nisbidir, müvəqqətidir, fərqlilik, uyğunsuzluq isə mütləqdir. Deməli, istehsal münasibətləri məhsuldar qüvvələrin inkişafını ya sürətləndirir, ya da ləngidir.

İstehsal üsulunun ən çevik, daha çox dəyişkən komponenti ***istehsal vasitələri***, xüsusilə ***əmək alətləridir***. Maddi istehsalın qarşıya qoyduğu tələbat, ehtiyac əsasında məhsuldar qüvvələr, xüsusilə istehsal alət və vasitələri daim təkmilləşdirilir. Elmi-texniki nailiyyətlər bu prosesi daha da sürətləndirir. Yeni-yeni istehsal münasibətləri yeni məhsuldar qüvvələrin inkişaf səviyyəsinə uyğun gəlmir, onlar arasında əkslik, münaqişə münasibətləri qərarlaşır. Köhnə istehsal münasibətləri yeniləşən məhsuldar qüvvələrin «inkişafı amilindən çıxıb onlar üçün buxova çevrilir». İstehsal münasibətləri ilə məhsuldar qüvvələr arasında uyğunsuzluq, münaqişə isə ictimai inqilabın obyektiv iqtisadi əsasını təşkil edir. İnqilabın situasiyasının mövcudluğu şəraitində, istehsal münasibətləri ilə məhsuldar qüvvələr arasındakı ziddiyyətin təsirində sosial inqilab baş verir, yeni məzmuna uyğun yeni forma meydana çıxır, qərarlaşır və tarix öz irəliləyişində davam edir.

5. Cəmiyyətin inkişafında bazis və üstqurumun yeri

Beləliklə, mürəkkəb sistem və ya «sosial orqanizm» olan cəmiyyətin başlıca xüsusiyyətini burada hər bir adamın başqaları ilə ictimai əlaqə və münasibətlərə girməsi, bu yolla da «vahid tamlıq» yaratması təşkil edir. Buna görə də cəmiyyətin və onun inkişaf qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi, hər şeydən əvvəl, orada mövcud olan ictimai münasibətlərin, əlaqə və proseslərin dəqiq müəyyənləşdirilməsindən asılıdır. Məhz ictimai əlaqə və münasibətlər sahəsində cəmiyyət, min illərlə tarixi inkişafda, neçə nəsillərin birbirini əvəz etməsinə baxmayaraq, özünü nisbi sabit şəkildə saxlamış, əsasən eyni qanunauyğunluqlara tabe olmuşdur. Deməli, cəmiyyətin inkişafının açarını heç də ayrı-ayrı şəxslərdə, onların ideyalarında yox, insanları, qrupları, şəxsləri «vahid sosial orqanizm» halında birləşdirən ictimai əlaqə və münasibətlərdə axtarmaq lazımdır.

Lakin ictimai əlaqə və münasibətlər yekcins deyildir: çoxsaylı, rəngarəng, mürəkkəb və müxtəlifdir. Bəs onların içərisində müəyyənedici, aparıcı münasibətlər hansılardır. Bir halda biz istehsal üsuluna cəmiyyətin mövcudluğu və inkişafının əsas amili üsuluna cəmiyyətin mövcudluğu və inkişafının əsas amili kimi baxırıq, onda, deməli ictimai münasibətlər sistemində də müəyyənedici, determinləşdirici münasibətlər – ***istehsal münasibətləridir***. Bütün digər əlaqə və münasibət formaları: siyasi, hüquqi, mənəvi, ailə-məişət, bədii, hərbi, milli, sinfi və s. istehsal münasibətləri əsasında formalaşır, ona uyğun olur, ona nisbətən üstqurumu təşkil edirlər. Məhz buna görə ***cəmiyyətin iqtisadi quruluşunu təşkil edən istehsal münasibətlərinin məcmusu bazis adlanır*** (yunanca «basis» – əsas, fundament, özül deməkdir). ***İstehsal münasibətlərinin reallaşması əsasında meydana çıxan ideoloji, mənəvi, hüquqi, bədii və i.a. münasibətlər; ictimai təsisat, təşkilat və müəssisələr isə cəmiyyətin üstqurumunu təşkil edir.*** İctimai varlığın müxtəlif tərəf və proseslərin inikası olan bütün ictimai şüur formaları (əxlaq, din, incəsənət və s.) də üstquruma aiddir. Deməli, bazisə məhsuldar qüvvələrin müəyyən inkişaf səviyyəsinə uyğun formalaşmış cəmiyyətin iqtisadı əsasları (istehsal prosesi, istehsalla bağlı müəssisələr, orqanlar, zavodlar, fabriklər, texnoloji proseslər, formasiyanın «istehsal skeleti», iqtisadi ukladlar, mülkiyyət formaları və s.), istehsal münasibətləri sistemi daxildir. Üstquruma isə iqtisadı bazis əsasında formalaşmış ictimai hadisələrin qarşılıqlı

sistemi: mənəvi mütəşəkkilliklərin məcmusu (ideyalar, hisslər, fikirlər, əhval-ruhiyyələr, nəzəriyyələr, təlimlər və s.); ictimai şüur formaları (siyasi və hüquqi ideyalar, əxlaq, din, incəsənət, elm, mədəniyyət, ənənə və s.); ictimai münasibətlərin sosial-siyasi, mənəvi və ailə-məişət fəaliyyəti ilə bağlı olan hissələri (sosial siyasi, mənəvi, milli, məişət və s. ictimai münasibətləri); bütün müəssisə və təsisatların, ictimai hərəkat və partiyaların (dövlət, partiya, məhkəmə orqanları, təhsil ocaqları, dini təsisatlar və s.) məcmusu və i.a. daxildir.

Bazis və üstqurum müəyyən formasiyaya məxsusdur, həmin konkret formasiyasının keyfiyyət xüsusiyyətlərini əks etdirir. Formasiyaya mənsub olmayan bazis və üstqurum yoxdur. Bir ictimai-iqtisadi formasiyadan digərinə keçid prosesində yeni formasiyaya uyğun bazis ünsürləri, köhnənin daxilində, təsərrüfat ukladları şəklində formalaşmağa başlayır, yeninin qələbəsi ilə yeni bazis və üstqurum ünsürləri də özünü göstərməyə başlayır.

Bazis və üstqurumun formalaşması və inkişafı ***obyektiv prosesdir***. Belə ki, tarixi inkişafın müəyyən mərhələsində duran insanlar, öz yaşayışlarını təşkil etmək üçün, istəsələr də, istəməsələr də öz iradələrindən asılı olmayaraq müəyyən əlaqə və münasibətlərə girirlər. Həmin münasibətlərin məcmusu – istehsal münasibətləri cəmiyyətin real bazisini, özülünü təşkil edir. Həmin bazis isə özünəuyğun hüquqi, siyasi, ideoloji forma və təsisatlar tapır, üstqurumu formalaşdırır. Deməli, üstqurum bazis üzərində yüksəlir, ona uyğun gəlir, onunla yaranması, heç də o demək deyildir ki, üstqurum qeyri-fəaldır, bazisin, deməli bütövlükdə cəmiyyətin inkişafında onun rolu, təsiri zəifdir.

Bazislə üstqurum arasında dialektik qarşılıqlı əlaqə və təsir vardır. Bazis üstqurumu müəyyən etsə də, üstqurum da nisbi müstəqilliyi və fəallığına görə öz növbəsində bazisə fəal əks təsir göstərir, onun inkişafını ləngidir və ya sürətləndirir. Üstqurum ünsürləri (məsələn, siyasət, dövlət, ictimai təşkilatlar və s.) bazisin möhkəmlənməsi və inkişafına xidmət etmək məqsədi daşıyırsa, mövcud cəmiyyət şəraitində çox böyük fəallaşdırıcı müsbət rol oynayır. Əks halda, üstqurum bazisi laxladır, istehsal münasibətlərinin təkmilləşməsi və ya dəyişdirilməsi zərurətini sürətləndirir, yeni istehsal üsulu və ya ictimai quruluş yaradılmasına zəruri tələbat doğurur. Müəyyən cəmiyyət və ya mövcud bazis əsasında meydana çıxan üstqurum ünsürləri (ideyalar, baxışlar, nəzəriyyələr və s.) heç də həmişə eyni mahiyyət kəsb edib, dövlət strukturlarının, ha-

kim dairələrin (sinif, sosial qrup, millət və s.) mənafeyi ilə uyğun gələ bilməz. Sinfi mənsubiyyət və mənafe əksliyi və s. üstqurumda da müxtəlif, ziddiyyətli ideya və baxışlar, fikir plüralizmi doğura bilər; bu, normal cəmiyyət üçün məqbul hesab olunan vəziyyətdir. Məhz həmin fikir plüralizminin inkişafı nəticəsində həqiqətə nail olmaq, cəmiyyətin ümumən irəliləməsinə müsbət təsir edən ideyalar, nəzəriyyələr yaratmaq mümkündür. Cəmiyyətdə həmin ideyaların mübarizəsi, ictimai həyatın bütün sahələrinə güclü təsir göstərirlər, bir ictimai iqtisadi formasiyanın başqası ilə əvəz olunmasını, yeni bazisin formalaşmasını tələb və zəruri edir.

XV FƏSİL

CƏMİYYƏTİN SOSİAL-SİNFİ VƏ SİYASİ MÜNASİBƏTLƏRİ*

1. Cəmiyyətin «sosial strukturu» və «sinfi strukturu» anlayışları. Sinfin mənşəyi və mahiyyəti

Cəmiyyətin sosial-sinfi və siyasi münasibətləri – ictimai münasibətlərin xüsusi növüdür. Onu «sosial-siyasi münasibətlər» anlayışı ilə də ifadə etmək olar, çünki «sinfi münasibətlər» də ictimai münasibətlərin xüsusi növü olmaqla, «sosial-siyasi münasibətlərə» daxildir, onun tərkib komponentlərindən biridir. ***Sosial-siyasi münasibətlər*** – cəmiyyətin sosial-siyasi strukturuna daxil olan sosial birliklər, siniflər, millətlər, ictimai qrup və təbəqələr arasındakı münasibətlərdir, onların bir-birinə, bütövlükdə cəmiyyətə, dövlətə, insanlara olan əlaqə və münasibətlərində meydana çıxan ictimai münasibətlərin məcmusudur. Bütövlükdə ictimai münasibətlərə əsasən aşağıdakı münasibət qrupları daxildir: a) sosial-iqtisadi və bölgü münasibətləri (əməyə, mülkiyyətə, istehsala, mübadiləyə, maddi və mənəvi sərvətlərin insanlar arasında bölüşdürülməsinə, onların sosial tələbatının ödənilməsinə olan münasibətlərin və s. ifadəsi) daxildir; b) sosial-sinfi münasibətlər (siniflər, ictimai təbəqə və qruplar arasında olan əlaqə və qarşılıqlı münasibətlərin ifadəsi); c) sosial-siyasi münasibətlər (cəmiyyət üzvlərinin dövlətə, qanunvericilik və icra hakimiyyətinə, hüquq və vəzifələrə, ictimai-siyasi hərəkatlara, partiyalara və i.a. olan münasibətlərin ifadəsi); ç) sosial-demoqrafik münasibətlər (əhali qrupları: şəhər və kənd əhalisi, qadın-kişi, qoca, gənc, yeniyetmə, müxtəlif peşə qrupları və s. arasındakı əlaqə və münasibətlərin ifadəsi) və nəhayət, d) sosial-etnik və ya mənəvi münasibətlər (millətlər, xalqlar, etnik qruplar və s. arasındakı əlaqə və münasibətlərin ifadəsi).

Sinif tarixi hadisədir. Bu, o deməkdir ki, cəmiyyətin inkişafında uzun zaman siniflər olmamışdır. İlk ictimai-iqtisadi formasiya olan ibtidai-icmada siniflər yox idi. Burada istehsal vasitələri bütün icmanın mülkiyyəti idi. Hamı birgə işləyir, məhsulu bərabər bölür, birgə yaşayırdılar. İbtidai cəmiyyətin inkişafının son dövrlərində vəziyyət dəyişir. Qəbilə-tayfa münasibətləri dağılmağa başladı,

* *Bu fəsli f.e.n., dosent Əziz Bayramov yazmışdır*

tədricən varlı adamlar təbəqəsi formalaşdı; qəbilə başçıları, ağsaqqalla, əyanla istehsal olunmuş məhsulun artıq hissəsini öz əllərində topladılar. İqtisadi cəhətdən hakim mövqe tutan, yəni toplanmış məhsulları öz yüksək mövqelərinə görə «himayə edən» adamlar zümrəsi meydana çıxdı. Tayfalar arasında baş verən müharibələr nəticəsində əsir düşmüş adamlar tədricən qula çevrilir, ələ keçirilmiş sərvət isə bu və ya digər nəslin əlində cəmləşirdi.

Həmin prosesdə siniflər əmələ gəlməyə başlamışdı. ***Siniflərin yaranmasının iki yolunu*** qeyd etmək olar: 1) icma mülkiyyətinin dağılması və istehsal vasitələri üzərində xüsusi mülkiyyətin formalaşması yolu ilə icma üzvlərinin varlı və yoxsul təbəqələrə parçalanması; 2) müharibələr zamanı əldə edilmiş hərbi əsirlərin əsarət altına alınaraq qula (köləyə) çevrilməsi. Buna zorakılıq yolu da demək olar.

Cəmiyyətin siniflərə bölünməsi ***əmək bölgüsü*** qanununa əsaslanır: köçəri həyatdan oturaq həyata, maldarlıqdan əkinçiliyə keçməsi və nəhayət, sənətkarlığın əkinçilikdən ayrılması nəticəsində məhsuldar qüvvələr daha da inkişaf etdi, onun da nəticəsində əmək məhsuldarlığı artdı. Bu yəziyyət icma üzvləri arasında iqtisadi bərabərsizliyi gücləndirdi və əsaslandırdı. Cəmiyyətdə tədricən ancaq zehni əməklə məşğul olan, mülkiyyəti öz əlində toplayaraq yoxsul kütlələri tabeliyində saxlayan və onları idarə edən hakim sinif meydana çıxdı. Hakimiyyətdən məhrum olan, asılı, yoxsul təbəqələr isə tədricən məzlum sinifləri təşkil etdilər. Quldarlıq cəmiyyəti, onun quldarlar (qul sahibləri) və qullardan (kölələrdən) ibarət olan antaqonist sinifləri belə yarandı. Feodalizmdə feodallar (torpaq sahibləri) və təhkimli kəndlilər, kapitalizmdə burjuaziya və proletariat kimi əsas siniflər vardır. Sosializmin sosial-sinfi strukturunda isə sosial-iqtisadi və siyasi mənafeləri bir-birinə əsasən uyğun olan fəhlələr, kolxozçu-kəndli sinifləri və ziyalı təbəqəsi mövcud olmuşdur.

Fəlsəfə tarixində siniflərin əmələ gəlməsi haqqında müxtəlif ***baxış*** və ***nəzəriyyələr*** də olmuşdur. Burjua iqtisadçıları, xü-susilə ***A.Smit*** və ***D.Rikardoya*** görə siniflərin əmələ gəlməsinin əsas səbəbi gəlirin mənbəyidir. Onlara görə kapitalizmdə mövcud olan burjuaziya, mülkədarlar və fəhlə sinifləri bir-birindən gəlirin mənbəyinə görə fərqlənirlər. Burjuaziyanın gəlirinin mənbəyini mənfəət, mülkədarların gəlirinin mənbəyini renta (natural şəklində məhsul), fəhlələrin gəlirinin mənbəyini əmək haqqı təşkil edir. ***Zorakılıq nəzəriyyəsinə görə*** (E.Dürinq və b.) sinif ona görə əmələ gəlmişdir ki, bir qrup əhali (qəbilə, tayfa və s.) müharibə nəticəsində digər qrup əhalini zorla əsir alıb qula çevirmişdir. ***Təşkilat nəzəriyyəsinə*** görə siniflərin əmələ gəlməsi insanların razılığa gələrək şüurlu surətdə təşkil edənlərə və təşkil olunanlara bölünməsi nəticəsi kimi qiymətləndirilir. ***İctimai müqavilə, üzvi*** və s. nəzəriyyələr də siniflərin mənşəyinin razılıq və ya müqavilə əsasında baş verdiyini, insan bədəninin ayrı-ayrı üzvləri kimi cəmiyyətin də təbii olaraq müxtəlif insan qruplarına parçalanması yolu ilə meydana çıxdığını iddia edirdilər. ***Dini ilahiyyat*** təliminə görə siniflərin əmələ gəlməsi Allah iradəsini ifadə edir. Bəzi dini təlimlərdə qeyd olunur ki, cəmiyyətdə sinfi fərqlər də Allah iradəsi ilə, insan orqanizminə uyğun şəkildə yaradılmışdır. Məsələn, qədim brahmanizm dini görüşlərinə görə Hindistandakı çoxlu kasta və təbəqələr Brahman allahının bədənindən yaranmışdır: başından – padşahlar, kahinlər; qollarından – sərkərdələr, hərbçilər; mədəsindən – varlı təbəqələr, tacirlər və s.; ayaqlarından – kəndlilər, əkinçilər, qullar və s. yaranmışdır. Baş bədəni idarə etdiyi kimi, padşahlar, kahinlər də cəmiyyəti idarə etməli, ayaqlar bədəni öz üzərində gəzdirdiyi kimi yoxsul təbəqələr də cəmiyyətə xidmət etməlidirlər və s. İslam dininə görə birinin varlı, digərinin yoxsul yaranması Allah işidir: islama görə torpaq Allaha məxsusdur, dindarlardan kimi istəsə Allah ona torpaqdan daha çox pay verir; islam nəsihət edir ki, başqalarının Allahın verdiyi nemətlərinə «göz dikməyin», «sizə nə verilmişsə, ona da qane olun» və s.

Siniflərlə ***insan birliyinin tarixi formaları*** arasında da müəyyən qarşılıqlı əlaqə vardır. Sinif etnik-milli deyil, sosial-tarixi hadisədir. Xüsusilə insan birliyinin xalq və millət formasında mövcud olmuşdur. İnsanların ilkin tarixi birlik forması olan qəbilə-tayfada sinif yox idi. ***Qəbilə-tayfa birliyinin*** əsas əlamətləri qan qohumluğu və mənəvi, adət-ənənə ümumiliyi idi. Sonra meydana çıxan quldarlıq və feodalizm dövründə mövcud olan xalq birliyində quldarlar və qullar, feodallar və kəndlilər sinifləri olmuşdur. ***Xalq birliyinin*** əsas əlamətləri: dil, ərazi və mədəniyyət ümumiliyi idi. Kapitalizm dövrünün məhsulu olan ***millət birliyində*** isə burjuaziya, fəhlələr, mülkədarlar, kəndlilər sinfi vardır. Millət birliyinin əsas əlamətləri ərazi, dil, mədəniyyət (mənəviyyat) və iqtisadi-həyat ümumiliyidir. Uzun zaman iddia olunmuşdur ki, sosializm şəraitində insanların yeni sosial-beynəlmiləl birlik forması olan ***sovet xalqı*** meydana çıxmaqdadır. Lakin bu ideya özünü doğrultmadı. Çünki burada milli münasibətlər vahid sovet xalqının formalaşması istiqamətində yox, ciddi çətinliklər və ziddiyyətlərlə inkişaf etdi. Bu prosesdəki «ahəngdarlıq», «birlik», «qovuşmaq» və s.

kimi anlayışlar əslində illüziya imiş. Bir sıra millət və xalqların öz müqəddəratını azad təmin etmək hüququ pozulmuş, onlara muxtariyyət verilməmişdir (sovet almanları, tatarlar, mesxeti türkləri və s.); azərbaycanlılara və bəzi digər xalqlara qarşı ciddi repressiya tədbirləri həyata keçirilmişdir; respublikaların çoxunda ana dili elan olunsa da, bu, əslində reallaşa bilməmişdir. Milli respublikaların suverenliyi formal xarakter daşımışdır. SSRİ dağıldıqdan sonra bir sıra regionlarda millətlərarası qarşıdurma müharibə həddinə çatmışdır. Erməni millətçilərinin ərazi iddiaları əsasında Ermənistan orduları ərazimizin bir hissəsini işğal etmişdir. Artıq on beş ilə yaxındır ki, erməni və Azərbaycan millətləri arasında qanlı müharibə gedir.

Sinfin bir sıra mühüm və qeyri-mühüm əlamətləri vardır. Həmin əlamətlər yaşayış və həyat şəraiti fərqlərindən, maddi təminat fərqlərindən, gəlirin çox və ya az olmasından, davranışlardan, geyimlərdən və s. ibarət ola bilər. Onlar siniflər arasında mənafe fərqlərinin, ziddiyyət və antaqonizmin səbəblərini dəqiq açmağa imkan vermirlər. Siniflər arasındakı mənafe ziddiyyətləri, antaqonizm və başlıca sosial-iqtisadi fərqlər onların istehsal alət və vasitələrinə münasibətindən, tarixi inkişaf prosesində istehsal sistemində tutduqları yerlərindən, istehsalın təşkil olunmasındakı rollarından və s. irəli gəlir. Sinfin fəlsəfi anlayışının və tərifinin verilməsində də həmin mühüm əlamətlər nəzərə alınmalıdır. ***Sinif – tarix inkişafının müəyyən mərhələsində istehsal sistemində tutduqları yerə görə, istehsal alət və vasitələrinə olan (əsasən rəsmən qanuniləşdirilmiş) münasibətlərinə görə, xüsusi mülkiyyətə sahib və ya ondan məhrum olduqlarına görə və yaradılmış ictimai sərvətdən pay almaq üsulu və həmin payın miqdarına görə fərqlənən böyük insan qruplarına deyilir.***

Həmin tərif əsasında sinfin aşağıdakı mühüm əlamətlərini qeyd etmək olar: ***tarixən müəyyən ictimai istehsal sistemində tutduqları yer və ya mövqe.*** Bu, o deməkdir ki, tarixən istehsal inkişafının müəyyən mərhələlərinə uyğun konkret sinif vardır. ***Sinif tarixi hadisə olmaqla, tarixən müəyyən mərhələdə əmələ gəlib, tarixi inkişafın müəyyən mərhələsində də aradan çıxacaqdır.*** İstehsalda tutduqları mövqeyə görə siniflər arasında ağalıq-tabelik münasibətləri mövcuddur; ***istehsal alət və vasitələrinə münasibət*** sinfin başlıca əlamətidir. Antaqonist cəmiyyətlərdə istehsal vasitələrinə sahib olmaq və ondan məhrum olmağa görə istismar edən və istismar olunan siniflər yaranır. Həmin vəziyyət isə çox zaman rəsmi qanunlarla qorunur, dövlət tərəfindən mühafizə olunur;

məhz istehsal vasitələrinə münasibət əsasında sinif öz əlində müəyyən miqdar xüsusi mülkiyyət toplayır və ya xüsusi mülkiyyətdən məhrum olur; ictimai əmək təşkilində rollarına görə istehsal vasitələrinə sahib olan sinif əməyin bilavasitə təşkilatçısı kimi çıxış edir. Yaşamaq üçün öz iş qüvvəsini satmağa, ancaq müəyyən yaşayış vasitələri əldə etməyə məcbur olan sinif isə daim əziyyət çəkir, işləyir; ***siniflərin ictimai sərvətin bölüşdürülməsində iştirakı*** (sərvətdən pay almaq üsulu və payın miqdarı) sinfin digər əlamətlərindən asılıdır. Bölgü münasibətlərini isə mülkiyyət münasibətləri müəyyən edir, istehsal vasitələri üzərində xüsusi mülkiyyət istehsal olunmuş sərvətin bölgüsünə məhsulun ayrı-ayrı xüsusi mülkiyyətçilərin əlində cəmləşməsinə şərait yaradır.

Hər bir formasiyadakı sinifləri iki qrupa bölmək olar: ***əsas və qeyri-əsas siniflər.*** Əsas siniflər müəyyən formasiyanın istehsal üsulunun doğurduğu, həmin cəmiyyətin mahiyyətini ifadə edən və onun başlıca hərəkətverici ictimai qüvvəsini təşkil edən siniflərə deyilir, məsələn, burjuaziya və proletariat kapitalizm cəmiyyətinin əsas sinifləridir. ***Qeyri-əsas siniflər isə o siniflərə deyilir ki, onları mövcud istehsal üsulu doğurmamışdır, onlar mövcud cəmiyyətə ya əvvəlki formasiyalardan qalmışdır, ya da o cəmiyyət daxilində gələcək ictimai-iqtisadi formasiyanın sinfi kimi yaranmağa başlamışdır***; məsələn, mülkədarlar, kəndlilər kapitalizmdə qeyri-əsas siniflərdir.

Sosializmdə iki əsas sinif olmuşdur: ***fəhlələr*** və ***kəndlilər***. Bu siniflərdən başqa bir də sosial təbəqə olan və həmin siniflər içərisindən çıxmış ***ziyalılar*** vardır. Hər üçü müəyyən sosial-iqtisadi mənafeləri olan insan qruplarıdır, aralarında ziddiyyət olsa da, antaqonizm yoxdur. Sosializmdə fəhlə və kəndlilərdən ibarət iki əsas sinfin olması, mülkiyyətin iki formasının (yəni, ümumxalq və kolxoz-kooperativ) mövcudluğu ilə şərtlənir.

2. Sinfi mübarizə və sosial inqilab

Antaqonist cəmiyyətlərin bütün inkişaf tarixi boyu ***siniflər arasında mübarizə*** getmişdir. Sinfi mübarizə antaqonist cəmiyyətlərin inkişafının hərəkətverici qüvvəsi, mühüm qanunudur. İndiyədək olan tarix siniflər mübarizəsinin tarixi olmuşdur; dialektik materialist sosial fəlsəfəyə görə «azad insanla qul, patrisi ilə plebey, mülkədarla təhkimli, usta ilə şagird, müxtəsər, zalımla məzlum arasında əbədi bir antaqonizm olmuş, onlar gah gizli, gah da açıq şəkildə daim bir-birilə mübarizə aparmışlar». Bu mübarizə gedi-

şində ictimai-iqtisadi formasiyalar dəyişmiş, biri digəri ilə əvəz olunmuş, mübarizəyə qoşulmuş siniflərdən biri və ya bir neçəsi sıradan çıxmış, onları yeniləri əvəz etmişdir. Bu yolla tarix irəliləmişdir.

Tarixən sinfi mübarizənin üç forması olmuşdur: iqtisadi, ideoloji və siyasi mübarizə formaları. ***İqtisadi mübarizə*** ilkin formadır, həyat və iş şəraitini yaxşılaşdırmaq, iqtisadi islahatları həyata keçirmək, maddi tələblər (maaşın artırılması, mənzil, yaşayış vasitələri, iş gününün qısaldılması və s.) uğrunda olan mübarizədir. ***İdeoloji mübarizə*** – ideyalar, əqidələr, dünyagörüşlərin mübarizəsidir. Bir-birinə zidd sosial-iqtisadi, mənəvi və siyasi mənafeləri olan siniflərin, ideologiyaların mübarizəsidir. ***Siyasi mübarizə*** – fəhlə sinfinin siyasi hakimiyyəti ələ alması uğrunda mübarizəsidir, sinfi mübarizənin yekunu və əsas formasıdır.

Hər bir sosial inqilabın, hər cür sinfi-siyasi mübarizənin əsas məsələsi hakimiyyət məsələsidir.

Sinfi mübarizə məsələsində ardıcıl inqilabçı və liberal anlayışları bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Sinfi mübarizəni qəbul etmək hələ tam inqilabçı olmaq demək deyildir. İnqilabi mövqe odur ki, sinfi mübarizəni hakimiyyətin devrilməsinədək, yeni inqilabçı qüvvələrin qələbəsi və hakimiyyətinin qurulmasınadək davam etdirir. Liberallar isə sözdə siyasi mübarizəni qəbul etsələr də, işdə mübarizə hakim sinfin hakimiyyətinə toxunduqda inqilabı atıb qaçır, onu son qələbəyədək davam etdirmirlər.

K.Marks 1852-ci il martın 5-də İ.Veydermeyerə məktubunda siniflər və sinfi mübarizə haqqında təlimin marksist təhlilini verərək qeyd etmişdir ki: a) siniflərin mövcud olması ancaq istehsal inkişafındakı müəyyən tarixi mərhələlərlə əlaqədardır; b) sinfi mübarizə hökmən proletariat diktaturasına doğru aparır; c) bu diktaturanın özü, bütün siniflərin məhv edilməsinə və sinifsiz cəmiyyətə doğru yalnız bir keçiddir.

Sosial inqilab isə sinfi mübarizənin ən yüksək ifadəsi, cəmiyyət inkişafında keyfiyyət sıçrayışıdır. Sosial inqilab elə tarixi-ictimai hadisədir ki, onun baş verməsi nəticəsində keyfiyyət sıçrayışı meydana çıxır, bir ictimai-iqtisadi formasiya digəri ilə, daha mütərəqqi ictimai-iqtisadi formasiya ilə əvəz olunur.

Sosial inqilabın xarakteri onun qarşısına qoyduğu məqsədlə müəyyən olunur. Əgər sosial-inqilab feodal üsul idarəsini, feodal aristokratiyasının hakimiyyətini yıxıb, burjuaziyanı siyasi hakimiyyətə gətirməyi qarşısına məqsəd qoyubsa, o, ***burjua inqilabıdır***. 1789-cu il Böyük Fransa inqilabı burjua inqilabına klassik

nümunədir. Sosial inqilab feodal (və ya burjua) üsul idarəsini yıxmaqla bərabər, qarşısına həm də demokratik azadlıqlar həyata keçirmək (8 saatlıq iş günü, söz, mətbuat, vicdan azadlıqları, seçkili hakimiyyət orqanları yaradılması, digər demokratik islahatlar keçirilməsi və s.) məqsədi qoymuşsa, o, ***burjua demokratik inqilabdır***. 1905-1907-ci illərdə Rusiyadakı inqilab burjua-demokratik inqilabına klassik nümunədir. Sosial inqilab qarşısına burjua hakimiyyətini devirmək və proletariat diktaturası qurmaq, zəhmətkeş kütlələri zülm və əsarətdən xilas etmək, ümumxalq dövləti formalaşdırmaq məqsədi qoymuşsa, o, ***sosialist inqilabı***dır.

Sosial inqilabın hegemonu və hərəkətverici qüvvələri isə orada iştirak edən rəhbər qüvvələr və aparıcı kütlə ilə müəyyən olunur. Məsələn, sosialist inqilabının rəhbər qüvvəsi inqilabçı partiya, hegemonu isə fəhlə sinfi, hərəkətverici qüvvələr, bütün istismar olunan kütlələr olmalıdır.

Hər bir sosial inqilabın baş verməsi üçün onun ***obyektiv iqtisadi əsasının olması və inqilabi şəraitin yetişməsi*** zəruridir. Sosial inqilabın obyektiv iqtisadi əsasını məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasındakı uyğunsuzluq və ziddiyyət, nəhayət, onlar arasında münaqişə, toqquşma təşkil edir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, istehsal inkişafının müəyyən mərhələsində insanların iradəsindən asılı olmayaraq mövcud istehsal münasibətləri ilə məhsuldar qüvvələrin inkişaf səviyyəsi arasında uyğunsuzluq və ziddiyyət əmələ gəlir. İstehsalın ən dəyişkən, çevik ünsürü olan məhsuldar qüvvələr təkmilləşir, yeniləşir. Bunu cəmiyyətin ümumi mənafeyi tələb edir. Yeni qüdrətli məhsuldar qüvvələr köhnə istehsal münasibətləri çərçivəsinə sığışmır və özünə yeni istehsal münasibətləri tələb edir. Köhnə istehsal münasibətləri məhsuldar qüvvələrin inkişafı amilindən çıxıb, onun inkişafına mane olan başlıca amilə çevrilir. Onlar arasında münaqişə (toqquşma) baş verir. Bu şəraitdə «tarixin lokomotivləri» olan ictimai inqilablar dövrü gəlib çatır.

Dialektik materializm imperializm dövründə ölkələrin iqtisadi və siyasi cəhətdən qeyri-bərabər inkişafı əsasında göstərmişdir ki, ola bilər ki, sosial inqilabın obyektiv iqtisadi əsası mövcud olsun, lakin inqilab baş verməsin. Bunun üçün inqilabi şəraitin yetişməsi tələb olunur. İnqilabi şərait obyektiv və subyektiv ilkin şərtlərin mövcudluğundan ibarətdir. Sosial inqilabın ***obyektiv ilkin şərtləri*** bunlardır: a) ölkədə «ümummilli böhranın» yetişməsi. Bu o deməkdir ki, «yuxarılar» hakimiyyəti köhnə qaydalarla idarə etməyi bacarmır, «yuxarıların böhranı» baş verir. Aşağılar da böhran keçi-

rir, köhnə qaydalarla yaşamağı bacarmırlar; b) məzlum kütlələrin məşəqqəti və istismarının həddini aşması; c) bununla əlaqədar olaraq, ölkədə inqilabi fəallığın olduqca yüksəlməsi, məzlum siniflərin sinfi mübarizəsinin geniş vüsət alması.

İnqilabi şəraitin subyektiv ilkin şərtləri isə: inqilabçı sinfin şüurluluğu və fəaliyyətinin əldə edilməsi; inqilabda «ölümə getməyə hazır olmaq» təsəvvürü və psixologiyasının mövcudluğu; inqilaba rəhbərlik edə biləcək ardıcıl, mübariz partiyanın mövcud olması; inqilabçı sinfin müttəfiqlərinin, bütün yoxsul kütlələrin mübarizə üçün hazır olması və s. ibarətdir.

Lakin inqilabın ***obyektiv*** və ***subyektiv*** amillərinin mövcudluğu əsasında baş vermiş sosial inqilabın qələbəsi, hələlik inqilabda qarşıya qoyulan məqsədlərə nail olunması demək deyildir. Bunun üçün yeninin bütün sahələrdə (iqtisadi, siyasi, sosial, mənəvi və i.a.) qələbəsini təmin edəcək inqilabi fəaliyyət lazımdır. Belə fəaliyyət yoxdursa, sosial inqilab qalib gəlsə də, öz qarşısına qoyduğu məqsədlərə nail ola bilmir, ciddi təhriflərə yol verilir. Məsələn, Böyük Oktyabr sosialist inqilabının qələbəsindən sonra, 73 il müddətində SSRİ-də sosializm quruculuğunun taleyi fikrimizi tam təsdiq edir. Bu müddətdə sosializm quruculuğunda ciddi təhriflərə və səhvlərə yol verilmişdir: iqtisadi münasibətlər sahəsində inzibati amirlik metodları əsasında zorakılıq tətbiq olunmuş, həqiqi ictimai mülkiyyət formaları yaradılması prinsiplərinə axıradək əməl olunmamışdır. Şəxsiyyətə pərəstiş, volyuntarizm, durğunluq şəraitində ideoloji, mənəvi, sosial münasibətlər sistemində də təhriflərə yol verilmiş, sosializm haqqında nəzəriyyə ciddi surətdə hörmətdən salınmış və beləliklə, sosializm deformasiyaya uğramışdır. Sonrakı yenidənqurma prosesinin meydana çıxardığı dərin iqtisadi, sosial-siyasi, mənəvi ziddiyyətlər, «böhran vəziyyəti» sosializmin dağılması ilə nəticələndi. Ayrı-ayrı respublikalarda baş vermiş milli-azadlıq hərəkatları SSRİ-nin dağılması, milli suveren dövlətlərin qurulmasını obyektiv zəruri prosesə çevirdi.

3. Cəmiyyətin siyasi münasibətləri. Siyasət və dövlət

Cəmiyyət inkişafının müəyyən mərhələsində zəruri olaraq siyasi münasibətlər meydana çıxır. Həmin münasibətlər sinfi təsisatlar, siyasi təşkilatlar, dövlət orqanları ilə əhali ideya və nəzəriyyələrdə ifadə olunur. Siyasət qədim yunan dilində «rolitike» sözündən olub, mənası «dövləti idarə etmək sənəti» deməkdir.

Həmin termin hazırda da siyasət anlayışının məzmununu müəyyən mənada əks etdirir.

Siyasət – müəyyən hakim sinfin və ya bütövlükdə cəmiyyətin mənafeyinə uyğun şəkildə, müxtəlif sinif və sosial qruplarda birləşmiş insanların, cəmiyyətdə formalaşmış ictimai quruluşu və siyasi mütəşəkkilliyi qorumağa, təkmilləşdirməyə və inkişaf etdirməyə yönəldilmiş xüsusi növ siyasi fəaliyyətidir. Siyasət kütlələrin dövlət idarəçiliyində, onun formaları, vəzifələri və məzmunun müəyyən edilməsində iştirakını ifadə edən xüsusi fəaliyyətidir.

Hər cür fəaliyyəti siyasət hesab etmək olmaz. Siyasət əsasən hakimiyyətə münasibətdə meydana çıxır. Siyasətdə ən mühüm ideya dövlət hakimiyyətinin saxlanması, onun fəaliyyəti üçün əlverişli şərait yaradılması və ya həmin hakimiyyətin dəyişdirilməsi tələbidir. Antaqonist cəmiyyətlərdə siyasətin əsas məqsədi dövlət hakimiyyəti vasitəsilə iqtisadi cəhətdən qüdrətli olan hakim sinfin mənafeyini qorumaq, onun siyasi hakimiyyətini də təmin etməkdir. Cəmiyyətin iqtisadi mənafeləri, nəticədə siyasi fəaliyyətin sosial səbəbi kimi çıxış edir. Məhz bu cəhətinə görə çox zaman siyasəti iqtisadiyyatın təmərküzləşmiş ifadəsi adlandırırlar. Siyasi hakimiyyət iqtisadi münasibətlərin yenidən qurulmasının mühüm amili kimi çıxış edir. Bu cəhət isə siyasətin və siyasi münasibətlərin nisbi müstəqilliyini də ifadə edir. Lakin siyasətin mütləqə çevrilməsi, iqtisadiyyatın, sosial-mədəni tərəqqinin tamamilə ona tabe edilməsi nəticəsində praktik fəaliyyətdə avantürizm və volyuntarizm meylləri baş verir. Siyasət o zaman qüdrətli idarəetmə sənətinə çevrilir ki: a) o, elmin nailiyyətlərinə istinad etsin; b) yüksək mənəvi sərvətlərlə qovuşsun, onlara uyğun olsun, yüksək humanist mənəvi ideallarla, bəşəri cəmiyyət normaları ilə səsləşməyən siyasi istiqamət heç vaxt axıradək həyata keçirilə bilməz.

Siyasi fəaliyyətin strukturuna ən geniş mənada aşağıdakılar daxildir: a) cəmiyyət inkişafının müəyyən konkret mərhələsində qarşıya yaxın (praktik) və perspektiv (strateji) məqsədlər qoymaq və onları həll etmək bacarığı; b) qarşıya qoyulmuş həmin məqsədləri həyata keçirmək üçün sosial qüvvələri daha səmərəli təşkil etməyin əlverişli metodlarını, yollarını, forma və vasitələrini tapmaq bacarığı; c) həmin iki vəzifəni həyata keçirmək üçün səriştəli kadrlar tərbiyə edib yetişdirmək, onların fəaliyyətini həmin məqsədlərə yönəltmək.

Siyasət və ya siyasi fəaliyyət müəyyən ***siyasi hakimiyyət*** mövcud olmadan həyata keçirilə bilməz. Siyasi hakimiyyət siyasi fəaliyyəti reallaşdıran müəyyən icraedicilik və qanunvericilik or-

qanlarının məcmusudur. Buraya, əsasən dövlət aparatı və onun orqanları, siyasi partiyalar, həmkarlar ittifaqları, gənclər təşkilatları, müxtəlif ictimai və yaradıcılıq ittifaqları, dini təsisatlar və i.a. daxildir. Bütün bunlar elə möhkəm çulğaşmış mexanizmə çevrilir ki, onun əsasında siyasi ***rejim formalaşır*** və hər bir cəmiyyətdə siyasi hakimiyyət həyata keçirilir.

Cəmiyyətin siyasi təşkili və münasibətləri sistemində əsas rol ***dövlətə*** məxsusdur. Ona görə ki, cəmiyyətdə dövlət bütün sosial-sinfi strukturu əhatə etməklə, bütün sinif və təbəqələrdən ibarət olan insan qruplarının mənafeyinə bu və ya digər dərəcədə toxunur. Odur ki, cəmiyyətdə dövlət haqqında çox müxtəlif mövqelər və rəylər formalaşır: bəziləri dövləti Allah iradəsi ilə yaranmış və kütlələrin üzərinə təzyiq yükü kimi düşən mistik qüvvə adlandırır; bəziləri də onu insanların bütün dərd, bəlalarının mənbəyi sayırlar. Üçüncü bir mövqe isə, ona xalqın iradəsini ifadə edərək bütün firavanlıq yaradan başlıca qüvvə kimi münasibət bəsləyir. Çoxları güclü dövlət və hakimiyyət tələb etdiyi, əksər hallarda «mütləq» demokratiyaya üstünlük verilir.

Dialektik sosial fəlsəfə dövlətə tarixi kateqoriya kimi baxaraq onu inkişafda götürmüş, dövlətin hansı şəraitdə meydana gəldiyini, tarixi inkişafını və ölüb-getməsi şəraitinin ardıcıllıqla təhlilini vermişdir. Bu fəlsəfə ibtidai icmanın son dövrlərində qəbilə təşkilatının tarixi təkamülünü izləyərək belə nəticəyə gəlir ki, məhsuldar qüvvələrin obyektiv inkişafı və xüsusilə mülkiyyətin əmələ gəlməsi nəticəsində qəbilə daxilində sosial və iqtisadi bərabərsizlik meydana çıxır. Müxtəlif siniflərin mülkiyyətə və istehsal vasitələrinə müxtəlif münasibəti formalaşır, siniflər arasında mənafe əksliyi yaranır. Bu şəraitdə cəmiyyətdə «qayda-qanun yaratmaq» məqsədilə dövlətin yaranması tarixi zərurət olur. Dövlət sinfi ziddiyyətlərin ***barışmazlığı*** məhsulu və təzahürüdür. Sinfi ziddiyyətlər harada, nə zaman və nə dərəcədə obyektiv surətdə barışdırıla bilinməzsə, dövlət də orada, o zaman və o dərəcədə meydana gəlir.

Dövləti qəbilə-tayfanın ictimai təşkilindən fərqləndirən ***üç əsas əlaməti*** də qeyd etmək olar. Dövlətin həmin əlamətləri bunlardır: ***birincisi,*** qəbilə-tayfa ictimai təşkilində mövcud olan, bilavasitə qəbilə üzvlərinin silahlanması əvəzinə dövlətdə ***kütləvi hakimiyyətin olması***; bu, məcburi deyildir, məhz kütləvi hakimiyyətdir, əhali kütləsinin deyil, xüsusi adamlar zümrəsi tərəfindən həyata keçirilən hakimiyyətidir; ***ikincisi,*** dövlət təşkili şəraitində hakimiyyət aparatını, onun orqan və təsisatlarını saxlamaq üçün qəbilədə mövcud olmayan ***vergi*** alınması; ***üçüncüsü***, qəbilə-tayfa ictimai

təşkilində mövcud olan qan qohumluğu əvəzində, dövlətin ***ərazi bölgüsünə*** malik olması.

Dövlət haqqında dialektik təlimi saxtalaşdırmağa çalışanlar, həmişə onun məhz sinfi, antaqonist xarakterini təhrif etməyə çalışmış və indi də çalışmışlar. tarixi faktların təsiri ilə sinfi mübarizəni qəbul etsə də, xırda burjuaziya dövlətə cəmiyyət daxilində «qayda-qanun yaratmaq» aləti kimi baxmaq fikrini təhrif edir, onu sinfi mübarizəni «barışdırmaq» vasitəsi kimi mənalandırırdı.

Dövlətin sinfi barışmazlığın, kəskin sinfi antaqonizmin məhsulu olduğu haqqında ideyanı təhlil edərək belə qəti nəticəyə gəlmək olur ki, antaqonist sinifləri barışdırmaq mümkün olsaydı, dövlət nə meydana gələ bilər, nə də yaşaya bilərdi, dövlət – sinfin hökmranlıq orqanıdır.

Hər ***bir dövlətin iki əsas funksiyası vardır: daxili və xarici.*** Təsərrüfat quruculuğu, qanunvericilik, nəzarət, intizam, tərbiyə və s. vəzifələrini həyata keçirmək dövlətin daxili funksiyasını, xarici dövlətlərlə iqtisadi, siyasi, hərbi, mədəni və s. əlaqələrin tənzim edilməsi, ölkənin bütövlüyünün qorunması və s. dövlətin xarici funksiyasını təşkil edir.

Tarixdə müxtəlif cür dövlət idarəçiliyi formaları mövcud olmuşdur, məsələn, quldarlıq dövlətinin idarəçilik forması monarxiya (tək hökmdarın qeyri-məhdud hakimiyyəti, imperator, şah və s.) və respublikadan (aristokratik və demokratik respublika: ali hakimiyyət orqanı müəyyən müddətə seçilir) ibarətdir. Feodalizmdə əsas dövlət idarəçiliyinin müxtəlif formaları mövcuddur: respublika, monarxiyalı respublika, parlamentli respublika və s. sosialist dövləti idarəçiliyinin isə üç forması mövcud olmuşdur. Paris Kommunası, sovetlər respublikası və xalq demokratik respublikası.

4. Demokratik dövlət quruculuğu və müasirlik

Müstəqillik qazanmış hər bir xalq öz demokratik dövlətini qurmadan milli azadlıq hərəkatının nailiyyətlərini qoruyub saxlaya bilməz. Hər hansı suveren ölkə öz iqtisadiyyatını yüksəltmək, sosial-siyasi və mənəvi islahatları həyata keçirmək, ərazi bütövlüyünü qoruyub saxlamaq üçün güclü demokratik dövlətə nail olmalıdır. Bu, istiqlaliyyətini əldə etmiş ölkənin ən ümdə vəzifəsidir.

Məlumdur ki, öz suverenliyini elan etmiş Azərbaycan Respublikası da möhtərəm prezident Heydər Əliyevin rəhbərliyi ilə bu yolda addımlarını atır: müstəqil demokratik dövlətin qanunverici və icra hakimiyyəti orqanları formalaşdırır, dövlətin mühüm atributları olan

ordu yaradılır, pul islahatı həyata keçirilir. İndi Azərbaycanın öz dövlət bayrağı, himni və gerbi vardır. Demokratik dövlət quruculuğu 1918-1920-ci illərdə mövcud olmuş Azərbaycan Demokratik Respublikası ənənələrinin bərpası yolu ilə davam etdirilir.

Düzdür, Azərbaycanda müstəqil demokratik dövlət quruculuğu 10 ilə yaxın bir müddətdə Ermənistanın respublikamıza qarşı ərazi iddiaları əsasında apardığı qanlı fəlakətlər doğuran qəsbkarlıq müharibəsi şəraitində həyata keçirilir. Xalqımız yağı düşmənlə üzüzə dayanmışdır. Azərbaycanın bütün iqtisadi, mənəvi, siyasi, hərbi, intellektual potensialı müharibənin həllinə yönəldilmişdir. Lakin, buna baxmayaraq, iqtisadi və sosial-siyasi sahələrdə, demokratik dövlət quruculuğunda ilk addımlar atılmış, müxtəlif mülkiyyət formalarını, özəlləşmənin, dövlət vergi siyasətinin, maliyyələşdirmənin, xarici əlaqələrin və i.a. nizama salınması və reallaşması üçün mühüm dövlət qanunları qəbul edilmişdir.

Cəmiyyətin demokratik dövlət quruculuğu ilə irəliləməsinin təmin edilməsi üçün isə demokratiyanın məzmunu və mahiyyəti bütün çalarları ilə dərindən dərk edilməli, demokratik nəzəri ideya və baxışlar əsasında şəxsiyyətdə demokratik əqidə formalaşmalı və bütöv ölkə miqyasında demokratik prinsiplərin reallaşması üçün fəaliyyət mexanizmi yaradılmalıdır. Bütövlükdə demokratiyanın mahiyyətini təşkil edən, demokratik dövlət quruculuğunda həyata keçirilməsi zəruri olan başlıca prinsip və tələbləri belə qruplaşdırmaq olar: a) cəmiyyət miqyasında çoxluğun hakimiyyətinin bərqərar olması, çoxluğun qəbul etdiyi qanun və qərarların həyata keçirilməsinin hamının və hər kəsin borcu və vəzifəsi kimi qəbul edilməsi; b) cəmiyyətdə qanunun aliliyinin həyata keçirilməsinə real maddi, sosial-siyasi və mənəvi təminat verilməsi, bu əsasda hüquqi dövlət formalaşdırılması; c) milli, dini, siyasi və i.a. mənsubiyyətindən asılı olmayaraq vətəndaşların tam siyasi, hüquqi və mənəvi azadlıqlarına və hüquq bərabərliklərinə təminat verilməsi; ç) millətlərarası etnik və dini ədavət, ayrıseçkilik hallarına yol verilməməsi, xalqların həqiqi dostluğu və əməkdaşlıq münasibətlərinin qərarlaşması üçün təminat verilməsi; d) siyasi dövlət quruluşu sistemində aşağıdan yuxarıya bütün qanunvericilik və icraedicilik hakimiyyəti orqanlarının müəyyən müddət daxilində seçkili olmasının təmin edilməsi, rəhbərlərin və dövlət orqanlarının seçicilər qarşısında hesabat verməsi, xalq qarşısında tam məsuliyyət daşıması; e) konstitusiyanın və ona uyğun qəbul edilmiş qanunların toxunulmazlığının tam təmin edilməsi; ə) ictimai-siyasi və mənəvi fəaliyyətdə çoxpartiyalılığa, fikir plüralizminə, rəy və mövqelərin

müxtəlifliyinə geniş meydan verilməklə ümummilli mənafe əsasında bütün ictimai birlik və hərəkatların, ictimai təşkilat və siyasi partiyaların həmrəyliyi, yekdilliyi üçün maksimum təminat verilməsi; cəmiyyətin və millətin ümumi mənafeyinin fərdi, şəxsi və qrup mənafeyindən üstün tutulması; f) sosial-siyasi və mənəvi fəaliyyətdə beynəlmiləlçiliklə millilik, milli dəyərlərlə bəşəri sərvətlər, milli tarixi ənənələrlə müasirlik, ümumi demokratik prinsiplərlə milli idarəçilik ənənələrinin üzvi vəhdətdə həyata keçirilməsi; g) qonşu dövlət və millətlərlə, bütün xarici ölkə və xalqlarla qonşuluq və əməkdaşlıq edilməsi; heç bir dövlətə qarşı ərazi iddialarının irəli sürülməməsi; öz ərazisinin bütövlüyünün qoruyub saxlanması üçün ümumi mənafe əsasında ölkədə millətdaxili və millətlərarası həmrəyliyin və birliyin təmin edilməsi, etnik qrupların, xırda xalqların hüquq, azadlıq və bərabərliklərinin təmin edilməsi, onların milli-mədəni muxtariyyət hüquqlarının qorunub həyata keçirilməsi və s.)

XVI FƏSİL

CƏMİYYƏTİN HƏRƏKƏTVERİCİ QÜVVƏLƏRİ: XALQ VƏ ŞƏXSİYYƏT

1. Şəxsiyyət anlayışı. Şəxsiyyət və cəmiyyətin qarşılıqlı münasibəti

Bütövlükdə cəmiyyətin subyekti əhalidir, xalq kütləsidir. Müəyyən tarixi inkişaf mərhələsində ictimai əlaqə və münasibətlərə girən insanların fəaliyyəti olmadan cəmiyyət nə mövcud ola, nə də inkişaf edə bilməz. Deməli, cəmiyyətin mövcudluğu və inkişafının əsas şərti əhalinin, xalq kütlələrinin əmək-istehsal, sosial-siyasi və mənəvi fəaliyyətidir. Məhz görkəmli şəxsiyyətlərin istiqamətverici rəhbərliyi ilə xalq kütlələrinin maddi istehsal və sosial-siyasi inqilabi mübarizə fəaliyyəti cəmiyyətin, tarixi prosesin hərəkətverici qüvvələrini təşkil edir.

Şəxsiyyət – ictimailəşmiş, sosial münasibətlərə girən, inkişaf etmiş insandır. ***«Şəxsiyyət»*** anlayışı üçün başlıca cəhət bioloji, psixo-fizioloji deyil, sosial mahiyyətidir. Buna görə də dialektik materialist sosial mahiyyətdir. Buna görə də dialektik materialist sosial fəlsəfə «Şəxsiyyət nədir?» sualına ***«İctimai münasibətlərin daşıyıcısı olan insan», «sosial münasibətlərin məcmusu olan insan», «sosiallaşmış insan»*** kimi cavablar verir.

«Şəxsiyyət» anlayışına həm birgəyaşayış, həm də elmi kateqoriya kimi baxılmalıdır. Bu anlayış: 1) sözün ən geniş mənasında, ictimai münasibətlərin və şüurlu fəaliyyətin daşıyıcısı olan subyekti, müəyyən şəxsi və ya fərdi insanı bildirmək üçün işlədilir; 2) bu və ya digər cəmiyyətə və ya birliyə məxsus olan üzvü, nisbi sabit sosial əhəmiyyətli cəhətləri ilə fərqlənən fərdi bildirir. Hər iki mənada bu anlayış «insanın bütövlüyünü», «bütöv insanı» (lat. «persona») və ya sosial-psixoloji siması olan şəxsiyyəti (lat. «personalitas») ifadə etmək üçün işlədilir.[1]

«Şəxsiyyət» anlayışı qədim yunan teatrlarında əvvəllər aktyorların geyindikləri maskaya verilmiş ad olmuşdur. Sonralar isə aktyorların ifa etdikləri rollara və onların özlərinə «personans» deyilmişdir. Nəhayət, «şəxsiyyət» anlayışı ilə insanın cəmiyyətdə oynadığı rol, onun sosial mövqeyi, mənəvi-psixoloji səciyyəsi, fərdi «mənliyi» və s. ifadə edilmişdir.

[1] *Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 314*

Hazırda fəlsəfədə şəxsiyyət haqqında ***iki ümumiləşmiş konsepsiya*** mövcuddur: şəxsiyyət insanın funksional səciyyəsidir və şəxsiyyət insanın mahiyyət səciyyəsidir. ***Birincisi***, insanın cəmiyyətdə oyandığı rolu, həyata keçirdiyi ictimai funksiyaları ifadə edir, burada daxili mahiyyət, insanın «öz mənəvi dünyası» deyil, zahiri fəaliyyət ön plana çəkilir; ***ikincisi***, insanın daxili mənəvi potensialını, xarakter və iradəsini, mənlik şüurunu, mənəviyyatını ifadə edir. Hər iki konsepsiya vəhdətdə götürülməli, şəxsiyyətə sosial münasibətləri fərdiləşmiş şəkildə ifadə edən, gerçəkliyi dəyişdirmək fəaliyyəti, mənəvi-estetik normalar, hüquq və vəzifələrin özünəməxsus birgə daşıyıcısı kimi baxılmalıdır.

Şəxsiyyətə münasibətdə hər iki konsepsiyanı vəhdət halında götürən müasir filosofların çoxu, düzgün olaraq, belə hesab edirlər ki, ***«Şəxsiyyət»*** – onu təşkil edən ***üç*** cəhətin məcmusudur: biogenetik qabiliyyət (imkan), sosial amillərin təsiri (mühit, şərait, normalar, tənzimedicilər) və onun psixo-sosial nüvəsi – «mən»i[1]. Məhz bu əsasda şəxsiyyətin psixik xarakteri, fəaliyyət istiqaməti, tələbat və mənafeyi, əqidə və dünyagörüşü formalaşır, inkişaf edir. Bunlar da həmçinin şəxsiyyətin sosial hissələrinin – şəxsi ləyaqət, borc, vicdan, mənəvi-estetik prinsiplər və s. formalaşması üçün zəmin hazırlayır. Bütün bu psixo-sosial proseslər isə şəxsiyyətin mənlik şüuru və dünyagörüşünü tənzimləyir və istiqamətləndirir.

Lakin fəlsəfə tarixində insana, xüsusilə «sosial mahiyyətli insana» – şəxsiyyətə, onunla bağlı olan suallara müxtəlif mövqelərdən münasibət mövcud olmuşdur. Həmin mövqelər nə qədər müxtəlif olsa da, onlar bir nöqtədə ümumiləşir, vahidləşirdilər: bütün bu baxışlar şəxsiyyətin əsas meyarı olan «ictimailəşmiş insan», «sosial münasibətlərin məcmusu olan insan» baxışını ya qismən, ya da tam inkar edir, qəbul etmirdilər. Ən yaxşı halda şəxsiyyətə «fərdi varlıq», «biofizioloji fərd» və s. kimi baxırdılar. Şəxsiyyət üçün əsas cəhəti təbii, fərdi, fitri, bioloji keyfiyyətlərdə axtarırdılar.

Şəxsiyyətin fəlsəfi problemi – insan, onu əhatə edən dünyada nə kimi və necə yer tutur? Onun ətraf aləmə və özünə münasibəti necədir? O, özünü və dünyanı dərk edə və ona fəal təsir edə bilərmi? İnsanın özünüdərketməsi və «mənlik şüuru» səviyyəsi necədir? Onun azad iradəsi vardırmı? və s. kimi mürəkkəb suallara elmi-fəlsəfi cavab verməyi tələb edir. Qədim yunan fəlsəfəsində ***Sokratın*** insana müraciətlə dediyi ***«Özünü dərk et!»*** ideyası ilə şəxsiyyə-

[1] *А.Г.Спиркин. Основы философии. М., 1988, с. 462*

tin fəlsəfi təhlilinin əsasları qoyulmuşdur. Aristotel şəxsiyyəti «ictimailəşmiş varlıq» kimi səciyyələndirmişdir. Antik fəlsəfədə şəxsiyyətə «qeyri-maddi ruhun sinonimi» kimi də münasibət bəslənilmiş, şəxsiyyətin tale ilə müəyyənləşməsi fikri də mövcud olmuşdur. daha sonralar, xüsusilə orta əsrlərdə şüurlu insana – şəxsiyyətə ruh və bədənin qarşılıqlı təsiri məhsulu kimi baxılmışdır. Avqustin onların bir-birinə əks olması ilə insana təsirini, Foma Akvinski isə onların vəhdətdə insana təsirini iqrar edir, şəxsiyyəti həmin prosesin məhsulu sayırdı.

Yeni dövr, XVII əsr maarifçilik fəlsəfəsində şəxsiyyətin əsasında zəka, mənəvi mahiyyət qoyulurdu; bir cəhətdən rasional başlanğıca üstünlük verilirdisə, digər cəhətdən irrasionalizm mövqeyi təbliğ olunurdu. Bunlar isə insana dualist münasibətdən irəli gəlir. Bu dövr fəlsəfəsində çox vaxt insanın özü-özünə münasibəti, özünü dərketməsi ön plana çəkilir, şəxsiyyət «mən»lə eyniləşdirilirdi. Alman klassik fəlsəfəsinə, xüsusilə Kanta görə insan özünüdərketməsi, «mənlik şüuru» ifadəsində şəxsiyyətə çevrilir: bu yolda insan özünü başqa canlılardan Fərqləndirir, öz «mən»ini yaradaraq onu mənəvi qanunlara tabe edir.

XIX əsr fəlsəfəsində də şəxsiyyətin əsasına mənəvi başlanğıc qoyulur. Lakin burada irəliyə müəyyən addım atılır: insanın şəxsiyyət kimi formalaşması üçün onun gerçəklik hadisələrində maddiləşməsi, cəmiyyətdən keçərək, cəmiyyət vasitəsilə bütün kainatla əlaqələnməsi tələb olunur. Şəxsiyyətin formalaşması üçün onun özünüdərketmə şüuruna yiyələnməsi, ona zəka, iradə, xarakter, emosiya, əmək, ünsiyyət və s. kimi sosial-mənəvi keyfiyyətlərin məcmusu kimi yanaşılması zəruridir.

Alman klassik fəlsəfəsində, xüsusilə Fixte və Feyerbax şəxsiyyətə sosial mahiyyət verməyə çalışmışlar. Onlar belə hesab edirdilər ki, cəmiyyətdən təcrid olunmuş, müəyyən əlaqə və ünsiyyətə girməyən insan, fərd mövcud ola bilməz. İnsanın mahiyyəti, ancaq onun başqa adamlarla sosial əlaqə və münasibətlərində aşkar olur. Ancaq belə münasibətlərdə «insan insan olur», yəni şəxsiyyət kimi çıxış edir[1].

Müasir freydizmə görə, şəxsiyyətin psixik strukturu «üç mərhələlidir». Freydə görə «əsas mərhələ», ilkin başlanğıc, ən qüdrətli «o»-dur. Belə psixik vəziyyətdir ki, şüur sərhədindən kənardadır, şüurun da mənbəyidir. Buraya bioloji impulslar, ehtiraslar, qeyri-şüuri emosiyalar və s. aiddir. Bu qeyri-şüuri əsas üzərində şüurlu

[1] *L.Feyerbax. Seçilmiş fəlsəfi əsərləri, 1-ci cild, s. 190, 617-618*

mərhələ yüksəlir – bu «mən»dir. Nəhayət, üçüncü mərhələ – «mən»dən yüksəkdə duran «insan ruhu» mərhələsi gəlir. İlk əsas isə psixik olan ondan ibarətdir ki, o, da insanın bütün psixik fəaliyyətini müəyyən edir, onun hissələrini, ehtiraslarını, cəhdlərini, hərəkətlərini idarə edir, deməli Freyd şəxsiyyətin sosial mahiyyətinin mənbəyini subyektiv idealizm mövqeyindən həll edirdi, psixik olana istinad edirdi.

Şəxsiyyətlə cəmiyyətin qarşılıqlı münasibətləri tarixən aşağıdakı formalarda olmuşdur: 1) onlar arasında ***şəxsi asılılıq münasibətləri***. Bu forma kapitalizməqədərki bütün formasiyalar (ibtidai icma, quldarlıq, feodalizm) üçün xasdır. İbtidai cəmiyyətdə şəxsi asılılıq ənənəvi, yaşayış tərzi qaydalarına uyğun formalaşmış, istismara əsaslanmırdı. Quldarlıq və feodalizmdə isə şəxsi asılılıq istismara əsaslanmış, insan istehsaldan, cəmiyyətdən tam asılı şəklə salınmışdır; 2) ***maddi-əşyavi asılılıq münasibətləri***. Kapitalizmdə şəxsi asılılıq qanun üzrə aradan qalxır, qanunla hamının hüquq bərabərliyi, söz, mətbuat, seçmək azadlığı elan olunur. İnsanın qeyri-iqtisadi asılılığı ləğv olunur. Lakin şəxs iqtisadi-əşyavi cəhətdən asılı vəziyyətə düşür. Hər şeyin əmtəə olduğu, alınıb-satıldığı şəraitdə başqa cür da ola bilməz; 3) ***fərdiyyət azadlığı münasibətləri.*** Sosializm cəmiyyətində kollektivçi şəxsiyyət tipi formalaşmalıdır. Kollektiv mövcudluq heç də fərdiliyi, şəxsi özünəməxsusluğu aradan qaldırmır, şəxsi və ictimai mənafe ahəngdar surətdə əlaqələndirilməlidir, şəxsi təşəbbüskarlıq, sosial fəallıq maddi və mənəvi cəhətdən stimullaşdırılmalıdır. Şəxsiyyət kollektiv içərisində əriyib itmir, fərdilik öz rəngarəngliyini, zənginliyini saxlayır. Lakin bizim ölkəmizdə sosializm şəraitində şəxsiyyətin əlaqəsinin qiymətləndirilməsinin humanist ölçüləri şəxsiyyətə pərəstiş, durğunluq illərində inzibati-amirlik üsul idarəçiliyi metodları əsasında pozulmuş, bu sahədə sosializm prinsipləri deformasiyaya uğramış, Stalin repressiyası üzrə bir çox görkəmli şəxsiyyətlərə divan tutulmuşdur. Bu hal 30-40-cı illərdə Azərbaycanda daha dəhşətli şəkil almışdır.

2. Tarixi prosesdə xalq kütlələri və görkəmli şəxsiyyətlərin rolu

Materialist sosial fəlsəfənin nümayəndələri və bir sıra mütərəqqi fikirli başqa nəzəriyyəçilər belə hesab edirdilər ki, məhz xalq kütlələrinin əmək fəaliyyəti olmasaydı, maddi və mənəvi nemətləri istehsal etməsəydilər cəmiyyət nə yarana, nə də inkişaf edə bil-

məzdi. Dialektik materialist fəlsəfə xalq kütlələri dedikdə, həmişə zəhmətkeşləri-antaqonist sinfi cəmiyyətlərdə istismar olunan kütlələri nəzərdə tutur. Xalq kütlələrinin əmək fəaliyyəti olmasaydı onlar istehsalı az müddətdə belə dayandırsaydılar, bəşəriyyət məhv olub gedərdi. Amma bunu belə başa düşmək lazım deyildir ki, tarixi prosesdə görkəmli şəxslərin heç rolu yoxdur. Əksinə, onların böyük rolu vardır. Bu rol ondan ibarətdir ki, görkəmli şəxsiyyət tarixi prosesin zəruri əlaqələrini və qanunauyğun gedişini düzgün dərk etsin, kütlələrin fəaliyyətini həmin mütərəqqi istiqamətə yönəltsin və onları məqsədəuyğun idarə etməyi bacarsın. Xalq kütlələri və şəxsiyyətin qarşılıqlı fəaliyyəti cəmiyyət inkişafının hərəkətverici qüvvəsidir.

Şəxsiyyətin yetişməsinin başlıca amili ictimai mühit, onun müxtəlif sosial əlaqə və münasibətləridir. Məhz ictimai-tarixi şərait, sosial mühit şəxsiyyəti formalaşdırır. Odur ki, şəxsiyyət tarixi prosesə müsbət və mənfi təsir etsə də, onu yarada bilməz. tarixin həqiqi yaradıcısı xalq kütlələridir.

Nəyə görə xalq kütlələri tarixin yaradıcısı hesab olunur?

Burada aşağıdakı ***üç*** amilə əsaslanılmışdır: ***birincisi***, ona görə ki, yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, məhz zəhmətkeş xalq kütlələrinin fəaliyyəti ilə ***maddi nemətlər istehsal olunur:*** yemək, geymək, mənzil və digər yaşayış vasitələri əldə edilir. Bunlar isə cəmiyyət inkişafının başlıca amilidir; ***ikincisi***, ona görə ki, məhz zəhmətkeş xalq kütlələrinin fəaliyyəti ilə ictimai tarixi hadisələr yaranır, inkişaf edir. Xalq kütlələrinin fəal iştirakı olmadan heç bir sosial-tarixi hadisə baş verə bilməz. Məsələn, xalq kütlələrinin iştirakı olmadan heç bir inqilab, islahat, üsyan, nümayiş, müharibə, yarış, tətil, mitinq və i.a. kimi tarixi hadisə ağlasığmazdır. Təsəvvür edək ki, müharibədir, ordu yoxdur, ancaq sərkərdələr vardır. Təkcə bir neçə sərkərdənin olması, lakin böyük kütlə olan ordunun olmaması isə o deməkdir ki, tarixi hadisə olan müharibə törəyə bilməz, çünki onun əsas hərəkətverici qüvvəsi yoxdur. İnqilabçı xalq kütlələri yetişmədən, təkcə bir neçə rəhbərin olması şəraitində «tarixin lokomotivləri olan» sosial inqilab baş verə bilməz; ***üçüncüsü***, ona görə ki, məhz zəhmətkeş xalq kütlələrinin fəaliyyəti, yaradıcılığı mənəvi mədəniyyətin, incəsənətin, elmin və s. mənbəyidir. Xalqın yaradıcılığı, onun folkloru, xalq təbabəti, təbiət haqqında biliklər tibb elminin, biologiyanın, bədii ədəbiyyatın, incəsənətin mənbəyi, əsasıdır. Bu cəhət musiqi sahəsində özünü tam aydınlığı ilə göstərir: xalqımızın muğamları, aşıq musiqisi, oyun havaları, rəqsləri, nəğmələri və s. Azərbaycan musiqi mədəniyyətinin əsasını təşkil edir.

Lakin xalq kütlələrinin maddi, sosial-siyasi və mənəvi fəaliyyəti o zaman böyük nailiyyət qazanır ki, ona ***görkəmli şəxsiyyətlər***, rəhbərlər düzgün istiqamət verir.

Elmin, mədəniyyətin, sosial-siyasi həyatın bütün sahələrində çox böyük şəxsiyyətlər yetişmişdir. O şəxsiyyət böyük və görkəmlidir ki: o, a) başqalarından fərqli yüksək idraki, mənəvi, fiziki, iradi, yaradıcı və s. keyfiyyətlərə malikdir, təşəbbüskardır, cəsarətlidir; b) tarixi prosesin obyektiv, mütərəqqi gedişini başa düşür, cəmiyyət inkişafını şərtləndirən zəruri qanunauyğunluğu dərk edir və kütlələrin fəaliyyətini həmin istiqamətə yönəldir; c) cəmiyyət qarşısında duran tələbatı düzgün dərk edir, ictimai prosesi sosial ədalətə, xeyirxahlığa doğru yönəldir; ç) qabaqcıl, mütərəqqi siniflərin, xalq kütlələrinin mənafeyinə xidmət edir; d) məhz bunlara görə xalq kütlələri onlara inanır, etimad göstərir, yardım edir və onların arxasınca gedir.

Bu və ya digər görkəmli şəxsiyyət müəyyən zəruri şərait olduqda meydana çıxır. Məsələn, XIX əsrin 30-40-cı illərində Avropa ölkələrində tarixi şərait fəhlə sinfini inqilabçı sinif kimi meydana atmış, inqilabi proletar hərəkatı üçün zəmin yaratmışdı. Bu şərait, sosialist inqilabi nəzəriyyəçiləri və inqilabi hərəkatın liderləri kimi görkəmli şəxsiyyətlərin meydana çıxmasını da zəruri edirdi. Lakin həmin şəraitdə görkəmli şəxsiyyətlərin başqaları deyil, məhz həmin şəxslər olması xalis təsadüfi səciyyə daşıyır.

F.Engels 25 yanvar 1894-cü ildə V.Borqiusa yazdığı məktubunda həmin qanunauyğunluqdan geniş bəhs edərək yazmışdır ki, insanlar özləri öz tarixlərini yaradırlar... Bütün cəmiyyətdə zərurət hökm sürür, bu zərurətin əlavəsi və təzahür forması ***təsadüfdür***. Burada bütün təsadüflər iqtisadi zərurətdir. Biz burada böyük sima adlanan adamlar məsələsinə gəlib çıxırıq. Məhz filan böyük simanın müəyyən ölkədə, müəyyən zamanda meydana çıxması halı, əlbəttə, xalis bir təsadüfdür. Lakin bu adam kənar edilsə, onda onun əvəzinə başqa birisinə tələb meydana çıxır və belə əvəz tapılır... «Müharibə nəticəsində taqətdən düşmüş Fransa respublikasına lazım olan hərbi diktatorun məhz korsikalı Napoleon olması bir təsadüf idi. Lakin Napoleon olmasaydı belə, onun rolunu başqa biri ifadə edərdi... tarixin materialistcəsinə anlaşmasını Marks kəşf etmişsə də,... iş buna doğru gedirdi. Həmin anlaşılmanın Morqan tərəfindən də kəşf edilməsi isə göstərir ki, bunun vaxtı yetişmişdi və bu kəşf gərək ediləydi».

Lakin dialektik materializm fəlsəfəsi tarixdə görkəmli şəxsiyyətlərin rolunu qəbul etsə də, ***şəxsiyyətə pərəstişi*** rədd edir, pisləyir. Şəxsiyyətə pərəstiş – görkəmli şəxsiyyət qarşısında korkoranə itaət etməkdir, onu qeyri-adi, şişirdilmiş qabiliyyət istinad etmək, cəmiyyətdə əldə edilən hər şeyi onun adına bağlamaq, onun yaradıcılığı məhsulu hesab etməkdir. Şəxsiyyətə pərəstiş rəhbər xadimlərə tarixin yaradıcısı kimi münasibət bəsləməkdir. Şəxsiyyətə pərəstiş humanist ideologiyaya ziddir. Çünki şəxsiyyətə pərəstiş xalqın rolunu, kollektiv rəhbər orqanların rolunu heçə endirir. Ölkəmizdə uzun illər İ.V.Stalinin şəxsiyyətinə məhz belə pərəstiş olmuş, hər şey onun adı ilə bağlanmış, çoxlu qabaqcıl mütərəqqi şəxsiyyətlər, adi insanlar Stalin repressiyasının qurbanı olmuşlar.

3. Şəxsiyyət tipləri: fərd, fərdilik, kollektiv və cəmiyyət

Şəxsiyyət – içərisində yaşadığı tarixi dövrün, ictimai-siyasi quruluşun, sosial mühitin məhsuludur. Buna görə də o, ümumiyyətlə şəxsiyyət deyildir, konkret-tarixi səciyyə daşıyır. Odur ki, ***şəxsiyyətin tipləri*** ancaq müəyyən konkret tarixi dövrün, mədəniyyətin, mənəvi tərəqqi və dünyagörüşün məhsuludur: antik, orta əsr, intibah, yeni dövr və s. konkret-tarixi cəmiyyət tiplərinə uyğun şəxsiyyətlər də mövcud olmuşdur. Deməli, hər bır tarixi şərait «öz şəxsiyyətini» doğurur. Məsələn, XX əsr şəxsiyyəti keyfiyyətcə, qədim, orta əsr, XVIII və XIX əsr şəxsiyyətindən əsaslı qaydada fərqlənir. İctimai-iqtisadi formasiyaların dəyişməsi ilə şəxsiyyət tipləri də dəyişir. Lakin bir formasiya daxilində sosial mövqeyindən, ictimai-siyasi mənafe və məqsədindən asılı olaraq şəxsiyyət tipləri də fərqlənə bilir: ***burjua şəxsiyyət tipi və fəhlə şəxsiyyəti.***

İlkin şəxsiyyət tipi ibtidai icmada formalaşmışdır. Burada şəxsiyyət üçün fərdilikdən çox, ümumilik keyfiyyətləri: ənənəyə sədaqət, qan qohumluğu, ümumi mənəvi normalar və s. xas idi. Quldarlıq və feodalizm cəmiyyətində fərqli sinfi, iqtisadi, sosial mənafelərin, xüsusi mülkiyyətin mövcudluğu şəraitində yeni şəxsiyyət tipi meydana çıxır. Burada şəxsiyyətə bir tərəfdən kollektivçilik ənənələri, digər tərəfdən isə sinfi məhdudluq öz təsirini göstərir. Şəxsiyyətin mənəvi aləmi üçün bu dövrdə təkallahlılıq, tale, kosmosentrizm, dini başlanğıc və s. ideyaları xas idi.

Burjua münasibətlərinin qərarlaşması ilə «azad iradəyə malik, özünü dünyanın ağası» hesab edən yeni şəxsiyyət tipi də meydana

gəldi. Elm, zəka, ağıl, iradə gücü, işgüzarlıq, əməksevərlik, istedad şəxsiyyətin əsas keyfiyyət göstəricisi oldu. Sinfi-xüsusi mülkiyyətçilik şəraiti burjua cəmiyyətində ***fərdiyyətçi şəxsiyyət*** tipini də meydana gətirdi. Bu, öz «mən»i üçün hər şeyi etməyə hazır olan, öz mövcudluğu və rifahı nəminə özünə qarşı duran, hər şeyi məhv etməyə hazır olan şəxsiyyətdir. Sosializm şəraitində isə sosial-iqtisadi əsasını ictimai mülkiyyət təşkil edən kollektivçi şəxsiyyət tipi xasdır. Lakin sosialist şəxsiyyət tipini formalaşması prosesi ciddi çətinliklərlə getmiş, bu sahədə aşağıda da qeyd etdiyimiz kimi, nəzəri müddəaların reallaşması üçün lazımi maddi, sosialist şəxsiyyətinin maddi və mənəvi tələbatı ilə real gerçəklik arasında ciddi uyğunsuzluq yaranmış, onun mənəvi aləmində xüsusi mülkiyyətçilik, millətçilik, eqoizm və s. meylləri güclənmişdir...

Şəxsiyyətin ictimai mahiyyəti insanın özünün sosial-tarixi təbiətindən irəli gəlir. İnsan bütövlükdə bioloji, psixik və sosial ölçülərin təşkil etdiyi tamlıqdır. Əvvəlki fəsildə də qeyd edildiyi kimi, bioloji cəhət insanın varlığı üçün ilkin şərt olan morfo-fizioloji, genetik, beyin-əsəb sistemi və s. kimi hadisə və prosesləri ifadə edir. Psixik cəhət – insanın daxili mənəvi aləmini (şüur, iradə, əhval-ruhiyyə, yaddaş, xarakter, temperament və s.) əks etdirir. İnsanda sosial aspekt onun başqa adamlarla qarşılıqlı münasibətlərini, sosial əlaqələrini, ictimai mühitdə kəsb etdiyi xassə və keyfiyyətlərini əhatə edir. Bu aspektlərin üçü də insanda vəhdət halında təzahür edir və insanın biopsixososial mahiyyətini əks etdirir. Deməli, ilkin mahiyyət kimi bioloji və psixo-mənəvi varlıq olan insan, şəxsiyyət səviyyəsinə uyğun olaraq ictimai varlığa, bəşər tarixinə və mədəniyyətə müraciət edir, sosial mövcudluq səciyyəsi kəsb edir. İnsan şəxsiyyət olmaqla ictimai mahiyyətə çevrilir. ***Şəxsiyyət həmişə ictimai inkişaf etmiş, sosial münasibətlərin daşıyıcısına çevrilmiş insandır.*** Şəxsiyyət fərdin sosiallaşmasından, onun ictimai fəaliyyətə və ünsiyyətə girməsi prosesindən yaranır. Şəxsiyyəti istiqamətləndirən və onu ətraf sosial-təbii mühitlə bağlayan onun dünyagörüşüdür, mənəvi simasıdır, iradəsi və mənəviyyatıdır. Bunlar şəxsiyyətin sosial statusunda, onun sosial fəallığında çox mühüm təsiretmə vasitələridir, onun «mən»inin formalaşmasında başlıca sosial-təbii mühitlə bağlayan onun dünyagörüşüdür, mənəvi simasıdır, iradəsi və mənəviyyatıdır. Bunlar şəxsiyyətin sosial statusunda, onun sosial fəallığında çox mühüm təsiretmə vasitələridir, onun «mən»inin formalaşmasında başlıca sosial-mənəvi amilləridir. Şəxsiyyət özündə ümumi və vahidləşdirici cəhətlərlə yanaşı, fərdi olanı, ancaq özünəməxsusluğu və təklənməni də birləşdirib

ifadə edir. Məhz bu cəhətləri ilə ümumi sosial mühitdə yetişmiş şəxsiyyətlər bir-birindən fərqlənir, ayrılır, fərd olurlar.

Şəxsiyyət olmaq, onun mənəvi məsuliyyətini daşımaq olduqca çətindir. Şəxsiyyət, ən azı aşağıdakı mənəvi keyfiyyətlərə malik olmalıdır: a) sosial fəallıq, təşəbbüskarlıq, idrakı yetkinlik, əxlaqi saflıqla yanaşı, mənəvi tamlıq, «özünəməxsusluq», fərdi «mənlik»; b) fərdiliyin çoxsahəliliyi, məhdudluğun olmaması; c) başqa cür ola bilməmək, ancaq «göründüyü kimi olmaq»; ç) öz hərəkətlərinə nəzarət və hökmranlıq etməyi bacarmaq, «özünün ağası olmaq»; d) müstəqilliyini heç vaxt itirməmək; e) sosial-sinfi həyat prinsiplərinə sədaqət, tutduğu yolun düzgünlüyünə inam; hətta ölümə getsə belə, öz prinsiplərindən dönməmək; ə) ən sadə bəşəri çağırışları (vətəni sevmək, insanlara hörmət etmək, doğruçuluq və s.) daim rəhbər tutmaq; f) prinsipiallıq; g) mənfi hallarla barışmamazlıq və s.

İnsan ictimai varlıqdır, lakin o, ayrı-ayrı real fərdlərlə konkretləşir. İnsan fərdlə, qrup, sinif, kollektivlə bağlanır; kollektivlə cəmiyyətlə, cəmiyyət vasitəsi ilə isə bütövlükdə bəşəriyyətlə əlaqəyə girir, bağlanır. Odur ki, insan həm fərdi-siyasi keyfiyyətlərin, dəyərlərin daşıyıcısına çevrilir. Bu mənada, cəmiyyətdə birgə fəaliyyətdə mövcud olan insan, cəmiyyətin həm obyekti, həm də subyekti kimi çıxış edir. Lakin bu obyekt-subyekt qrupların, sinif, kollektiv və s. fəaliyyətində təzahür edir.

Fərd də həmişə ictimai mövcudluqdur: yaşadığı ictimai münasibətlərin məhsuludur. Fərd sosiallaşaraq şəxsiyyətə çevrilir. Lakin bu cəhət fərd-şəxsiyyət üçün bioloji, psixoloji cəhətlərin əhəmiyyətini rədd etmir. «Fərd» anlayışı: a) yüksək bioloji növ olan «Nomo sariens»in ayrıca bir nəfərini, insan nəslinin təkcə götürülən bir üzvünü bildirmək, bir adamı başqalarından fərqləndirmək üçün; b) fəlsəfi mənada isə sosial birliyin ayrıca bir «atomunun», qrupunun, sinfin, kollektivin, cəmiyyətin və s. fərdi bir üzvünü, təkcəni bildirmək üçün işlədilir. Deməli, ikinci mənada fərd «ictimailəşmiş», sosial təkdir. Həmin təkcə qrupun, kollektivin bir üzvü kimi, şəxsiyyətin formalaşması amili kimi çıxış edir.

Deməli, mütləq mənada ayrıca fərd yoxdur, «ictimailəşmiş», kollektivin bir üzvü, tamın bir hissəsi kimi sosial fərd vardır. Fərd cəmiyyət içərisində yaşayır. Dövr, mədəniyyət, ictimai inkişafın xüsusiyyətləri və s. fərdi davranışda təzahür edir, şəxsiyyətin fəaliyyətində reallaşır. Lakin bu sosiallaşmış mahiyyət fərdi «mən»i, özünəməxsusluğu inkar etmir, fərdilik, təkrarolunmazlıq qalır. Başqa sözlə, ictimai məzmun fərdi olan vasitəsilə – şəxsiyyətin fəaliyyətində təzahür edir. K.Marks düzgün olaraq qeyd edirdi ki,

şəxsiyyətin mahiyyətini heç də onun fiziki-fizioloji təbiəti, görünüşü, saqqalı, geyimi, mücərrəd fizianomiyası deyil, sosial keyfiyyətləri, parlaq, orijinal fərdliyi müəyyən edir. N.Gəncəvi, İ.Nəsimi, N.Tusi, Leonardo da Vinçi, Ç.Darvin, M.Lomonosov və onlarla başqaları belə parlaq fərdilik nümunələridir.

Cəmiyyət – bütün canlı orqanizmlər içərisində ən yüksək mütəşəkkillikdir. İnsan həyatda nəyə nail olmuşsa, nə kimi maddi və mənəvi sərvətlər əldə etmişsə, bunun üçün cəmiyyətə minnətdar olmalıdır. İnsan cəmiyyətlə kollektivlər vasitəsilə əlaqəyə girir. Cəmiyyət özü, bir növ kollektivlər vasitəsilə əlaqəyə girir. Müəyyən konkret-tarixi şəraitdə əmək və tədris kollektivləri, ictimai təşkilat və qruplar, ailə və s., kimi cəmiyyətin ilkin kollektivlərində birləşərək ictimailəşir, cəmiyyətlə ünsiyyətə, qarşılıqlı əlaqəyə girir, ona öz paymı verir və ondan pay alır. Şəxsiyyət olmaqla insan içərisində fəaliyyət göstərdiyi kollektivin səciyyəvi xüsusiyyətlərini mənimsəyib sosial mahiyyət kəsb edir, daha çox ictimailəşir. Fiziki və mənəvi kamilliyə çatır, hamı üçün işləmək, əməkdaşlıq etmək vərdişlərinə yiyələnir, mənəvi siması formalaşır.

Kollektiv şəxsiyyətin özünəməxsusluğunu itirmir, onu qoruyur, fərdi təşəbbüsə geniş meydan verir. Odur ki, burada şəxsiyyət özünü büruzə verir və təsdiqləyir. Şəxsi təkrarolunmazlıq, fərdi «mənlik» kollektiv məqsəd ümumiliyində fəaliyyət göstərir. Buna görə də hazırda məqsəd aydınlığına malik müasir tipli əmək kollektivlərinin yaradılmasına daha ciddi əhəmiyyət verilməlidir.

Lakin bu vəhdət, ümumi cəhətlər kollektivdə müxtəlifliyi, ziddiyyətliliyi, xarakter, iradə fərqini, fikir aydınlığını heç vaxt tam aradan qaldıra bilməz. İnkişaf edən orqanizm kimi kollektiv də müəyyən problemlərlə qarşılaşır, ziddiyyətləri həll etməli olur.

4. Şəxsiyyət azadlığı. İnsan amili və şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı problemi

Hər bir ictimai-tarixi hərəkatın vüsəti oraya xalq kütlələrinin hansı səviyyədə cəlb olunmasından, xalqın sosial-yaradıcı fəallığından asılıdır. Deməli, hazırkı şəraitdə insan amilinin rolunun artması qanunauyğun və obyektiv səciyyə daşıyır. İnsan, təbiət və cəmiyyətin çox mürəkkəb qarşılıqlı münasibətinin mövcud olduğu indiki şəraitdə başqa cür də ola bilməzdi. Sosial fəal mövqeyə, yaradıcı şüura malik olmayan müasir insan özünün nə başqa insanlara, nə təbiətə və nə də cəmiyyətə münasibətini ağlauyğun qura bilməz.

İnsanın sosial-yaradıcı fəallığının əsas göstəricisi onun azadlığı səviyyəsidir, təbiət və cəmiyyət inkişaf qanunauyğunluqlarını dərk etməsi, onların kortəbii fəaliyyət təsirindən çıxmaq imkanı, azad və şüurlu surətdə istifadə etmək bacarığıdır. Ancaq belə insan azad və fəaldır. Belə insan müəyyən sosial mühitdə öz hüquqlarını başa düşdüyü kimi, vəzifələrini də dərk edir. Məsuliyyət hissi, intizam və fəaliyyət onun mənəvi simasının ayrılmaz keyfiyyətlərinə çevrilir.

Şəxsiyyət azadlığı fəlsəfənin ən mürəkkəb, çoxsahəli və ziddiyyətli problemlərindəndir. Onu ancaq tarixi zərurətlə insan fəaliyyəti arasında qarşılıqlı münasibət baxımından təhlil edib, düzgün elmi-fəlsəfi nəticələrə gəlmək olar.

Bəzən iddia olunur ki, cəmiyyətdə şəxsiyyət azadlığı, onun sərbəst fəaliyyəti mümkün deyildir. Çünki cəmiyyət obyektiv ictimai qanunların fəaliyyət təsirindədir, insan da bu qanunlardan asılıdır, ictimai qaydaların ancaq icraçısıdır. Lakin biz ancaq zərurəti qəbul edir, şəxsiyyətin azad fəaliyyətini görmürüksə, onda şəxsiyyətin məsuliyyət hissini, cavabdehliyini, vəzifələrini də qəbul etməliyik. Bu isə yanlışlıqdır. Şəxsiyyət zərurəti dərk edərək azad, məqsədli fəaliyyət göstərir. Ona görə də fəlsəfə tarixində belə bir ümumi nəticə qəbul olunmuşdur. «Mədəniyyət tarixində irəliyə atılan hər bir addım, insan azadlığına doğru atılmış addımdır».

Cəmiyyətdə şəxsiyyət öz fəaliyyət məqsədini müəyyən etməkdə azaddır. Lakin bu azad fəaliyyət o vaxt məqsədyönlü, həqiqi istiqamət götürür ki, o, obyektiv zərurətin dərindən dərk edilməsinə və ondan düzgün nəticələr çıxarılmasına əsaslansın, sosial, determinlik, tarixi zərurət və şərait düzgün qiymətləndirilsin. Şəxsiyyət həm də öz qarşısına qoyduğu məqsədə çatmaq üçün təsirli vasitələr seçmək azadlığına da malikdir. Lakin bu vasitələri düzgün seçmək «işi bilməklə dəqiq qərar qəbul etmək» imkanına əsaslanmalıdır.

Lakin bir cəhət şübhəsizdir: müəyyən cəmiyyətdə yaşayan şəxsiyyətin mütləq azadlığından söhbət gedə bilməz. Çünki cəmiyyətdə şəxsi, qrup, ümumi, sinfi, milli və s. mənafelər vardır. Şəxsiyyət isə sosial münasibətlər sistemində fəaliyyət göstərdiyinə görə, cəmiyyətdə müəyyən mənafeyi həyata keçirməli, hüquq və vəzifələri yerinə yetirməlidir. Çünki «cəmiyyətdə yaşamaq, lakin cəmiyyətdən azad olmaq mümkün deyildir».

Şəxsiyyət azadlığı mövcud cəmiyyətin məhsuldar qüvvələrinin, elmi-texniki inkişafının səviyyəsi, ictimai münasibətlərin və siyasi quruluşun növü, mütərəqqi səciyyə daşıyıb-daşımaması ilə

ölçülür. Şəxsiyyət azadlığı cəmiyyətdəki sosial, siyasi, mənəvi və s. azadlıqların mövcudluğu səviyyəsindən də çox asılıdır.

İnsan, şəxsiyyət azadlığı uğrunda mübarizə cəmiyyətin (xüsusilə antaqonist cəmiyyətlərin) əsas hərəkətverici amillərindən biridir. Antaqonist cəmiyyətlərdə siyasi hakimiyyət iqtisadi cəhətdən hökmran olan sinif və başqa ictimai qüvvələrin əlində olduğuna görə, orada şəxsiyyət azadlığı da hakim sinfin iradəsinə tabe edilmişdir. Məsələn, kapitalizmdə şəxsiyyətin sinfi, milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq hüquq bərabərliyi, siyasi, mənəvi, hüquqi azadlıqları elan olunsa da, burjua demokratiyası şəraitində şəxsiyyətin həqiqi azadlığı məhduddur, axıradək həyata keçirilə bilmir. Lakin indiki şəraitdə kapitalizm artıq XX əsrin əvvəllərindəki kapitalizm deyildir; bir çox kapitalist ölkəsində zəhmətkeşlər həqiqi hüquq və azadlıqlar qazanmış, onların maddi və mənəvi tələbatının ödənilməsi üçün əlverişli şərait yaradılmış, həyat səviyyəsi yüksəldilmişdir, şəxsiyyət azadlığı, hətta, sosializm şəraitinə nisbətən belə, daha real təminat almış, maddiləşmişdir.

Sosializm şəraitində şəxsiyyət azadlığı üçün hüquqi əsaslarla yanaşı, əlverişli sosial, siyasi və iqtisadi şərait yaradılmağa ciddi çalışılmalıdır. Ancaq son illərdəki müstəqillik prosesində, respublikamızın demokratikləşməsi şəraitində şəxsiyyət azadlığı üçün daha geniş imkanlar açılmışdır.

Şəxsiyyət həm azadlığın subyekti, həm də onun daşıyıcısıdır. Lakin heç bir cəmiyyətdə şəxsiyyətə azadlıq kənardan verilmir, o, alınır, mübarizə ilə, əmək hünərləri ilə, sosial-siyasi fəallıqla, Azərbaycanın azadlığı, onun siyasi və iqtisadi suverenliyi də ancaq mübarizə ilə, xalqımızın siyasi şüurluluğu və sosial fəallığı ilə tam təmin edilə bilər. Ancaq bu yolla Azərbaycanda həqiqi şəxsiyyət azadlığı üçün real zəmin yaradıla bilər. Şəxsiyyətin həqiqi azadlığı – bütün insanlar, bəşəriyyətin əldə etdiyi təcrübəyə yiyələndikdə, onların maddi və mənəvi tələbatı tam ödənilərək hər cür asılılıqdan xilas olduqda, bilik və mənəvi sərvətləri mənimsəmək şüurlu intizam fəaliyyəti təmin olunduqda meydana çıxır. Bu, cəmiyyətin sosial idealıdır. Belə ideal cəmiyyət qurulduqda, cəmiyyət tamamilə insanların nəzarəti altında olduqda şəxsiyyətin həqiqi azadlığı təmin ediləcək. F.Engelsin dediyi kimi, bəşəriyyət «zərurət səltənətindən azadlıq səltənətinə sıçrayacaqdır».

Suverenliyimiz tam təmin olunması uğrunda mübarizə şəraitində bəşəri və milli dəyərlərə yiyələnmiş insan yetişdirmək cəmiyyətimizin mənəvi tərəqqisinin əsas məqsədidir. Odur ki, hazırda ölkəmizin ictimai inkişafı qarşıya insan amilinin fəallığının

yüksəldilməsi vəzifəsini qoymuşdur. Bunu isə ölkənin sosial-iqtisadi münasibətləri sistemini təkmilləşdirmədən, siyasi sistemin islahatını təmin etmədən, aşkarlıq və demokratiyanı inkişaf etdirmədən həyata keçirmək qeyri-mümkündür. İnsan amili onun üçün əlverişli maddi və mənəvi zəmin olmadan, şəxsiyyətin hərtərəfli zehni, mənəvi, fiziki və s.) yetkinliyi və inkişafı təmin edilmədən fəallaşdırıla bilməz.

İnsan amilini fəallaşdırmağın ən ümdə şərtlərindən biri insanın əməyə birinci həyati zərurət kimi münasibət bəsləməsinə nail olmaqdan ibarətdir; bundan başqa, müasir şəxsiyyət ***vətəndaşlıq mövqeyi və siyasi şüura*** yiyələnməlidir. Bunsuz, insanın ağıllı tələbatı və mənafeyinin obyektivliyi təmin oluna bilməz, onun ***ictimai və şəxsi mənafeyini*** vəhdət halında birləşdirmək qeyri-mümkün olur.

Lakin bir cəhəti unutmaq olmaz ki, insan amilinin fəallaşdırılması, şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı öz-özünə baş verən, kortəbii bir proses, ziddiyyətlərsiz, problemlərsiz bir hadisə deyildir. Burada daimi diqqət tələb edən, həll edilməsi zəruri olan ciddi məsələlər vardır.

XVII FƏSİL

CƏMİYYƏTİN MƏNƏVİ HƏYATI VƏ İCTİMAİ ŞÜURU

1. «Mənəvi həyat» və «ictimai şüur» anlayışları. İctimai varlıq və ictimai şüurun qarşılıqlı münasibəti

Cəmiyyət iki hissədən – maddi və mənəvi həyatdan ibarətdir. Əgər cəmiyyətdəki bütün maddi nemətlərin istehsalı prosesi, insanların əmək fəaliyyətinin maddiləşməsi sahəsi, sosial-maddi yaşayış tərzi, başqa sözlə, maddi-ictimai varlığı cəmiyyətin maddi həyatını təşkil edirsə, mənəvi fəaliyyət dairəsi: təhsil, peşə, ixtisas fəaliyyəti, elmi-texniki, bədii yaradıcılıq prosesi, əxlaqi, estetik və hissi-psixoloji hərəkətləri, davranışı, mənəviyyatı, dünyagörüşü, adət-ənənələri və s. məcmusu isə mənəvi həyatı təşkil edir. Mənəvi həyat tərzi maddi yaşayış üsulu, maddi-ictimai varlıq əsasında formalaşır və ona uyğun olur. Cəmiyyətin mənəvi həyatını ictimai-iqtisadi quruluş müəyyən edir. Elə buna görədir ki, hər bir ictimai formasiyasının xarakterinə uyğun spesifik mənəvi həyatı da olur.

«Cəmiyyətin mənəvi həyatı» anlayışını çox zaman «ictimai şüur» anlayışı ilə eyniləşdirirlər. Lakin onlar bir-birinə yaxın anlayışlar olsalar da, eyni deyildirlər. Əgər mənəvi həyat ən ümumini ifadə edib, geniş əhatə dairəsinə malikdirsə, ictimai şüur onun tərkib hissəsidir, əhatə dairəsi cəhətdən nisbətən məhduddur. Cəmiyyətin mənəvi həyatının heç də bütün tərkib hissələri (mədəniyyət, dünyagörüşü, adət-ənənələr, təhsil, peşə fəaliyyəti və s.) ictimai şüur anlayışına aid edilə bilməz.

Dialektik sosial fəlsəfə cəmiyyət inkişafının hərəkətverici qüvvələri haqqında təlimi işləyib hazırlayarkən, cəmiyyətin mənəvi həyatının inkişaf qanunauyğunluqlarını da, maddi və mənəvi münasibətlərin, ictimai varlıqla ictimai şüurun dialektik əlaqəsini də müəyyən etmişdir. Bu fəlsəfəyə görə, iqtisadi-istehsal münasibətləri ictimai inkişafın başlıca, aparıcı amilidir. Lakin cəmiyyətin dəyişməsi və inkişafı qanunauyğunluqlarını dərk etmək üçün təkcə maddi-iqtisadi amilləri bilməklə kifayətlənmək olmaz. Bunun üçün cəmiyyətin mənəvi həyatının inkişaf xüsusiyyətlərini, ictimai şüurun ictimai varlıqla qarşılıqlı əlaqə və təsirini də nəzərə almaq lazımdır. Çünki insanlar maddi-iqtisadi fəaliyyətlərində belə müəyyən siyasi və əxlaqi ideyaları rəhbər tutur, elmi bilik, baxışlar və nəzəriyyələr əsasında hərəkət edirlər. Həmin siyasi, hüquqi,

elmi, əxlaqi, bədii və s. ideya, baxış və nəzəriyyələr isə cəmiyyət həyatında mühüm rol oynayan ictimai şüur sahəsinə aiddir.

İctimai şüur – ictimai varlığın inikasıdır, cəmiyyətin mənəvi həyatının başlıca hissəsidir. İctimai şüur – insanların əməli fəaliyyətində istinad etdikləri və rəhbər tutduqları ictimai ideya və nəzəriyyələrin, siyasi, elmi, hüquqi, fəlsəfi, dini, əxlaqi, bədii baxışların, ictimai hissi, psixoloji vərdiş və mənəvi keyfiyyətlərin məcmusudur. İctimai şüurun inikas obyekti – ictimai varlıqdır, insanı əhatə edən sosial gerçəklikdir.

İctimai şüur yekcins deyildir. İctimai varlığın rəngarəng və çoxsahəli olmasına uyğun otaraq, onun inikası olan ictimai şüur da mürəkkəb struktura malikdir. İctimai şüurun struktur komponentləri sırasında ictimai şüur səviyyələrinin – elmi-nəzəri və adi-gündəlik şüurun, ictimai ideologiya və ictimai psixologiyanın, ictimai və fərdi şüurun düzgün dərk edilməsinin, ictimai şüur formalarının qarşılıqlı əlaqə və təsirinin müəyyənləşdirilməsinin xüsusi əhəmiyyəti vardır.

İctimai varlıq ictimai şüurdan asılı olmayaraq mövcuddur. İctimai şüur ictimai varlıqdan doğmuşdur, onun nəticəsidir və onu əks etdirir. Odur ki, ictimai inkişafın mənbəyini «ayrı-ayrı şəxslərin başında», «onların ideyalarında» deyil, cəmiyyətin maddi həyatında, ən əvvəl, iqtisadi münasibətlərdə axtarmaq lazımdır. İqtisadi münasibətlər dəyişildikdə siyasi, hüquqi, fəlsəfi, əxlaqi, dini və başqa ideya, baxış və nəzəriyyələr də dəyişilir.

İctimai şüurla ictimai varlığın qarşılıqlı təsirindən bəhs edərkən, ictimai şüurun inkişafının xüsusiyyətlərinə də ciddi diqqət yetirmək tələb olunur. Belə ki, ictimai varlığın dəyişməsi və inkişafı ilə dəyişib inkişaf etsə də, bu dəyişmə özbaşına və ya tam kortəbii baş vermir, burada ictimai şüurun nisbi müstəqilliyi xüsusiyyəti ciddi təsir göstərir. İctimai şüurun inkişafında nisbi müstəqillik özünü əsasən aşağıdakı formalarda göstərir:

Əvvələn, ictimai şüur öz inkişafında, əsasən ictimai varlıqdan geri qalır. İctimai şüurun bir sıra formalarında (din, əxlaq və s.) özünü daha çox göstərən geriqalma meyli ictimai varlıq dəyişilməlidir ki, ona uyğun şəkildə, onun ardınca ictimai şüur, mövcud ideya, baxış və vərdişlər də, bütövlükdə şüur səviyyəsi də dəyişsin.

İkincisi, ictimai şüur (xüsusilə onun bir sıra ünsürləri: siyasi ideologiya, nəzəriyyələr və s.) öz inkişafında ictimai varlığı qabaqlaya da bilir. Bu isə o deməkdir ki, ictimai şüurun ictimai varlıqdan geri qalması da mütləq deyildir, nisbidir, müəyyən şəraitlə bağlıdır. Hətta müəyyən şəraitdə görkəmli şəxsiyyətlər öz şüurları ilə mövcud varlığın inkişafını qabaqlayır, tarixi prosesin zəruri inkişaf

meyllərini dərk etmək əsasında gələcəyi qabaqcadan görə bilirlər. Onlar mütərəqqi təlim və nəzəriyyələr yaradaraq bəşər inkişafını on illərlə qabaqlayır, ictimai şüuru irəlilədirlər.

Üçüncüsü, ictimai şüur öz inkişafında ciddi varisliyə malikdir. Hər bir ideologiya forması (siyasi, hüquqi, əxlaqi və s.) öz inkişafında əvvəlki ideoloji irsdən, mənəvi sərvətdən istifadə edir, onun əsas cəhətlərini yaşadır və inkişaf etdirir. Cəmiyyət həyatında qalib gəlmiş hər hansı sinif öz ideologiyasını və mədəniyyətini yaradarkən özündən əvvəlki mənəvi sərvətdən imtina etmir, əksinə, onlardan öz mənafeyinə uyğun surətdə istifadə edir. Məhz varislik sahəsində mənəvi sərvətlər də nəsildən-nəslə verilir.

Dördüncüsü, ictimai şüurun, ideologiyanın gerçəkliyə fəal təsir göstərməsi də onun nisbi müstəqilliyinin ifadəsidir. Qabaqcıl ideyaları rəhbər tutan kütlələr qarşısında duran ən mühüm ictimai vəzifələri dərk edərək onları yerinə yetirməyə qadir olan başlıca qüvvədir.

2. İctimai şüurun quruluşu

İnkişaf prosesi nəinki ictimai varlıqla ictimai şüur arasında, həm də ictimai şüurun müxtəlif (siyasi ideyalar, əxlaq, elm, incəsənət və s.) formaları arasında möhkəm qarşılıqlı əlaqə və təsirdə davam edir. Belə qarşılıqlı təsir bütövlükdə tarixi tərəqqinin ümumi qanunauyğunluqlarından birini təşkil edir. İctimai şüur formalarının qarşılıqlı təsiri həm də ictimai şüurun nisbi müstəqilliyinin ifadəsidir. İctimai şüur formaları məhz bu qarşılıqlı təsirdə birbirini zənginləşdirir və inkişaf etdirirlər. Siyasi, hüquqi, fəlsəfi, dini, ədəbi və s. inkişaf iqtisadi inkişafa əsaslanır. Lakin bunların da hamısı bir-birinə, habelə iqtisadi əsasa təsir göstərir. Dialektik fəlsəfəyə görə, cəmiyyətin mənəvi həyatının inkişaf xüsusiyyətləri öyrənilərkən ictimai şüur formaları arasında qarşılıqlı təsir əlaqələri heç vaxt nəzərdən qaçırılmamalıdır.

İctimai şüurun strukturunda ***ictimai*** və ***fərdi şüurun*** qarşılıqlı münasibətinin düzgün müəyyənləşdirilməsinin də mühüm metodoloji və nəzəri-idraki əhəmiyyəti vardır. Bir cəhəti yadda saxlamaq lazımdır ki, ictimai və fərdi şüuru nə eyniləşdirmək, nə də onları bir-birindən tam təcrid etmək düzgün deyildir. Necə deyərlər, ictimai və fərdi şüur bir-birilə dialektik qarşılıqlı əlaqədədir, onlar birbirinin varlığı ilə mövcud olurlar. Fərdi şüur həm də ictimai şüurdur. İctimai şüur isə həm də fərdi şüurdur. Canlı, konkret fərdlər, şəxsiyyət olmadan ictimai şüur da ola bilməz. İctimai mühitdən kənarda isə fərd yoxdur. Onun da şüuru ictimaidir. Lakin bu, heç

də onların arasında bərabərlik işarəsi qoymaq demək deyildir, onların mühüm fərqləri vardır.

Fərdi şüur – şəxsiyyətin mənəvi aləmdir, müəyyən konkret şəxsin fikirləri, baxışları, hiss və vərdişlərinin məcmusudur. Fərdi şüur şəxsin mənlik şüurudur, özü, dünya, kollektiv, sinif və cəmiyyət haqqında baxışları sistemidir. Bu baxışları isə yalnız fərdin «özünəməxsusluğu» ilə izah etmək olmaz. Burada fərdin yaşadığı obyektiv mühitin (makro və mikro mühitlərin vəhdətinin), onun sinif daxilində fəaliyyət göstərdiyi sosial qrupun, mənsub olduğu sinfin, millətlərin və s. və i.a. cəddi təsiri vardır.

İctimai şüur – cəmiyyətin ən ümumi, qanunauyğun şüurudur. İctimai şüur-ictimai qanunları dərk etmək yolu ilə yaranır və fəaliyyət göstərir. İctimai şüur, nəhayət etibarilə ictimai varlığın inkişaf səviyyəsinə uyğun olur, onun dəyişkənliyini əks etdirir. İctimai şüurun ən ümumilik bildirməsini miqyas genişliyi, çoxlu adamı əhatə etməsi mənasında başa düşmək olmazdı. Burada «ən ümumilik» anlayışı gerçəkliyi, dolğun, əhatəli, düzgün, qanunauyğun əks etdirməyi, tipikliyi, klassikliyi, fərdlərin sinfi-ictimai şüurunu ümumiləşdirilmiş şəkildə əks etdirməyi ifadə edir.

İctimai ideologiya – ictimai varlığı ümumxalq və müəyyən sinfi mənafe mövqeyindən əks etdirən ideyalar, baxışlar və nəzəriyyələrin məcmusudur. O, hər hansı xalqın, millətin, sinfin siyasi, fəlsəfi, əxlaqi, dini və s. baxışları sistemidir, gerçəkliyin nəzəri dərk edilib ümumiləşdirilməsidir. Cəmiyyətdə xalqın və sinfin əsaslı mənafeyi məhz ideologiya vasitəsilə daha dəqiq və dolğun ifadə olunur ki, bu da onun həmişə sinfi xarakter daşıdığını göstərir. Məhz dərin sinfi xarakter daşıdığına görə bir sıra müəlliflər ictimai ideologiyaya «şüurun sinfi tərəfi», «nəzəri sinfi özünüidarəetmə» və s. kimi təriflər də verirlər. Mütərəqqi, inqilabçı siniflərin ideologiyası da mütərəqqi, elmi olur, öz dövrünü başa vurmuş siniflər isə həmişə köhnə, mürtəce ideyaları təbliğ edir, öz istismarçı təbiətlərinə haqq qazandırmağa çalışırlar. Ona görə də onların ideologiyası qeyri-elmi və qeyri-mütərəqqidir.

Adi-kütləvi (və ya gündəlik) şüur – insanların gündəlik həyat proseslərində, əmək-istehsalat, ictimai-siyasi və mənəvi fəaliyyətlərində gerçəkliyə münasibətləri, öz vəziyyətləri və tələbləri haqqında əldə etdikləri empirik bilikləri, təsəvvür, yaradıcılıq və idraki qabiliyyətləri, vərdiş, əxlaq normaları, adət-ənənələri və s. əhatə edir. Adi şüur gerçəkliyin nəzəri anlaşılması səviyyəsinə qalxa bilmir. Bu səviyyədə ictimai şüur sosial gerçəkliyin ən çox xarici, təzahür cəhətlərini dərk edir, o, gerçəkliyin qanunauyğunluqlarına hadisələrin daxili mahiyyətinə vara bilmir. Adi-kütləvi (və ya gündəlik) şüurun əsas qneseoloji funksiyası – empirik faktlar əsasında əldə edilmiş biliyi praktik fəaliyyətə tətbiq etməkdən ibarətdir. Onun əsas mahiyyətini – praktik fəaliyyətin empirik öyrənilməsi və ümumiləşdirilməsi təşkil edir. Buna görə də qabaqcıl mütəfəkkirlər ictimai şüurun bu səviyyəsini gündəlik şüur, empirik təfəkkür, «sağlam düşüncə» kimi səciyyələndirmişlər. Gündəlik təcrübə və onun əsasında əldə edilmiş bilik və vərdişlər adi şüurun əsasını təşkil edir. Adi-kütləvi (və ya gündəlik) şüura əsasən aşağıdakılar daxildir: a) çoxəsirlik əmək fəaliyyətində insanların əldə etdikləri empirik təcrübə və onun əsasında yaranmış empirik biliklər və təsəvvürlər, gerçəklik, ətraf aləm haqqında baxışlar, şəxsiyyətin cəmiyyətdə yeri və sosial tələbatı haqqında baxışlar; b) gündəlik həyati-təcrübi fəaliyyətdə və xüsusilə, əmək prosesində əldə edilmiş əxlaq və davranış normaları, vərdişlər; c) bədii yaradıcılığı və xalq sənətkarlığı; ç) xalq təbabəti və digər təbii-tarixi biliklər; d) gündəlik birgəyaşayışdan əldə edilmiş adət-ənənələr, əhval-ruhiyyə, hisslər və s.

Elmi-nəzəri şüur – təbii və sosial gerçəkliyin elmi və dolğun inikasıdır, nəzəri cəhətdən sistemli və ümumiləşdirilmiş inikasıdır, daxili-mahiyyətli, qanun və qanunauyğunluqlarda ifadə olunan inikasıdır. Əlbəttə, bu iki şüur səviyyəsi arasında sədd nisbidir, onlar bir-birinə qarşılıqlı təsir edir. Hətta müəyyən dərəcədə bir-birini zənginləşdirirlər. Adi-gündəlik şüur bütün dövrlərdə ictimai şüur formalarının inkişaf və qida mənbəyi olmuşdur. Elmin, incəsənətin ən görkəmli yaradıcıları həmişə şifahi xalq yaradıcılığına, xalq təfəkkürünə istinad etmişlər. Kütlələrin şüuru isə həmişə öz zəmanəsinin elmi-nəzəri bilikləri ilə silahlanaraq inkişaf edir və zənginləşir. Elə bunun nəticəsidir ki, hazırda müasir elmi-texniki inqilabın nailiyyətlərinin geniş tətbiq edildiyi istehsalat proseslərində çalışan və gündəlik həyatlarında daim elmi-texniki yeniliklərlə qarşılıqlı əlaqədə fəaliyyət göstərən insanların adi-gündəlik şüuru yarım əsr bundan əvvəlki insanların kütləvi şüurundan çox fərqlidir, ondan daha «elmi», «nəzəri və mütəşəkkil»dir.

3. İctimai şüurun formaları

İctimai şüurun rəngarəng və müxtəlif formaları, istiqamətləri, aspektləri vardır: siyasi ideyalar, hüquq, əxlaq, elm, din və s. Həmin formalar arasında möhkəm qarşılıqlı təsir əlaqələri mövcuddur. İctimai şüurun müxtəlif formalarının yaranmasının və onlar arasında qarşılıqlı təsirin mövcudluğunun əsasında, bu formaların hamısının inikas obyektinin ümumiliyi durur: insanı əhatə edən

obyektiv gerçəklik, ictimai varlıq özünün rəngarəngliyi, çoxsahəliliyi ilə səciyyələnir. Bu müxtəlif sahələr və aspektlər təcrid olunmuş halda mövcud deyildir, onlar çox müxtəlif forma və vasitələrlə qarşılıqlı əlaqədə bir-birinə təsir edir, bir-birinin mövcudluğunu şərtləndirir. Sosial gerçəkliyin təbii, maddi-iqtisadi, texniki, sosial-siyasi, ailə-məişət, davranış tərzi və s. sahələrinin qarşılıqlı əlaqə və təsiri sistemindən kənarda heç bir hadisə ola bilməz. Məhz buna görə də sosial gerçəkliyin, ictimai varlığın inikası olan ictimai şüurda da müxtəlif aspekt və formalar meydana gəlmişdir.

İctimai şüurun müxtəlif formaları arasında möhkəm qarşılıqlı təsir qanunauyğunluğu fəaliyyət göstərir, mənəvi inkişaf və tərəqqini şərtləndirir. Lakin bu qarşılıqlı təsir prosesində ayrı-ayrı ictimai şüur formalarının yeri, rolu və mövqeyi müxtəlifdir. İbtidai icmada və quldarlığın əvvəllərində əxlaq, din və incəsənət ictimai şüurun digər formalarına, bütövlükdə cəmiyyətin mənəvi həyatına güclü təsir göstərib, aparıcı mövqedə olmuşdur. Quldarlığın sonlarında və feodalizmdə din, kapitalizmdə siyasət, hüquq və elm, sosializmdə isə elm və siyasət cəmiyyətin mənəvi həyatına və ictimai şüur sisteminə güclü təsir göstərmişdir.

Siyasi şüur – cəmiyyətin siniflərə parçalandığı və dövlətin yarandığı dövrdə formalaşmağa başlamışdır. Sinirlərin dövlətə, istehsala, hakimiyyətə, ictimai təşkilat və təsisatlara olan münasibətləri müəyyən siyasi ideya, baxış, təsəvvür və hisslər doğurur. Həmin ideya və baxışların məcmusu siyasi şüuru əmələ gətirir. Deməli, siyasi şüur xalqın və siniflərin dövlət hakimiyyətinə münasibətləri əsasında yaranan sosial-iqtisadi və ictimai-siyasi mövqe və mənafeləri əks etdirən ideya və təsəvvürlərin, hissi və əhval-ruhiyyələrin məcmusudur. Həmin sosial-iqtisadi və sinfi mənafeləri əsasında xüsusi siyasi mənafelər formalaşır.

Siyasi şüurda ideya və baxışlarla əhval-ruhiyyə və hisslər vəhdət halında olur. Siyasi şüur siyasi fəaliyyətdə – dövlət sənədlərinin, sosial-siyasi qanunların açıq müzakirəsində, parlament mübahisələrində, dövlət çevrilişində, sosial inqilabda və s. təzahür edir. Hər bir sinif, sosial təbəqə, qrup və s. həmin fəaliyyətdə öz siyasi mənafeyinə uyğun şəkildə iştirak edir və sosial-siyasi mövqe tutur. Deməli, hadisələrə öz siyasi baxışı formalaşır.

Siyasi mənafe obyektivdir və ona görə də cəmiyyətin bütün üzvlərinə (sinif, təbəqə, kollektiv, fərd və i.a.) toxunur, onları əhatə edir. Siyasi mənafe – cəmiyyətdəki bütün ümummilli, sosial, iqtisadi, sinfi, mənəvi məqsədləri mərkəzləşdirib sintez halında ifadə edir. Odur ki, siyasi mənafe cəmiyyətdəki bütün ziddiyyətlərin və toqquşmaların əsasında durur. Həmin mübarizədə ideoloji

mübahisələr şəklində elm, incəsənət, din, fəlsəfə və s. kimi şüur formaları da cəlb olunur, onlar siyasətin təsirinə məruz qalır, hətta cəmiyyətin sosial-iqtisadi və mənəvi həyatı siyasi mənafedən asılı vəziyyətə düşür. Lakin bunlar heç də bəşəri incəsənətin, mütərəqqi elmin nisbi müstəqilliyini, hətta siyasətə əks təsirini inkar etmir.

Cəmiyyətdə siniflər və siyasi münasibətlər, dövlət hakimiyyəti qaldıqca siyasi mənafe və siyasi ziddiyyətlər də qalacaqdır. Onların doğurduğu ideya, təsəvvür, hiss və s. ibarət olan siyasi şüur da yaşayacaqdır.

Hüquqi şüur – cəmiyyətdəki qəbul edilmiş rəsmi qanunlar və normaların həyata keçirilməsi prosesində əldə edilmiş biliklərin, təsəvvür, vərdiş və rəsmi normaların məcmusudur. Həmin qanun və normalar cəmiyyətdə fərdlərin, təbəqələrin, siniflərin, əmək kollektivlərinin, ictimai hərəkat və partiyaların, vəzifəli iqtisadi fəaliyyətini rəsmi-hüquqi tənzim edir. Hüquq siyasətlə çox bağlıdır, siyasətin meydana çıxması ilə əlaqədar yaranmış, siyasi mənafelərin müəyyən normativ aktlarla reallaşdırılması məqsədinə xidmət etmişdir

İnsanlar arasında normativ fəaliyyəti tənzim etdiyi üçün hüquqi və əxlaqi şüur bir-birinə yaxınlaşır, «eyniləşir». Lakin onlar birbirindən əsaslı qaydada fərqlənir: ***birincisi***, əxlaq mənşəcə daha qədim şüur formasıdır, daha çox bəşəri məzmuna malikdirsə, hüquqi şüur sonrakı dövrlərdə, cəmiyyətdə siniflərin və dövlət hakimiyyətinin yaranması, rəsmi «qayda-qanunlara» ehtiyacın əmələ gəlməsi ilə meydana çıxmışdır, daha çox siyasi-sinfi məzmun daşıyır və tarixi kateqoriya olmaqla sinif, dövlət və s. birlikdə «ölüb gedəcəkdir»; ***ikincisi***, əxlaq insanlar arasındakı birgəyaşayışdan əmələ gəlmiş davranış normalarını əhatə edir, onlara riayət olunması könüllü səciyyə daşıyırsa və ictimai rəylə tənzim olunursa, hüquq dövlətin müəyyən etdiyi və yerinə yetirilməsi məcburi olan, rəsmi orqanlar vasitəsilə tənzim olunan norma və qaydaları əhatə edir; ***üçüncüsü***, əxlaq normalarının pozulması tənə, ictimai rəy, məzəmmət və s. ilə tənzim olunursa, hüquq normalarının pozulması isə rəsmi orqanlar vasitəsilə məsuliyyət tələbilə tənzim olunur. Deməli, hüquq – müəyyən cəmiyyətdə siniflərin, siyasi qüvvələrin, sosial qrupların, bütövlükdə xalqın iradəsini ifadə edən, dövlət tərəfindən bəyənilmiş qanunlardır. Dövlət hakimiyyətində bununla əlaqədar xüsusi qanunvericilik (ali hakimiyyət orqanı), qanunun icrasına nəzarətedicilik (prokurorluq) və qanun pozğunluğu üçün cəzavericilik (məhkəmə, milis və s.) orqanları formalaşmışdır. Bu proseslərin insan idrakında inikası əsasında «sosial ədalət», «qanunçuluq», «ictimai qayda-qanun», «cinayət», «cəza» və s. kimi

məfhumlar, onların doğurduğu ideya, baxış, təsəvvür, hissi və s. əmələ gəlmişdir ki, onların da məcmusu «hüquqi şüur» anlayışı ilə ifadə olunur.

Ədalətli ictimai-iqtisadi və siyasi sistemlərin hüquqi və hüquqi şüur bir-birinə zidd, antaqonist ictimai-siyasi mənafelərin mövcud olduğu cəmiyyətlərin hüquq normaları və hüquqi şüurundan əsaslı və təbəqələrinin mənafeyini ifadə etdiyi ictimai-iqtisadi quruluşu ədalətli hesab etmək olar. Lakin burada «ədalətlilik» anlayışı nisbidir. Hər halda cəmiyyətdə müxtəlif sosial-iqtisadi və siyasi mənafeləri olan ictimai qüvvələr (siniflər, qruplar, kollektivlər, təşkilatlar, fərdlər və s.) qalırsa, onlar arasında müəyyən iqtisadi və sosial-siyasi ziddiyyətlər də qalmalıdır. Buna görə də hüquqi qanunçuluğun tənzim edilməsi, adamların hüquq və vəzifələrinin həyata keçirilməsində dövlət nəzarətinə ehtiyac və tələbat yaranır. Çünki ancaq dövlət cəmiyyət miqyasında qanunçuluğun həyata keçirilməsini və onların pozulması üçün cəza verilməsini təmin edir. Hazırda respublikamızda qarşıda duran çox mühüm iqtisadi, siyasi və sosial-mənəvi vəzifələrin dərk edilib, həyata keçirilməsi üçün adamların hüquqi şüur səviyyəsinin əsaslı yüksəldilməsinə zəruri tələbat yaranmışdır. Ancaq intizamın, qanunçuluğun möhkəmləndirilməsi, adamların öz hüquq və vəzifələrini dərk edib, onlara şüurlu surətdə əməl etməsi, onların həqiqi şüurlu səviyyəyə yüksəlməsi sayəsində əsl hüquqi dövlət formalaşmasına nail olmaq mümkündür.

Əxlaqi şüur – müəyyən cəmiyyətdə insanların bir-birinə, əmək kollektivinə, sinfə, dövlətə, millətə və bütövlükdə cəmiyyətə münasibətdə əldə etdikləri davranış normaları, hərəkətlər, vərdişlər, mənəvi ideya və hisslərin xüsusi sistemi, mənəvi təcəssümdür.

Əxlaq – cəmiyyətdə insanların hərəkətlərini tənzim edən birgəyaşayış normalarının, davranış qaydalarının məcmusudur, mənşəcə ictimai şüurun ən qədim formalarından biridir. İnsan cəmiyyəti yaranan dövrdən insanlar arasında müəyyən tənzimedici norma və qaydalar da meydana çıxmışdır ki, onların də məcmusu əxlaqdır. Əxlaq-ictimai həyatın bütün sahələrində – əmək, istehsal prosesində, sosial-siyasi fəaliyyətdə, ailə-məişətdə, siyasətdə, elmdə, şəxsi, sinfi, milli, beynəlxalq münasibətlərdə və s. insanların qarşılıqlı münasibətlərin ən ümumi əsaslarını müəyyən edir, ən ümumi əxlaqi prinsiplər (humanizm, vətənpərvərlik, millilik, beynəlmiləlçilik, ədalət, yaxşılıq, xeyirxahlıq, aşkarlıq və i. a.) bəşəri mənəviyyatın əsaslarını təşkil edir. Əxlaq normaları gündəlik birgəyaşayışda əldə edilmiş inam və əqidə əsasında formalaşmış ictimai rəy üzrə tənzim olunur. Mənəviyyat sistemində şəxsiyyət

nüfuzu (avtoritet) heç də müəyyən siyasi imtiyaz, rəsmi vəzifə ilə deyil, mənəvi-əxlaqi nümunə əsasında, davranış və rəftar mədəniyyəti sahəsində əldə edilir.

Əxlaqın mənşəyi, mahiyyəti, kateqoriya, prinsip və qanunauyğunluqlarından xüsusi fəlsəfi elm – etika bəhs edir. Başqa sözlə, etika – əxlaq haqqında elmi nəzəriyyədir. Əxlaqın davranış normaları sistemini tənzim edən əsas kateqoriyaları bunlardır: xeyir və şər, borc, vicdan, ləyaqət və namus, xoşbəxtlik, ədalətlilik, şərəf, alicənablıq, xeyirxahlıq, insanpərvərlik, vətənpərvərlik, millilik, beynəlmiləlçilik və s. Əxlaqi tənəzzülü, mənəvi böhranı isə – bu kateqoriyalara əks olan normalar: ədalətsizlik, şərəfsizlik, namussuzluq, xudbinlik və s. ifadə edir.

Sadə davranış normaları həmişə öz bəşəri-mütərəqqi məzmunu ilə fərqlənmişdir. Oğurluqetmə, adamöldürmə, cinayətetmə, böyüyün üzünə ağolma və s. kimi sadə əxlaq qaydaları, müəyyən şəraitdə sinfi-siyasi məqsədlərlə təbliğ oluna bilsə də, həmişə bəşəri məna daşımış, xeyir və şər mənəviyyat prinsipləri baxımından qiymətləndirilmişdir.

Bütövlükdə mürəkkəb əxlaqi təkamül, müxtəlif və çoxsaylı davranış normalarına riayət olunması, insanlar arasındakı davranış və ünsiyyətlə əlaqədar müxtəlif qarşılıqlı münasibətlər, əxlaqi kateqoriyalar və qanunauyğunluqlar adamlarda müəyyən mənəvi-əxlaqi ideyalar, təsəvvürlər, hisslər, əhval-ruhiyyələr, vərdişlər və s. doğurur ki, onların da məcmusuna əxlaqi (mənəvi) ictimai şüur deyilir.

Hazırda respublikamızda, xüsusilə əmək kollektivləri, ictimai qruplar, siyasi partiyalar və təşkilatlar, ailə-məişət, mədəni münasibətlər, tibb və s. sahələri insanlar arasındakı qarşılıqlı əlaqə və münasibətlər, çox hallarda, rəsmi, hüquqi normalarla deyil (onların rolu tam inkar edilməmək şərtilə), əsasən əxlaq normaları ilə, davranış qaydaları ilə tənzim olunur. İctimai rəy, tənə daha təsirli vasitəyə çevrilir. Ona görə də hazırda şəxsi mənəvi nümunə, nüfuz, şəxsi fəallıq, təşəbbüskarlıq, təmizlik, ləyaqət hissi, işgüzarlıq və s. kimi yüksək mənəvi keyfiyyətlər cəmiyyətdə mühüm tərbiyəvi və tənzimedici vasitə kimi çıxış edir, sözlə işin uyğun gəlməməsi və mənəvi laqeydlik kimi əsas «əxlaqi bəlaya» çevrilmiş çatışmazlıqların aradan qaldırılmasına fəal müsbət təsir göstərir.

Cəmiyyətin mənəvi münasibətləri sistemində inzibati-amirlik şəraitində formalaşmış və müəyyən cəhətdən indi də davam edən rəsmi dairələr, yuxarılar qarşısında mütilik və yaltaqlıq, aşağılara isə laqeyd, kobud, bürokratik münasibət bəslənilməsi halları adamlarda mənəvi passivlik, sosial-siyasi məqsədlərə inamsızlıq, bəd-

binlik əhval-ruhiyyəsi və s. yaradır, mənəvi həyat ziddiyyətlərinə «çıxılmaz» xarakter verir. Odur ki, adamların mənəvi təkmilləşməsi, mənəvi münasibətlər sistemində insani prinsiplərin qərarlaşdırılması, rəsmi eqoizm və bürokratizmə yol verilməməsi cəmiyyətin sosial-mənəvi tərəqqisinin mühüm vasitəsidir. Məhz bu yolla insan mənəviyyatına qarşı törədilmiş hər cür cəhalət təzahürü hallarının (repressiyalar, şəxsiyyətə pərəstiş, durğunluq davranışı və s.) qarşısına almaq, onların bir daha təkrar edilməsi imkanını tamamilə aradan qaldırmaq mümkündür.

Dini şüur – ictimai şüurun formalarından olmaqla, insanın onu əhatə edən təbii və sosial gerçəkliyə münasibətinin mənəvi inikasının növlərindəndir. İctimai şüurun ən qədim formalarından biri (həm də ən qədimi) olan din, uzun əsrlər boyu ümumi ictimai şüur forması olmuşdur. tarixi-sosial şərait üzündən din ibtidai-icma, quldarlıq, xüsusilə feodalizm dövründə ictimai şüurun bütün başqa formalarını öz təsirinə almış, cəmiyyətin mənəvi həyatında mühüm yer tutmuşdur. Müasir elm sübut edir ki, yer üzərində din ibtidai-icmanın axırlarında, təxminən 50-40 min il bundan əvvəl meydana çıxmışdır. Dinin meydana gəlməsinin səbəbləri bunlar olmuşdur: a) ibtidai insanın şüur səviyyəsinin yüksəldilməsi ilə əlaqədar olaraq o, ətrafında baş verən hadisələrin mahiyyətini müəyyən ümumiləşmiş anlayışlar yaradaraq (büt, Allah, ruh, axirət və s.) izah etməyə başlamışdır. Deməli, insan şüurunun ümumiləşdirmələr apararaq ən ümumi anlayışlar yaratmaq qabiliyyəti dini anlayışların da (Allah, axirət və s.) meydana çıxmasına səbəb olmuşdur; b) ibtidai insanın şüur və bilik səviyyəsi elə idi ki, o, ətrafında baş verən təbii hadisələrin həqiqi səbəblərini bilə bilməzdi. Zəlzələnin, yanğınların, yağışın, daşqınların, küləyin, bitkinin inkişafının əsil səbəblərini bilməyən insan, ya onların özlərini canlılaşdırır, ilahiləşdirir, onlara fövqəltəbii qüvvə kimi baxıb sitayiş edirdi (F.Engels qeyd edirdi ki, hər yerdə «canlılaşdırma meyli allahları yaratmışdır»), ya da onları kənar qüvvənin (Allah, ruh və s.) fəaliyyəti təsiri sayıb dinə etiqad edirdi. Qədim fəlsəfədəki «Nadanlıq, qaranlıq dinin mənbəyidir» kəlamı da buradan meydana gəlmişdir; c) ibtidai insan nəinki təbiət hadisələrinin səbəb və mahiyyətini bilmədiyi üçün onların fəaliyyət təsiri qarşısında aciz idi, həm də onların fəlakətli təsirinin (zəlzələ, yanğın, daşqın, vəhşi heyvanların hücumu və s.) qarşısını ala bilmirdi. Odur ki, həmin hadisələr qarşısında qorxuya düşür, çıxış yolunu dini ibadət, pərəstiş və itaətdə görürdü. Qədim və yeni dövrün materialistlərinin «Qorxu hissi allahları doğurmuşdur» fikri də məhz bu cəhəti ifadə edir; ç) nəhayət, təkcə təbiət hadisələri deyil, sinifli cəmiyyətdə

baş verən bir çox hadisələr də (müharibə, işsizlik, böhran, sinfi-milli zülm və s.) zəhmətkeş insana əsrarəngiz, sirli görünür, onların qarşısını almaqda aciz olduğu üçün çıxış yolunu Allaha etiqadda, axirətdə axtarırdı. Deməli, vəhşi insanın təbiət qarşısında acizliyi dinə etiqad əmələ gətirdiyi kimi, onlarda axirətə inam doğurur, xoşbəxtliyin ancaq axirətdə mümkün olacağı qənaətini aşılayırdı.

Bütün bu cəhətləri nəzərə alaraq F.Engels «Anti-Dürinq» əsərində – Din nədir? sualına belə bir cavab vermişdir: «Hər bir din insanların gündəlik həyatında onlara hökmranlıq edən xarici qüvvələrin insanların beynindəki fantastik inikasından, Yer üzərindəki qüvvələrin səma qüvvələri şəkli aldığı inikasından başqa bir şey deyildir»[1]. Qabaqcıl mütəfəkkirlər dini həmişə yer hadisəsi, insanların yaşayış və şüur tərzindən yaranmış bir sosial-mənəvi fenomen hesab etmişlər. K.Marks dəfələrlə qeyd edirdi ki, dinin mahiyyətini dərk etmək üçün onun «yer kökləri» aydınlaşdırılmalıdır. L.Feyerbax isə qeyd edirdi ki, «dini anlayışları insanlar özləri yaratmışlar, axirət bu dünyanın əks sədasıdır». M.F.Axundovun «İnsanlar, yer üzərində yaxşı nə varsa cənnətə, pis nə varsa cəhənnəmə köçürmüşlər» fikri də bu ideyalara tam uyğundur.

Qədim dövrdə dinlər politeizm (çoxallahlılıq) formasında, sinfi-antaqonist formasiyalarda isə monoteizm (təkallahlılıq) formasında olmuşlar. Hazırda ən çox yayılmış monoteist dinlər bunlardır: ***buddizm, iudaizm, xristianlıq, islam.*** İudaizm çıxılmaqla (iudaizm – milli yəhudi dinidir) qalan üç din müasir dünya dinləri hesab olunurlar. Həmin dinlər sinifli cəmiyyətlərdə çox hallarda zəhmətkeş insanları ictimai zülm qarşısında itaətkar olmağa çağırmaq kimi sosial funksiyanı yerinə yetirir. Dinlər sinifli cəmiyyətdən əvvəlki (animizm, fetişizm, magiya, bütpərəstlik və s.) və müasir dinlər (buddizm, iudaizm, şamanizm, xristianlıq, islam və s.) kimi də iki qrupa bölmək olar.

İctimai şüur forması olmaqla din mürəkkəb struktura malikdir. Hər bir dinin quruluşuna, əsasən üç ünsür daxildir: dini ayinçilik (dini kult) və ya fəaliyyət. Bunlardan başqa dini təsisatlar (dini icmalar, birliklər, kilsələr, məscidlər, sinaqoqlar və s.) də vardır ki, onların fəaliyyətindən yaranan normalar, qaydalar, ideyalar və s. dini şüurda mühüm yer tutur.

Dini şüurun başlıca ünsürü ***dini ideya və təsəvvürlər***, onun nəzəri forması isə ***dini ideologiya və ya teologiyadır (ilahiyyat)***. İlahiyyat dini təlimin əsasını təşkil edir və əsasən dini ehkamlara etiqadın sistemləşmiş nəzəri ifadəsidir. İslam dinində dini ideya və

[1] *K.Marks və F.Engels. Din haqqında. Bakı, 1965, s. 120-121*

təsəvvürlərin, ilahiyyatın əsasını təşkil edən etiqad ehkamları bunlardır: «La-ilahə-illəllah – Məhəmmədün rəsul-ül-lah» (Allahdan başqa heç bir ilahi qüvvə yoxdur; Məhəmməd isə allahın rəsuludur, elçisidir); Allah təkdir, əbədi və hər şeyə qadirdir; Məhəmməd peyğəmbərdir, Allahın yer üzərindəki elçisidir; axirət haqdır və orada ölülər canlandırılıb cəza və ya mükafatlandırılacaqdır; Quran müqəddəsdir və Allah tərəfindən göndərilmişdir; insanın başına o işlər gəlir ki, onları Allah əvvəlcədən müəyyən etmişdir; ruha, taleyə etiqad və s. Bu etiqad ehkamları əsasında islam dini hər bir müsəlmanın qarşısında ***beş əsas vəzifə*** qoyur ki, onlara da dinin «beş rüknü» (əsası) deyilir: ***a) kəlmeyi-şəhadətə etiqad və onu oxuya bilmək,*** yəni Allahdan başqa heç bir ilahi qüvvə yoxdur, Məhəmməd onun elçisidir kəlamına inam və oxuya bilmək bacarığı; ***b) namaz qılmaq; c) oruc tutmaq; ç) həccə ziyarətə getmək*** (bunun üçün müsəlmanın cismani və maddi imkanı olmalıdır); ***d) zəkat vermək***. Zəkat – dini icmanın ehtiyaclarına sərf edilən, yoxsullara, yetimlərə və s. əl tutmaq üçün müsəlmanın əmlak və gəlirindən tutulan icbari vergidir.

Dini şüurun strukturuna daxil olan ikinci ünsür ***dini ayinçilik*** (kult) və ya ***dini fəaliyyət***dir. Məsələn, islam dinində xüsusi dini şərait qaydaları, dini kəbin adətləri, məhərrəmlik, dini and içmək, səhər-axşam bir çox ibadət ayinləri və s. dini ayinçilik sahəsinə aiddir. Bu ayinlərin icrası, onların çoxsaylı təkrar edilməsi, dini ideya və təsəvvürlərin gücləndirilməsi müsəlmanın dindarlığının zahiri əlaməti və ya təzahürü kimi çıxış edir.

Dini hiss və əhval-ruhiyyələr də dini şüurun strukturunda müəyyən yer tutur, əbədi və anadangəlmə dini hisslər olmasa da, dinə dərindən inam bəsləyən adamların mənəvi aləmində onlar mühüm təsir gücünə malikdir. Məsələn, dini hiss insana təsəlli verir, ilahi ədalətlilik haqqında təsəvvür oyadır, insanın Allah iradəsi üzrə xoşbəxtliyə çatacağına inam hissləri aşılayır. Dini qorxu hissi müəyyən hallarda adamları bəd əməllərdən çəkindirir. Lakin bu cəhəti mütləqləşdirmək düzgün olmazdı. Müşahidələr göstərir ki, cinayət törədən adamlar arasında dindarların sayı o qədər də az deyildir.

Respublikamızda Azərbaycan Ali Sovetinin 1991-ci il avqustun 20-də qəbul etdiyi «Dini etiqad azadlığı haqqında» yeni qanuna əsasən (1990) vətəndaşlara vicdan azadlığı verilmişdir: kim istəsə azad surətdə dini ayinləri icra edə bilər, hər hansı dinə etiqad edə bilər və ya dinə etiqad etməz, dini ayinləri icra etməz. Dinə etiqad edib-etməmək azaddır, şəxsin vicdan işidir. Adamların dini hissələrinə hörmətlə yanaşmaq tələb edilir. Dini etiqada görə tə-

qib, ədavət qanunla qadağandır və cinayət məsuliyyəti tələb edir. Bu qanunun məziyyətləri haqqında onu da qeyd etmək olar ki, bu, respublikamızın tarixində dinə münasibətə dair ali qanunvericilik səviyyəsində qəbul olunmuş ən demokratik və humanist bir sənəddir. Bu qanun uzun illər boyu dinə və məscidə münasibətdə özünü göstərən məhdudiyyətlərə son qoyur, dini cəmiyyətin mənəvi həyatının ayrılmaz tərkib hissəsi kimi səciyyələndirilir. Qanunda ilk dəfə dini birlik və təşkilatlara dini təlimi yaymaq, uşaqlara dini təhsil vermək, xeyriyyəçilik və digər sosial-mənəvi fəaliyyət göstərmək ixtiyarı verilir.

Dini idarə və təşkilatlara azad surətdə dini ədəbiyyatı nəşr etmək və yaymaq hüquqi verilir. Qanuna görə, dövlət dindən ayrılsa da, dini təşkilatlarla humanist münasibətlərə girir, dini-tarixi mədəniyyət abidələrini onların ixtiyarına verir, yeni məscid, mədrəsə və s. tikintisində onlara kömək edir. Dini birlik və təşkilatlara siyasi dövlət işlərinə qarışmamaqla cəmiyyətdə ictimai dialoqa girməyə, sülh, demokratiya, sosial tərəqqi, istiqlaliyyət uğrunda mübarizədə iştirak etməyə, beynəlxalq əlaqələrə girməyə və s. imkan yaradılır. Qanun əsasında dini mənsubiyyətindən, dinə etiqad edib etməməsindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşların hüquq bərabərliyi təmin olunur.

Lakin bu qanunda da müəyyən ziddiyyət və məhdudluqlar vardır. Hər şeydən əvvəl, bu qanunun nə adı, nə də məzmunundakı bir çox məsələlər vicdan azadlığı ideyasının mahiyyətinə o qədər də uyğun deyildir. Çünki «Dini etiqad azadlığı dedikdə, ***birincisi***, mənəviyyatın tam azadlığı (o cümlədən, dini təsirdən də azad olması) deyil, ancaq dini etiqad azadlığı, istədiyi dini seçib ona inam bəsləməsi hüquqi nəzərdə tutulur, ***ikincisi***, vicdan azadlığının başlıca tələbi olan əqidə, dünyagörüşü azadlığı (yəni, dünyagörüşünə görə dindar və ya ateist olmaq tələbi) təmin olunmur. Qanunda heç ateist fəaliyyət, ateist əqidə anlayışlarının adı belə çəkilmir. Öz qarşısına dünyəvi dövlət qurmaq vəzifəsi qoymuş bir ölkə üçün bu mühüm nöqsan hesab edilməlidir; ***üçüncüsü***, bu qanunda dinin dövlətdən, məktəbin dindən ayrılması kimi vicdan azadlığı tələbi də tam aydınlığı ilə ifadə olunmamışdır.

Lakin bu, ölkəmizin tarixində dinə münasibət sahəsində ən mütərəqqi qanundur. Təkcə onu demək kifayətdir ki, keçmiş SSRİ-də əslində 70 ildən artıq bir müddətdə konstitusiyada elan edilmiş vicdan azadlığı həqiqətdə təmin edilməmiş, bir çox qanunlar kimi o da ancaq kağız üzərində qalmışdır. Ateizmin dövlət siyasəti ideologiyası səviyyəsində təbliğ olunduğu şəraitdə başqa cür də ola bilməzdi. Sovet hakimiyyəti illərində dini təbliğat, dini təhsil, bir

çox dini ayinlərin icrası, əslində, qadağan olunmuş, ruhani idarələrinin, məscidlərin, kilsələrin fəaliyyəti olduqca məhdudlaşdırılmışdır, qabaqcıl ruhanilərin bir çox nümayəndəsi repressiyaya məruz qalmış, tarixi-mədəniyyət abidələri olan məscidlər və kilsələrin çoxu bağlanılmış, anbarlara və s. çevrilmişdir.

İqtisadi şüur – bəşəriyyət yarandan bu günədək insanlar maddi istehsal, təsərrüfat fəaliyyəti, əmək prosesi, mülkiyyət, əmtəə, mübadilə, maddi nemətlərin bölgüsü, istehsalın idarə olunması və s. haqqında müəyyən biliklər əldə etmiş, onları təkmilləşdirmiş və inkişaf etdirmişdir. Qeyd etdiyimiz iqtisadi fəaliyyət sahələrinin inikası olaraq insanda çox müxtəlif bilik, ideya, təsəvvür, hiss və s. əmələ gəlir ki, onların da məcmusu iqtisadi şüuru təşkil edir.

Əvvəllər də iqtisadi şüur, onun mahiyyəti haqqında ideyalar, baxışlar olmuş, hətta bu sahədə nəzəriyyələr də meydana çıxmışdır. Hələ Aristotel əməyin, maddi nemətlərin istehsalının cəmiyyət həyatındakı roluna xüsusi qiymət vermiş, bu sahədə mühüm ideyalar irəli sürmüşdür. Aristotelin «qullar – danışan alətlərdir» fikri iqtisad ideyaların sinfi məzmununu əks etdirir. Orta əsrin görkəmli alimi İbn-Xəldun cəmiyyət həyatında iqtisad münasibətlərin aparıcı rol oynaması haqqında ideya irəli sürmüşdür. Siyasi iqtisad elminin baniləri ***A.Smit, L.Rikardo*** təsərrüfat fəaliyyəti, istehsal və onun idarə olunması haqqında mükəmməl təlim, dəyərin əmək nəzəriyyəsini yaratmışlar. K.Marksın kəşf etdiyi izafi dəyər qanunu və digər böyük iqtisadi nəzəriyyələr əsasında cəmiyyətdə istehsal münasibətlərinin inkişaf qanunauyğunluqlarını öyrənən xüsusi elm sahəsi – siyasi iqtisad elmi formalaşmışdır. Bütöv bu iqtisadi-elmi müddəalar, baxışlar iqtisadi şüurun elmi-nəzəri səviyyəsini təşkil edir. Lakin bir də insanların gündəlik istehsal, mübadilə, təsərrüfat və s. fəaliyyətindən əldə etdiyi adi-kütləvi iqtisadi ideya, baxış, vərdişlər vardır ki, onlar da iqtisadi şüurun aşağı-adi səviyyəsini təşkil edir.

Cəmiyyətimizdə iqtisadi şüur – iqtisadiyyatın inkişaf qanunauyğunluqlarını, onun təşkili və idarə olunması formalarını əks etdirir. Məhsuldar qüvvələrin əsas ünsürü olmaqla zəhmətkeş insanların iqtisadi şüurun yüksəlməsi istehsal inkişafının sürətləndirilməsinin mühüm subyektiv amili kimi çıxış edir. Hazırkı keçid dövrü, respublikamızın iqtisadi suverenliyə və bazar iqtisadiyyatına keçməsi, müəssisələrin təsərrüfat hesabı və özəlləşdirmə əsasında işlənməsi, fərdi əmək fəaliyyəti, kooperativlər, icra podratı, mülkiyyətin müxtəlif formalarının tətbiqi, assosiasiyalar və müştərək müəssisələrin təşkili və s. adamlardan daha yetkin, elmi-nəzəri iqtisadi şüur səviyyəsi tələb edir. Buraya müasir elmi-texniki tərəqqinin nailiyyətlərinin istehsala tətbiqi, texnoloji proseslərin təkmilləşdirilməsi, yeni əmək ehtiyatlarının işə salınması və s. əlavə etsək, onda iqtisadi şüur səviyyəsinin yüksəldilməsinə nə dərəcədə zəruri ehtiyac olduğu tam aydın olur. Bunlar da göstərir ki, respublikamızda iqtisadi islahatların keçirilməsi və müəssisələrin düzgün texniki və iqtisadi inkişaf istiqaməti götürməsi üçün rəhbər kadrların və sıravi işçilərin, bütün cəmiyyət üzvlərinin yüksək ixtisas hazırlığına malik olması, iqtisadi birliklərə yiyələnməsi, bütövlükdə onlarda ***elmi-iqtisadi təfəkkür*** formalaşdırılması birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edir.

Estetik (və ya bədii) şüur – ictimai şüurun forma rəngarəngliyindən biridir. Maddi istehsal prosesində insan təkcə maddi və mənəvi tələbatını ödəməklə qalmır, eyni zamanda, zövq oxşayan, gözəl məhsullar istehsal etməyə çalışır. tarixi inkişaf prosesində insan faydalı və gözəl maddi və mənəvi məhsulları fərqləndirməyə, gözəllik haqqında baxışlara yiyələnməyə çalışır. Əmək bölgüsünün təkmilləşməsi ilə sənətkarlar – rəssamlar, heykəltəraşlar, arxitektorlar, şairlər, yazıçılar, bəstəkarlar və b. meydana çıxır. Bu yolla xüsusi peşə sahəsi – gerçəkliyin insan şüurunda obrazlar vasitəsilə inikası forması olan incəsənət yaranır. Gerçəkliyin həmin incəsənət sahəsi varlığı bədii boyalar və obrazlar vasitəsilə, real-fantastik formada əks etdirir. Gerçəkliyin belə bədii-obrazlı inikasının doğurduğu bədii ideyaların, baxış, təsəvvür və hisslərin məcmusu estetik və ya bədii şüuru əmələ gətirir. Bədii və ya estetik insanı əhatə edən gerçəkliyi bədii obrazlar sistemində əks etdirir.

Real gerçəkliyin rəngarəngliyi və çoxaspektliliyinə uyğun olaraq, incəsənətin müxtəlif növləri və janrları əmələ gəlmişdir: musiqi, rəssamlıq, qrafika, heykəltəraşlıq, memarlıq, bədii ədəbiyyat, teatr, kino, televiziya, dizayn və s. İncəsənətin bu növləri – aləmin estetik mənimsənilməsinin spesifik bədii obrazlı formalarıdır; onlar incəsənətin ideya-estetik, mənəvi, siyasi, idraki, tərbiyəvi və s. funksiyalarının həyata keçirilməsini təmin edirlər. İctimai şüurun başqa formalarından, xüsusilə elmdən fərqli olaraq, incəsənət (bədii şüur) gerçəkliyi qanun və anlayışlarla deyil, konkret hissi qavrama formasında – tipik bədii obrazlarla əks etdirir.

Musiqi, heykəltəraşlıq, poeziya, teatr və s. əsərlərini mənimsəməklə, onları dinləmək və müşahidə etməklə biz dünya mədəniyyətinin nailiyyətlərinə bələd olur, başqa xalq və millətlərin sənət nümunələrini öyrənir, onların daxili aləmi və gerçəkliyə estetik münasibətləri ilə yaxından tanış oluruq. Bu yolla da biz özümüz mənəvi cəhətdən zənginləşirik, dünyagörüşü dairəmiz daha da genişlənir. Bədii şüur bizim bütün ictimai və fərdi həyatımıza daha

dərin emosional təsir göstərir. Bu cəhətdən bəşəri sənət nümunələri həmişə böyük emosional təsir gücünə malik olmuş, onlar sinfilikdən yüksəkdə durmuş, bəşəri estetik və mənəvi ideallara xidmət etmişdir.

Ekoloji şüur – ictimai şüur formaları sisteminə son illərdə daxil edilmişdir. Müasir dövr bəşəriyyət qarşısında çox kəskin qlobal ekoloji problemlər qoymuşdur: təbiətin mühafizəsi, təbii sərvətlərdən səmərəli istifadə problemi, suyun, hayanın çirklənməsinin qarşısını almaq, bitki və heyvan növlərini hifz edib gələcək nəsillərə çatdırmaq zərurəti, daim artan Yer kürəsi əhalisini maddi nemətlərlə təmin etmək problemi, kütləvi qırğın silahlarının istehsalının dayandırılması, nüvə müharibəsi və «demoqrafik partlayış» təhlükəsi və s.[1]

Müasir elmi-texniki inqilab və onun insana verdiyi daha azman qüvvələr insanın təbiət üzərində ağalığını daha da artırmış, insan öz yaratdığı qüvvələrin qarşısında aciz qalmışdır. İndi bütün dünyada nəinki tibbi mühiti, bütövlükdə Yer kürəsini bir neçə dəfə məhv etməyə çatacaq nüvə və atom silahları ehtiyatı vardır. Bu şəraitdə zaman insan-təbiət qarşılıqlı münasibətlərinin daha ağlauyğun şəklə salmağı, qlobal ekoloji problemləri həll etmək üçün daha səmərəli yollar axtarmağı tələb edir. Bütün bu mürəkkəb ziddiyyətli ekoloji problemlərin mahiyyətinin dərk edilməsi, onların həlli yollarının və vasitələrinin araşdırılması, ekoloji tarazlıq qanunauyğunluqlarının müəyyənləşdirilməsi adamlarda təbiətə, onun nemətlərindən səmərəli istifadə olunmasına, daha ağlauyğun ekoloji və demoqrafik siyasət yeridilməsinə və s. zəruri tələbat doğurur. Bu sahədə hər gün daim yeni-yeni ideyalar, baxışlar, hisslər meydana çıxır. Hazırda adamlarda mütərəqqi müasir ekoloji təfəkkür və dünyagörüşü formalaşdırmaq zərurəti meydana çıxmışdır. Bütün bu ideya və baxışlar, ekoloji təfəkkür tərzi, təbiətlə münasibətdən yaranan ideyalar, emosiyalar, vərdişlər və s. birlikdə «ekoloji şüur» anlayışı ilə ifadə olunur. Ekoloji şüurda adi-gündəlik təsəvvürlərlə elmi-nəzəri müddəalar vəhdət halındadır. Hətta son illərdə qlobal ekoloji münasibətlərin qanunauyğunluqları ilə məşğul olan xüsusi bilik sahəsi – ***«ekologiya»*** da meydana gəlmişdir (yunanca «ekos» – ev yaşayış məskəni, «loqos» – elm, təlim deməkdir). «Ekologiya» terminini ilk dəfə 1866-cı ildə alman təbiətşünas alimi ***E.Hegel*** işlətmişdir. O, ekologiyaya heyvan orqanizmlərinin yaşayış üsulunu, onların üzvi və qeyri-üzvi mühitə münasibətlərini öyrənən bilik sahəsi kimi baxmışdır. Əvvəllər ekologiya

[1] *Qlobal ekoloji problemlərdən sonuncu hissədə daha ətraflı bəhs olunur*

biologiya elminin bir sahəsi idi və bitki və heyvan orqanizmlərinin qarşılıqlı münasibətini, onların bir-biri və ətraf mühitlə əlaqəsini öyrənirdi. Lakin elmi-texniki tərəqqi sahəsində insan daha qüdrətli vasitələrlə təbiətə təsir etdikdə, xüsusilə XX əsrin əvvəllərindən ekologiyanın tədqiqat obyekti genişləndi və dərinləşdi: ekologiya təbiətin mühafizəsi və ondan səmərəli istifadə edilməsinin elmi əsaslarını, canlı orqanizmlərin yaşamasının təbii-sosial qanunauyğunluqlarını, insan-təbiət münasibətlərinin mürəkkəb sistemini öyrənən elmə çevrildi. XX əsrin 70-ci illərindən isə ekologiyanın yeni sahəsi olan «Sosial ekologiya» meydana çıxdı. ***«Sosial ekologiya»*** – cəmiyyət-təbiət qarşılıqlı münasibətinin xüsusiyyətlərini və qanunauyğunluqlarını öyrənən ictimai elm sahəsidir. Onun fəlsəfi, sosioloji, iqtisadi, coğrafi və s. aspektləri mövcuddur. Hazırda insan fəaliyyəti nəticəsində planetdə baş verən dəyişikliklər, insan və təbiət, landşaft, təbiət və sosial məkan, təbii mühit və sosial qruplar, urbanizasiya və s. kimi proses və problemləri də sosial ekologiya öyrənir. Bütün bunlara əsasən belə ümumi nəticəyə gəlmək olar: hazırda bütün mənəvi fəaliyyət və elm sahələri getdikcə daha çox ekolojiləşir, müasir adamlarda «ekoloji təfəkkür» formalaşdırmaq zərurəti ön plana keçir.

Elmi şüur – cəmiyyət inkişafının müasir mərhələsində elm ictimai şüur formaları sistemində ən aparıcı mövqeyə keçir, bütövlükdə ictimai şüurun strukturuna güclü təsir göstərərək, bütün ictimai şüur formalarının intellektual səviyyəsini dərinləşdirərək onları «elmləşdirir». Son illərdə fəlsəfi ədəbiyyatda elmdən ictimai şüur forması kimi yox, ən çox xüsusi növ sosial-mənəvi və maddi fenomen kimi bəhs etmək meylləri güclənmişdir. Bu da səbəbsiz deyildir. Çünki: a) hazırda elm cəmiyyətin bilavasitə məhsuldar qüvvəsinə çevrilərək istehsalın bütün sistemində özünü göstərən sosial-maddi qüvvə kimi təzahür edir. Bu cəhət onu ictimai şüurun digər formalarından fərqləndirir; b) çox vaxt elmin inkişaf səviyyəsi bütövlükdə mədəniyyətin və mənəvi tərəqqinin meyarı kimi çıxış edir. Elm bu mənada sanki bütün şüur formalarını sintez halında əks etdirir; c) elm texnikada, texnologiyada, çox mürəkkəb müasir kosmik sistemlərdə, xalq təsərrüfatının müxtəlif avadanlıq və proseslərində təcəssüm edərək maddiləşir, onun mənəvi roluna nisbətən, maddi əhəmiyyəti daha tez və aydın hiss olunur. Bu cəhətlərə görə fəlsəfi ədəbiyyatda hətta «texniki şüur», «texnoloji şüur» və s. kimi ictimai şüur formalarından da bəhs edənlər vardır. Lakin bunlar heç də elmi ictimai şüur formaları sistemindən ayırmağa əsas verə bilməz. Elmdən məhsuldar qüvvələrin ünsürü kimi, mədəni tərəqqinin göstəricisi kimi və texniki-texnoloji imkan mənа-

sında da bəhs etmək olar. Lakin bunların heç biri ictimai şüur forması kimi, onun əsas funksiyasını və mahiyyətini əks etdirə bilmir. Elmin başlıca funksiyası, ictimai şüur forması olmaqla gerçəkliyi dolğun, düzgün əks etdirmək və insanları onları əhatə edən təbii və sosial gerçəklik haqqında düzgün biliklərlə – həqiqətlə silahlandırmaqdır. Belə qneseoloji (idraki) funksiya ilə yanaşı, elmi dünyagörüşü, sosial proqnozlaşdırma, tərbiyəvi, sosial fəallaşdırıcı və s. funksiyaları da həyata keçirir.

Elm – tarixən formalaşmış elə insan fəaliyyətidir ki, onun vasitəsilə gerçəklik dolğun dərk olunur və əməli məqsədlərə uyğun dəyişdirilir. ***Elm – gerçəkliyin obyektiv inikasıdır, varlığı anlayışlar, məntiqi nəticələr, mükəmməl ümumiləşdirmələr əsasında formalaşan təlim və nəzəriyyələrlə, qanun və kateqoriyalarla əks etdirən ictimai şüur formasıdır. Elm – biliklər sistemi və onun təkrar mənəvi istehsalıdır, eyni zamanda onlara əsaslanan praktik insan fəaliyyətidir.***

Hər bir elmi fəaliyyət üçün əsas şərt nə tədqiq olunması (predmeti) və necə tədqiq olunmasından (hansı idrak metodları ilə) ibarətdir. Buradan da ***elmin predmeti və metodu*** anlayışları meydana çıxır. İctimai həyatın, bütövlükdə gerçəkliyin rəngarəngliyinə uyğun olaraq, onların inikası forması olan elmin də müxtəlif sahələri və növləri formalaşmışdır. Bu cəhətdən elmləri belə qruplaşdırmaq olar: təbiəti, onun inkişaf və dəyişməsinin qanunauyğunluqlarını öyrənən ***təbii-texniki elmlər*** və cəmiyyəti, onun inkişaf və dəyişməsi qanunauyğunluqlarını öyrənən ***ictimai-cəmiyyət elmləri***. İctimai və təbiət elmlərinin müəyyən qismi qeyd etdiyimiz qanunauyğunluqları dərk edib onlardan istifadə edən subyektin – insanın özünü öyrənir. Sosial mövcudluq olan insanı öyrənən həmin elmlər isə ***humanitar elmlər*** adlanır. İctimai elmlər sistemində təbiət, cəmiyyət və təfəkkürün ən ümumi inkişaf qanunauyğunluqlarını öyrənən fəlsəfi elmlər də xüsusi yer tutur. Elmlərin müasir inteqrativ inkişaf şəraitində onların belə bölgüsü nisbidir, indi elə fəaliyyət sahələri vardır ki, onların qanunauyğunluqlarını qovuşuq elmlər öyrənir (məsələn, biofiziki, biokimya və s.). Kosmik elm sahəsində təbii-texniki, ictimai və humanitar elmlər sintez halında birləşmişdir.

Hər bir elmdə və ya elmi şüur formasında ***iki səviyyə*** birbirindən fərqlənir: empirik və nəzəri səviyyələr. ***Empirik səviyyə*** – müşahidə və eksperiment yolu ilə faktik materialların təhlili əsasında əldə edilmiş kütləvi (və ya gündəlik) bilikdir. Buna kütlələrin təbiət və cəmiyyət hadisələri ilə əlaqə və münasibətlərindən əldə etdikləri biliklər aiddir ki, ona da çox vaxt «sağlam (və ya faydalı)

düşüncə (və ya təfəkkür)» də deyilir. Məsələn, xalq təbabəti, folklor, xalq musiqisi yaradıcılığı və s. belə «sağlam düşüncə» nümunələridir. Dialektik materializm fəlsəfəsi elmi-nəzəri şüurun formalaşmasında «sağlam təfəkkürün» roluna böyük qiymət verir. ***Nəzəri səviyyə*** isə gerçəkliyin verdiyi faktik materialların ümumiləşdirilməsi əsasında, sistem-struktur təhlil və digər elmi idrak metodları (induksiya, deduksiya, analiz, sintez, riyazi metodlar və s.) vasitəsilə əldə edilmiş ehtiramlar, nəzəriyyələr, qanunlar, prinsiplər sistemidir. Onların müəyyən qismi praktik yoxlama və təsdiqlənmə tələb edir. Dialektik fəlsəfi biliklər elmi idrakın dünyagörüşü və metodoloji əsaslarını təşkil edir.

Elmin ictimai məzmunu – insanın həyat və əməyini yüngülləşdirməkdən, ictimai münasibətləri təkmilləşdirməkdən, insanın təbiətindən ağlauyğun istifadəsini və şəxsiyyətin ahəngdar inkişafını təmin etməkdən ibarətdir. Lakin müəyyən sosial şəraitdə bəzən elm insan əməyini yüngülləşdirməklə bərabər, həm də işsizlik, fəlakət törədir. Hazırda elmi kəşf və ixtiralar bəşəriyyəti istilikнüvə müharibəsi təhlükəsi qarşısında qoymuşdur. Əslində belə fəlakətli nəticələr üçün elm deyil, onun nailiyyətlərindən pis məqsədlərlə istifadə edən insanlar günahkardırlar.

Elm həm də böyük dünyagörüşü mahiyyəti daşıyır. Elmin nailiyyətləri dünyanın təbii-elmi mənzərəsinin materialist müddəaların təsdiqi üçün zəngin faktlar vermişdir. Müasir dövrdə adi şüur belə «elmləşmişdir». Artıq XX əsrin sonlarında insanın yalnız elmin qüdrətinə inamı təsdiqlənmiş hal almışdır. Lakin hər cür ilahiləşdirmədə olduğu kimi, elmin «ilahiləşdirilməsi» də düzgün deyildir; atom-istilik stansiyaları yaradan insan əvvəllər elmin bu nailiyyətinə sitayiş etmiş, «Çernobıl faciəsi»ndən sonra isə onun qarşısında vahiməyə düşmüşdür...

Fəlsəfi şüur ictimai şüur formaları sistemində möhkəm yer-tutur. Lakin bütövlükdə fəlsəfə kursu tədris olunduğu üçün burada fəlsəfi şüur və onun xüsusiyyətlərindən ayrıca bəhs etmək məqsədəuyğun deyildir.

4. Mədəniyyət, sivilizasiya və mənəvi dəyərlər

Fəlsəfi ədəbiyyatda «mədəniyyət» anlayışının mahiyyəti və tərifinin verilməsi məsələsində fikir müxtəlifliyi vardır. Hər dəfə «mədəniyyət» anlayışından bəhs olunarkən ona bu və ya digər cəhətdən yanaşılmış, onun məna çalarlarından biri ön plana keçirilmiş, bu və ya digər aspektinə əsasən ona tərif verilmişdir. Ona görə də mədəniyyəti «cəmiyyətin inkişafı tarixi» ilə eyniləşdirmək,

ona «cəmiyyətin əldə etdiyi maddi və mənəvi nailiyyətlərin ifadəsi»; «cəmiyyət sərvətlərindən ictimai tərəqqi üçün istifadə etmək vasitəsi» və s. kimi baxmaq meylləri güclü olmuşdur. Mədəniyyəti bütövlükdə dünyanın mənimsənilməsi imkanları kimi də dəyərləndirən, ona insanın həyat fəaliyyətinin təşkili və inkişaf etdirilməsinin spesifik üsulu kimi də münasibət bəsləyən baxışlar vardır. Mədəniyyətə – insanların təbiətə, cəmiyyətə və bir-birinə qarşılıqlı münasibətlərini əks etdirən sosial normalar və mənəvi sərvətlər sistemi kimi də baxmaq meylləri daha güclüdür.

Bəzən cəmiyyət inkişafında müəyyən mərhələni, tarixi dövrü və ya etnik münasibətləri ifadə etmək üçün də mədəniyyət anlayışından istifadə olunur: antik mədəniyyət, qəbilə-tayfa mədəniyyəti, icma mədəniyyəti, Azərbaycan mədəniyyəti, milli mədəniyyət, ümumxalq mədəniyyəti və s. həyatın müəyyən sahəsində insan davranışını, ictimai şüur və fəaliyyətini də mədəniyyət anlayışı ilə ifadə edirik: əmək mədəniyyəti, məişət mədəniyyəti, davranış mədəniyyəti, siyasi mədəniyyət və s. Sosial həyat fəaliyyəti üsulu kimi istifadə olunan mədəniyyət, şəxsi mədəniyyət, qrup mədəniyyəti, icma mədəniyyəti.

Fəlsəfə tarixində ilk dövrlərdə mədəniyyətə insanın təbiətə məqsədəuyğun təsiri (məsələn, torpağın əkilib-becərilməsi), həmçinin insanın özünün təhsili və tərbiyə edilməsi prosesi kimi də yanaşılmışdır. Ellinlilər özlərini «mədəni olmayan» barbarlardan «tərbiyəli olmaları» ilə fərqləndirmişlər. Sonrakı dövrlərdə «şəxsi təkmilləşməyə», ölkənin sosial inkişafında şəhərlərin meydana gəlməsinin ifadəsinə də mədəniyyət kimi baxılmışdır. İntibah dövründə mədəniyyət dedikdə insanın humanist sosial-mənəvi ideallarını, daha sonrakı əsrlərdə isə (XVII-XVIII) kütlələrin maariflənməsini əsas meyar kimi nəzərdə tutmuşlar. XIX əsrdən mədəniyyətə cəmiyyətin və şəxsiyyətin mənəvi, siyasi, dini, elmi, bədii və s. fəaliyyəti və yetkinliyi səviyyəsi kimi münasibət mövcud olmuşdur. Sonralar mədəniyyəti insanın mənəvi-siyasi azadlığı səviyyəsi ilə ölçmüşlər və s.

Mədəniyyətin bu cür çoxaspektli təyinatlarını bir qədər ümumiləşdirib konkretləşdirərək ona belə bir tərif vermək olar: ***mədəniyyət – cəmiyyətin əldə etdiyi maddi və mənəvi sərvətlərin məcmusudur; həmçinin onların yaradılması qabiliyyəti və bəşəriyyətin tərəqqisi üçün onlardan istifadə etmək və onları nəsildən-nəslə vermək bacarığıdır.***

Mədəniyyət – insanın mənəvi dünyasıdır, onun özünü müəyyən etməsi və şəxsiyyətin mövcudluğu üsuludur. Mədəniyyə-

tin mənbəyi insan əməyidir, yaradıcılığıdır. Mədəniyyət – insan zəkasının təcəssümüdür.

Bunlara əsasən mədəniyyətin iki əsas növünü qeyd etmək olar: maddi mədəniyyət və mənəvi mədəniyyət. ***Maddi mədəniyyət*** – insan əməyi və zəkası ilə yaradılmış maddi sərvətlərin məcmusudur: istehsal vasitələri, binalar, paltar, memarlıq nümunələri, körpülər, kanallar, meşə zolaqları, bitki və heyvan növləri və s. Mənəvi mədəniyyətə isə hər şeydən əvvəl, elm və onun nailiyyətlərinin istehsal prosesinə tətbiqi səviyyəsi, təhsillilik və maarif, tərbiyə, incəsənət, tibbi xidmət, cəmiyyət üzvlərinin mənəviyyatı və davranış normaları, adətlər, ənənələr, adamların ləlabət və mənafelərinin inkişaf səviyyəsi və s. daxildir.

Mədəniyyətin mənşəyi bəşəriyyətin meydana çıxması, ibtidai cəmiyyətin yaşayış tərzi ilə bağlı olmuşdur. İlk insanların özlərinə məxsus «mədəniyyəti» olmuşdur: yaşayış üsulu, odu və körəyi hifz etmək, davranmaq və ünsiyyət qaydaları, ovçuluq, cadugərlik, heyvandarlıq, əkinçilik və nəhayət, sənətkarlıq nümunələri və s. «Əkinçilik mədəniyyəti», «davranış mədəniyyəti», «yemək mədəniyyəti» və s. mənəvi mədəniyyətin məna çalarlarıdır. Mədəniyyət qədim qəbilə-tayfa münasibətlərindən mürəkkəb kosmik-raket qurğularına qədər uzun bir yol keçmiş, tarixi mərhələlərə uyğun dövrləşmiş, nəsildən-nəslə verilərək varislik əsasında yaşadılmış, zənginləşdirilmişdir. Beləliklə, insansız və insana qədər mədəniyyətdən, mədəniyyətsiz və mədəniyyətə qədər insandan bəhs etmək mənasızlıqdır; mədəniyyət – insanın mövcudluq üsulu, insanlığın göstəricisidir. Lakin insan mədəni doğulmur, mədəniyyət həyatda qazanılır.

Mədəniyyətin əsas göstəricilərindən biri intellektual səviyyədir, necə deyərlər, ziyalılıqdır. Yüksək elmi, mənəvi, mədəni səviyyəsi olan, ictimai həyatda humanist, ədalətli, fəal, təşəbbüskar mövqe tutan şəxs ziyalıdır. Lakin yüksək təhsil səviyyəsi olan hər cür şəxsi heç də həmişə ziyalı hesab etmək olmaz. Mədəni ziyalı və ya ziyalılıq ancaq yüksək təhsil səviyyəsinə yiyələnmək demək deyildir (Düzdür, ziyalılıq üçün hərtərəfli zəngin biliyə, təhsil səviyyəsinə yiyələnmək də lazımdır, lakin bu, yeganə meyar ola bilməz). Bəzən elə yüksək təhsil səviyyəsinə malik olan adamlarla qarşılaşırıq ki, onlar ətrafında baş verən sosial-siyasi hadisələrə, insan fəlakətlərinə, hətta baş vermiş yeni, fərəhli hadisələrə belə laqeyddir, təşəbbüskar, fəal mövqe tutmur, əsasən şəxsi rifahı haqqında düşünür, fəaliyyət göstərir. Belə adamların təhsil səviyyəsi yüksək olsa da, onların necə ziyalı adlandırmaq olar? Mədəni ziyalı xeyirxah və təşəbbüskar, fəal və mübariz, cəmiyyətin

mənafeyini öz şəxsi mənafeyindən üstün tutan, xalqına fayda verən fədakar insandır. Belə adamlara təhsil səviyyəsi orta və aşağı olan adamlar arasında da çox rast gəldiyimizə görə, yüksək təhsil səviyyəsi mədəni ziyalı üçün yeganə əsas, meyar ola bilməz.

«Mədəniyyət» və ***«sivilizasiya»*** anlayışlarını da fərqləndirmək lazımdır. Son dövrlərin fəlsəfi ədəbiyyatında bu anlayışların qarşılıqlı münasibətinə dair müxtəlif, hətta bir-birinə zidd mövqelər vardır. Bəzən bu iki anlayış tam eyni mənalı, bir-birinin sinonimi kimi, bəzən isə bir-birindən tam fərqli anlayış kimi təbliğ olunur.

«Mədəniyyət» və «sivilizasiya» yaxın mənalı anlayışlardır, lakin onlar bir-biri ilə nə eyni, nə də əks mənaya malik deyillər.

«Sivilizasiya» latınca «sivilis» sözündəndir, «vətəndaşlıq», «dövləti» mənalarını verir, cəmiyyətdə əldə edilmiş maddi və mənəvi nailiyyətləri, cəmiyyət inkişafı ilə bağlı müvəffəqiyyətləri bildirir. Buna görə də bir çox müəlliflər cəmiyyətin ümumdünya tarixi inkişaf prosesini bildirmək üçün «sivilizasiya» anlayışını işlətmişlər. Morqan, Engels və başqaları sivilizasiyaya ictimai-tarixi inkişafla barbarlıqdan sonra gələn mədəni-ictimai inkişaf mərhələsini ifadə edən anlayış kimi baxmışlar. Sivilizasiyaya mədəni-ictimai cəmiyyətin inkişafının mühüm mərhələsi («İbtidai cəmiyyət», «Antik cəmiyyət», «Feodal cəmiyyəti» və s.) kimi də baxanlar vardır. XVIII əsr fransız materialistləri «sivilizasiyalı cəmiyyət» dedikdə, «zəka və ədalətə əsaslanan, maddi və mənəvi cəhətdən ahəngdar inkişaf edən mütərəqqi cəmiyyət»i nəzərdə tutmuşlar. «Sivilizasiya» anlayışı da XVIII əsrdən işlənməyə başlamışdır. İ.Kant mədəniyyət və sivilizasiya anlayışlarını fərqləndirməyə çalışmış, sivilizasiyalı cəmiyyətə daha mütərəqqi, mənəvi zənginlik cəmiyyəti kimi baxmışdır. XX əsr alman mədəniyyət nəzəriyyəçisi, filosof O.Şpenqler sivilizasiyaya mədəniyyətin əleyhinə, mədəniyyətin mütərəqqi nailiyyətlərindən üz döndərmək halı kimi baxır, mədəniyyəti maddi və mənəvi sərvətlərin təbii inkişafı kimi, sivilizasiyanı isə cəmiyyətin texniki, texnoloji elementləri kimi səciyyələndirir, müasir texniki tərəqqini (sivilizasiyanı) bəşəriyyəti məhv etməyə, mədəniyyətin süqutunu hazırlamağa qadir fenomen hesab edirdi. Müasir burjua sosiologiyasının nümayəndələrindən biri olan L.Uayt belə hesab edir ki, müasir sivilizasiya üç komponenti üzvi vəhdətdə birləşdirən mütəşəkkilliklikdir: texnika, sosial təşkilolunma və fəlsəfə. Bunlar sırasında isə texnika həlledici amil hesab olunur. Marksist konsepsiya isə bütün bu cəhətlərlə yanaşı, sivilizasiyanı «maddi mədəniyyətin» inkişafı kimi səciyyələndirərək, onu cəmiyyətdə antaqonist ziddiyyətlərin kəskinləşməsi, əmək bölgüsünün dərinləşməsi, sosial inqilabların yetişməsi mərhələsi və s. kimi məna xüsusiyyətləri ilə səciyyələndirir, sivilizasiyaya sosial-mədəni mütəşəkkillik kimi baxır.

Cəmiyyət inkişafının xüsusi, müasir mərhələsini ifadə etmək mənasında işlədilən sivilizasiya anlayışının mahiyyətini ifadə edən xüsusiyyətlər bunlardır: a) cəmiyyətin maddi və mənəvi sərvətlərinin tərəqqisi, b) cəmiyyət miqyasında sənaye və texnikanın sürətli inkişafı, dizayn; c) əhali kütlələrinin böyük şəhərlərdə cəmləşməsi, urbanizasiya prosesinin dərinləşməsi, ç) milli müstəqillik və azadlıq uğrunda mübarizənin geniş vüsət alması; d) insan fəaliyyətinin siyasiləşməsi, texnikləşməsi və intellektləşməsi, e) insanın informasiya imkanının artması; ə) cəmiyyətin mədəni, texniki səviyyəsinin müasir mərhələsinin göstəricisi və s. Bunlara sivilizasiyanın mütərəqqi meylləri də demək olar. Lakin sivilizasiya üçün zərərli, tənəzzül meylləri də xasdır. Həmin meyllər isə müasir cəmiyyətin sivilizasiya ziddiyyətləridir: a) cəmiyyət miqyasında mənəvi dəyərlərə etinasızlıq, mütərəqqi ənənələrə laqeydlik; b) əhalinin böyük əksəriyyətinin «simasız kütləyə» çevrilməsi, yaşayış səviyyəsinin aşağı düşməsi, «mənəvi tənəzzül»; c) bədii ədəbiyyat və incəsənətin böhranı, təsir gücünün zəifləməsi. Məhz bu mənalarda sivilizasiyanı «mədəniyyətin süqutu», «mənəvi böhran» kimi səciyyələndirənlərə haqq qazandırmaq olar. Müasir sivilizasiyanın tənəzzülü və böhranını aradan qaldırmaq üçün bütün bəşəriyyətin mütərəqqi sosial-mənəvi səylərinin vəhdət halında əlaqələndirilməsi, müasir sivilizasiyalı cəmiyyət üçün qlobal təhlükənin olduğunu dərk etmək, onların aradan götürülməsi üçün bəşəriyyətin səylərini birləşdirmək zəruridir.

Həqiqi mütərəqqi mədəniyyətin ən mühüm xüsusiyyətlərindən birini milliliklə beynəlmiləlçiliyin, milli mənəvi dəyərlərlə bəşəri sərvətlərin vəhdət halında özünü göstərməsi təşkil edir. Əsl mədəniyyət əsəri milliliyi bəşəriliyə və ya əksinə qoya bilməz. Həqiqi milli mahiyyət daşıyan mədəniyyət əsəri həm də beynəlmiləldir, bəşəri məzmun daşıyır. Bəşəri mənəvi dəyərlər həmişə milli mədəniyyət əsərlərinin (rəssamlıq, memarlıq, musiqi, bədii əsərlər, xalçaçılıq və s.) məzmununa hopur, milliliklə qovuşur. Humanizm, xeyirxahlıq, xalqlar dostluğu, böyüklərə, qadınlara, uşaqlara hörmət və qayğı göstərmək, vətəni sevmək, ədalətlilik, sülhsevərlik, əməkdaşlıq, qarşılıqlı yardım və s. kimi bəşəri mənəvi dəyərlərə söykənməklə həqiqi sivilizasiyalı milli mədəniyyət formalaşdırmaq olar. Belə bəşəri-mənəvi dəyərlərdən kənarda heç bir mütərəqqi milli mədəniyyət nümunəsi ola və yaşaya bilməz. O, milli mədəniyyət nümunələri beynəlmiləlləşir, bütün millətlər tərəfindən qəbul edilir, sevilir ki, onlarda bəşəri ideallar, bəşəri mə-

nəvi dəyərlər əks edilmiş olsun. Məsələn, N.Gəncəvinin «Xəmsə»sində təsvir olunan hadisələr ilk növbədə Azərbaycan gerçəkliyini, milli-mənəvi özünəməxsusluğu əks etdirir. Lakin bu əsərlərdə həm də böyük bəşəri mənəvi dəyərlər: humanizm, vətən sevgisi, həqiqi məhəbbət – eşq, başqa xalqların ənənələrinə hörmət, əməksevərlik, ədalətlilik, xeyirxahlıq, maariflənmək, ideallara inam, mütərəqqi sosial fəallıq və s. öz əksini tapmışdır. Buna görə də N.Gəncəvinin milli zəmində yaranan, Azərbaycan milli mənəviyyatını əks etdirən əsərləri bəşəri dəyərlərə söykəndiyi, onları tərənnüm etdiyi üçün həm də beynəlmiləldir, bəşəri məzmun daşıyır, min ilə yaxındır ki, dünya mədəniyyətinin incilərindən sayılır, sivilizasiyalılıq nümunəsidir.

Deməli, mənəvi sərvət, mənəvi dəyər də mədəniyyət amilidir, mahiyyət etibarilə sosial səciyyə daşıyır. Bu mənada mənəvi dəyərin iki cəhəti vardır; xeyir və şər, faydalı və faydasız, əhəmiyyətli və əhəmiyyətsiz və s. Mənəvi dəyərlər də maddi və mənəvi olabilər: paltar, istehsal aləti, bilik, bacarıq və s. ifadə edənlər. Zərərlilik – həmişə neqativ dəyər münasibətlərini əks etdirir, müəyyən cəza tələb edir. Mədəni dəyərlərin özəyini – mənəviyyatın humanist anlaşılması təşkil edir. Bu anlaşılma yoxdursa, heç bir mənəvi dəyər də ola bilməz. Deməli, əsl dəyər insana xidmət etməli, humanist məzmun daşımalıdır. Məhz bu əsasda hər bir mədəniyyət əsəri öz mənəvi dəyərini tapa bilər. Mənəvi dəyər keyfiyyəti kəsb etməyən heç bir mədəniyyət ünsüründə sivilizasiya nümunəsi yoxdur.

III HİSSƏ

FƏLSƏFƏ VƏ MÜASİRLİK

XVIII FƏSİL

İCTİMAİ TƏRƏQQİ

1. İctimai tərəqqi anlayışı. Cəmiyyət inkişafının tərəqqi meyli

Tərəqqi – bəşər cəmiyyətinin irəliyə doğru tarixi inkişafının zəruri istiqaməti, meylidir. Bəşəriyyət aşağı mərhələlərdən yüksəyə doğru inkişaf etdikcə daha da yetkinləşir, tərəqqi edir. tarixi prosesin inkişafına dair hər hansı nəzəriyyə həmişə ziddiyyətləri, yanılmaları ilə birlikdə zənginləşir, dəqiqləşib inkişaf edir. Bəşəriyyət ibtidai sürüdən, qəbilədən indiki cəmiyyətədək uzun, ziddiyyətli yol keçmişdir. Lakin bu inkişaf, bütövlükdə tarix heç də səhvsiz, yanılmalarsız getmir. Bəzi ədalətli, mütərəqqi hərəkatlarda cəmiyyətin qabaqcıl, mütərəqqi qüvvələri belə məğlub olur, tənəzzül edir. Lakin tərəqqi inkişafın mütləq meylidir, ədəbi və qarşısıalınmazdır. Tərəqqi çox zaman məğlubiyyətlər, tənəzzül mərhələləri arxasından özünə yol açır, bəzən ləng getsə də, yenə də inkişaf edir, irəliləyir. Bu yolla bəşər tarixi aşağı formalardan yüksəyə doğru istiqamət götürür, yetkinləşir, qanunauyğun tərəqqi edir. Belə olmasaydı, bəşəriyyət kobud daş alətlərdən reaktiv qurğularadək, vəhşi və yarım-vəhşi tayfalardan müasir dövlətlərədək, mifoloji-dini təsəvvürlərdən elmi idrakadək obyektiv zəruri bir yol keçməzdi.

Cəmiyyət inkişafında hər yeni mərhələ köhnəyə nisbətən mütərəqqidir, ictimai tərəqqinin daha yüksək mərhələsidir. Bu mənada bəşəriyyətin keçirdiyi ictimai-iqtisadi formasiyanı (ibtidai-icma, quldarlıq, feodalizm, kapitalizm, sosializm) ictimai tərəqqinin mərhələləri adlandırmaq olar. Hər formasiya əvvəlkinə nisbətən həm məhsuldar qüvvələrin yetkinliyi səviyyəsinə görə, həm də istehsal münasibətlərinin təkmilləşməsi dərəcəsinə görə daha mütərəqqidir.

Tarixlə az-çox tanış olan adam, mütərəqqi inkişafın qarşısıalınmazlığım, onun aşağı formalardan yuxarıya doğru yüksəldiyini asanlıqla dərk edir. Şübhəsiz, «Nomo-sarines» (ağıllı insan) bioloji növ kimi öz sələfləri olan pitekantrop və neandertallara nisbətən

təkamül nərdivanının daha yüksək pilləsində durur. Tərəqqi texnikanın inkişafında daha aydın hiss olunur. Cəmiyyət inkişafı da ən aşağı, ibtidai qəbilə-tayfa münasibətlərindən hazırkı sivilizasiyalı sosial tərəqqiyə doğru uzun və qarşısıalınmaz bir yol keçmişdir.

Zahirən belə görünür ki, tərəqqi inkaredilməzdir, göz qabağındadır. Lakin bu, ancaq zahirən belədir. Əslində müəyyən vaxtlarda nəinki tərəqqi ideyasını qəbul etməmişlər, hətta onu inkar etmişlər. Bəzən tərəqqinin obyektiv məzmun kəsb etməsinə etiraz edilmiş, onun ancaq bu və ya başqa subyektdən asılılığı iqrar olunmuşdur. Lakin ümumi ictimai tərəqqi ideyası, əsasən insanları həmişə düşündürmüş, onları tərk etməmişdir. Bu ideyanın özünəməxsus uzun tarixi, dünyagörüşü, idraki (qneseoloji), sosioloji (siyasi) və mənəvi-emosional (psixoloji) aspektləri vardır. Çox qədim zamanlardan insanlar düşünmüşlər ki, onların yaşadıqları cəmiyyətin tərəqqisi onları xoşbəxt edə bilərmi? Yoxsa, onları bədbəxtliklərmi gözləyir? Bu nöqteyi-nəzərdən insanlar dünyagörüşcə gələcəyə ya nikbin, ya da bədbin münasibət bəsləmişlər. Bir sıra mütəfəkkirlər ümumi ictimai tərəqqi ideyasını qəbul etməmiş, gələcəyə bədbin münasibətdə olmuş, «xoşbəxtlik keçmişdə qaldı» deyərək keçmişi idealizə etmiş, insanları geriyə – «qızıl əsrə» qayıtmağa çağırmışlar. «Keçmişdə insanlar yoxsul da olsalar, bərabər və xoşbəxt olmuşlar» nəticəsinə gəlmişlər. Onlar nəinki ibtidai bərabərlik cəmiyyətini, hətta quldarlığı da müasir dövrdən daha tərəqqi etmiş cəmiyyət hesab edirlər. İntibah dövrünü tərəqqinin zirvəsi adlandırırlar.

Ümumi ictimai tərəqqi ideyasına dünyagörüşcə nikbin münasibət nümunələri əvvəllər də olmuşdur. Dünya dinlərində xilaskarın zühur edəcəyinə, Yer üzündə xoşbəxtlik və ədalətin qərarlaşacağına, mütərəqqi cəmiyyət qurulacağına inam güclü olmuşdur. Antik fəlsəfədə tərəqqi adı altında çox vaxt tarixi hadisələrin sadəcə ardıcıllığı, bir-birini izləməsi nəzərdə tutulmuşdur. Bəzi antik mütəfəkkirlər (Platon, Aristotel və b.) tarixi prosesə əvvəlki dövrlərin mərhələli təkrarı və ya dövranı kimi baxmışlar. Din fəlsəfəsi tarixi prosesə tərəqqi kimi deyil, müəyyən edilmiş məqsədlərə doğru hərəkat kimi baxmışlar. Bekon, Dekart və başqaları idrakın inkişaf yolunu ***tərəqqidə*** görürdülər. Sonralar tərəqqi ideyasını XVIII əsr maarifçilərindən A.Tyurqo, J.Kondorse və başqaları ictimai tərəqqiyə – cəmiyyətin mərhələli inkişafının ifadəsi kimi baxmışlar. Viko, Russo və başqaları isə ilk dəfə tarixi tərəqqinin ziddiyyətli səciyyəsindən bəhs etmiş, tərəqqini tarixin geriyə döndərilməsini, «qızıl əsrə» qayıdış kimi mənalandırmışlar.

Hələ intibah dövründən başlayaraq təbiətşünas filosoflar elmin, incəsənətin, bütövlükdə ictimai həyatın canlanması və inkişafı nəticəsində «bəşəriyyətin yüksələn xətt üzrə inkişafı» ideyasını meydana atmış, tarixi tərəqqinin qarşısıalınmazlığı nəticəsini təbliğ etmişlər. Lakin tərəqqinin mahiyyətinin keçmişə qayıdışdan və ya tarixi dövrandan ibarət olduğunu iddia edən baxışları Hegel ciddi tənqid etmişdi. Hegel tarixin inkişafı – ayrı-ayrı konkret mərhələlərin bir-birini əvəz etməsindən ibarət olan vahid və qanunauyğun proses hesab edirdi. Həmin mərhələlər əvvəlkilərə nisbətən yeni və yüksək mərhələ idi, tarixin tərəqqi üzrə inkişafını idarə edirdi. Lakin Hegel insan azadlığını tarixi tərəqqinin əsas meyarı və göstəricisi hesab edirdi. Onun fikrincə, azadlıq şüuru tərəqqinin ölçüsü, meyarıdır. Lakin unutmaq olmaz ki, azadlıq şüuru hələ gerçəklikdə azad olmaq, cəmiyyətdə insanın siyasi və mənəvi, hüquqi və iradi azadlığının təmin edilməsi demək deyildir. Eynilə azadlıq şüuruna əsaslanan tərəqqi ideyası da hələ gerçəklikdə tərəqqiyə nail olmaq demək deyildir.

Bütövlükdə XIX əsrdən tərəqqi ideyasının, yəni inkişafın aşağıdan yuxarıya qarşısıalınmazlığı, təbii-bioloji təkamül, elmi idrak və cəmiyyət inkişafı üçün səciyyəvi olması qəbul edilmişdir. Bu ideya əsasında da «ictimai tərəqqi» anlayışı, yəni cəmiyyətin, tarixi prosesin irəliyə doğru, qarşısıalınmaz inkişafı, həmin prosesin obyektivliyi, qanunauyğunluğu, mərhələlərin birinin digərinə nisbətən yüksək və mütərəqqi mərhələ olması əsaslandırılmışdır. Tarixən ictimai tərəqqinin iki növü qəbul edilmişdir: antaqonist və qeyri-antaqonist ictimai tərəqqi növləri. Sosial tərəqqinin antaqonist sinfi mənafeləri olmayan cəmiyyətlərdəki (ibtidai icma, sosializm) növü qeyri-antaqonist ictimai tərəqqi, antaqonist sinfi mənafeləri olan, istismar və sosial ədalətsizlik təzahürlərinin mövcud olduğu cəmiyyətlərdəki (quldarlıq, feodalizm, kapitalizm) növü isə antaqonist ictimai tərəqqi hesab olunur. Lakin sosial tərəqqinin qeyri-antaqonist növünün də öz ziddiyyətləri, problemləri vardır. Sosializmin müasir tənəzzülü bunu tam təsdiq etdi.

2. İctimai tərəqqinin meyarı problemi

Dialektik sosial fəlsəfədə ictimai tərəqqi və onun meyarı (kriterisi) haqqında təlimin də əsasında tarixə dialektik-materialist münasibət haqqında baxış durur: bəşər tarixi daim irəliləyən obyektiv, təbii-tarixi, qanunauyğun prosesdir, cəmiyyətin inkişafı gedişində istehsala olan tələbat məhsuldar qüvvələri daim təkmil-

ləşdirir, yeniləşdirir. Yeni məhsuldar qüvvələr öz xarakter və səviyyəsinə uyğun yeni istehsal münasibətləri tələb edir. Həmin ziddiyyət sosial inqilab vasitəsilə həll olunur, yeni ictimai quruluş meydana çıxır, bəşəriyyət tərəqqi edir, irəliləyir. Bu tərəqqi qarşısıalınmaz və qanunauyğun xarakter daşıyır. Bu tərəqqi özündə tənəzzül anlarını, mərhələlərini də əhatə edən irəliyə doğru hərəkətdir. Bu mənada bəşəriyyətin tərəqqisini ziddiyyətlərsiz, geriləmələrsiz, bəzən hətta geriyə doğru sıçrayışsız, ancaq düz xətt üzrə inkişaf kimi təsəvvür etmək düzgün deyildir; bu, qeyri-adi dialektdir, qeyri-elmidir, hətta nəzəri cəhətdən zərərlidir.

İctimai tərəqqinin əsasında yenə də əmək, insanların istehsal və sosial-dəyişdirici fəaliyyəti durur. ***İctimai tərəqqinin nüvəsini***, onun ən yüksək meyarını məhsuldar qüvvələrin, xüsusilə onun subyekti olan insanın inkişaf səviyyəsi təşkil edir. Burda isə məhsuldar qüvvələrin təkcə istehsal alət və vasitələrinin, texniki-iqtisadi tərəfinin deyil, onun subyektinin – insan amilinin təkmilləşməsi, fəallığı və inkişafı da çox mühüm rol oynayır. Deməli, ictimai tərəqqinin meyarını başlıca məhsuldar qüvvə olan əməkçi insanlar təşkil edir. Buna görə də ictimai tərəqqinin meyarına ancaq məhsuldar qüvvələrin texniki-iqtisadi tərəfinin inkişafı baxımından deyil, insan amilinin, məhsuldar qüvvələrin inkişafında elmi nailiyyətlərinin maddiləşməsi, cəmiyyətin sosial-siyasi vəziyyəti və idarə edilməsi, təhsil, səhiyyə, mənəvi tərəqqi, ictimai şüur, dünyagörüşü, bütövlükdə ictimai münasibətlərin yetkinliyi səviyyəsinin və s. məcmusu baxımından yanaşılmalıdır. Deməli, ***ictimai tərəqqinin həqiqi meyarı məhz istehsal üsulu özüdür***. Heç təsadüfi deyildir ki, istehsal üsulu inkişafının hər mərhələsi, hər növü ictimai tərəqqinin də müəyyən növü və mərhələsinə uyğun gəlir ki, onlar da bir-birindən iqtisadi, sosial, siyasi, mədəni və mənəvi yetkinlik səviyyəsinə görə fərqlənirlər. Məsələn, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ictimai tərəqqinin antaqonist növü quldarlıq, feodalizm və kapitalizm mərhələlərindən keçir: onun qeyri-antaqonist növünə isə iki mərhələ – ibtidai icma və sosializm daxildir. Bunlar həmçinin istehsal üsulunun da növləri və mərhələləridir. Bunlara əsasən, belə nəticəyə gəlmək olar: sosial tərəqqinin meyarından bəhs edərkən ancaq tək, yeganə amilə (məhsuldar qüvvələrin inkişaf səviyyəsinə) istinad etmək, onu mütləqləşdirmək birtərəfli, ziddiyyətli olardı. Bu, cəmiyyət inkişafında digər ictimai-siyasi və sosial münasibətlərin, mənəvi-mədəni amillərin, mənəviyyatın və s. rolunu görməmək və onlara etinasızlıq demək olardı. Odur ki, ictimai tərəqqinin meyarını müəyyən edərkən ona

nisbi anlayış kimi baxmaq, burada «inkişafın çoxamilliliyi» konsepsiyasına əsaslanmaq, məhsuldar qüvvələri əsas, başlıca; digər amilləri isə (ictimai münasibətləri, mənəviyyatı, ictimai şüuru və s.) təsiredici, mühüm amil kimi nəzərə almaq lazımdır.

Q.V.Plexanov ***«Tarixə monist baxışın inkişafı haqqında məsələyə dair»*** əsərində sosial tərəqqinin meyarı, ona təsir edən amillər məsələsinə geniş yer vermişdir. Q.V.Plexanov maddi istehsalı, xüsusilə məhsuldar qüvvələrin yetkinliyini sosial tərəqqinin əsas meyarı hesab etsə də, ona tarixi inkişafın başlıca amili kimi baxsa da, «çoxamilliyə» daha üstünlük verirdi. Onun fikrincə, maddi amil aparıcı olsa da, yeganə deyildir. Burada coğrafi mühitdən başlanan sosial münasibətlərin təkmilləşməsi səviyyəsinə qədər çoxlu amillərin (maddi-texniki tərəqqi, şəxsiyyət azadlığı, əqli yetkinlik, mənəvi saflıq və s.) qarşılıqlı təsiri nəzərə alınmalıdır.

Tərəqqi hərtərəfli olmalıdır. Antaqonist cəmiyyətlərdə isə çox vaxt tərəqqi müəyyən sinfin məqsədlərinə tabe edildiyindən birtərəfli gedir. Tərəqqi çox vaxt özündə xeyirlə şəri, ədalətsizliklə ədaləti birlikdə aparır. Özlüyündə mütərəqqi olan hadisə mürtəce, zərərli nəticələr də doğura bilər. Məsələn, adi silahlarla üz-üzə vuruşan insanların odlu silah əldə edib, uzaqdan, gizli mövqelərdən vuruşmağa keçməsi, odlu silahdan atəş açıb tək-tək adamları öldürməkdən kütləvi qırğın silahlarına (atom, hidrogen silahları və s.) keçməsi və s. tərəqqidirmi? Koroğlu məhz odlu silahın meydana çıxması ilə qılıncını yerə qoymuş «kişilik dövrü qurtardı» demişdir. Elm və texnikanın inkişafı nöqteyi-nəzərindən bu, şübhəsiz, tərəqqidir. Lakin bu həm də insanın görünməmiş dağıdıcı gücünü ifadə edir, özündə faydalı olanla, faydasızı birləşdirir, tərəqqi ilə yanaşı, dağıdıcı, mürtəce məqsədlərə də xidmət edir. Məhz bu ziddiyyətlilik tarixin dramatizmidir. Odur ki, hər cür tərəqqi bəşəriyyətin ağıllı, qanunauyğun, xeyirli məqsədlərinə tabe olunmalı, beynəlxalq nəzarət və əməkdaşlıq şəraitində inkişaf etdirilməlidir. Tərəqqi humanizm prinsiplərinə tabe edilməli, ağıllı və ictimai, hərtərəfli səciyyə daşımalıdır, o, bəşəriyyətin məhv edilməsinə yox, onun həqiqi tərəqqisinə xidmət etməlidir.

3. İctimai tərəqqinin mərhələləri və onların tarixi prosesdə yeri

İctimai tərəqqinin mərhələləri problemi də müasir sosial fəlsəfədə və sosiologiyada mübahisəli həll olunur. Hələ qədim dövrlərdən cəmiyyət inkişafının ibtidaidən aliyə, aşağıdan yuxarıya

doğru necə getdiyi, düzxətlimi, yoxsa mərhələlimi olduğu, sadəcə təkrarmı, yoxsa dövran səciyyəsi daşıması məsələsi mübahisəli olmuşdur. Nəhayət, intibah, yeni dövr və maarifçilik fəlsəfəsində tarixi prosesin «mərhələli inkişafı» qəbul edilməyə başladı. XVIII-XIX əsrlərdə isə mübahisə əsasən həmin mərhələlərin necə təyin edilməsi, onlar arasında keyfiyyət fərqinin olub-olmaması ətrafında getmişdir: keçmiş sadəcə təkrarmı olunur, yoxsa hər mərhələ öz mahiyyəti etibarilə irəliyə doğru atılmış yeni keyfiyyət addımıdır? Nəhayət, mərhələli inkişaf; hər bir yeni mərhələnin köhnə zəmində əmələ gəlməsi və köhnəyə nisbətən yeni keyfiyyət addımı olması qəbul edildi.

Lakin bu sahədə yenə də müəyyən mübahisələr qalmışdır: həmin mərhələlər hansılardır və onları bir-birindən nə ilə fərqləndirmək olar? Hələ vaxtilə Morqan və Engels tarixi prosesin belə mərhələlərini insanların həyat tərzi və yaşayış üsulları, təbiətə təsiretmə vasitələri əsasında vəhşilik, barbarlıq və mədəniyyət (sivilizasiya) deyə üç hissəyə bölmüş, hər mərhələnin də aşağı, orta və yüksək inkişaf səviyyəsini qeyd etmişlər. Lakin bu əlverişli olsa da, ən ümumi bölgü idi, cəmiyyəti ümumilikdə götürürdü, konkretləşmə tələb edirdi. Müasir burjua fəlsəfəsində tarixi prosesin mərhələlərini bəzən böyük əmək bölgüləri ilə (oturaq həyata keçmək, əkinçilik, sənət, ticarət, şəhərlərin meydana çıxması, ümumi bazar və s.) əlaqələndirməyə, bəzən də istehsal vasitələrinin təkmilləşməsi dərəcələri ilə (daş alətlər, bürünc alətlər, dəmir alətlər, texniki vasitələr, sənaye inqilabları və s.) bağlamağa çalışmışlar.

İctimai-iqtisadi formasiyaları tarixi tərəqqinin mərhələləri hesab edən marksist-leninçi konsepsiyanı qəbul etməyən müasir burjua sosiologiyası və tarix fəlsəfəsinin A.Toynbi, R.Aron, P.Sarokin və başqaları kimi nümayəndələri cəmiyyət inkişafının mərhələlərini mədəniyyətin inkişaf tarixi ilə əlaqələndirir, tarixi prosesin açarını, hərəkətverici amillərini insan idrakını dərketmə qabiliyyətində, zəkanın yetkinliyi səviyyəsində, texniki təkmilləşmədə və s. axtarırlar. İngilis tarixçisi A.Toynbi «Tarixi tədqiqatlar» əsərində «tarixi prosesin vəhdəti», «bəşəriyyətin tarixinin təbii-qanunauyğun proses olması» anlayışlarını rədd edərək qeyd edir ki, tarixi proses müxtəlif mədəniyyətlərin yaranması, inkişafı və məhv olmasından ibarətdir. O, müxtəlif sivilizasiyalara əsasən tarixi 8 mədəniyyət mərhələsinə bölürdü: Hind, Çin, Yapon, Koreya, Uzaq Şərq, Ərəb, Vizantiya, Rus, Qərbi Avropa. O.Şpenqler isə «Avropanın süqutu» əsərində tarixi inkişafın ictimai-iqtisadi formasiyaların bir-birini əvəz etməsindən ibarət təbii-tarixi obyektiv qanunauyğun proses olması ideyasını qəbul etməyərək göstərirdi ki, cəmiyyət heç vaxt sehrli bir dairədən çıxa bilmir, burada daim üç mərhələ bir-birini əvəz edir: yaranma, tərəqqi, tənəzzül, ABŞ sosioloq tarixçisi P.Sarokin isə qeyd edir ki, tarix həmişə köhnədir, daim özü-özünü təkrar edir. O, tarixi prosesi də bioloji varlıq kimi doğulma, gənclik, çiçəklənmə, qocalıq və ölüm (süqut) mərhələlərinə ayırır.

Amerikan sosioloqu U.Rostou özünün «İqtisadi inkişafın mərhələləri. Qeyri-kommunist manifesti» əsərində cəmiyyətin beş formasiya mərhələlərinə bölünməsi fikrinə qarşı çıxaraq, cəmiyyət inkişafında texniki təkmilləşmə, istehsal vasitələrinin əhəmiyyətini rədd edərək tarixi prosesi beş mərhələyə bölür, mərhələlərin fərqini isə texniki təkmilləşmədə görür: ənənəvi cəmiyyət; böyük tərəqqiyə hazırlıq mərhələsi; böyük tərəqqi və ya yüksəliş mərhələsi (kapitalizmə keçid); yetkinlik mərhələsi; ən yüksək kütləvi tələbat əsri.

Tarixi inkişafı təbii-qanunauyğun və obyektiv proses hesab edən marksist fəlsəfi konsepsiya isə tarixin materialist anlayışı əsasında cəmiyyətin inkişafını mərhələli vahid proses hesab edir. Hər mərhələ əvvəlkinə nisbətən yeni və yüksəkdir, köhnənin içərisində formalaşır. Hər yeni mərhələ konkretdir, tarixi inkişafın müəyyən konkret dövrünü əhatə edir, özünəməxsus istehsal üsulu ilə fərqlənir, səciyyələnir. Yəni hər bir konkret mərhələni təşkil edən cəmiyyətin özünəməxsus məhsuldar qüvvələri və istehsal münasibətləri vardır. Hər bir mərhələ xüsusi, konkret cəmiyyətdir ki, marksizm onu ictimai-iqtisadi formasiya adlandırır.

İctimai-iqtisadi formasiya – tarixi inkişafın müəyyən mərhələsində duran, özünəməxsus istehsal üsuluna malik olan, öz bazisi və üst qurumu ilə, maddi və mənəvi münasibətlərin spesifik tipi ilə fərqlənən, özünəməxsus ailə; məişət və s. kimi ictimai hadisələrlə səciyyələnən xüsusi növ mütəşəkkil cəmiyyətdir. Hələ vaxtilə K.Marks qeyd edirdi ki, Antik dövr, feodalizm və kapitalizm istehsal üsulundakı fərqlərə görə bir-birindən kəskin surətdə fərqlənən sosial-iqtisadi formasiyalardır. Burada qeyri-antaqonist cəmiyyət quruluşlarını da (ibtidai icma və sosializm) əlavə etsək, onda bəşər cəmiyyətinin, bütövlükdə ictimai tərəqqinin beş mühüm mərhələdən keçdiyi aydın olur. Deməli, ictimai-iqtisadi formasiyalar – sosial tərəqqinin pillələridir.

İctimai tərəqqinin xüsusi pilləsini təşkil edən formasiyalar istehsal münasibətlərinin səciyyəsinə, maddi və mənəvi yetkinliyin səviyyəsinə, mülkiyyətin xarakterinə görə bir-birindən tamamilə

fərqlənir. Ayrı-ayrı ictimai iqtisadi formasiyaların səciyyəvi xüsusiyyətlərinin təhlili geniş və mürəkkəb problemdir, onun iqtisadi, sosial, siyasi, mənəvi, məişət, hüquqi və s. aspektləri vardır.

İbtidai icma və ya qəbilə-tayfa quruluşu ilkin formasiyadır; bu, insanın meydana gəlməsindən başlayaraq quldarlıq cəmiyyəti formalaşanadək (e.ə. III minilliyədək) davam etmişdir. İbtidai cəmiyyətdə istehsal alət və vasitələri üzərində ümumi icma mülkiyyəti mövcud idi, məhsuldar qüvvələr aşağı səviyyədə idi. Əmək və istehsal ümumi idi; məhsul bütün icma üzvləri arasında bölüşdürülürdü. Cəmiyyət adət-ənənələr üzrə, qan qohumluğu əsasında idarə olunurdu. Burada istismar, siniflər və xüsusi mülkiyyət yox idi. Dövlət də olmadığından, cəmiyyəti ancaq seçilmiş ağsaqqallar, icma şurası idarə edirdi. Qəbilə başçılarının nüfuzu «hər şeyə qadir» idi. İbtidai cəmiyyətin şüuru, insanın təbiət qarşısında acizliyini əks etdirir, sadəlövh biliklər, mifoloji və dini təsəvvürlərlə səciyyələnirdi. İbtidai cəmiyyətin şüuru, insanın təbiət qarşısında acizliyini əks etdirir, sadəlövh biliklər, mifoloji və dini təsəvvürlərlə səciyyələnirdi. İbtidai icma inkişaf etdikcə ovçuluq, maldarlıq, əkinçilik və s. kimi növləri meydana çıxır. Matriarxat tədricən patriarxatla əvəz olunur. Böyük əmək bölgüsü olan maldarlığın əkinçilikdən ayrılması baş verir. Tədricən daha yeni əmək bölgüsü meydana çıxır: sənətkarlıq əkinçilikdən ayrılır. İstehsal olunmuş məhsulların qəbilə başçıları, ağsaqqallar, bəzi ailələrin əlində toplanması özünü göstərir. Tədricən xüsusi mülkiyyət yaranır. Müharibələrdə əsir düşənlər də tədricən qula çevrilirdi. Qulların sayı yoxsulların, istehsal vasitələrindən məhrum olanların hesabına artırdı. Qul və quldarlardan ibarət antaqonist siniflərin yaranması icma münasibətlərinin sonu demək idi.

Quldarlıq və ya köləlik – ilk sinifli ictimai-iqtisadi formasiyadır. Quldarlığın əsas xüsusiyyətini istehsal vasitələri və işçi qüvvəsi – qullar üzərində qul sahiblərinin tam xüsusi mülkiyyəti təşkil edir. Sahibkar «danışan alət» kimi qulu ala, sata, hətta öldürə də bilərdi. Burada qullar və quldarlar arasında ağalıq-tabelik münasibətləri hökm sürür. Quldarlıqda əsarət, istismar mövcud olsa da, bu, ibtidai icmaya nisbətən daha mütərəqqi cəmiyyət idi: burda məhsuldar qüvvələrin inkişafı üçün daha geniş imkanlar açılmışdır. Quldarlıqda yeni əmək növü – əqli əmək meydana çıxır və o, fiziki əməkdən ayrılır. Şəhərlər əmələ gəlir, kəndlərlə onlar arasında mənafe ziddiyyətləri özünü büruzə verir. Quldarlıqda insanların birliyinin ilkin tarixi forması olan qəbilə-tayfanı xalq birliyi əvəz edir. Hakim sinfin iradəsinə qulları və başqa zəhmətkeş təbəqələri

tabe etdirmək məqsədilə dövlət və hüquq yaranır. Lakin nə dövlət, nə siyasi vasitələr, nə də hüquqi normalar ən ağır zülm və istismar forması olan köləliyin məhvinin qarşısını ala bilmədi. Qulların üsyanları və xarici müharibələr, nəhayət, quldarlığın yeni, məhsuldar qüvvələrin inkişafı baxımından daha mütərəqqi olan ictimai-siyasi formasiya ilə, feodalizmlə əvəz olunması ilə nəticələnir.

Təhkimçilik quruluşunda və ya feodalizmdə istehsal alət-vasitələri və torpaq üzərində feodalların xüsusi mülkiyyəti mövcud idi. Təhkimli kəndlilər feodallar tərəfindən istismar olunurdu. Feodallar torpaq rentası formasında gəlir götürürdülər. Kəndlilər qanun üzrə feodala tabe idilər və torpağa təhkim idilər. Feodalizmdə başlıca cəhət həm feodal, həm də kəndli üçün təsərrüfatın natural (qapalı) xarakter daşıması idi. Burda xırda kəndli təsərrüfatı və fərdi sənətkarlıq intişar tapmışdı. Lakin təsərrüfatın natural xarakteri, təhkimli kəndli əməyinin ağır istismarı məhsuldar qüvvələrin geniş inkişafına meydan vermirdi. Sənətkarlıq, ticarət və s. inkişafı ilə feodal şəhərləri yaranır, tədricən onlar siyasi və mədəni mərkəzlərə çevrilirdi. Bunlar isə kapitalist münasibətlərinin inkişafı üçün ilkin əsaslar idi. Elm, incəsənət, fəlsəfə və s. müəyyən dərəcədə inkişaf etsə də, feodalizmdə din daha aparıcı mövqedə olmuşdur. Cəmiyyət inkişafının müəyyən mərhələsində feodal münasibətləri məhsuldar qüvvələrin inkişafına mane olmağa başladı. Yaranmış burjua münasibətləri yeni sosial-siyasi mövqe tələb edirdi. Təhkimli kəndlilər köhnə istismar şəraitində yaşaya bilmirdilər, kəndli üsyanları geniş vüsət alırdı. Məhsuldar qüvvələrin inkişaf sürəti daha mütərəqqi istehsal münasibəti tələb edirdi. Bu şəraitdə baş verən kəndli üsyanları və burjua inqilabları feodalizmin dağılması ilə nəticələndi, ona nisbətən mütərəqqi quruluş olan kapitalizm ictimai-iqtisadi formasiyası qərarlaşdı.

Kapitalizm feodalizmə nisbətən mütərəqqi quruluş olsa da, burada da daxili antaqonist ziddiyyətlər insanın insan tərəfindən istismarı, kiçik sosial qrup əlində cəmlənən xüsusi mülkiyyət qalırdı, burada onların ancaq tipi dəyişilmişdi. Kapitalizm məhsuldar qüvvələrin inkişafı üçün çox əlverişli şərait yaratdı: sənaye çevrilişləri baş verdi, irimaşınlı sənaye yarandı, texniki tərəqqiyə geniş meydan verildi. İri şəhərlər meydana çıxdı. Elmin və texnikanın istehsala tətbiqi sahəsində böyük nailiyyətlər əldə edildi. Lakin bunların heç biri kapitalizmin də antaqonist xarakterini aradan qaldırmadı. Burada insan birliyinin yeni – millət forması yarandı ki, bu da iqtisadi əlaqələrin daha da genişlənməsi və inkişafı ilə əlaqədar idi. Kapitalizmdə istehsalın ictimai və mənimsəmənin xüsusi xa-

rakteri arasında ziddiyyət mövcuddur. İstehsal vasitələrindən məhrum olan fəhlələr yaşamaq üçün kapitalist inkişafının lap əvvəllərindən öz iş qüvvəsini satmağa məcburdur, fəhlə əməyi kapitalist üçün izafi gəlir mənbəyidir. Kapitalizmin inkişafının son mərhələsi olan imperializm «inqilabı şərait» doğurur. Nəhayət, kapitalizmi sosializm əvəz edir.

Sosializm – cəmiyyətin ictimai tərəqqinin yeni mərhələsi, bəşəriyyətin mütərəqqi cəmiyyət arzularının təcəssümüdür. Bu cəmiyyət sosial ədalətə əsaslanan, insanın insan tərəfindən istismarına son qoyan, mülkiyyətin xalqa məxsus olduğunu reallaşdıran bir cəmiyyət olmalı idi. Lakin SSRİ-də qurulan cəmiyyət sosializm prinsiplərini axıradək həyata keçirmədi, adamların sosial ədalətə dair arzularını doğrultmadı.

Keçmiş SSRİ-də dövlət quruculuğunda sosialist-demokratik prinsiplərə məhəl qoyulmamışdır. Nəticədə əvvəlki sosialist respublikalarında siyasi və iqtisadi suverenlik uğrunda mütərəqqi-demokratik hərəkatlar genişlənmiş, istiqlaliyyət əldə edilmişdir. Millətlərarası münaqişələrin çoxu artıq qanlı müharibələrə çevrilmişdir. 1985-ci ilin aprelindən başlamış sosializmi təkmilləşdirmək və yeniləşdirmək, iqtisadi, sosial, siyasi və mənəvi həyat sahələrində demokratikləşmə və aşkarlıq əsasında dərin islahatlar həyata keçirmək uğrunda gedən yenidənqurma xətti əslində özünü doğrultmadı. Çıxış yolu respublikaların dövlət suverenliyi əsasında yeni ikitərəfli, bərabərhüquqlu siyasi və iqtisadi əlaqələr sistemi yaradılmasından onların müstəqil inkişaf və tərəqqisinə geniş meydan verilməsindən ibarətdir. Geriyə yol yoxdur, sosializmi təkmilləşdirmək və yenidən qurmaq mümkün deyildir.

4. Elmi-texniki inqilab və bəşəriyyətin tərəqqisi

Əsrimizin əllinci illərində, yəni ikinci Dünya müharibəsindən bir qədər sonra, elmdə və texnikada baş vermiş inqilabi keyfiyyət dəyişikliklərinin ifadəsi olan və sivilizasiyanın tərəqqisi üçün son dərəcə böyük əhəmiyyət kəsb edən elmi-texniki inqilab (ETİ) baş verdi. tarixi tərəqqi prosesində məhsuldar qüvvələrin inkişafı gedişində üç böyük inqilab olmuşdur: a) cəmiyyətin mövcudluğunu təmin edən maddi istehsalın meydana gəlməsi və ya keçmişin «aqrar inqilabı»; b) əl əməyindən maşınlı əməyə – texniki əməyə əsaslanan istehsala keçilməsi və ya XVIII əsrin sonu XIX əsrin əvvəllərində baş vermiş «sənaye inqilabı»; c) maşınlı istehsalın avtomatlaşdırılmış istehsala keçilməsi və istehsal prosesində insanın yeri

və rolunun köklü qaydada dəyişilməsi. Məhz bu üçüncü forma ETİ-dir.

Deyilənlərə görə, bir sıra tədqiqatçılar, ETİ-nin mahiyyətindən bəhs edərkən belə bir düzgün nəticəyə gəlirlər: elmi-texniki tərəqqinin müasir inkişaf mərhələsini əks etdirən ETİ elmin bilavasitə məhsuldar qüvvəyə çevrilərək maddi istehsalın inkişafında köklü keyfiyyət dəyişikliyinin, gerçəkliyin obyektiv qanunauyğunluqlarının dərk edilməsindəki keyfiyyət sıçrayışının baş verməsinin ifadəsidir. ETİ məhsuldar qüvvələr sistemində keyfiyyət dəyişikliyi yaratmaqla bərabər, istehsal münasibətləri sistemində də, insanların həyat tərzində də ciddi yeniləşmə əmələ gətirir, əmək məhsuldarlığını əsaslı qaydada yüksəldir, vaxta qənaət etdirir, asudə vaxtı xeyli artırır, insanın öz üzərində işləmək imkanlarını artırmaqla, onun yaradıcılıq qabiliyyətini yüksəldir. Ona görə də ETİ-yə təkcə elm və texnikanın inkişafında yeni, böyük hadisə kimi baxmaq azdır, ona həm də mühüm sosial hadisə, ictimai tərəqqi amili kimi də baxmaq lazımdır. Hazırda kompüterlər, atom enerjisi, kosmik raketlər, lazer şüaları, biotexnologiya, mikroelektronika, informatika, robot texnikası, dəzgahqayırma – ETİ-nin bu nailiyyətləri, – bütün müasir dünyanı, həyatın bütün sahələrini inqilabiləşdirir. Buradan da ETİ-nin sosial mahiyyəti meydana çıxır. ETİ-nin sosial mahiyyət kəsb etməsi ondan da görünür ki, müəyyən sosial-iqtisadi məqsədlərə xidmət etdiyinə görə ETİ müxtəlif, həm pozitiv, həm də neqativ nəticələr doğurur. Burada əsas şərt ETİ-nin nailiyyətlərinin tətbiq olunduğu sosial mühitdən, başlıcası isə ETİ-yə sosial nəzarətin səviyyəsi və təsir gücündən ibarətdir. ETİ-nin ədalətli, pozitiv sosial məqsəd kəsb etməsi üçün cəmiyyət ona nail olmalıdır ki, ETİ-nin nailiyyətləri ilə humanist məqsədlər üzvi surətdə birləşdirilmiş olsun. Ancaq bu şəraitdə ETİ-nin maddiləşməsi və genişmiqyaslı sosial proqramların reallaşmasına da, insanın ahəngdar və hərtərəfli inkişafına da imkan yaranır, ETİ əlverişli sosial oriyentir götürür.

ETİ-nin XX əsrin ortalarında meydana çıxmasına təsir göstərən bir sıra sosial-iqtisadi və elmi-texniki ilkin şərtlər olmuşdur. Həmin sosial-iqtisadi amilləri belə qruplaşdırmaq olar: ictimai tərəqqinin sürətlənməsi; məhsuldar qüvvələrin yüksək inkişaf səviyyəsi, istehsalın və texnikanın sürətlə inkişafına ictimai tələbatın çox artması; çox geniş miqyaslı elmi-tədqiqi, elmi-texniki layihələrin maddiləşməsinin sürətlənməsi; onları idarə edən və planlaşdıran dövlət və xüsusi orqanların yaranması; ümumi təhsil, peşə və

texniki hazırlıq səviyyəsinin yüksəlməsi; elmin istehsalla və texnika ilə qarşılıqlı təsirinin məqsədəuyğun güclənməsi və s.

ETİ-ni hazırlayan təbii-elmi ilkin şərtlər üzərində xüsusi dayanmaq lazımdır. Çünki sosial-iqtisadi ilkin şərtlər elmi-texniki şərait olmadan müasir ETİ-ni doğura bilməzdi. Müasir ETİ-ni doğuran təbii-elmi və texniki amillər sırasında aşağıdakıları xüsusi qeyd etmək olar: XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində təbiətşünaslıqda baş vermiş inqilab (elektronun, radiumun, kimyəvi elementlərin dövri sisteminin kəşfi, nisbilik nəzəriyyəsi və kvant nəzəriyyəsinin yaradılması) və onun ümumelmi inqilaba çevrilməsi; sənayedə, texnikada və nəqliyyatda elektrikin geniş tətbiqi; texnikanın coşğun inkişafı; uranın parçalanmasının kəşfi; rabitə və nəqliyyat vasitələrinin olduqca inkişafı (telefon, radio, radiologiya, televiziya. aviasiya və s.); kibernetikanın, informasiya nəzəriyyəsinin və elektron hesablama maşınlarının yaradılması; elm, texnika, texnologiya və istehsal inkişafının yaxşılaşması, diffuziya və s.

Müasir ETİ-ni əvvəlki dövrlərdə baş vermiş texniki, elmi, texnoloji inqilablardan fərqləndirən bir sıra əsaslı xüsusiyyətlər vardır. Müasir ETİ-ni fərqləndirən həmin xüsusiyyətləri belə ifadə etmək olar: məhsuldar qüvvələrin bütün sistemində (elm, texnika, texnologiya, istehsal, insan və s.) eynivaxtlı əsaslı keyfiyyət dəyişikliyinin, inqilabın baş verməsi; elmin aparıcı rolu əsasında elm, texnika, texnologiya, istehsal, insan arasında qarşılıqlı əlaqənin möhkəm inteqrativ sistemi tipinin yaranması elmin cəmiyyətin bilavasitə məhsuldar qüvvəsinə çevrilməsi; elm və informasiya dairəsinin çox genişlənməsi və texniki inqilab əsasında elmi biliklərin maddiləşməsi müddətinin olduqca qısalması; əməyin məzmunu və xarakterində əsaslı keyfiyyət dəyişikliyinin baş verməsi, fiziki və əqli əmək arasında, şəhərlə kənd arasında fərqlərin aradan qaldırılmasına doğru əsaslı dönüş; əməyin elmi texniki və istehsal prosesinin «elmi prosesə» (K.Marks) çevrilməsi; istehsalın əsaslı qaydada avtomatlaşması, kibernetikləşməsi, elektrikləşməsi və bütövlükdə elmləşməsi; EHM sisteminin, yeni nəqliyyat və kütləvi kommunikasiya vasitələrinin yaranması, tətbiqi və daha sürətlə inkişaf etdirilməsi; kosmosun fəthi və bu sahədə tədqiqatların davam etdirilməsi; süni materialların yaradılması və tətbiqi; yəni enerji mənbələrinin aşkar edilməsi və tətbiqi; müasir beynəlxalq münasibətlər şəraitində ETİ-nin qlobal, beynəlmiləl və hər şeyi əhatə edən (istehsal, sosial-siyasi və mənəvi fəaliyyət, məişət, şəxsiyyət və s.) xarakter kəsb etməsi və s.

Əsrimizin 70-80-ci illərindən başlanmış ETİ-nin müasir mərhələsini bir sıra mütəfəkkirlər «mikroelektron inqilabı» adlandırırlar. Çünki artmaqda olan elmi biliklərin böyük həcminin, geniş miqyaslı informasiyanın qısa fiziki həcmə yerləşdirilməsi ancaq superkompüterlərin və mikroprosessorların meydana çıxması ilə mümkün olmuşdur. Ancaq bu yolla əmək məhsuldarlığının çox böyük artımına imkan verən, maddi və mənəvi həyatın bütün sahələrinə: istehsal, təhsil, səhiyyə, məişət, xidmət və s. daxil olmuş «süni intellekt» yaratmaq mümkün olmuşdur. Odur ki, gələcəyin proqnozlaşdırılması ETİ-nin müasir mərhələsinin inkişaf xüsusiyyətlərini və perspektivlərini nəzərə almadan mümkün olmazdı.

ETİ nə qədər qlobal və beynəlmiləl xarakter daşısa da, o, müxtəlif sosial-siyasi quruluşlar şəraitində baş verdiyindən və müxtəlif sosial-iqtisadi məqsədlər daşıdığından onun iqtisadi, sosial, mənəvi, dünyagörüşü və s. nəticələri də fərqli olur. ETİ müxtəlif ictimai-siyasi münasibətlər şəraitində ziddiyyətli sosial-mənəvi nəticələr doğurur.

Sosializm şəraitində də ETİ-nin neqativ nəticələri (işsizlik təhlükəsi, mənəvi tənəzzül, ekoloji təhlükə, Çernobıl fəlakəti və s.) özünü göstərsə də, burada ona sosial nəzarət güclüdür. ETİ əmək məhsuldarlığını artırır, sosial tərəqqini daha da sürətləndirir, insanın öz məqsədini həyata keçirməsi üçün ona daha güdrətli məhsuldar qüvvələr verir, şəxsiyyətin yetkinliyi səviyyəsini yüksəldir. Lakin sosializmdə də ETİ-yə cəmiyyətin nəzarəti zəiflədikdə, o, istər təbiətə təsiretmə baxımından, istərsə də cəmiyyətin tənzim edilməsi nöqteyi-nəzərindən azman dağıdıcı qüvvəyə çevrilir. Odur ki, hər hansı ictimai şəraitdə ETİ-yə münasibətdə onun məqsədli idarə olunub istiqamətləndirilməsi aktual vəzifə olaraq qalır. Ondan ancaq ümumxalq mənafeyi, bəşəriyyətin gələcək tərəqqisi naminə istifadə olunmalıdır.

Lakin müasir dövrdə ETİ-nin mahiyyəti, onun cəmiyyətdə rolu və yeri məsələsi ilə məşğul olan mütəfəkkirlər və ideoloqlar arasında ideya ziddiyyətləri, fikir ayrılığı mövcuddur. Xüsusilə xarici ölkələrdə ideoloqlar və siyasətçilər həmin məsələyə münasibətdə ya «texnoloji (texniki) determinizm», ya da «texniki fetişizm» mövqeyində dururlar. Texnokratik «texnoloji determinizm» mövqeyi ETİ-ni sosial-mənəvi tərəqqinin əsas amili hesab edir, ona «ictimai mənafeləri barışdırıb sinfi mübarizəni aradan qaldıran», «vahid sənaye cəmiyyəti», «firavanlıq cəmiyyəti yaradan» bir vasitə kimi baxır, onu daim təkmilləşdirib inkişaf etdirməyi tələb edirlər. «Texniki fetişizm» mövqeyindən çıxış edənlər isə

«texnikanın hakimiyyətinin insani olan nə varsa, hamısını məhv etdiyindən, insan qəlbini boşaldıb «mənəvi puçluq» yaratdığından, insanı «texnikanın hakimiyyətinə tabe etdiyindən», ETİ-nin «bəşəriyyətin gələcəyini təhlükə altına aldığından» və bunlara əsasən, ETİ-nin inkişaf sürətinin azaldılması və onun qarşısının alınması zərurətindən bəhs edir, ETİ-nin törətdiyi dağıdıcı fəlakətli nəticələr (nüvə müharibəsi təhlükəsi, ekoloji fəlakət, demoqrafik partlayış və s.) qarşısında vahiməyə düşür, mənəvi-psixoloji sıxıntılar keçirirlər, onu lənətləyirlər.

Əlbəttə, bu mövqelərin hər ikisində həqiqətin müəyyən izləri yardır. Lakin onların heç birini mütləqləşdirmək olmaz. Çünki hər iki mövqeyin nümayəndələri unudurlar ki, cəmiyyətdəki işsizlik, iqtisadi böhran, müharibə təhlükəsi, ekoloji fəlakət, sosial-mənəvi ziddiyyət və tənəzzülü heç də ETİ yox, cəmiyyətdə, sosial mühitdə onun tabe edildiyi məqsəd, ictimai istiqamətlənməsi müəyyən edir. Başqa sözlə, həmin ziddiyyətlərin özlüyündə ETİ yox, onun nailiyyətlərindən cəmiyyətdə hansı sosial-iqtisadi, siyasi və mənəvi məqsədlərlə istifadə edilməsi, ondan bütövlükdə cəmiyyət üzvlərinin maddi və mənəvi tələbatının ödənilməsi üçün, yoxsa hakim sinfin, bir qrup azlığın sərvətinin artırılması məqsədilə istifadə olunması təşkil edir. Odur ki, cəmiyyətdə elə ümumxalq nəzarəti sistemi, sosial-siyasi mühit formalaşdırılmalıdır ki, orada ETİ-nin nailiyyətlərindən, əsasən, cəmiyyətin ümumi mənafeyi naminə, bəşəriyyətin mütərəqqi gələcəyi naminə istifadə olunması təmin edilsin.

Beləliklə, müasir ETİ bütövlükdə cəmiyyətin, xüsusilə də insanın məqsədli və hərtərəfli inkişafı üçün, deməli, həyatın bütün sahələrində insan amilinin fəallaşdırılması üçün geniş imkanlar açır. Lakin bu imkanın reallığa, gerçəkliyə çevrilməsi, elm və texnikanın nailiyyətlərinə humanist istiqamət verməkdən, insanı sosial və texnoloji sistemin kiçik hissəciyinə («vintinə»), oyuncağa çevirən «texnokratik mövqeyə» qarşı ardıcıl və məqsədli mübarizə aparmaqdan çox asılıdır. Əgər ETİ-nin müasir və gələcək cəmiyyətin tərəqqisində rolunu nəzərə çarpdırmaq istəyiriksə, onda belə bir nəticə çıxarmaq olar: istehsalın və bütöv insan fəaliyyətinin texnoloji səviyyəsi nə qədər yüksək olursa, cəmiyyətin və insanın da inkişafı olur, insanın təbiətlə qarşılıqlı əlaqəsi daha məqsədəuyğun şəkil alır. Buna uyğun da insanı «ictimai inkişafın öz məqsədi hesab edən yeni sivilizasiya, yeni humanist mədəniyyət də inkişaf edir. Bu şərait isə insanda yüksək ixtisas, mükəmməl sənət vərdişi, elmi dünyagörüşü, sosial məsuliyyət hissi və bəşəri

mənəvi dəyərlərə məhəbbət tərbiyə edir, onu fəal yaradıcılığa təhrik edir. Yeni texnika və texnologiya nəslinin əvəz edilməsi, müvafiq surətdə yeni, daha qabiliyyətli işçilər nəslinin əvəz edilməsi ilə müşayiət olunur.

Lakin belə faydalı, pozitiv nəticələri ilə yanaşı, müasir ETİ bəşəriyyətin mövcudluğunu təhlükə altına alan sosial ekoloji, siyasi, hərbi, mənəvi və s. nəticələr də doğurur. Ona görə də cəmiyyətin, bəşəriyyətin gələcəyi proqnozlaşdırılarkən ETİ-nin dağıdıcı, təhlükəli nəticələri nəzərə alınmalı, insan fəaliyyəti onların tənzim edilməsinə yönəldilməlidir. ETİ-nin dağıdıcı nəticələrini görməmək və onu aradan qaldırmamaq: a) bəşəriyyəti istilik-nüvə, ekoloji, sosial və mənəvi fəlakət qarşısında qoya bilər; b) totalitar-texnokratik sosial-siyasi quruluşun yaradılmasına və bununla da geniş xalq kütləsinin bir qrup hakim elitanın hakimiyyətinin təsirinə məruz qalmasına, demokratiyanın pozulmasına və s. səbəb ola bilər; c) bütövlükdə sosial tərəqqinin zəiflədilməsinə, tənəzzülünə gətirib çıxara bilər. Bunlara yol verməmək üçün, bəşəriyyət, öz gələcəyi naminə, ETİ-nin nailiyyətlərindən humanist məqsədlərlə istifadə olunmasına, onun bütün cəmiyyətin rifahına və insanın hərtərəfli inkişafına xidmət etməsinə nail olmalıdır. Ancaq bu yolla ETİ sosial tərəqqi amilinə çevrilə bilər, gələcəkdə, tarixi perspektivdə insanın sosial azadlığı və mənəvi zənginliyinin qüdrətli vasitəsi kimi çıxış edə bilər. Ancaq bu yolla bəşəriyyətin gələcəyi xilas ola və tərəqqi edə bilər, ETİ sosial tərəqqinin meyarına çevrilə bilər.

XIX FƏSİL

MÜASİR DÖVRÜN SOSİAL-QLOBAL PROBLEMLƏRİ

1. «Qlobal problem» anlayışı. Qlobal təhlükə və qlobal vəhdət

Hazırkı şəraitdə tarixin tərəqqisi bəşəriyyəti elə qlobal-sosial problemlər qarşısında qoymuşdur ki, onların həll edilməsinin gecikdirilməsi bütövlükdə bəşəriyyətin özünün mövcudluğunun təhlükə altına alınması, dünya sivilizasiyasının nailiyyətlərinin məhv olması demək olardı. Müasir dünya mürəkkəbdir, çoxcəhətlidir, dinamikdir, bir-birilə mübarizə aparan meyllərlə aşılanmışdır, ziddiyyətlərlə doludur. Həyəcanlar və ümidlər dünyasıdır. Evimiz olan Yer kürəsi əvvəllər heç bir zaman bu cür siyasi və fiziki yük ağırlığına məruz qalmamışdır. İnsan heç vaxt təbiətdən bu qədər bac almamış, onu çıxılmaz fəlakətlərə düçar etməmiş və özü də yaratdığı azman vasitələr qarşısında bu qədər aciz qalmamışdır.

Deməli, insanın təbiətlə və cəmiyyətlə qarşılıqlı əlaqə və münasibətləri, onlardan daha çox mənfəət götürmək hərisliyi olduqca kəskin və mürəkkəb iqtisadi, sosial-mənəvi, siyasi, hərbi, müdafiə, əhali, təbiətin mühafizəsi və s. problemlər doğurmuşdur ki, onlar da ***qlobal problemlər*** adlanır. Deməli, müasir dövrdə bəşəriyyətin mövcudluğu üçün mühüm həyati əhəmiyyət kəsb edən və ictimai tərəqqinin ondan asılı olduğu problemlərin məcmusu ***qlobal problemlər*** adlanır. Məsələn, müasir dövrün qlobal problemlərinə misal olaraq: dünya istilik nüvə müharibəsi təhlükəsinin qarşısını almaq və bütün xalqların inkişafı üçün sülh şəraitinin təmin edilməsi; insanların həyat səviyyəsində getdikcə artan iqtisadi təminat və gəlir fərqlərinin silinməsi, Yer kürəsində işsizlik, aclıq, savadsızlıq və s. təhlükəsinin aradan qaldırılması, əhalinin sürətlə artması, onların maddi və mənəvi tələbatının ödənilməsi, «demoqrafik partlayışın» tənzim edilməsi, ətraf mühitin, havanın, suyun, atmosferin məhvedici çirkləndirilməsinin qarşısının alınması, bəşəriyyətin ərzaq və sənaye məhsullarına, enerji mənbələrinə daim artan tələbatının ödənilməsi, elmi-texniki inqilabın dağıdıcı, mənfi nəticələrinin aradan qaldırılması və s. göstərmək olar. Bunlarla yanaşı səhiyyə, təhsil, mənəvi tənəzzül və s. məsələlər də qlobal problemə çevrilə bilər. Bu problemlərin bir qismi əvvəllər də mövcud olmuşdur. Lakin onlar heç vaxt indiki kimi ümumi planetar səciyyə daşımamışdır. Roma klubu alimlərinin rəyincə, həmin problemlər insanın təbiətdən daha tamahkarlıqla istifadə etməsinin, ETT-nin daha çox mənfəət götürmək məqsədlərinə tabe edilməsinin, bəzən hətta təbiətin geoloji və bioloji qanunauyğunluqlarına məhəl qoyulmamasının, ictimai inkişafda kortəbiilik və təsərrüfat quruculuğunda pozğunluq və anarxiyanın baş alıb getməsinin, uzun zaman davam edən müstəmləkəçilik siyasətinin, hərbiləşmənin və s. nəticəsidir. Başqa sözlə, müasir dövrün qlobal problemləri – XX əsrin ikinci yarısındakı sosial-iqtisadi inkişafın və elmi-texniki tərəqqinin kortəbiiliyi və qeyri-bərabərliyinin təbii-tarixi nəticəsidir.

Beləliklə, müasir dövr, ziddiyyətli dünya elə qlobal problemlər qarşısındadır ki, onların həll edilməsi böyük və kiçikliyindən, sayca çox və azlığından, hansı sosial-siyasi quruluşa mənsub olub-olmamasından asılı olmayaraq bütün dövlət və millətlərin, Yer kürəsinin bütün xalqlarının birləşməsini, birgə səyini tələb edir. İndi ümumbəşəri, qlobal problemləri bir dövlətin və ya dövlətlər qrupunun qüvvəsi ilə həll etmək olmaz. Burada ümumdünya miqyasında əməkdaşlıq, ölkələrin əksəriyyətinin sıx, əməli, qarşılıqlı fəaliyyəti zəruridir. Yaşadığımız dövrün qəti tələbi belədir.

Deməli, hazırda bəşəriyyətin mövcudluğu üçün ***qlobal təhlükə*** yaranmışdır, yəni elə bir təhlükə ki, heç bir dövlət, heç bir millət ondan kənarda qala bilməz. Həmin qlobal təhlükə də bəşəriyyətin ***qlobal vəhdətini***, qlobal siyasət yürüdülməsini tələb edir: planetar birlik, birgə mübarizə.

Tədqiqatçıların fikrincə, heç də hər cür, miqyasca geniş, əhatəli və bəşəri hadisələri «qlobal» adlandırmaq olmaz[1]. «Qlobal» problemlərin meyarı müxtəlif şəkildə təhlil olunur. ***Birinci mövqeyə görə*** «qlobal problemlər aşağıdakı meyarlarla müəyyən olunur: a) miqyası və əhəmiyyətinə görə ən geniş, çox mühüm əhəmiyyətli, bütün dünya ölkələrini əhatə edən; b) sintetik mahiyyət daşıyan, bütün sahələri əhatə .edən; c) ümumbəşəri, planetar, beynəlxalq səciyyə daşıyan. ***İkinci mövqeyə görə*** «qlobal problemlər» müəyyənləşdirilərkən aşağıdakı dörd cəhət əsas tutulmalıdır: a) o hadisələr «qlobal» xarakter daşıyır ki, onlar çox aktual ziddiyyətlərdir, ictimai tərəqqiyə mane olur və sivilizasiyanı məhv etmək təhlükəsi yaradırlar; b) onlar bütün xalqların və dövlətlərin bütün bəşəriyyətin mənafeyinə toxunurlar; c) onlar özlərində ictimai və təbii prosesləri

[1] *Fransız dilində «Global» – ən ümumi, universal, latınca isə «globus» – Yer kürəsi deməkdir*

birləşdirərək, qovuşuq sosial-təbii və biososial mahiyyət daşıyırlar: ç) onların həll edilməsi kollektiv nəzarət, beynəlxalq əməkdaşlıq tələb edir.

Müasir dövrdə qlobal problemləri belə qruplaşdırmaq olar: a) planetar bəşəri təhlükə doğuran ***ictimai, iqtisadi, sosial-siyasi qlobal problemlər***: müharibə və sülh problemləri, hərbiləşmə, iqtisadi fəlakətlər: aclıq, işsizlik, mənzilsizlik, əhali təbəqələri arasında iqtisadi təminat və gəlir fərqlərinin kəskin sürətlə artması, siyasi idarəçilik və tənzimləmə ziddiyyətləri və s.; b) ***planetar təbii təhlükə doğuran qlobal problemlər***: təbiətin mühafizəsi və ondan səmərəli istifadə edilməsində törədilmiş bəşəri problemlər: yeraltı və yerüstü sərvətlərin, dəniz və okeanların sərvətlərinin tükənmək təhlükəsi, təbii yaşayış vasitələrinin: torpaq, su, hava, meşə, atmosfer və s. çirkləndirilib yararsız hala salınması, enerji mənbələrinin tükənmək təhlükəsi və s.; c) ***əhali artımı və mənəvi tənəzzüllə bağlı meydana çıxan demoqrafik-mənəvi qlobal problemlər***: əhalinin sürətlə artması və yaşayış vasitələrinin isə zəif inkişaf etməsi, insanların ərzaq və sənaye malları ilə təmin olunmasındakı böhranlı vəziyyət, «demoqrafik partlayış», insanların böyük şəhərlərdə mərkəzləşməsi ilə bağlı urbanizasiya problemləri, elmi-texniki tərəqqinin doğurduğu neqativ sosial-mənəvi nəticələr, bəşəriyyətin gələcəyi üçün, yaşayış üçün yaranmış ümidsizlik və mənəvi tənəzzül və s. Əlbəttə, qlobal problemlərin belə bölgüsü nisbidir, onlar hamısı bir-birilə qarşılıqlı əlaqə və təsirdədir, bir-birinə keçə bilirlər. Onlardan birinin mövcudluğu başqalarını da şərtləndirir, qidalandırıb yaşadır...

2. Qlobal müharibə və sülh problemləri

Hazırda insan özünü və bütün Yer kürəsini məhv edəcək real dünya raket-nüvə müharibəsi təhlükəsi doğurmuşdur. Daha müəyyən dairələrdə həmin təhlükəni artırmağa can atanlar, müharibələr vasitəsilə öz ərazilərini genişləndirməyə çalışanlar, kütləvi qırğın silahlarını təkmilləşdirənlər, «ulduz müharibələri» proqramları hazırlayanlar, kosmosdan müharibə məqsədilə istifadə etməyə çalışan qüvvələr az deyildir. Odur ki, bütün dünyanın sülhsevər qüvvələri birləşməli, sülhün və təhlükəsizliyin: bəşəriyyətin yaşamasının təmin edilməsi uğrunda fəal mübarizəyə qoşulmalıdırlar, müharibəni rədd edib, ağlın qələbəsinə nail olmalıdırlar.

Müharibə – dövlətlər, siniflər və xalqlar (millətlər) arasında aparılan mütəşəkkil silahlı mübarizədir, həmin qüvvələr arasındakı əlaqə və münasibətləri ifadə edən siyasətin zor vasitəsilə, silah gücünə həyata keçirilməsidir. İbtidai cəmiyyətdə qəbilə və tayfalar arasında da müəyyən müharibələrin olmasına baxmayaraq, müharibələr, əsasən, cəmiyyətdə bir-birinə ziddi mənafeləri olan dövlətlərin və siniflərin əmələ gəlməsi nəticəsində meydana çıxmışdır. ***Müharibə*** – siyasətin meydana çıxması nəticəsində fəaliyyətin xüsusi növü, siyasətin silah gücünə həyata keçirilməsi vasitəsi kimi əmələ gəlmişdir. Müharibə vasitəsi kimi xüsusi mütəşəkkil qüvvə – ordu formalaşmışdır. Alman müharibə tarixçisi K.Klauzevits müharibə ilə siyasətin sıx əlaqəsi barədə «Müharibə haqqında» əsərində qeyd edirdi ki, müharibə yalnız siyasi hadisə deyildir, o həmçinin «siyasətin əsl silahıdır, siyasi münasibətlərin, başqa vasitələrlə həyata keçirilən davamıdır».

Deməli, ***müharibələr*** – güc işlətməyin müəyyən forması kimi qədim dövrlərdə də olmuşdur. Dövlətlər və siniflərin mövcudluğu şəraitində isə müharibələr siyasi güc göstərməyin, siyasətin xüsusi formada həyata keçirilməsidir, siyasətin davamıdır. Lakin tarixən heç də bütün müharibələr irticaçı səciyyə daşımamışdır. Ümumiyyətlə, müharibələri iki qrupa ayırmaq olar: ***ədalətli və ədalətsiz; işğalçılıq və müdafiə müharibələri.*** İşğalçılıq məqsədi daşımayan, öz ölkəsinin müdafiəsi naminə, öz ölkəsinin azadlığı və istiqlaliyyəti uğrunda həyata keçirilən müharibələr ədalətlidir. Başqa dövlətlərin ərazisini tutub sərvətlərini qarət etmək, insanları, başqa xalq və millətləri əsarət altına almaq uğrunda aparılan müharibələr isə işğalçılıq, mürtəce və ədalətsiz müharibələrdir. Bəzən ədalətli müharibələr ədalətsiz müharibələrə çevrilə bilər. Məsələn, Napoleonun müharibələri əvvəlcə Fransanın azadlığı, siyasi suverenliyinin təmin edilməsi uğrunda ədalətli müharibə idi, sonra isə o, Fransanın sərhədlərindən kənara çıxmaqla başqa əraziləri zəbt etməklə ədalətsiz müharibəyə çevrildi.

Müharibələr yaradılmış maddi və mənəvi sərvətlərin məhv edilməsi ilə bağlı olduğundan, onların qarşısının alınması, bəşəriyyətin bu bəladan xilas olması məsələsi həmişə çox mühüm siyasi, dünyagörüşü və fəlsəfi-qlobal problem olmuşdur. Daha qədim dövrün görkəmli filosofu Heraklit ədalətsiz müharibələrə qarşı çıxaraq demişdir: «Müharibə, hər şeyin allahı və hər şeyin şahıdır... O, birini qul, digərini isə ağa, azad insan edir»[1]. İntibah dövrünün humanistləri, XVIII əsr fransız maarifçiləri, Kant və başqaları müharibələrə ciddi etiraz etmiş, əbədi sülhü təmin etmək üçün

[1] *Bax: Материалисты древней Греции. М., 1955, с. 46*

konkret fikirlər irəli sürmüşlər. Lakin onlar müharibələrin obyektiv sosial-siyasi əsaslarını düzgün qiymətləndirməmişlər, ideyaları isə müharibə əleyhinə yaxşı arzular olaraq qalmışdır.

Müharibələr bəşəriyyətə həmişə fəlakət gətirmişdir. Yer üzərində ən qədim dövrlərdən 1980-ci illərə qədər 14550 böyük və kiçik miqyaslı müharibələr olmuşdur. İki dünya müharibəsi də buraya daxildir. Həmin müharibələrdə ölənlərin, aclıq və xəstəliklərdən məhv olanların sayı 3,6 milyard nəfərdir. İki dünya müharibəsi nəticəsində isə 130 milyondan çox insan tələf olmuşdur. Təkcə ikinci dünya müharibəsində təqribən 82 milyon nəfərdən çox insan həyatı məhv edilmiş, minlərlə şəhər və yüz minlərlə yaşayış məntəqəsi tamamilə dağıdılmışdı.

Xalq kütlələrinin fəlakətli güzəranının daha da ağırlaşmasında SSRİ-nin dağılmasından sonra baş vermiş milli müharibələr də az rol oynamır. Bu müharibələrin daha fəlakətli nəticələr törətməsində imperialist qüvvələrin gizli qızışdırıcılıq fəaliyyəti, müharibə edən tərəflərdən birinə öz mənafelərinə uyğun havadarlıq etməsi (silahla, canlı qüvvə ilə, hərbi texnika ilə və s.) bir çox xalq və millətlərin öz suverenliyi uğrunda başladıqları ədalətli milli azadlıq müharibələrinin qəsdən məhəlli müharibələrinə cəlb edilməsi, iri dövlətlərin və beynəlxalq təşkilatların isə həmin müharibələrə «laqeydliyi», təsirli tədbirlər görməməsi və s. bu müharibələrdəki dağıntıları və insan tələfatını dəhşətli səviyyəyə çatdırmışdır.

3. Təbiət-cəmiyyət qarşılıqlı münasibətləri, müasir qlobal ekoloji problemlər

Müasir qlobal problemlərin müəyyən qismi təbiət-cəmiyyət, təbiət-insan qarşılıqlı münasibətlərindəki tarazlıq qanunauyğunluqlarının pozulması, təbiəti daha çox istismar etmək sahəsində gündəlik güclənən insan fəaliyyəti nəticəsində baş vermişdir. Məhz bunun nəticəsidir ki, təbiət-cəmiyyət qarşılıqlı münasibətlərin sistemində yer təkindəki sərvətlərin, təbii ehtiyatların tükənməsi təhlükəsi; ətraf mühitin, hava hövzəsi və okeanların çirklənməsi; əhalinin yaşayış vasitələri ilə təmin olunmasının getdikcə pisləşməsi, təbii mühitin mühafizəsinin pozulması və s. kimi kəskin problemlər meydana gəlmişdir. Bunları müasir sosial və elmi-texniki tərəqqi şəraitində meydana çıxmış ***«ekoloji böhran»*** da adlandırmaq olar: təbiət, su, torpaq getdikcə daha böyük sürətlə çirklənir, insan öz mövcudluğunu təhlükə altına alır.

Hazırda təbiət-insan münasibətlərində yeni ekoloji təfəkkür, ekoloji dünyagörüşü formalaşdırılması zərurəti meydana çıxmışdır. Ancaq bu yolla təbiətdən qanunauyğun və məqsədəuyğun istifadə etmək olar. Təbiət-cəmiyyət qarşılıqlı münasibətləri sistemində meydana çıxan, planetar səciyyə daşıyan və həll edilməsi zəruri və təxirəsalınmaz olan qeyd etdiyimiz kəskin və mürəkkəb, həll edilməsi çox çətin olan ziddiyyətlərin məcmusu ***qlobal ekoloji***[1] problem adlanır. ***Qlobal ekoloji problemlərlə***, xüsusilə təbiət və insanın qarşılıqlı münasibətlərinin qanunauyğunluqları ilə xüsusi elm – ekologiya məşğul olur. Son dövrlərdə bəşər cəmiyyəti ilə coğrafi-təbii mühitin qarşılıqlı münasibətini, istehsalın ətraf mühitə, ekoloji vəziyyətin insanın sağlamlığı və genofonduna təsiri xüsusiyyətlərini öyrənən xüsusi elm sahəsi – ***sosial ekologiya*** da meydana gəlmişdir.

Təbiət və cəmiyyət, insan və ətraf mühit, onların mahiyyəti, qarşılıqlı əlaqəsi və təsiri bəşəri idrakın, dünyagörüşü və mənəvi təkamülün aktual və əbədi problemləri olmuşdur. Təbiətin ən təkmil məhsulu olan insan gözünü açandan ömrünün sonunadək təbiətlə qarşılaşmış, onunla ünsiyyətə girmiş, onu mənimsəmiş, onu dəyişdirməyə, daha da gözəlləşdirməyə çalışmışdır. İnsan doğma bala kimi təbiətin ağuşuna atılmış, onu daha dərindən dərk etməyə və bununla da öz mövcudluğunu da təsdiqləməyə cəhd etmişdir. Bu yolla da insanın təbiətlə qarşılıqlı münasibəti çox mühüm sosial-iqtisadi və mənəvi-psixoloji əhəmiyyət kəsb etmiş, planetar qlobal problemə çevrilmişdir.

Geniş mənada təbiət öz rəngarəngliyi ilə, forma müxtəlifliyi ilə insanı əhatə edən bütün dünyadır, mövcudatdır. Bu mənada təbiət materiya, varlıq, universium, kainat anlayışları ilə eyniləşir. Müəyyən mənada isə, təbiət – təbiətşünaslıq elmlərinin öyrəndiyi tədqiqat obyektidir. Bu baxımdan təbiət fəlsəfə və elmin metodologiyası çərçivəsində öyrənilir, təbiətin ümumi xüsusiyyətləri müəyyənləşdirilir: universallıq, qanunauyğunluq, determinlik, özhərəkat, özinkişaf və s.

Lakin belə obyektiv inkişaf determinliyi cəmiyyətlə təbiətin qarşılıqlı əlaqə və təsirinə, təbiətin yetirdiyi ən ali mövcudluq olmaqla insanın təbiətə təsiretmə imkanlarını rədd etmir. Hazırda bu cəhət təbiət anlayışının mahiyyətinin şərhində, xüsusilə ön plana

---

[1] *Yunan dilində «Ekos» yaşayış məskəni, ev; «Logos» – söz, təlim deməkdir. Ekologiya – insanla ətraf mühitin, insanların bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətini öyrənən elmdir*

keçir. Təbiət – bəşər cəmiyyətinin mövcudluğu və inkişafını şərtləndirən təbii şəraitin məcmusu, ilkin əsası kimi çıxış edir. Məhz bu baxımdan tarixi inkişaf prosesində təbiət və cəmiyyət qarşılıqlı vəhdətdə birləşir, təbiətə insanın münasibəti formalaşır. İnsan təbiəti öz məqsədlərinə uyğun istiqamətləndirməyə çalışır. Bu mənada təbiət anlayışına yalnız cəmiyyətin mövcudluğu üçün təbii ilkin şərt kimi deyil, həm də insanın öz mövcudluğu üçün yaratdığı maddi şəraitin məcmusu kimi də baxılır. Həmin şəraiti isə K.Marks «ikinci təbiət» «süni təbiət» adlandırmışdır.

Dialektik-materialist sosial fəlsəfə təbiət-insan münasibətlərinin ağlauyğun, məqsədli, elmi təşkilinə həmişə xüsusi əhəmiyyət vermişdir. F.Engels «Təbiətin dialektikası» əsərində dəfələrlə qeyd edirdi ki, insanın böyüklüyü ondadır ki, o, təbiət qanunauyğunluqlarını öyrənir, «təbiəti öz məqsədlərinə tabe etməyə məcbur edir». O, göstərirdi ki, insanın təbiətdən istifadəsi həmişə müəyyən şüurlu məqsədə tabe olmalı, ölçüdən çıxmamalıdır. Təbii, mədəni və sosial sərvətlərdən vəhşicəsinə istifadə olunması fəlakətlər doğurur. K..Marksın dediyi kimi, «Əgər mədəniyyət kortəbii inkişaf edirsə, şüurlu idarə olunmursa... özündən sonra boş səhra, viranəlik qoyub gedir»[1].

Bəşər tarixində təbiət və cəmiyyət arasındakı qarşılıqlı münasibətləri, maddi istehsal, xüsusilə də istehsal vasitələri və əmək alətlərinin inkişaf səviyyəsinə uyğun olaraq, özünəməxsus keyfiyyətləri ilə fərqlənən bir sıra mərhələlərə bölmək olar. Bu cəhətdən məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətlərinin inkişaf yetkinliyi ilə bir-birindən ciddi surətdə fərqlənən üç mərhələni qeyd etmək olar.

Birinci mərhələ – istehsalın, xüsusilə məhsuldar qüvvələrin aşağı inkişaf səviyyəsi ilə şərtlənən, əsasən təbiətin hazır məhsullarının mənimsənilməsi ilə səciyyəvidir. Bu mərhələ bəşər tarixinin ilkin ibtidai dövrlərindən, insanların ovçuluq, balıqçılıqla məşğul olduqları dövrdən başlanır. Bu mərhələdə hələ ibtidai insan təbiətə xüsusi təsir göstərə bilmirdi. Hətta çox hallarda özü təbiətdən asılı idi, ona sitayiş edirdi. İnsanın «mənəvi aləmində» kortəbii təbiət qüvvələrini «əzizləmək», «yalvarmaq», qurbanlar vermək yolu ilə onu ram etmək təsəvvürləri güclü idi. Məhz bu dövrdə ibtidai insanın dünyagörüşündə təbiətə pərəstiş, totemizm, fetişizm, cadugərlik, ovsunçuluq və s. kimi təsəvvürlər hakim idi. Bu mərhələdə insanların dünyagörüşündə təbiətlə cəmiyyətin qarşıdurması görünmür, insan təbiətə öz mövcudluğunun əsası və mənbəyi kimi baxır, onu ilahiləşdirirdi. Bu dövrün dünyagörüşü üçün təbiətdən asılılıq hissləri və ideyaları, ona sığınmaq vərdişləri xas idi. İnsan təbiətə itaətkar bala, övlad qulluğu göstərir, ondan mərhəmətli ana nəvazişi gözləyirdi.

İkinci mərhələ – əkinçilik və maldarlığın meydana çıxması ilə başlanır. İndi iqtisadi inkişaf ancaq təbiətdə mövcud olanı yığıb-toplamağa deyil, istehsal etməyə əsaslanır. Alətlər təkmilləşir, neolit inqilabı baş verir. İnsanın həyat tərzi dəyişir, sinfi cəmiyyətə keçid dövrü başlanır, dəmir alətlər, yeni-yeni istehsal vasitələri meydana çıxır, hətta uzun əsrlər boyu, quldarlıq və feodalizm cəmiyyətlərində də əkinçilik (bəzi ərazilərdə isə heyvandarlıq) əsas istehsal növü olaraq qalır. Bu dövrün əvvəllərində təbiət və cəmiyyət arasındakı müvazilik getdikcə pozulmağa başlayır. Meşələrin qırılması, kanalların çəkilməsi, geniş tikinti işləri aparılması, iri suvarma sistemlərinin yaradılması və s. ilə insanın təbiət üzərində ağalığı özünü möhkəmlədir. Bu prosesdə bir çox hallarda təbii proseslər pozulur, münbit ərazilər quraqlıqla məhsulsuzlaşır, tədricən təbiət də insandan intiqam almağa başlayır. Lakin bu mərhələdə cəmiyyət və təbiət arasında ziddiyyətlər kəskinləşsə də, təbii qanunauyğunluqlar vasitəsilə, təbiətin öz daxili imkanları hesabına tənzim oluna bilirdi.

Bu mərhələdə monoteist dinlərin, xüsusilə xristianlıq və islamın yaranması nəticəsində dini dünyagörüşün aparıcı mövqeyə keçməsi ilə insan – təbiət münasibətlərində də əsaslı dəyişiklik baş verdi, təbiətə ənənəvi baxışlar parçalandı. Xristianlıq, İslam və digər dünya dinləri təbiətə ilahi yaradıcının məhsulu, «ilahinin əsəri» kimi münasibət tərbiyə etməyə çalışdı. Lakin «Yer üzü həyatı» müvəqqəti, «kamil olmayan yaşayış məskəni kimi təbliğ olunur, axirətin, «o dünyanın», «ilahi səltənətin» kamilliyi, əbədiliyi «əsaslandırıldı». İnsanın dünyagörüşündə, mənəviyyatında dini təsirdə «Yer üzü həyatı»na, «bu dünyaya» tədricən bakirəliyi pozan «günahlar yuvası» kimi münasibət formalaşırdı. Xüsusi mülkiyyətçilik hiss və təsəvvürləri əsasında təbiətdən «daha çox almaq» hərisliyi güclənir, təbiətin istismarı başlanırdı.

Üçüncü mərhələ – qüdrətli məhsuldar qüvvələrin yaradılmasına gətirib çıxaran sənaye çevrilişləri ilə başlanır. Bu dövrdən insanın təbiətə təsiri sənaye istehsalı vasitəsilə, yeni-yeni qüdrətli məhsuldar qüvvələrin yaradılması yolu ilə həyata keçirilir. İnsanın mənafeyinə uyğun ətraf mühitin yenidən dəyişdirilməsinə başlanılır. Bu isə insanın təbiəti həddindən çox istismar etməsinə və eko-

[1] *K.Marks və F.Engels. Əsərləri. 32-ci cild. s. 45 (rus dilində)*

loji müvazinətin pozulmasına gətirib çıxarır. Bəşəriyyət bu yolda, texniki istehsal vasitələrinin təkmilləşdirilməsi və daha azman mexanizmlərin yaradılması və tətbiqi ilə təbii ehtiyatlardan acgözlüklə istifadə edir, ətraf mühiti çirkləndirmək və zəhərləndirməkdən belə çəkinmir. Müasir dövrü də əhatə edən bu üçüncü mərhələ insanın təbiət üzərində təkcə ağalığı ilə deyil, yaranmış «ekoloji partlayış» qarşısında özünün də acizliyi ilə səciyyəvidir. Bu mərhələdə bəşəriyyət təbii mühitin, bütövlükdə Yer kürəsinin yaşaya bilib bilməməsi məsələsi ilə üz-üzə dayanmışdır. Təkcə kapitalizmdə deyil, sosializm şəraitində də təbii sərvətlərin hədsiz istismar edilməsi, onlardan nəzarətsiz, kortəbii istifadə edilməsi – hazırda Yer kürəsində əmələ gəlmiş «ekoloji böhranın» əsas səbəbidir. Sırf xüsusi hərislik məqsədləri əsasında istehsal obyektləri, nəhəng birlik, müəssisə və idarələr zərərli tullantılarla atmosferi, yerin üzərini, çaylan, gölləri, dünya okeanmı çirkləndirirlər. Həmin proses hazırda olduqca güclənmiş, qarşısıalınmaz təhlükəyə çevrilmişdir. Bu təhlükəli vəziyyətin doğura biləcəyi nəticələri indi dünya ictimaiyyəti, alimlər, bir çox siyasi və ictimai xadimlər dərindən dərk edir, bu sahədə düşünülmüş ekoloji siyasət yeritməyi, əhalidə səmərəli ekoloji şüur formalaşdırmağı tələb edirlər.

Üçüncü mərhələ üçün şəxsiyyətin dünyagörüşündə və mənəvi aləmində bir tərəfdən, bədbinlik, «ekoloji böhran» təhlükəsinin doğurduğu acizlik və ümidsizlik hissləri və ideyaları, digər tərəfdən isə texnokratik təsəvvürlər, texniki vasitələri təkmilləşdirmək yolu ilə təbiəti daha çox «ram etmək», ekoloji ziddiyyətləri aradan qaldırmağa inam hissləri və baxışları səciyyəvidir. Hazırda insan yaratdığı azman texniki vasitələrlə təbiəti özünə tabe edir, onun verdiyini mənimsəməklə qalmır, ondan istədiyini almağa çalışır. Nəticədə, hazırda insan fəaliyyəti təbiəti də, özünü də bir anda məhv etmək iqtidarına gəlib çatmışdır. İnsan təbiətdən aldığı maddələr əsasında yaratdığı vasitələrin əlində acizləşmiş, onların nəzarətdən çıxacağından vahimə yə düşmüşdür. İndi insan qüdrəti təbiət sərvətləri o qədər mənimsəmişdir ki, onun tükənməsi təhlükəsini ortaya atmışdır. Onu da qeyd edək ki, müasir elmi-texniki inqilab şəraitindəki insanın təbiətə münasibəti, onun təbiətdən istifadəsi ekstensiv səciyyə daşımışdır: insan yaratdığı məhsullar qüvvələrə uyğun təbiət sərvətlərini daha çox mənimsəməyə, təbii ehtiyatları olduqca azaldanadək, nəhayətsiz olaraq istifadə etmişdir.

XX əsr, elmi-texniki inqilab isə insana yeni, daha qüdrətli məhsuldar qüvvələr vermişdir. Bu yolla da təbiətin istismarı çıxılmaz nöqtəyə gəlib çatmışdır: həm miqyasca, həm kəmiyyətcə,

həm də daxili sərvətlərin mənimsənilməsi cəhətdən təbiətin istismarı ən kəskin, ehtiraslı, dağıdıcı hal almışdır. Bu şərait isə insanlar qrupunun həll edə bilməyəcəyi, beynəlxalq tənzimetmə tələb edən, yuxarıda qeyd olunan planetar qlobal problemləri doğurmuşdur. Həmin qlobal problemlər sırasında təbiətdə ona ənənəvi enerji, maddi sərvətlər, materiallar ehtiyatının müasir tələbatdan geri qalmasını; təbiətin – qurunun, dünya okeanının və atmosferin fəlakətli çirklənməsi və təbii mühitin mühafizəsinin təmin edilməsində həlledilməz ziddiyyətlər, çətinlikləri; təbiətin istismarının olduqca güclənməsi və bu yolla təbiətin «özünü tənzimləmək» imkanının pozulması təhlükəsini; canlı materiyanın mövcudluğu şəraitinin kəskin surətdə dəyişdirilməsini və s. xüsusilə qeyd etmək olar. Həmin problemləri həll etmədən nə inkişaf etməkdə olan ölkələrlə inkişaf etmiş ölkələrin yaşayış səviyyəsi arasındakı dərin uçurumu, nə də müasir dünyanın bir sıra ölkələrində mövcud olan işsizlik, aclıq, savadsızlıq, dilənçilik kimi sosial bəlaları aradan qaldırmaq mümkün deyildir.

Müasir dünyada həmin qlobal problemlərin hansı yollarla həll edilməsi bəşəri idrakın ümdə məsələlərindən biridir bu barədə keçmişdə də, indi də çoxsaylı mövqelər, baxışlar olmuş və indi də vardır. Qlobal problemlərin həlli bütün millətlərin sülh və əminamanlıq, yaradıcılıq səylərinin birləşdirilməsi yolu ilə, təsirli beynəlxalq tənzimetmə yolu ilə, nüfuzlu beynəlxalq nəzarət qoyulması yolu ilə nizama salına bilər.

Bəs vəziyyətdən çıxış yolu nədədir? Müasir sosial-siyasi və ekoloji şəraitdə qlobal problemləri həll etmək mümkündürmü? Həmin suallara mütərəqqi sosial-fəlsəfi fikir nikbin cavab verir, bəşəriyyətin səylərinin sıx birliyi əsasında onların həllinin mümkünlüyünü təsdiqləyir. Burada əsas məsələ sosial tərəqqinin tipindən, ədalətli beynəlxalq əməkdaşlıq sistemi yaradılmasından, qlobal problemlərin, xüsusilə təbiətin çirkləndirilməsi, onun sərvətlərinin talan edilməsi, istilik-nüvə müharibəsi və s. təhlükəsinin bütün millət və dövlətlərin eyni dərəcədə dərk edərək onların aradan qaldırılması uğrunda birgə səy göstərməsindən, beynəlxalq qlobal idarəçilik sisteminin təşkil edilməsindən, «hərtərəfli beynəlxalq təhlükəsizlik sistemi yaradılmasından» ibarətdir. Burada bütün insan-təbiət qarşılıqlı münasibətlərinin qanunauyğunluqları, təbiətdən daha qayğıkeş və əlverişli istifadə olunması, müasir elmi-texniki inqilabın bəzi dağıdıcı nəticələrinin və onların aradan qaldırılması yollarının müəyyənləşdirilməsi və s. haqqında ekoloji

təfəkkür və ekoloji dünyagörüşü formalaşdırılması da mühüm rol oynaya bilər. Məhz belə ekoloji təfəkkür və müasir ekoloji ideal birliyi əsasında insanların səylərini təbiətin mühafizəsinə yönəltmək olar. Deməli, kütlələrin ekoloji biliyə yiyələnməsi, onlarda ekoloji ideal formalaşdırılması xüsusi aktuallıq və zərurət kəsb edir.

Bunlardan başqa, müasir xarici ölkələrin fəlsəfəsində, sosiologiyasında və iqtisadi elmində insan-təbiət münasibətlərini, «ekoloji problemləri» həll etmək ətrafında çoxsaylı ideoloji cərəyanlar, məktəblər, konsepsiyalar və baxışlar mövcuddur. Hələ XIX əsrdə amerikan alimi D.P.Marş insanın təbii tarazlığı pozmasına dair çoxsaylı faktik materialları təhlil edərək ətraf mühitin, təbiətin mühafizəsi haqqında proqram hazırlamışdı. XX əsr fransız və holland coğrafiyaçı alimləri P.Blaş, J.Bryun, E.Martoni, L.Fevr və M.Sor «insan coğrafiyası» haqqında konsepsiya yaradaraq planetdə baş verən hadisələrin insani mənimsənilməsi prinsiplərini müəyyən etməyə çalışmış, insanın coğrafi landşafta təsirinin səmərəli yollarını təhlil etmişlər. XX əsrin 20-30-cu illərində biosfera və onun neosferaya çevrilməsi haqqında V.İ.Vernadski təlimi meydana çıxdı. Burada insanın sosial fəaliyyətinin geoloji nəticələrinə dair yeni baxış irəli sürüldü. Çikaqo məktəbi nümayəndələri (R.Parn, E.Berdjess, R.D.Makenzi) urbanizasiya prosesini, iri şəhərlərin etnik münasibətlərini, ekoloji vəziyyətini və s. öyrənmək sahəsində maraqlı fikirlər irəli sürmüşlər.

Ekoloji təfəkkürün formalaşmasında, ekoloji pessimizm və ekoloji alarmizm («alarma» – fransızca həyəcan, təlaş, vahimə mənasındadır) ideyalarına qarşı mübarizədə müxtəlif təşkilat və cərəyanlar içərisində xüsusi beynəlxalq ictimai təşkilat olan «Roma klubu» əhəmiyyətli yer tutur. 1968-ci ildə təşkil olunub, 30 ölkənin 100-dən artıq alimini, ictimai xadimini, işgüzar dairələrin nümayəndələrini birləşdirmişdir. Məqsədi müasir elmi-texniki inqilab və ekoloji şəraitlə əlaqədar cəmiyyət inkişafını daha dərindən öyrənmək, mənfi ekoloji nəticələri aradan qaldırmaq, qlobal-sosial problemləri həll etmək üçün yollar axtarmaq, bu sahədə ayrı-ayrı dövlətlərə tövsiyələr verməkdir. Ən görkəmli nümayəndələri D.Medous, C.Forrestyer (ABŞ), E.Pestel (AFR), Y.Tinbergen (Hollandiya), U.Kolombo (İtaliya), D.Qabara (İngiltərə) və b. ibarətdir. 1968-1985-ci illərdə «Dünya dinamikası», «İnkişafın sərhədləri», «Bəşəriyyətin məqsədi», «Dönüş nöqtəsi» və s. kimi əsərlər çap etdirmişlər, dünya ölkələrinin bir sıra rəhbər xadimləri ilə görüşlər – məsləhətləşmələr keçirmişlər.

Onların fikrincə, elmi-texniki tərəqqi bu sürətlə gedərsə, təbii sərvətlərin mənimsənilməsi sürəti, qlobal iqtisadi inkişaf indiki şəkildə davam edərsə, onda XXI əsrin birinci rübündə «qlobal ekoloji fəlakət» baş verəcəkdir. Odur ki, «inkişaf sürətini məhdudlaşdırmaq», «sıfırdan başlamaq» və s. təklif edirlər. Onlar gələcək haqqında təlim – ***futurologiyanı***[1] əsaslandırmağa çalışmaqla sürətlə silahlanma, təbii mühitin çirkləndirilməsi əleyhinə, beynəlxalq əməkdaşlıq uğrunda mübarizənin güclənməsinə təsir etdilər. Mütərəqqi sosioloq və filosoflar bu məsələlərdə «Roma klubu» nümayəndələri ilə əməkdaşlığa hazır olsalar da, çıxış yolunu əsaslı sosial keyfiyyət dəyişiklikləri edilməsində görmədiklərinə, zəif nəzəri-metodoloji nəticələrə gəldiklərinə görə onları tənqid edirlər.

Respublikamızda təbiətin mühafizəsinin qanun qüvvəsində olmasına baxmayaraq, «təsərrüfatçılıq», «təbiətdən daha çox almaq» mülahizələri üzrə bir sıra rəhbər işçilər, xalq təsərrüfatı mütəxəssisləri uzun illər boyu sosial-iqtisadi planlaşdırmada bu cəhətə lazımi əhəmiyyət verməmiş, müəssisə və təsərrüfatlarda ekoloji mədəniyyət səviyyəsi çox aşağı düşmüşdür. Respublikamızda «təsərrüfatı inkişaf etdirmək zərurəti» adı altında bəzən təbiətin ümumi ahəngdarlığı pozulur, fabrik və zavod tullantıları, onlarda texnoloji qaydalara bəzən düzgün riayət edilməməsi ilə təbiət çirkləndirilir, onun başına min cür bəlalar gətirilir. Heç təsadüfi deyildir ki, Abşeronda neft tullantıları min hektarlarla münbit torpağı yararsız nala salmışdır. Respublikamızda ekoloji böhran vəziyyətinə aid istənilən qədər fakt gətirmək olar. Lakin məlum faktları sadalamaq özlüyündə heç nə vermir. Həmin vəziyyətdən çıxmaq üçün hamının əlbir işi, dözməzlik əhval-ruhiyyəsi, «ekoloji ictimai rəy» formalaşdırılmalıdır. Həyəcan təbili daha güclə və bütün xalq tərəfindən birlikdə çalınmalıdır.

4. «Demoqrafik partlayış» və onun həll edilməsi məsələləri

Hər bir ədalətli cəmiyyətin ən ali məqsədi əhalinin daim artan maddi və mənəvi tələbatını daha tam ödəməkdən ibarətdir. Hansı cəmiyyət həmin məqsədə qismən də olsa nail olmuşsa, o sosial-mənəvi cəhətdən tərəqqi etmiş, yüksəlmişdir. Çünki əhali tarixi prosesin ilkin əsası, subyekti və hərəkətverici qüvvəsidir. Əhalinin

[1] *Latınca «futurum» – gələcək, «logos» – təlim deməkdir*

sosial-iqtisadi, əmək və mənəvi fəaliyyəti olmadan cəmiyyət nə yaşaya, nə də inkişaf edə bilməz.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, hazırda Yer kürəsi əhalisinin sayı 5,3 milyardı ötüb keçmişdir. XX əsrin sonunda həmin rəqəmin təqribən 6,0-6,5 milyarda çatacağı gözlənilir. İndiki maddi və mənəvi sərvətlər səviyyəsində həmin əhalinin yaşayış vasitələrinə tələbatının ödənilməsi çox ciddi problemlər, «demoqrafik partlayış» təhlükəsi doğurur[1]. Müasir cəmiyyətdə «demoqrafik partlayış» təhlükəsi doğuracaq Yer kürəsində təsadüf olunan əsas qlobal problemlər bunlardır: planetdə əhalinin sürətlə artmasının tənzimlənməsi; əhalinin daha çox sənayeləşməsi və böyük şəhərlərdə mərkəzləşməsi, urbanizasiya prosesi; əhalinin sayının sürətlə artması əsasında onun maddi və mənəvi sərvətlərə olan tələbatının ödənilməsinin çətinlikləri; elmi-texniki tərəqqinin doğurduğu sosial-mənəvi nəticələrin insanlarda düşkünlük, inamsızlıq, gələcək qarşısında qorxuya düşmək əhval-ruhiyyəsi; yeni-yeni maddi ehtiyatlar, ərzaq və enerji mənbələri axtarmaq zəruriliyi; işsizlik, sağlamlıq, təhsil-tərbiyə, psixoloji pessimizm, dünyagörüşü ziddiyyətləri, bütövlükdə mənəvi tənəzzül hallarının aradan qaldırılması məsələləri; spid, xərçəng, ürək-damar və digər xəstəliklərin əhalinin yaşayış tərzinə təsiri və s. Düzdür, həmin problemlərin bir qismi keçmişdə də mövcud olmuşdur. Lakin onlar məhəlli xarakteri daşımış, heç biri indiki kimi qlobal, planetar mahiyyət kəsb etməmişdir. İndi bunlar artıq dünya hadisəsinə çevrilmişdir.

Müasir dünyada əhali sürətlə artır, onların yaşayış vasitələri, maddi nemətlərlə təmin edilməsi məsələləri getdikcə daha çox kəskinliyi ilə qarşıya çıxır. Müasir dünyada 10 milyonlarla uşaq aclıq, baxımsızlıq üzündən hələ beş yaşına çatmamış ölür, yüz milyonlarla adam ehtiyac içərisində ömür sürür. Buraya müstəmləkəçilikdən çıxmış, inkişaf etməkdə olan bəzi ölkələrdəki yaşayış səviyyəsinin olduqca aşağı olduğunu, dünyadakı aclıq və işsizliyi, məhəlli müharibələri və xəstəliklərdən əhalinin çəkdiyi əzab-əziyyətləri də əlavə etsək, onda hazırda demoqrafik problemin nə qədər kəskinliyi ilə qarşıya durduğunu aydın görərik.

---

[1] *«Demoqrafiya – yunanca «xalq» və «yazıram» sözlərindən əmələ gəlmişdir. Bu termini ilk dəfə 1855-ci ildə fransız alimi A.Qiyar işlətmişdir. Hazırda «demoqrafiya» xüsusi elm sahəsidir: cəmiyyətdə əhalinin strukturu, yerləşdirilməsi və inkişaf dinamikasının qanunauyğunluqlarını öyrənir, əhali nəzəriyyəsini və siyasətini işləyib hazırlayır, əhalinin kəmiyyət artımı haqqında proqnozlar verir və i.a.*

Başlıca müasir qlobal problemlərdən biri də insanın fiziki və mənəvi sağlamlığının təmin edilməsidir. Hədsiz kimyəvi maddələrin, gübrələrin, dərmanların işlədilməsi, ağır informasiya axım, urbanizasiya prosesi, texnikləşmiş şəhər həyatının həyəcanları və s. insan sağlamlığına, yaradıcılığına, psixikasına olduqca mənfi, dağıdıcı təsir edir.

Əhali artımı və onun yaşayış vasitələri ilə təmin edilməsi, əhalinin fiziki və mənəvi sağlamlığının; mənəvi sarsıntılarının tənzimlənməsi və s. məsələlər hələ çox qədim dövrlərdən cəmiyyətşünas alimlərin, tarixçilərin, iqtisadçı, sosioloq və filosofların diqqətini cəlb etmişdir. Bu məqsədlə, uzun zaman əhali artımı ilə yaşayış vasitələrinin tarazlandırılması başlıca ideya olmuşdur. İndi də bu ideya vardır. Yuxarıda haqqında bəhs edilmiş maltusçuluq və yeni maltusçuluq cərəyanlarının nümayəndələri əhalini yaşayış vasitələri ilə təmin etmək üçün süni yollarla (müharibə, kütləvi xəstəliklər, zəhərlənmələr və s.) əhali artımının qarşısını almağı «əsaslandırmışlar». Onların fikrincə, cəmiyyətdəki aclıq və işsizlik təhlükəsini heç də ictimai quruluş, istehsal edilmiş məhsulun düzgün bölüşdürülməməsi deyil, ancaq əhalinin sürətlə artması törədir.

Müasir burjua sosiologiyasının nümayəndələri E.Pendel, V.Foqt və başqaları da «yaşayış təhlükədədir», «əhali iki dəfədən də çox azaldılmalıdır» ideyalarını təbliğ edərək qeyd edirlər ki, «əhalinin ölüm faizinin aşağı düşməsi dəhşətli faciədir. Bu, hidrogen bombasından daha təhlükəlidir». Odur ki, onlar əhali artımının qarşısını almaq üçün kütləvi dölsüzləşdirməni, xəstəlikləri «ən demokratik üsullar» adlandırırdılar.

Lakin XX əsr sosiologiyasında «torpağın münbitliyi azalıb», «maddi ehtiyatlar tükənir» ideyalarına qarşı optimist mövqelər daha güclüdür. Jozue də Kastronun rəhbərliyi ilə Braziliya iqtisadçı sosioloqları hesablamışlar ki, hazırda bəşəriyyət 6,5 milyard hektar torpaq sahəsi becərə bilər, halbuki indi cəmi 800 milyon hektardan bir qədər yuxarı torpaq sahələri becərilir (yəni, ümumi imkandan 8 dəfə az). Sosioloq Con Boyd Orr hesablamışdır ki, hazırda bəşəriyyətin sahib olduğu sərvətlər ədalətlə bölünərsə, 6 milyard əhalini maddi nemətlərlə tam təmin etmək mümkündür. Buraya dəniz və okeanların sərvətini də əlavə etsək, onda 10-11 milyard əhalini yaşayış vasitələri ilə təmin etmək olar.

Deməli, pessimizmə, əhalinin yaşayış vasitələri ilə təmin edilməsinə ümidsizliklə yanaşmağa əsas yoxdur. Maddi nemətlər istehsalı ilə əhali artımı nisbəti ağlauyğun, məqsədyönlü bəşər və

dövlət nəzarəti ilə tənzim edilməli, burada kortəbiiliyə, anarxiyaya yol verilməməlidir. Əks halda əhali nəzəriyyəsi sahəsində «ekoloji pessimizm» mövqeyi özünə yer tapa biləcəkdir. «Ekoloji pessimizm» mövqeyində duran burjua sosioloqlarının D.Medous, A.Erlix, R.Xeylbroner və b. kimi nümayəndələri yenə də belə iddia edirlər ki, bəşəriyyət qarşısında həll edilməsi olduqca çətin olan çox mürəkkəb demoqrafik problemlər durur: təbii sərvətlərin, yaşayış vasitələrinin azalması və əhalinin sürətlə artması, yaşayış üçün əlverişli təbi mühitin olmaması və s. həmin qlobal problemlərə, xüsusilə «demoqrafik partlayış»a səbəb ola biləcək əhali artımını tənzim etmədən (müharibə və digər süni yollarla) həll etmək mümkün deyildir.

Bu mövqeyə qarşı «Elmi-texniki optimizm» konsepsiyası durur. Həmin konsepsiya qlobal problemlərin həllində, bütövlükdə inkişafda, insan-təbiət münasibətləri sistemində sosial amilləri nəzərə almır, onu rədd edir, ancaq elmi-texniki təsir vasitələrinə üstünlük verirlər. «Hər şeyi texnika həll edəcəkdir» mövqeyində dururlar. Qlobal problemlərin həlli üçün də əsaslı sosial dəyişikliklər, ictimai-iqtisadi sistem xüsusiyyətləri nəzərə alınmır, ancaq texnika, onun təsiri əsas tutulur, «texnokratik» mövqeyə üstünlük verilir.

5. Gələcək: cəmiyyət inkişafının proqnozlaşdırılması problemi

İnsan həmişə xoşbəxt gələcək arzusu ilə yaşamış, real gerçəklikdə rast gəldiyi ziddiyyət və çatışmazlıqları özünün arzu etdiyi gələcək cəmiyyətdən çıxarmışdır. Bəzən cəmiyyətdə xoşbəxt gələcəyin reallaşacağına inanmayan insan, onu göylərə köçürmüş, dini «cənnət xoşbəxtliyi» ideyasını yaradaraq özünə ümid və təsəlli vermişdir. İnsan bəzən hətta «xoşbəxt gələcəyin» təminatını subyektiv amillə izah etmiş, onu mistik şəxsiyyətin zühur edəcəyi ilə (məsələn, islam dinindəki imam Mehdinin zühur edəcəyinə inam və s.) əlaqələndirmişdir. Real xoşbəxt gələcəyin Yer üzündə, insanın əməyi və yaradıcı fəaliyyəti ilə qurulacağına inam isə heç vaxt insanı tərk etməmişdir; onu daim fəal mübarizəyə ruhlandırmışdır. Bu sahədə o, real və xəyali qabaqgörənlik ideyalarına əsaslanmışdır.

Qabaqgörənlik – hazırda gerçəkliklə mövcud olmayan, lakin inkişaf prosesində özünün potensial imkanlarını büruzə verən, obyektiv və subyektiv ilkin əsasları qərarlaşmaqda olan gələcək

haqqında bilikdir. Gələcəyin obyektiv və subyektiv potensial imkanları özünü maddi-texniki və sosial iqtisadi şəraitdə, müxtəlif yeni ehtiyat mənbələrinin aşkar edilməsində, intellektual potensialda, insan fəaliyyətində qarşıya qoymuş məqsəd aydınlığında, sosial və siyasi qüvvələrin nisbətində və s. göstərməlidir. Qabaqgörənlik biliyi məhz qeyd etdiyimiz amillərin dərin elmi təhlili əsasında meydana çıxmalıdır. Qabaqgörənliyin qneseoloji əsaslarını – ali əsəb sisteminin fəaliyyəti, xüsusilə onun bəzi formalarının gerçəkliyi qabaqlayaraq əks etdirməsi qabiliyyəti təşkil edir. Məhz bu əsasda insan fəaliyyəti keyfiyyətcə yeni, yüksək inkişaf etmiş forma alır, ətraf gerçəklik həm nəzəri, həm də praktik olaraq daha dərindən mənimsənilir, dərk olunur. Texniki-texnoloji tələbatın, istehsal inkişafının zəruri inkişaf meylinin düzgün dərk edilməsi insana, ancaq 5-10 illik gələcəyi deyil, bütöv bir epoxanı müəyyənləşdirməyə dair qabaqgörənlik biliyi verə bilər.

Gələcəyi qabaqcadan duymaq (sezmə), görmə, – insanların məqsədəuyğun fəaliyyətinin nəticəsidir, hadisələrin gedişinin zəruri istiqamətini tutmaq bacarığıdır. Sosial qabaqgörənlik – cəmiyyət hadisələri inkişafının zəruri əlaqələrinin düzgün müəyyən edilməsi, gələcəyi qabaqlayaraq təfəkkürdə əks etdirilməsidir. Sosial qabaqgörənliyə dair çıxarılan nəticələrin düzgünlüyü, həqiqiliyi onların obyektiv ictimai varlığın inkişaf qanunauyğunluqlarını dolğun əks etdirməsindən asılıdır.

Lakin gələcək tarixi perspektivin müəyyən edilməsi çox vaxt ehtimali xarakter daşıyır (baxışların gerçəkliyi dolğun, zəruri inkişaf meylini düzgün əks etdirməsi real ehtimal, yanlış, illüziyalı əks etdirməsi isə qeyri-real ehtimal doğura bilər), çünki həmin vaxtda ideyaların maddiləşməsi, reallaşması üçün (başqa sözlə, ideyanın tətbiq edilməsi üçün) praktik şərait mövcud olmur. Odur ki, gələcək haqqında hər hansı ideyanın həyata keçirilməsi, onun üçün tam obyektiv və subyektiv ilkin əsaslar, maddi və mənəvi şəraitin yetişməsi vacibdir. Həmin şərait və ilkin əsaslar yetişdikdə gələcək ideyalarının həyata keçirilməsi obyektiv zərurət olur, qarşısıalınmaz hal alır. məhz buna görə, dialektik fəlsəfə belə hesab edir ki, bəşəriyyət həmişə, əsasən qarşısına həll edilməsi mümkün olan sosial-siyasi məqsəd, vəzifələr qoyur: «vəzifə, ancaq onun üçün ilkin əsaslar yetişdikdə meydana çıxır». Gələcək haqqında qabaqgörənlik ehtimalının doğruluğu və yanlışlığı da, həmin biliyi ilkin əsasları hansı səviyyədə dolğun əks etdirməsindən asılıdır. Məhz bu əsasla yanılmaların da olması təbii haldır. Heç də həmişə peyğəmbərlik etmək mümkün deyildir. Qabaqgörənliyin dəqiqliy-

ində, gələcək haqqında elmi proqnoz verilməsində «hansı gələcəkdən» bəhs olunması da mühüm rol oynayır: bilavasitə, yaxın gələcək, müşahidə olunan gələcək, uzaq və çox uzaq gələcək.

Bəşəriyyətin gələcəyi – zaman və məkanca sərhədi olmayan, lakin fantaziya əsasında ehtimal olunan qeyri-müəyyən hal deyildir. Bu sahədə elmi qabaqgörənlik və sosial proqnozlaşdırma, müəyyən dəqiqliklə bu suallara aydın cavab verməlidir: gələcəkdə nə baş verə bilər? Onu nə vaxt gözləmək lazımdır? Gələcək cəmiyyət (və ya ümumiyyətlə gələcək) hansı formalarda təzahür edəcəkdir? Həmin proqnozun ehtimal ölçüləri hansılardır? və s. Ehtimalın, qabaqgörənliyin həqiqiliyi də, həmin suallara verilən cavabların real gerçəkliyin inkişafının zəruri və qanunauyğun əlaqələrini hansı səviyyədə əks etdirməsindən asılıdır. Bu cəhətə görə də, gələcəyi dövrləşdirərkən və ya mərhələlərə bölərkən o, bilavasitə müşahidə olunan, uzaq və ya çox uzaq gələcək kimi dövrlərə ayrılır.

Bilavasitə gələcək haqqında artıq indi elmi məlumat və faktlar mövcuddur. Onlara əsasən elm 20-30, bəzən daha çox illər qabağı «dəqiq» görə bilir. Məsələn, demoqraflar indidən müəyyən etmişlər ki, XX əsrin sonunda Yer kürəsində 6 milyard, 2025-ci ildə isə 8 milyard adam yaşayacaqdır. Bu əsasda, hətta ayrı-ayrı ölkələrin əhalisi, doğura və ölüm, əhalinin yaş və cins tərkibi, orta ömür və s. haqqında «dəqiq» qabaqgörənlik məlumatları verilmişdir. Mineral sərvət ehtiyatları, enerji, texnologiya, elmi-texniki tərəqqi və s. gələcəyi haqqında hətta dəqiq proqnozlar mövcuddur. Çünki bu yaxın, bilavasitə gələcəyin ilkin əsasları hazırkı zamanda mövcuddur. Müşahidə olunan və uzaq gələcək isə daha çox ehtimali səciyyə daşıyır.

Elmi qabaqgörənlik və sosial proqnozlaşdırmada çoxsaylı elmi və xüsusi metodlardan, məntiqi və texniki vasitələrdən istifadə olunur. Hətta bəzi tədqiqatçılar bu metod və vasitələrin sayının 200-dən çox olduğunu qeyd edirlər. Onlardan ən ümumiləri bunlardır: ekstrapolyasiya (müəyyən bir sahəyə, dövrə aid olan hadisələrin, məfhumların, qanunauyğunluqların başqa sahəyə, dövrə də aid edilməsi); tarixi analogiya; kompüter modelləşdirilməsi; gələcəyin ssenarisi; ekspert qiymətləndirmə və s. Bu metodların gələcəyin müəyyənləşdirilməsində öz müsbət və mənfi cəhətləri vardır. Bəzən onların biri və digərinin tətbiqi, düzgün nəticə çıxarmağa imkan vermir, tədqiqatçını yanıldır. Onlardan kompleks istifadə olunmalıdır. Ekspert qiymətləndirmə metodu daha faydalıdır. Çünki burada mövcud tarixi proses əsasında əldə edilmiş real

nəzəri müddəalara istinad edilir, başqa metodlardan da qarşılıqlı istifadə olunur.

Elmi qabaqgörənlik və sosial proqnozlaşdırmanı məzmun və məqsədinə görə 4 əsas növə bölmək olar: ***axtarıcı; normativləşdirici; analitik; xəbərdaredici proqnozlar. Axtarıcı proqnozlar*** – mövcud real ictimai fəaliyyətin müxtəlif sahələrinin inkişaf meyllərindən alınmış fakt və məlumatların dolğun tədqiqinə istinad edərək gələcəyin necə olacağını müəyyən etməkdir; başqa sözlə, bugünkü gerçəkliyin real faktik təhlili əsasında gələcəyi müəyyən etməkdir; ***normativləşdirici proqnozlar*** – müəyyən nailiyyətlərə istinadən gələcəyin haqqında konkret inkişaf planı və proqramları yaratmaq üçün tövsiyələr verməkdir; ***analitik proqnozlar*** – gələcəyin müəyyən edilməsi üçün elmi cəhətdən istifadə olunan metod və vasitələrin idraki əhəmiyyətini müəyyənləşdirməkdir; ***xəbərdaredici proqnozlar*** isə gələcək haqqında təqdim olunmuş müəyyən ideyanın kütlələrin şüur və əxlaqına təsirinin vaxtında qarşısının alınması məqsədilə xəbərdarlıq etməkdir. Yaxın zamanlaradək sovet ictimaiyyətçi alimlərinin əksəriyyəti futurologiyaya inanmır, «burjua elmi» kimi onun nəticələrinin yayılmasının zəruriliyini rədd edirdilər. Lakin hazırda gələcək naminə futuroloji tədqiqatlarla elmlər kompleksi məşğuldur. Gələcək haqqında, futuroloji nəzəriyyələrin hazırlanmasında, gələcəyin real perspektivlərinin müəyyənləşdirilməsində elmlərin inteqrasiyası, xüsusilə humanitar, təbii-elmi və texniki biliklərin vəhdəti yeganə qabaqgörənlik təminatı verə bilər.

XX FƏSİL

XX ƏSRİN MÜASİR FƏLSƏFİ KONSEPSİYALARI VƏ CƏRƏYANLARI

1. XX əsr fəlsəfəsinin inkişaf xüsusiyyətləri. Qeyri-klassik fəlsəfə

XX əsr bəşəriyyətin inkişafı tarixində istər sosial-iqtisadi, istər siyasi və istərsə də mənəvi cəhətdən dərin təbəddülatlar, keyfiyyət dəyişiklikləri, sınaq dövrüdür. Məhz həmin dəyişkən, ziddiyyətli, münaqişəli və nəhayət, sürətli inkişaf edən dövrün bütün xüsusiyyətləri, ideyaların kəskin mübarizəsi öz əksini XX əsrin fəlsəfi konsepsiyalarında və müxtəlif cərəyanlarında tapmışdır. Onu qeyd edək ki, XX əsr fəlsəfəsini başlıca olaraq iki hissəyə ayırmaq olar: marksist fəlsəfə və qeyri-marksist fəlsəfə. XX əsr fəlsəfəsinin əsas xüsusiyyətlərindən birini də fəlsəfədə yeni ideya və baxışların meydana çıxması, ***klassik fəlsəfənin tənqid edilməsi, yeni «qeyri-klassik» fəlsəfənin formalaşıb inkişaf etməsi təşkil edir.*** Başqa sözlə, XX əsr ən yeni və ya «müasir fəlsəfə»nin əmələ gəlməsi ilə səciyyələnir.

Elmdə, xüsusilə təbiətşünaslıqda «klassik», «qeyri-klassik» anlayışları çoxdan işlənmiş məlum anlayışlardır. Məsələn, uzun əsrlər boyu mövcud olmuş «Evklid həndəsəsi», «Nyuton fizikası» və s. elmin klassik nümunələridir. XIX əsrdən və XX əsrin əvvəllərindən isə «qeyri-klassik həndəsə», «müasir fizika» və s. anlayışlar işlənməyə başladı. Fəlsəfədə də XX əsrdə yeni-yeni cərəyanlar, insana, təbiətə, cəmiyyətə, idraka və s. yeni fəlsəfi münasibəti ifadə edən baxışlar meydana çıxdı, klassik fəlsəfə tənqid olundu ki, həmin fəlsəfə ideyalar, tədricən «qeyri-klassik fəlsəfə» adlanmağa başladı. «Qeyri-klassik fəlsəfə»nin formalaşması prosesi indi də davam edir.

Klassik fəlsəfə özünün ən yüksək nümunəsinə klassik alman fəlsəfəsinin timsalında çatmışdı (bu barədə yuxarıda bəhs olunmuşdur). Zəkaya münasibətlə klassik və qeyri-klassik fəlsəfənin fərqini izah etməyə çalışaq. Məlumdur ki, «zəka» anlayışı bütövlükdə fəlsəfənin ən ümumi kateqoriyalarından biridir. ***Zəka*** – yeni dövr fəlsəfəsinin məhək daşıdır. Həmin mövqeyə görə təbiət, cəmiyyət və insanın mövcudluğu və fəaliyyəti onların daxilində «əqləuyğunluq», «zəkayauyğunluq» olması ilə izah olunurdu. XVIII əsrdə fəlsəfədə «zəka dedikdə, insan idrakının gerçəkliyi dərk etmək qabiliyyəti nəzərdə tutulurdu. İnsan onun vasitəsilə fikirləşir, anlayışlar yaradır, ideyalar verir və s. Tədricən «zəkaya» təcrübənin fövqündə duran, təcrübəyə istinad etməyən, «təcrübədən uca» keyfiyyətlər verilməyə başladı. Əgər ***birinci halda*** «zəka» – insanın mühakimə qabiliyyəti kimi götürülürdüsə, ***ikinci halda***, o xüsusi qüvvə, «xalis zəka», «fövqəltəbii zəka» və s. mənalar kəsb etmişdi. Nəhayət, zəka kültu (ayini, pərəstişi) «ilahi zəkaya», Hegeldə, klassik fəlsəfədə olduğu kimi, «mütləq dünya zəkasına» çevrilir. Zəkaya – təbiətdə və cəmiyyətdəki qanunauyğunluğun, məqsədyönümlüyün sinonimi kimi baxılırdı. Məhz klassik fəlsəfə zəkaya – mövcudat üzərindəki ən ali hakim, «zəkalı məqsədə» isə tarixin hərəkətverici qüvvəsi kimi baxırdı. Lakin qeyri-klassik fəlsəfə zəkanı konkret insanın idrak fəaliyyəti, təcrübəsi, hərəkət və davranışı forması kimi səciyyələndirir, ona «xalis», «fövqəltəbii», «ilahi» və i.a. qabiliyyətlərə istinad edilməsini qəbul etmir.

XX əsr fəlsəfəsinin xüsusiyyətlərindən birini də müasir cəmiyyətdə ictimai-siyasi təbəddülatların, elmi-texniki və sosial-mənəvi tərəqqinin doğurduğu çox kəskin böhranlı vəziyyət, mürəkkəb sosial-qlobal ekoloji problemlər, «demoqrafik partlayış, istilik-nüvə müharibəsi təhlükəsi, milli azadlıq hərəkatları və s. əlaqədar dərin ziddiyyətlər və onlardan çıxış yolları axtarmaq ideyaları təşkil edir. Bəşəriyyəti gözləyən qlobal təhlükənin qarşısını almaq, fəlakətdən qurtarmaq olarmı? Fəlsəfə müasir dövrdə məhz bu suallara cavab verməyə çalışdığı üçün onun da inkişafı ziddiyyətli gedir, bir-birinə zidd olan fəlsəfi cərəyanların meydana çıxması və aralarında kəskin mübarizə getməsi ilə səciyyələnir.

XX əsr fəlsəfəsi qədim dövrdən indiyədək mütərəqqi fəlsəfi irsin mənimsənilməsi və yenidən dirçəldilməsi, onlara yeni məna çalarları istinad edilməsi və s. cəhətdən də diqqəti cəlb edir. Platon və Aristotel irsinə maraq xüsusilə artmışdı. Orta əsr ilahiyyat fəlsəfəsi ***neotomizm cərəyanı*** vasitəsilə yenidən canlandırılırdı. Hobbs, Şellinq, Kant və Hegelə maraq daha çox idi. Antik və qədim Şərq fəlsəfi ideyalarının, intibah mədəniyyətinin, maarifçilik və inqilabi demokratizm fəlsəfi ənənələrinin bərpası və canlandırılması, «keçmiş, geriyə qayıdış» adı ilə (bəzi idealizə etmək cəhətləri də nəzərə alınmaqla) qədim, orta, əsr, intibah, yeni dövr və klassik fəlsəfə nümunələrinin aşkar və təhlil edilməsi, şübhəsiz, XX əsr fəlsəfəsinin əsas məziyyətlərindəndir. Klassik fəlsəfə təbiət, cəmiyyət, idrak, insan və s. problemlərin fəlsəfi təhlilini vermək üçün bu gün də nəzəri örnəkdir. Təəssüf ki, həmin keyfiyyətləri Azərbaycan fəlsəfəsinin müasir vəziyyəti üçün demək mümkün

deyildir. Azərbaycanda nəinki qədim və orta əsr dünya fəlsəfəsi, heç özünün də qədim, orta əsr və son dövrlərdəki fəlsəfi-ictimai fikri dərindən və əhatəli tədqiq olunub aşkara çıxarılmamış, Azərbaycan dilində klassik fəlsəfi əsərlər belə nəşr olunmamışdır.

XX əsr fəlsəfəsində «Kanta doğru geriyə qayıdış» ideyası ilə İ.Kantın fəlsəfi irsinin yeni şəraitdə təfsirçiləri və davamçıları – ***yenikantçılıq cərəyanı*** meydana çıxdı. Yenikantçılığın nümayəndələri T.Koqen, E.Kassirer, V.Vindelband və başqaları Kantın «şey özündələrinin» obyektivliyini rədd edir, onu qəbul etmir, lakin Kant subyektiv idealizmini qəbul edir və XX əsr şəraitində təbliğ edirdilər. Onların fikrincə, Kant fəlsəfəsinin əsas nailiyyəti bundadır ki, o, əyani seyrin formaları olan məkan və zamanı, eyni zamanda fəhmi (kateqoriyaları, ümumi anlayışları və s.) dərk edən subyektin funksiyası hesab etmişdir, gerçəkliyin aprior subyektiv izahını yerimişdir. Onlar əsas fəlsəfi problemləri, İ.Kantın subyektiv idealizmi mövqeyindən həll etməyi tövsiyə edirdilər.

XIX əsrin II yarısında və XX əsrin əvvəllərində fəlsəfədə hegelçilər cərəyanı da qüvvətli olmuşdur. «Geriyə, Hegelə qayıdış» ideyaları altında birləşən ***hegelçilər*** (R.Kroner, J.İppolit, F.Bredli, C.Roys, D.Beyl, R.Xoldeyn, Q.Lasson, J.Val və başqaları) Hegel fəlsəfəsinin yeniləşdirilmiş şərhi əsasında bütöv dünyagörüşü sistemi yaratmağı qarşılarına məqsəd qoymuşdular. Yenihegelçilik bütün Avropa ölkələrində və ABŞ-da çoxlu tərəfdarlar tapmış və yayılmışdır. Yenihegelçilər bütün müasir fəlsəfi ideya və konsepsiyaları Hegel irsinə istinadən təhlil etməyə çalışırdılar. Onlar öz ideyalarını XX əsrin 30-cu illərindən sonra vaxtaşırı keçirilmiş Beynəlxalq Hegel konqreslərində təbliğ etmişlər.

XX əsrin bir sıra fəlsəfi cərəyanlarında klassik fəlsəfənin ən ümumi anlayışlarının (fəlsəfənin əsas məsələsi, maddi və idealın nisbəti, materiya və şüur, materiyanın məkan-zaman xassələri, mürəkkəb abstraksiyalar və s.) mahiyyəti tənqidi təhlil edilir, onlar pozitivizm, praqmatizm mövqeyindən qiymətləndirilərək «praktik əhəmiyyəti olmayan», «insana praktik fayda verməyən» mücərrəd anlayışlar hesab edilir, onların daşıdığı dünyagörüşü və sosial-sinfi məna yükü nəzərə alınmır, onlarla məşğul olmaq «əbəs yerə vaxt itirmək» kimi qiymətləndirilirdi. Fəlsəfəyə ancaq mənəvi-tərbiyəvi əhəmiyyət və konkret faydalılıq baxımından qiymət verilir, bəzən hətta «tədqiqat predmeti» olmadığı üçün onun müasir elmlər sistemindən çıxarılmasını belə tələb edirlər (bu barədə giriş hissədə də bəhs olunmuşdur).

XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəlləri üçün fəlsəfi fikirdə dünyanın «duyğular nöqteyi-nəzərindən» izahını verməyə çalışan ***empiriokritisizm*** mövqeyi daha güclü yer tutmuşdur. Empiriokritisizmin ən görkəmli nümayəndələri avstriyalı E.Max (1836-1916) və isveçrəli R.Avenarius (1843-1896) olmuşlar. Empiriokritisizm (yunanca «emperia» təcrübə, «kritigi» – mühakimə, tənqid etmək, aydınlaşdırmaq deməkdir; bütövlükdə «təcrübənin tənqidi» mənasını verir) – fəlsəfədə subyektiv idealizmin yeni forması və idraki metodologiyadır. Başqa sözlə, ona «maxizm fəlsəfəsi» də deyilir. Empiriokritisizmdə «təfəkkürə qənaət» idrakın əsas metodoloji prinsipi elan olunur. Həmin prinsipin idraka tətbiqi ilə belə bir subyektiv idealist nəticəyə gəlinir ki, gerçəkliyin əsasında «duyğu kompleksləri» durur, ancaq mütləq «mən» və «mənim duyğularım» mövcuddur. Gerçəkliyin obyektiv reallığından söhbət belə gedə bilməz. Empiriokritisizm «təcrübə» anlayışının tənqidi təhlil edərək onu substansiya (materiya), zərurət, səbəbiyyət, qanunauyğunluq və s. anlayışlardan, yəni «aprior mühakimələrdən» təmizləmək ideyasını irəli sürür, göstərir ki, bunlar təcrübəyə «qeyri-qanuni daxil edilmişdir. Nəhayət, empiriokritisizm dünyaya «neytral elementlərin» və ya duyğuların məcmusu kimi sürərək, yəni subyekt və obyektin qırılmaz əlaqəsi haqqında baxışı müəyyən edərək empiriokritiklər subyektiv idealistlərlə tam birləşirlər. Sonrakı dövrlərdə empiriokritisizmin K.Pirson, A.Puankare, V.Osvald, P.Yuşkeviç, V.Bazarov, A.Boqdanov və b. kimi nəzəriyyəçiləri meydana çıxmışdır. XX əsrin görkəmli mütəfəkkiri B.Rassel də müxtəlif cəhətlərdən empiriokritisizmə meyl etmişdir.

Bütün bu ziddiyyətli ideyaları ilə, müxtəlif və mürəkkəb konsepsiyaları ilə birlikdə XX əsr fəlsəfəsi dünya mədəniyyətinin və bəşəri sərvətlərin zənginləşməsi və inkişafında böyük rol oynamış, sivilizasiya tarixinə böyük, mütəfəkkir klassiklər vermişdir: S.Kyerkeqor, F.Nitşe, A.Berqson, E.Qusserl, Z.Freyd, B.Rassel, L.Vitqenşteyn, C.Dyui, K.Yaspers, M.Haydekker, J.P.Sartr və onlarla başqaları. Onların ideyaları əsasında fəlsəfəyə yenidən baxış, heç şübhəsiz, dünya fəlsəfəsi fikrini zənginləşdirmiş, intensiv fəlsəfi proseslərə təkan vermişdir.

Marksizm-leninizm fəlsəfi konsepsiyasının formalaşması və inkişafı da, onun bütün ziddiyyətləri və çatışmayan cəhətləri ilə birlikdə, XX əsr fəlsəfəsinin spesifik istiqaməti və özünəməxsus göstəricilərindən biri hesab edilməlidir.

2. Marksizm-leninizm – XX əsrin fəlsəfi konsepsiyalarından biridir

Marksizm-leninizm bütöv təlimdir, iqtisadi, fəlsəfi, sosial-siyasi ideyaların vahid sistemidir, dünyagörüşüdür. O, dünya fəlsəfəsi, iqtisadi və sosial-siyasi fikir inkişafı zəminində, XIX əsrdə kapitalizmin sosial-tarixi inkişafı şəraitində zəhmətkeş kütlələrin mənafeyinin ifadəsi kimi meydana çıxmışdır. Alman klassik fəlsəfəsi, ingilis siyasi iqtisad, fransız utopik sosializmi, bütövlükdə bəşəriyyətin hazırlamış olduğu mənəvi dəyərlər marksizm-leninizm təliminin nəzəri mənbələrini təşkil edir. Bu təlimin sinfi-sosial mənasını fəhlə sinfinin, bütün inqilabçı əməkçi kütlələrin mənafeyinin müdafiəsi təşkil edir. Marksizm-leninizm inqilabi dünya görüşüdür, zəngin ideyalar sistemidir, sosial ədalətin qərarlaşmasına imkan verəcək bir cəmiyyət – sosializm qurmaq onun ictimai-siyasi idealıdır.

Hazırda SSSR-nin, dünya sosializm sisteminin dağılması, XX əsrin bir çox xalq və millətlərinin sosializmdən üz döndərməsi, marksizm-leninizmin özünü doğrultmaması nəticəsi deyil, əslində sosializm quruculuğu haqqında marksizm-leninizm ideyalarının düzgün həyata keçirilməməsi, bu təlimin bayağılaşdırılması, zorakılığa, inzibati-amirliyə əsaslanan, bir sosializm cəmiyyətinin qurulması nəticəsi idi. Bu cəmiyyətdə azadlıq, bərabərlik, humanizm, ictimai mülkiyyət prinsipləri sözdə, qanunlarda elan olunsa da, işdə heç də ardıcıl həyata keçirilməmişdir. İqtisadi, siyasi, mənəvi ziddiyyətlər axıradək həll edilməmiş, əksinə, təkpartiyalı siyasi rejim onları daha da dərinləşdirmişdir. Düzdür, bu prosesə marksizm-leninizmin bir fəlsəfi təlim kimi ziddiyyətlərinin, neqativ tərəflərinin də təsiri olmuşdur, lakin əsil səbəb real gerçəklik ziddiyyətləri, qurulmuş real «sosializm cəmiyyətinin» iqtisadi, siyasi, sosial və mənəvi cəhətlərdən, deformasiyaya uğraması, cəmiyyətin iqtisadi, siyasi və mənəvi böhran həddinə gəlib çatması, dağılma prosesinin obyektiv zərurətə çevrilməsi olmuşdur.

Marksizm-leninizm fəlsəfəsi konsepsiyasının meydana çıxmasının konkret tarixi şəraiti, ilkin əsasları və səbəbləri vardır. Belə ki, XIX əsrin ortalarında kapitalizmin inkişafı ilə əlaqədar iri sənaye müəssisələri meydana çıxdı, bununla yanaşı, fəhlə sinfi də formalaşdı və inkişaf etdi. Getdikcə proletariatın istismarı artdı, o, fəallaşdı və inqilabçı sinif kimi mübarizə meydanına atıldı. Lakin onun mübarizəsi çox vaxt kortəbii və qeyri-mütəşəkkil səciyyə daşıyırdı. Bu şəraitdə proletariata inqilabi nəzəriyyə lazım idi. Fəhlə

hərəkatı ilə inqilabi nəzəriyyə birləşdirilməli idi. Belə bir nəzəriyyə marksizm oldu.

Heç bir yeni təlim təbii-elmi və nəzəri ilkin şərtlər yetişməyincə meydana çıxa bilməz. Marksizm fəlsəfəsinin də formalaşmasının belə ilkin şərtləri yardır. XIX əsrin ortalarında təbiətşünaslığın inkişafı hüceyrənin kəşfi (M.Y.Şleyden və T.Şvann), Darvinin təkamül nəzəriyyəsi, enerjinin itməməsi və çevrilməsi qanunu (M.V.Lomonosovun və Y.Maer) və cəmiyyətə baxışlarda yeni iqtisadi və sosial-mənəvi təlimlərin meydana çıxması marksizmin formalaşmasında təbii-elmi ilkin əsaslar oldu və onun inkişafına təkan verdi.

Marksist-leninçi fəlsəfi konsepsiyanın baniləri ***Karl Marks*** (1818-1883) və ***Fridrix Engels*** (1825-1896) olmuşlar. Həmin təlimi ***Vladimir İliç Lenin*** (1870-1924) inkişaf etdirmişdir. Onların ən məşhur fəlsəfi əsərləri bunlardır: «Kommunist partiyasının Manifesti», «Fəlsəfənin yoxsulluğu» (K.Marks və F.Engels birgə), «Kapital», «Qota proqramının tənqidi», «Siyasi iqtisadın tənqidinə dair müqəddimə» (K.Marksın); «Təbiətin dialektikası», «Lüdviq Feyerbax və klassik alman fəlsəfəsinin sonu», «Anti-Dürinq», «Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənşəyi» (F.Engels); «Materializm və empiriokritisizm», «Fəlsəfə dəftərləri» (V.İ.Lenin) və s.

Marksizm-leninizm fəlsəfi konsepsiyasının əsas fərqləndirici xüsusiyyətləri bunlardır: K.Marks, F.Engels və V.İ.Lenin cəmiyyətə baxışları, ictimai nəzəriyyələri utopik təsəvvürlərdən xilas edib, real zəmin üzərində qurdular, tarixin, cəmiyyətin inkişaf qanunauyğunluqlarını və onların aparıcı amil kimi maddi iqtisadi əsaslarını öyrəndilər, aşkar etdilər; – onlar insanı tarixi prosesin subyekti kimi qiymətləndirərək fəlsəfədə insan probleminin, onun sosial mahiyyəti ideyasını, praktika haqqında təlimi əsaslandırdılar. Onların fikrincə, insan sadəcə olaraq təbiətdə mövcud deyildir, o, öz fəaliyyəti ilə praktik olaraq onu dərinləşdirir. Bu mənada praktika insan fəaliyyətinin əsasını təşkil edir. Praktika – insanın mənəvi, idraki fəaliyyətinin başlanğıcı, əsası, səbəbidir. Praktika ictimai, tarixi, predmetli fəaliyyətdir, əmək prosesidir. Odur ki, marksizmə görə «praktika həqiqətdir, fəaliyyətin əsası və meyarıdır;

– onlar ictimai şüurun ictimai varlıqdan, xüsusilə maddi istehsaldan asılılığı ideyasını verməklə müəyyən etdilər ki, ən yaxşı ideya və konsepsiyalar belə özlüyündə tarixi prosesi dəyişməsinin mənbəyi və səbəbi ola bilməz heç bir dünyagörüş, fəlsəfə, ideologiya həyatı yaratmır, ancaq real gerçəkliyi ifadə və əks edir. Real

həyat dəyişdirilir və ona uyğun insanların baxışları, ideoloji formalar da dəyişir;

– onlar tarixin yeni konsepsiyasını, cəmiyyət inkişafının ictimai-iqtisadi formasiyaların bir-birini əvəz etməsindən ibarət olan mərhələli tərəqqi yolunu və strukturunu müəyyən etdilər, siyasi, sosial, sinfi və s. münasibətlərin əsasında maddi istehsal münasibətlərinin durması ideyasını işləyib hazırladılar;

– onlar şəxsiyyətin, fərdin azadlığı məsələsini işləyərək, onu tarixi zərurət və qanunauyğunluğun dərk olunması, insanın inkişafı ilə əlaqələndirdilər. Onlara görə fərdin azadlığı o zaman mümkündür ki, o, praktik olaraq hər cür sosial məhdudluğu (bərabərsizlik, ədalətsizlik, istismar və i.a.) «məhv edə», aradan qaldıra bilsin;

– onlar inkişaf haqqında dialekt müddəaları materializmlə üzvi surətdə birləşdirərək, həmin ideyaları cəmiyyətin öyrənilməsinə tətbiq etdilər: bunun əsasında tarixin dialekt-materialist anlayışını kəşf etdilər, maddi və mənəvi münasibətlərinin aparıcı rolunu, ictimai varlığın ictimai şüuru müəyyən etməsini əsaslandırdılar;

– onlar cəmiyyət haqqında baxışların seyrçi xarakterini, nəzəriyyənin ictimai varlıqdan, insan praktikasından ayrılığını aradan qaldırdılar, dünyanı dəyişdirmək haqqında inqilabi təlim yaratdılar. K.Marks yazırdı ki, filosoflar dünyam ancaq müxtəlif şəkildə ***«izah etmişlər»*** mətləb isə onu ***dəyişdirməkdən*** ibarətdir»;

– onlar dialekt inkişaf konsepsiyasını, gerçəkliyin dərk olunmasının dialekt metodunu işləyib hazırladılar, materialist dialektikanın müddəalarını müəyyən etdilər, özlərinin dedikləri kimi, əvvəllər «başı aşağı» olan dialektikanı ayaq üstə qaldırdılar, ona obyektiv materialist məzmun istinad etdilər. Dialektikaya ən ümumi əlaqə və inkişaf haqqında təlim kimi baxdılar;

– onlar təbiətşünaslığın nailiyyətləri və inqilabi təcrübə materialları əsasında varlıq, materiya, şüur, hərəkət, məkan, zaman, insan, idrak, həqiqət, ictimai münasibətlər, ictimai varlıq, ictimai şüur, qanun, kateqoriya, əlaqələr və s. kimi fəlsəfi anlayışları dialektik-materialist mövqedən dəqiqləşdirilmiş, onlara tərifiər vermiş, onların sosial-sinfi praktika ilə əlaqəsi və mahiyyəti haqqında ən yeni fəlsəfi müddəalar irəli sürmüşlər.

Lakin bu cəhətləri ilə yanaşı, marksist-leninçi fəlsəfi konsepsiyasının müəyyən etdiyi bır sıra nəzəri müddəaların özünü doğrultmaması, çox ziddiyyətliliyi, hələ K.Marks, F.Engels və xüsusilə V.İ.Lenin sağlığında özünü göstərmişdir: buraya sosializm quruculuğunun ümumi qanunauyğunluqları haqqında, «inqilabın ixracına»

qarşı, ayrılıqda götürülmüş bir ölkədə sosialist inqilabının qələbəsinə dair, imperializmin sosial-iqtisadi və siyasi mahiyyəti haqqında, xüsusilə «imperializmin sosialist inqilabının ərəfəsi olması», «çürüməkdə olan kapitalizm olması» və s. haqqındakı ideyalar, sinfi mübarizə, proletariat diktaturası, dövlət haqqında və s. kimi nəzəri baxışları aid etmək olar. Bu müddəaların çoxu sosializm quruculuğu illərində tənqidi təhlil edilmədən, bütləşdirilərək həyata keçirilmiş və nəticədə ciddi uğursuzluqlar doğurmuşdur.

Sosializm quruculuğu illərində bu təlimi «zənginləşdirmək» məqsədlə ona edilmiş bir çox qondarma əlavələr də onu pis vəziyyətə qoymuş, xalq kütlələrinin nəzərindən salmışdır. Buraya «mədəni inqilab», «ümumxalq mülkiyyəti», «milli münasibətlərin inkişaf qanunauyğunluğu», «vahid milli yekcinsliyə doğru inkişaf», «sovet xalqının formalaşması», «vicdan azadlığı», «millətlərin öz müqəddəratını təyin etməsi» və s. kimi onlarla özünü doğrultmayan «yeni, sosialist nəzəri müddəaları» göstərmək olar. Tək bir misalla fikrimizi yekunlaşdıraq. Məsələn, İ.Stalinin təkidi ilə sinfi mübarizə haqqında marksizm təliminə belə bir nəzəri müddəa əlavə edilmişdi: «Sosializm inkişaf etdikcə sinfi mübarizə güclənir». Həmin müddəaya əsasən ölkədə milyonlarla adamın qanı axıdılmış, qolçomaqlar və sosializmə zərərli hesab olunan digər ictimai qrup və təbəqələr bir sinif kimi ləğv edilmiş, görkəmli şəxsiyyətlər, mədəniyyət, elm, ictimai xadimlər «xalq düşməni» elan olunaraq məhv edilmiş, bütöv xalqlar və millətlər repressiyalara, təqiblərə məruz qalmışlar. Bu və buna bənzər bir çox cəhətlər də marksizm-leninizmə inamı sarsıtmış, onu böhran vəziyyətinə salmışdır.

3. XX əsr fəlsəfəsində elmi idraka münasibət. Rasionalizm, irrasionalizm və qeyri-rasional

XX əsrin müasir fəlsəfəsində ciddi mübahisə doğuran məsələlərdən biri gerçəkliyin dərk edilməsində, bütövlükdə insan fəaliyyətində zəka və iradənin, elmi idrakın və ya intuitiv qabiliyyətin (intuisiya, psixika, instinkt, telepatik imkanlar və s.) qarşılıqlı münasibəti və ya nisbəti problemidir. Bu cəhətdən bir sıra fəlsəfi konsepsiyaların nümayəndələri zəkanı, insanın idraki, əqli imkanlarını gerçəkliyin qanunauyğunluqlarının, hərəkət və amili kimi qəbul edən klassik fəlsəfənin müddəalarını rədd edir, ona qarşı insanın iradəsini, qeyri-rasionalı (qeyri-şüuri olanı), məsələn, intuisiyanı, mistikanı, telepatik fəaliyyəti, instinktləri, emosional-iradi aktları və s. qoyurlar. Onlar təfəkkürdən, məntiqi mühakimələr-

dən, nəzəri ümumiləşdirmə və mülahizələrdən insanın mənəvi-iradi təcrübəsinə, qeyri-rasional imkanlara daha çox üstünlük verir, irrasionalizm mövqeyində duraraq rasionalizmi qəbul etmirlər.

Onu bilmək lazımdır ki, fəlsəfə tarixində ***rasionalizm*** və ***irrasionalizm*** cərəyanlarının mübahisəsi yeni hadisə deyildir; bu qədim dövrlərdən gəlir, XVII-XVIII əsrlərdə isə daha da kəskinləşir (bu barədə «İdrak» mövzusunda da bəhs olunmuşdur). Rasionalizm (latın dilindən alınmışdır, fransızca «rationalis» – idraki, zəka, əqil və s. mənalarında işlənir) – insan idrakının, davranış və fəaliyyətinin əsasına zəkanı, əqil, məntiqi mühakimələri qoyan fəlsəfi cərəyandır. Bu, irrasionalizmə və sensualizmə (empirizmə) əks cərəyandır. Rasionalizmə görə gerçəkliyin dərk edilməsinin zəruri və ən ümumi qanunauyğunluqlarını təcrübədən və onun ümumiləşdirilməsindən əldə etmək olmaz. Bunlar da anadangəlmə ideyalar, anlayışlar, insan əqlinin məsullarıdır, ya da zəkanın tapıntıları, qənaətləridir. Rasionalizmin tərəfdarları içərisində Dekart, Sinoza, Leybnits və Malbranş və b. vardı. Zəka kultu XVIII əsr Fransa materialistlərində daha güclü olmuşdur. Rasionalistlər idrakda və fəaliyyətdə praktikanın rolunu görə bilmir, biliyi, həqiqəti aprior hesab edir, zəkanı həqiqətin mənbəyi və meyarı sayırdılar. Sensualizmin «hisslərdə olmayan heç bir şey zəkada yoxdur» nəticəsini rasionalistlər qəbul etmirdilər. Kant özünün idraka baxışlarında rasionalizmi və sensualizmi barışdırmağa çalışmışsa, Hegeldə isə dünyanın başlanğıcı və mahiyyəti mütləq ideya, dünya zəkası ilə izah edilmiş, idraka «zəkanın özünüdərketməsi» prosesi kimi baxılmışdır. Hegel obyektiv dünyanın inkişafına da «xalis məntiqi rasional proses kimi baxmışdır.

İrrasionalizm isə zəkanın, məntiqi təfəkkürün idraki qabiliyyət və imkanlarını məhdud hesab edən, idrakda əsasən intuisiya, hiss və instinktləri (mistika, nurlanma, qeyri-şüuri, xəyal və s.) aparıcı amil kimi hesab edən fəlsəfi konsepsiyadır. Gerçəkliyin inkişafını irrasionalizm zəruri qanunauyğunluqdan məhrum, nizamsız (xaotik), təsadüflərin oyununa və kor-koranə iradəyə tabe olan bir proses kimi səciyyələndirir. Görkəmli nümayəndələri Şellinq, Nitşe, Qartman, Şopenhauer, Kyerkeqor və b. olmuşlar.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində klassik rasionalizm fəlsəfəsi daha ciddi tənqid edilmişdir, insanın idraki, zəka qabiliyyətinin qeyri-məhdudluğu pozitivizm, neopozitivizm, intuitivizm, praqmatizm, freydizm, ekzistensializm və başqa fəlsəfi cərəyanlar tərəfindən tənqid və rədd edilmişdir. Bu cərəyanların nümayəndələri əsasən qeyri-rasional idrakı insan fəaliyyətinin aparıcı amili

hesab edirdilər ki, burda da qeyri-şüuri olanlar: iradə, psixik hal, intuisiya, «ekstaz» və s. digər mistik hallar, telepatik imkanlar, instinkt, «nurlanma», «vergi» və s. kimi psixik-iradi aktlar aid edilirdi. Bu anlayışları rasionalizm də tam inkar etmirdi, lakin onların sərbəstliyi, muxtariyyatı qəbul edilmir, onlara «ağılla idarə olunan iradə», «ağıla tabe olan intuisiya» kimi baxılırdı. Misal olaraq alman filosofu A.Şopenhauerin (1788-1860) «həyat-fəlsəfəsi» təliminə nəzər salaq. O, «dünya iradə və təsəvvürlərdir» əsərində «azad, muxtar iradə» ideyasını irəli sürərək, ziddiyyətli həyatın, real praktikanın öyrənilməsində məntiqi təfəkkürə, zəkaya deyil, «zəkada nisbətən üstünlük təşkil edən iradəyə» mühüm əhəmiyyət verilməlidir, – deyirdi. İradə – insan hissləri, arzuları, instinktləri müstəqildir, zəkanın, idrakın istiqamətini və nəticələrini müəyyən edir. A.Şopenhauer fəaliyyətdə zəkaya yox ***«volyuntiv»*** (iradə ilə bağlı keyfiyyətlər, «volyuntarizm» anlayışı da buradan əmələ gəlmişdir) və ***«emotiv»*** (emosional, hissi-psixoloji) motivlərə istinad etməyi tələb edirdi. O, klassik rasionalizmi «iradəni zəkanın əhəmiyyətsiz sadə bir əlavəsinə çevirməkdə» tənqid edirdi. O, göstərirdi ki, zəka kultu mənasızlıqdır, uydurmadır. Ancaq iradə əsasdır, sərbəstdir, səbəbsizdir. İdrakı o idarə edir. «Dünya məhz iradə və təsəvvürdür». Şopenhauer təlimində «zəki mifi» öz yerini «iradə mifinə» verir, birtərəfli volyuntarizmin banilərindən biri olan, alman filosofu ***F.Nitşe*** (1844-1900) isə iddia edirdi ki, iradənin hakimiyyəti – insan davranışını müəyyən edən iradi impulsların növlərindən biridir. F.Nitşe həm də «iradi hakimiyyəti» həyata tətbiq edirdi. Ona görə, həyat özlüyündə «hakimiyyətə maksimum can atmaq hissidir», ciddi iradi cəhddir. F.Nitşe bir tərəfdən burjua cəmiyyətinin qeyri-əxlaqi cəhətlərini, mənəviyyatsızlığı, dinin riyakar cəhətlərini tənqid edir, digər tərəfdən isə, «fövqəlbəşəri iradəni», ona pərəstişi, onun hakimiyyətə can atmaq iradəsini – volyuntarizmi «fəlsəfi əsaslandırmağa» çalışırdı. O, Şpenqler isə tarixin iradi əsaslarını müəyyən edərək onun qapalı dairə üzrə təkrar olunduğunu, sivilizasiyanın əmələgəlmə və ölümə məhkum olduğunu, yenidən «taleyin» təkrarlanacağını «fəlsəfi iradənin» ifadəsi hesab edirdi.

«Həyat fəlsəfəsi» konsepsiyası fransız filosofu ***A.Berqson*** (1859-1941), ***Diltey*** (1833-1911) və ***Q.Zimmelin*** (1858-1918) əsərlərində inkişaf etdirilmişdir. A.Berqson dünyada mənəvi təcrübənin «yarıminstinktiv elementlərini» tətbiq etməyi iddia edirdi. Belə «yarıminstinktiv elementi» isə «qeyri-şüuri ruh» adlandırırdı. A.Berqson dünyanın elə bir yeni mənzərəsini yaratmaq zərurətin-

dən bəhs edirdi ki, burada təbiətin təkamülü və insanın inkişafı vəhdətdə götürülüb izah edilsin. O, «şəxssiz zəka», «mütləq zəka» ideyasını tənqid edirdi. Lakin onun dünya mənzərəsində «materiya» və «həyat» bir-birindən ayrılır, materiya ancaq «bərk cisimlərin» məkanca təkrarolunması kimi baxılırdı. İnsanın isə özünün zəka və mühakimə idraki qabiliyyəti ilə materiya uyğunlaşa bilməsi məqbul sayılırdı. «Həyata» Berqson tamlıq və kəsilənliyin vəhdətdə, təbiətdəki təkrarsızlığın hifz edilməsi kimi baxırdı. Dünyanın mənimsənilməsi vasitəsi instinktlər, intuisiya hesab edilirdi.

Bəzi filosoflar isə dünyanın mənimsənilməsində insanın psixik fəaliyyəti ilə bağlı olan mistik halı, qeyri-şüuri instinktləri, «nurlanmanı» və s. əsas amil hesab etmişlər ki, onların içərisində ***psixoanaliz konsepsiyasının*** banisi, avstraliyalı psixiatr-həkim ***Ziqmund Freyd*** (1856-1939) xüsusi yer tutur. Onun psixo-fəlsəfi təliminə freydizm də deyilir. ***K.Q.Yunq*** (1875-1961), ***A.Adler*** (1870-1937), ***V.Rayx*** (1897-1957), ***Q.Markuze*** (1898-1979) və başqaları da bu konsepsiyanın görkəmli nümayəndələri olmuşlar.

Psixoanalizdə əsas yeri qeyri-şüurinin kəşfi və onun əsaslandırılması tutur. Z.Freydə görə elmdə və fəlsəfədə zəka kultu, şüura, idraka pərəstiş edilməsi, uzun zaman təbiətşünaslıqda və fəlsəfədə qeyri-şüuri olana, qeyri-rasionala diqqət yetirilməməsinə səbəb olmuşdur. Onun fikrincə, şüur, zəka insan həyatı üçün, onun gerçəkliyi mənimsəməsi və öz «mən»ini müəyyənləşdirməsi üçün böyük əhəmiyyətə malikdir. Lakin Freyd insan psixikasında bu şəxsi «mən»dən başqa iki strukturu da qeyd edir: «mən»dən daha yüksək olan «super mən» və həmçinin «o». «Super mən» – fərdin psixikasında sosial əhəmiyyətli qeyri-şəxsi ideal prinsiplər, requlyatorlardır. «O» isə xarici müşahidə üçün görünməz olan daxili «mikroaləmdir», qeyri-şüuridir, qeyri-rasionaldır. Z.Freyd, xüsusilə müasir elmi idrakın tam izah edə bilmədiyi mistik hal, telepatik hadisələr, bəzi arzu və istəkləri s. qeyri-şüuri hesab edirdi. Yuxugörmə, hipnoz vəziyyəti, özündəngetmə, intuitiv duyma, «ürəyədamma», ekstaz qiymətləndirilir. «Yüksək qeyri-şüurini» isə Z.Freyd və onun tərəfdarları yaradıcılıq, qabaqgörənlik, elmi «peyğəmbərlik» hadisələri və s. aid edirdilər. Onlara görə məhz bu əsasda intuisiya, xəyal və s. vasitəsilə müəyyən ideyalar, kəşflər, obrazlar və s. yaradılır, «tapılır». Psixoanalizin bəzi nümayəndələri və Z.Freyd insan həyatına və onun psixikasına təsir edən bəzi hadisələri, məsələn, «seksual instinktləri», «seksual təcrübəni» və s. qeyri-şüuri hadisələr təşkil edirlər. Lakin Z.Freyd və başqaları rasionalizmdən axıradək uzaqlaşmayaraq, həmin qeyri-şüurinin məntiqi səbəb və sübutlarının tapılması zəruriliyini də tövsiyə edirdilər. Psixoanalizin bir sıra nümayəndələri isə nəinki tam qeyri-rasional mövqe tutur, hətta freydizmin yeni dini mistikanın xüsusi növü elan edilməsini tələb edirlər. Mistika – yunanca «mistikos» sözündən olub, mənası «sirli»deməkdir. Qədim dövrdən meydana çıxılmasına baxmayaraq XX əsr fəlsəfəsində geniş yayılmış dini-idealist baxışdır. Gerçəkliyin əsasına fövqəltəbii qüvvələrə, Allaha etiqad qoyulur, əsas müddəası-insanın Allahla və sirli qüvvələrlə ünsiyyətindən, qovuşmasından ibarətdir, insanın Allahla ünsiyyətə girməsi-mistik ekstaz, ilahi nurlanma, vəcd, kəşf və s. vasitəsilə əks olunur. Mistisizm islam dininin sufilik – dini-fəlsəfi cərəyanında da geniş təbliğ olunmuşdu. Sufilik təlimində «şəriət», «təriqət» adlanan iki mərhələdən keçən sufi müridləri, üçüncü «həqiqət» adlanan mərhələyə yüksəlməlidirlər. Həqiqət mərhələsində insan ekstaz, qəlbin ilahi nurlanması, vəcd və s. vasitəsilə Allahla qovuşur, onunla ünsiyyətə girir, gerçəkliyə dair ilahi həqiqətlərə yiyələnir. İslam teologiyasında idrakın da ən yüksək mərhələsini mistik hal, ekstaz vasitəsilə Allaha qovuşaraq həqiqətin dərk olunması təşkil edir. Lakin idrakın bu mərhələsi nə heç də bütün müsəlman dindarları deyil, Allahın vəhy vasitəsilə xəbər göndərdiyi peyğəmbərlər, qəlbi saf və təmiz bir sıra ruhanilər və mürşidlər yüksələ bilərlər.

XX əsrin psixo-fiziologiyasında və fəlsəfəsində də mistika müxtəlif formalarda özünü göstərir: yəni, mistik təlim və cərəyan kimi (qeyri-ənənəvi din, okkultizm və s.); parapsixoloji və telepatik təlimlər formasında; ekstrasenslər və s. Bunlara meylin artmasının başlıca səbəbi, həmin hadisələrin elmi izahının ya tam olmaması, ya da kifayət qədər olmamasıdır.

4. Elmi-texniki zəkaya pərəstiş. Stsientizm və antistsientizm

XX əsr elmi-texniki inqilab əsridir. ETİ-nin sosial iqtisadi, texniki, hərbi, mənəvi və s. nailiyyətləri, onların cəmiyyət miqyasında geniş tətbiqi əsasən, ona iki cür münasibət formalaşdırmışdır: a) ETİ cəmiyyəti çıxılmaz vəziyyətə salıb, sosial-mənəvi ziddiyyətləri kəskinləşdirib, onu iqtisadi, maddi və mənəvi çıxılmaz böhrana düçar edib, məhvedici müharibə təhlükəsi doğurmuşdur; b) əksinə ETİ-nin nailiyyətlərinin tətbiqi cəmiyyəti ziddiyyət və problemlərdən, böhran və hər cür təhlükədən xilas edəcək böyük qüvvədir. Müasir qabaqcıl dünya ölkələrində ikinci mövqe daha aparıcı yer tutur. Bunun nəticəsidir ki, ETİ fetişləşdirilmiş, «texno-

kratik» baxışlar, konsepsiyalar meydana gəlmiş, elmi-texniki zəkaya pərəstiş edilməyə başlamışdır. Elmi-rasional biliyə başlıca sosial-tarixi dəyişikliklərin, ictimai tərəqqinin, xüsusilə əmək məhsuldarlığının artırılmasının, bütün insan varlığındakı dəyişiklik və inkişafın əsas amili kimi baxılmışdır.

XX əsrin II yarısında ETİ-nin doğurduğu belə bir ümid daha da gücləndi ki, yeni elmi və texniki nailiyyətlər əsasında, nəhayət, insan həyatının çətin problemlərini, ziddiyyətlərini həll etmək mümkün olacaqdır. Belə ümid əhval-ruhiyyəsi, elmi-texniki zəkaya inam və pərəstiş tədricən «stsientizm» (latın dilində, «scientia» – elm deməkdir və ya «texnisizm» adlanmağa başladı. Bunların da müxtəlif növləri formalaşmışdı: «kibernetik stsientizm», «genetik stsientizm», «kompüter stsientizmi» və s.). Bunların da əsasında «sənaye cəmiyyəti» və s. kimi stsientik konsepsiyalar bir-birinin ardınca təbliğ olunmuşdur. XX əsrin 60-cı illərində ETİ, zəkaya və texnikaya pərəstiş əsasında «ümumi rifah cəmiyyəti» konsepsiyası geniş yayılmışdı. Həmin U.Rostou, D.Bell, A.Tofler və b. iddia edirdilər ki, elmi və texniki tərəqqi əmək məhsuldarlığını yüksəltmiş, bütün adamların maddi və mənəvi tələbatının ödənilməsinə, təhsil və mədəniyyətin yüksəlməsinə, texniki və texnoloji imkanların artmasına, cəmiyyətin elmi və ağıllı idarə olunmasına və s. səbəb olmuş, deməli, «ümumrifah cəmiyyəti» formalaşmışdır. Onlar hər cür sosial bəla və ziddiyyətlərin elmi-texniki nailiyyətlərin köməyi ilə tezliklə aradan qaldırılacağı nəticəsinə gəlmişdilər.

Lakin XX əsrin 70-80-cı illərində ETİ-nin sürətli inkişafına baxmayaraq, sosial ziddiyyətlərin, qlobal problemlərin daha da kəskinləşməsi ilə texnokratik baxışlara şübhə edilməyə, onlara bədbin münasibət əmələ gəlməyə başladı, lakin onlar tam aradan qalxmadı, yeni formalarda davam etdi. Bu cəhətdən yapon alimi E.Masudun «İnformasiyon cəmiyyət – sənayedən sonrakı cəmiyyətdir» adlı əsərində verdiyi ideyalar maraqlıdır. Onun və «informasiyon cəmiyyət» konsepsiyanın başqa nümayəndələrinin (D.Bell, A.Tofler, D.Nesbit və başqaları) fikrincə, informasiyon cəmiyyət – yüksək inkişaf etmiş sənayedən sonrakı cəmiyyətdir, burada başlıca cəhət kompüter informasiyası və telekommunikasiya əsasında elmi-texniki nailiyyətləri mənimsəyib, təhlil və tətbiq etmək, informasiyaya elmi-texniki fəaliyyətin əsası kimi baxmaqdır. Çünki informasiya itmir, yığılır və yeniləri əlavə olunur. Həqiqətən də informasiyanın itmədiyi və toplandığı, istifadə olunduğu şəraitdə cəmiyyət çoxlu resurslar əldə edir, sonra onlar informasiya vasitəsilə təkrarlanır, tətbiq olunur və s. Deməli, informasiya yeni, nisbi elmi-texniki bilikdir, onun tətbiqi və toplanması yeni, istehsal texnologiyası, istehsal vasitələri və əmək məhsuldarlığı deməkdir. E.Masud bütün bunlar əsasında hər bir informasiyon cəmiyyətdə tətbiq oluna biləcək utopiya olmayan, real, konkret hadisələr vermişdir. Bunlara insan həyatı üçün yeni «mühit formalaşdırmaq», çoxkanallı kabel televiziyası, şəhər nəqliyyatının tənzimlənməsi, malların avtomatik daşınması, təhsil və səviyyəsinin yeni kompüter sisteminin yaradılması, ətraf mühitin çirklənməsinə avtomatik nəzarət, elmi informasiyanın idarə edilməsi mərkəzi, peşəseçmə oriyentasiyası və s. aid etmək olar. Bunların hamısının müasir cəmiyyət üçün ciddi faydalı əhəmiyyəti vardır.

Lakin bütün bunlara baxmayaraq XX əsr cəmiyyətində sosial-siyasi, maddi-iqtisadi və mənəvi, mədəni ziddiyyət və qlobal problemlər qaldığına, həmçinin getdikcə kəskinləşdiyinə görə anti-stsientik, anti-texniki konsepsiyalar da güclənir. Bu meyl bir sıra görkəmli yazıçıların, mütəfəkkirlərin əsərlərində özünü xüsusilə göstərir. Onlardan Q.Uells, A.Frank, C.London, O.Haksli («Yeni dünya haqqında»), D.Oruel («1984-cü il») və b. qeyd etmək olar. Həmin əsərlərdə «maşınlaşmış», «avtomatlaşmış» gələcək və onun fəlakətləri təsvir edilmişdir. Böyük texnika hər şeyə nəzarət edən yeganə hakimdir. Azadlıq, fərdi qabiliyyətlərdən bu cəmiyyətdə söhbət düşüncəyə yer yoxdur.

Bütün bunlarla birlikdə XX əsr sosial-texniki, elmi, mənəvi təzadları, qlobal problemləri ilə bərabər yaşayır, onlardan çıxmağa yollar axtarır...

5. Dünyada insan və insanın dünyası. Ekzistensializm və personalizm

Tarixi dönüşün bütün dövrlərində fəlsəfə üzünü yenidən və yenidən insana çevirir. XX əsrin 70-80-ci illərində də «fəlsəfi antropologiyanın» (insan haqqında fəlsəfi elm) canlanması bununla izah edilməlidir. Bu dövrdə intibah və yeni dövrün əvvəllərində olduğu kimi, insanı, onun ətraf aləmlə qarşılıqlı əlaqə və münasibətini fəlsəfənin əsas məsələsi kimi təqdim etmək mövqeyi yenidən canlanmış, «insana doğru yeni dönüş etmək» ideyaları güclənmişdir. ***«İnsana qayıdış»*** iki formada irəli sürülürdü: a) insandan, antropologiyadan dini fəlsəfəni modernizə etmək məqsədilə istifadə edilməsi, varlıqda, dünyada, Allaha münasibətdə insanın mövqeyi və rolunun, insanın mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsi. İlahiyyatçı filosoflardan Q.Marsel, P.Teyyar de Şarden, M.Buber,

M.Şeler və b. bu mövqedə durmuşlar; b) insana münasibəti dünyada qeyri-dini antropologiya mövqeyindən əsaslandırmaq. S.Kyerkeqor, N.Berdyayev və başqaları iddia edirdilər ki, keçmişdə insana münasibət çox abstrakt həll edilmişdi. Fəlsəfədə ən ümumi anlayışlar – ruh, ideya, materiya, Allah, tərəqqi və s. ən yüksəyə qaldırılmış, konkret insan isə onlara tabe edilmişdi. İnsanın ancaq mücərrəd «mahiyyətini» öyrənməyə çalışan fəlsəfə canlı fərddən, konkret şəxsdən, onun fikirlərindən, hiss və həyəcanlarından ayrı düşmüşdü. Bunu Kyerkeqor təkcə fəlsəfənin deyil, bütün mədəniyyətin, mənəviyyatın, davranışın başlıca məhdudluğu hesab edirdi. Fərdi «mən» ümumi insan mahiyyəti içərisində itib gedirdi. Lakin fəlsəfə fərdi «mənə» həyatda öz yerini tapmağa, xeyir və şər arasında mövqe seçməyə, həqiqətə nail olmağa kömək etməlidir, insanı mücərrəd ən ümuminin «diktəsindən» azad etməlidir, insanın mövcudluğu ilə bağlı problemləri ön plana çəkilməlidir. Bu ideyalar XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində özünə çoxlu tərəfdarlar tapdı, yeni fəlsəfi cərəyanların əmələ gəlməsinə səbəb oldu ki, onların içərisində də ***ekzistensializm*** ən təsirli yer tutur. Ekzistensializm fəlsəfəsinin əsas prinsipi belə idi: klassik «mahiyyət fəlsəfəsini» («essentia») insanın mövcudluğu fəlsəfəsi ilə («existentia») əvəz etməli. Cərəyanın adı da buradan irəli gəlmişdir. Baniləri və görkəmli nümayəndələri S.Kyerkeqor (1813-1855), N.Berdyayev (1874-1948), M.Unamun (1864-1936), K.Yaspers (1883-1969), M.Haydekker (1889-1976), J.P.Sartr (1905-1980), A.Kamyu (1913-1960), Q.Marsel (1889-1973) və başqaları olmuşlar.

Beləliklə, ekzistensializm – insanın mövcudluğu haqqında fəlsəfi cərəyandır. XX əsrdə insanın taleyi, mövcudluğu problemləri, cəmiyyətdə yeri, azadlığı və mübarizəsi, ölümü və ölməzliyi haqqında fəlsəfi konsepsiyadır. XX əsrdə insan həyatının ziddiyyətləri, partlayışlı inkişafı, gələcək ümidsizliyi və i.a. həmin təlimi doğurmuşdur, ekzistensializm insanı ümumi mahiyyət, universum şəklində deyil, onun mövcudluğunun konkret ziddiyyətləri və problemləri ilə birlikdə öyrənir. Ekzistensializmin dini-mistik, fəlsəfi-mənəvi və hətta ateist istiqamətləri vardır. İnsan azadlığından bəhs edən ateist ekzistensialistlər onun «Allah iradəsinə tabelikdən də azadlığını» tələb edirdilər. Ekzistensialistlər XX əsrin ziddiyyətli, problemlərlə dolu şəraitində xüsusi növ dünyagörüşü yaratmağa çalışmışlar. Ekzistensialistlərə görə insan azadlığı heç də təbii və sosial zərurəti dərk etmək və fəaliyyəti həmin istiqamətə yönəltmək deyil, insanın «sərbəst seçmə» imkanıdır, özü-özünü

müəyyən etməsidir. Hər bir hərəkət və fəaliyyətində sərbəstliyidir. Azad insan bütün hərəkətləri və ətrafında baş verənlər üçün məsuliyyət daşıyır, azad insan bütün tarix qarşısında cavabdehdir. Lakin ekzistensializmin azadlıq problemi subyektiv, mənəvi səciyyə daşıyır sosial mahiyyət kəsb etmir. Bəzi ekzistensialistlər elmlə fəlsəfə arasında ciddi sədd çəkir, fəlsəfənin incəsənətlə daha yaxın olduğu nəticəsinə gəlir və qeyd edirlər ki, elmin predmetini «mahiyyətlər», fəlsəfənin predmetini isə «varlıq», «mövcudluq» təşkil edir.

XX əsr fəlsəfəsində fəlsəfənin predmetinin müəyyənləşdirilməsi və öz problemləri dairəsi ilə ekzistensializmə yaxın olan cərəyan personalizmdir (latın dilində «persona» – şəxsiyyət deməkdir). Personalizmin fərqləndirici xüsusiyyəti odur ki, burada «şəxsiyyət» ilkin reallıq kimi götürülür, ən ali mənəvi dəyər hesab edilir, «şəxsiyyətə» həmçinin «varlığın ilkin mənəvi elementi» kimi baxılır. Çox halda, xüsusilə dini personalist təlimlərdə belə şəxsiyyət – hər şeyə qadir Allahla eyniləşdirilir. ABŞ-da XX əsrin 20-30-cu illərində personalistlər burada nəşr olunan «personalist» jurnalı ətrafında birləşmişdilər. Görkəmli nümayəndələri U.Xokinq, B.Bratmen, R.Flyuelinq, E.Munye, J.Lakrua, M.Şeler, A.Qelen, E.Rotxaker, Q.Xenqstenberq və başqaları olmuşdur. Fəlsəfədə bütövlükdə ekzistensializmin mahiyyətini fransız personalisti E.Munye belə ifadə etmişdi: bu fəlsəfəni, yəni ekzistensializmi ümumi ideyalar və cisimlər fəlsəfəsinə qarşı insan fəlsəfəsinə reaksiya, insana doğru fəlsəfənin birinci problemi budur». Lakin XX əsr insanının mövcudluğunda da zamanın problemləri və təlatümlərinin izləri vardır; o, əsrinin nümayəndəsi və daşıyıcısıdır. Burada isə əsas problem fərdin cəmiyyətdən ayrılması, özgələşməsidir. Onların fikrincə, haradakı «bəşəriyyətin məhv olması təhlükəsi qarşısında şəxsi qorxu hissləri baş qaldırır», onda da insanın, fərdin özgələşməsi baş verir, təklənmə, bədbinlik, tənhalıq hissləri onu çulğayır. Məhz belə anda fəlsəfə insana kömək etməlidir. Məsələn, K.Yaspers ikinci dünya müharibəsindən sonra bir çox əsərlərində «atom müharibəsi və bəşəriyyətin gələcəyi» məsələsini təhlil etmiş, insan mövcudluğu üçün məhvedici təhlükədə hakim dairələrin, bütün bəşəriyyətin diqqətini cəlb etməyə çalışmışdır. İkinci dünya müharibəsi illərində Fransa ekzistensialistlərinin çoxu Müqavimət hərəkatının iştirakçısı olmuş, müharibəyə qarşı ciddi mübarizə aparmışlar. J.P.Sartr Avropanı faşizmə ciddi müqavimət göstərməyə çağırmışdı. Alman ekzistensialistlərinin əksəriyyəti antifaşist mövqe tutmuşlar. A.Kamyu 1947-ci ildə yazdığı «Taun»

romanında müharibələri bəşəriyyətin həyatı, insanın mövcudluğu üçün taun xəstəliyinə bənzədir, bütün bəşəriyyəti bu bəlaya qarşı birgə mübarizəyə çağırır. Romanın sonunda təsvir olunur ki, şəhərdə taun epidemiyasından insanlar kütləvi qırılır. Lakin epidemiya sovuşub keçən kimi insanlar onu unudur, laqeydlik edir, bayram keçirirlər. Bu vəziyyət həkim Rieni çox narahat edir. O, insanları xəbərdarlıq edir ki, «Taunun mikrobları heç vaxt ölmür, heç vaxt yox olmur...o, illərlə yata bilir. O, oyanıb xoşbəxt şəhərlərin küçələrinə nə vaxtsa yenidən gələ bilər. Unutmayın...»

Ekzistensialistlər eynilə də sosial-iqtisadi və mənəvi böhranı insan həyatından çıxarmağa can atırdılar. Lakin bu şəraitdə ekoloji və digər sosial-qlobal problemlər qarşısında ümidsizləşir, bədbinləşir, bəzən nicat yolunu dinə etiqadda axtarırdılar. Dini ekzistensializmin nümayəndələri iddia edirdilər ki, Allaha etiqad, ona ümid bəsləmək, hər halda insanın gələcəyə ümidlə, inamla baxmağına təkan verir. Onlar insan mövcudluğunun əsas kateqoriyaları kimi qayğı, tənhalıq, özgələşmə, qorxu, məsuliyyət, azadlıq, seçmə, ölüm və s. götürürlər. Onlara görə müasir insan həyat və ölümün sərhədlərindədir, insan varlığında həyat və ölüm üz-üzə dayanıbdır. İnsanın taleyi hamını və hər kəsi düşündürməlidir.

Dünyanın varlığı və insanın mövcudluğu ekzistensializmdə başlıca fəlsəfi problemlərdir. Ekzistensialistlərə görə klassik fəlsəfə ən ümumi anlayışlar kimi maddi, ideal materiya, məkan və s. meyarlarla məşğul olmuş, «əşyalar, cisimlər fəlsəfəsi» səciyyəsi daşımış, insana da «cisimlər fəlsəfəsinin» ünsürü, ona tabe element kimi yanaşılmış varlıq, materiya müstəqil, insan isə ondan asılı hesab edilmişdir. 1927-ci ildə çapdan çıxmış M.Haydekkerin «Varlıq və zaman» kitabında ilk dəfə ekzistensializm ontologiyası varlıq haqqında təlim işlənib hazırlanmışdır. Ekzistensializm ontologiyasının hazırlanmasında K.Yaspers, J.P.Sartr («Varlıq və yoxluq əsəri), E.Qusserl, M.Şeler («Kataloq ontologiyası»), N.Qartman («Tənqidi ontologiya») və başqalarının xidməti böyük olmuşdur. Bu əsrlərdə ekzistensializm həm də ontoloji materializmə, yəni insanın varlıqdan, materiyadan asılı hesab edilməsinə, həm də birinci yerə məntiq, mütləq ideyanı qoyan ontoloji idealist konsepsiyalara etiraz edirdi. Onlar insanı fəlsəfənin mərkəzinə qoyur, insan varlığının mövcudluğunun öyrənilməsini fəlsəfənin əsas vəzifəsi hesab edirlər: «İnsan var, mövcuddur, varlıqdır, həm də xüsusi varlıqdır», – deyirlər. Klassik fəlsəfə varlığı insandan asılı olmayaraq öyrənirdi, ekzistensializmin ontologiyası isə tələb edirdi ki, varlıq insana nəzərən, onun prizmasından asılı öyrənilsin, varlığa

insanın şüuri və qeyri-şüuri olanın vəhdəti, maddi və mənəvi mövcudluq halında yanaşılsın; insan və onun ətrafındakı varlıq mövcudluq sayılsın.

Ekzistensializmin insan mövcudluğu haqqında ümumi nəticəsi belə idi: dünya insandan xaricdə və ondan asılı olmayaraq mövcuddur, lakin fəlsəfə ancaq o zaman real həyat yoluna çıxa bilər ki, o, insanın təhlilini və mövcudluğunu fəlsəfənin əsasına qoysun; ancaq bu yolda fəlsəfə həqiqi humanizm mövqeyi qazana bilər. Əvvəlki fəlsəfədə varlıq «insansız» idi, indi isə o «insanlaşmalıdır».

Ekzistensializm fəlsəfənin əsas vəzifələrindən birini XX əsrdə həyatla ölümün «sərhədində» dayanmış insana kömək etməkdə görür. Çünki ölümlə üzbəüz dayanmış insan üçün həyatın mənası itir. Hər bir adam ölüm haqqında düşünür. Fəlsəfə insanda bunu tərbiyə etməlidir ki, ölüm yetişdikdə ləyaqətlə ölməyi də bacarmaq lazımdır. İnsan ləyaqətli ölüm uğrunda da mübarizə aparmalıdır. Yaşamaq imkanı olduqca ondan istifadə etməli və başqalarına da kömək göstərməlidir. İnsanın həyatı və ölümü, həyatın mənası – fəlsəfənin əbədi mövzusu olmalıdır. Bu maraqlı ideyaları ilə yanaşı, ekzistensializm «həyat ölümə doğru mövcudluqdur» nəticəsini çıxarmaqla, nəticədə ümidsizliyə, bədbinliyə qapılır. Ona görə də qabaqcıl fəlsəfə insan həyatının mənasını ictimai, sosial motivlərdə görərək qeyd edir ki, «həyat – insan azadlığı və yaşayış uğrunda mübarizədir, insanın özünü təsdiq etməsi prosesidir». Bununla da fəlsəfə müasir dünyada bəşəriyyətin məhvi və yaşaması imkanlarını nəzərə alaraq nəticəyə gəlir, lakin bir şərtlə: bütün bəşəriyyət və hər bir insan dərk etməlidir ki, onun ölüm təhlükəsi qarşısında qalması reallıqdır. Həmin qlobal təhlükəyə qarşı bəşəri qlobal vəhdət lazımdır.

6. XX əsrin din fəlsəfəsi. Neotomizm

Xüsusi növ sosial-mənəvi fenomen olan din XIX-XX əsrdə də ictimai və mənəvi tərəqqidə, mədəniyyətin inkişaf etdirilməsində, dini zəmində fəlsəfi ideyaların meydana çıxmasında özünəməxsus əhəmiyyətli rol oynamışdır. Dini təkamül XX əsrdə də davam etmişdir. Dinin inkişafı müxtəlif formalarda getmişdir: a) dini fundamentalizm və ya ənənəviçilik. Qədim dini ayinçilik, teologiya müdafiə olunur, onları dəyişməz, ilkin formalarda canlandırmağa cəhd göstərilir; b) modernizm və ya dini müasirləşdirmək meylləri: dində islahatlar aparmaq, onu arxaik ünsürlərdən təmizlənmək, müasir sosial və elmi-texniki tərəqqiyə uyğunlaşdırmağa cəhd gö-

stərilir; c) dini şüur zəminində yeni dini-fəlsəfi cərəyanlar, hətta yeni dini təlimlər yaratmağa çalışılır və s. həmin proseslər bütün dünya dinlərində getmiş və öz görkəmli nəzəriyyəçilərini yaratmışdır: C.Əfqani, M.İqbal (islam), J.Mariten, Q.Marsel, T.de Şarden (katolisizm), M.Buber (iudaizm), K.Bart, P.Tillix, R.Nibur (protestantlıq), Solovyov, N.Berdyayev, N.Florrenski, S.Bulqakov, S.Franx (rus-pravoslav filosoflar) və başqaları. Onların çoxu bu və ya digər dini ideologiyaya mənsub olan ziyalılar olmaqla yanaşı, mükəmməl fəlsəfəsi təhsilə malik, fəlsəfə tarixinin dərin biliciləri və istedadlı müəllifləri idilər. Onlar həmçinin sosial ziddiyyətlərin, çatışmazlıqların parlaq tənqidçiləri idi. Xalq arasında dərin hörmətə və nüfuza malik idilər. Onlar dinin əsas ehkamlarını, xüsusilə Allaha etiqadı saxlamaqla dində islahat aparmaq, onu XX əsrin ziddiyyətli şəraitində uyğunlaşdırmağa çalışırlar.

Onların çoxunun nəzəri sistemində ilahiyyat fəlsəfəsindən, etiqad zəkadan, din elmdən üstün tutulur, teoloji-fəlsəfi konsepsiyalar irəli sürülürdü. Bu fəlsəfədə teosentrizm aparıcı mövqeyə keçir. Onların fikrincə, dünya, insan, varlıq və s. haqqında, etik məsələlərə dair nə kimi fikir və müddəalar irəli sürülürsə-sürülsün, onlar hamısı hökmən Allahın ehkamı ətrafında, onun müdrikliyi və varlığının sübutları ətrafında cəmləşdirilməlidir.

Məsələn, elm və dinin qarşılıqlı münasibəti məsələsinə münasibətdə, əgər orta əsr Şərqində və Qərbində din elmdən üstün tutulub, hələ Foma Akvinski vaxtında elm dinin xidmətçisi elan edilmişsə, müasir dövrdə bu nisbət əsaslı qaydada dəyişdirilmişdir. 1965-ci ildə II Vatikan kilsə soborunda qəbul edilmiş «Müasir dünyada kilsə» adlı sənəddə din və elmin münasibəti bir qədər başqa cür, təzələnmiş şəkildə qoyulur: bir tərəfdən, müasir cəmiyyətdə elm və texnikanın dəyişdirici rolu, mütərəqqi təsiri qəbul edilir, elmdə tənqidi münasibət zəifləyir, elmi kəşflərdən, hətta «dini modernizm» üçün istifadə olunması belə məqbul sayılır; digər tərəfdən, ETİ-nin neqativ sosial-mənəvi nəticələri əsasında elm ciddi tənqid olunur. Nəticələri isə belədir: dünyada baş verən bütün dərdlərin və fəlakətlərin səbəbi dindir. Müasir dünya «Allahı unutmuşdur» və ya Allah tələb olunduğu qədər xatırlanmır, ona qəlbən etiqad zəifləmişdir.

Dini təlimlərdə təzələnməsi meylləri, dinin cəmiyyət, insan, idrak hadisələrinə müdaxiləsi sahəsində daha qabarıq hiss olunur. Xüsusilə dinin mənəvi-saflaşdırıcı və insana qayğılı münasibəti ön plana keçilir, dinə mənəviyyatın tənzimlənməsi funksiyası istinad olunur. Lakin dini-fəlsəfədə Allahın varlığının sübutları müasir

dövrdə də aparıcı problem olaraq qalır. Həmin problemlər müasir fəlsəfədə mühüm yer tutan neotomizm – fəlsəfi cərəyanında da mərkəzi yer tutur.

Neotomizm – orta əsr katolik ilahiyyat filosofu Foma Akvinskinin (1226-1274) adı ilə bağlı əmələ gəlmiş «fomizm» təliminin müasir variantıdır, təlimin adındakı «f» səsi, tədricən «t» ilə əvəz olunmuş, müasir dövrdə isə «neotomizm» variantı əmələ gəlmiş və geniş yayılmışdır. Hələ vaxtilə F.Akvinski xristian dini təlimini fəlsəfi əsaslandırmağa çalışmış, bu məqsədlə Aristotelin fəlsəfi irsindən geniş istifadə etmişdir. O, Aristotelin idealist fəlsəfi prinsipləri ilə xristianlığın sintezini yaratmağa cəhd etmişdir. Bu əsasla o müəyyən etmişdir ki, etiqad və zəka ahəngdardır, onlar bir-birinə zidd ola bilməz, zəka Allahın varlığının sübutlarını təsdiq etməlidir. Buna görə də hələ 1879-cu ildə papa XII Lev F.Akvinskinin fəlsəfəsini «katolisizmin yeganə həqiqət fəlsəfəsi» elan etmişdi.

Neotomizmdə bütün mövcudatın əsasına «xalis varlıq» – Allah qoyulur, forma və materiya imkan və gerçəklik və s. kimi Aristotelin fəlsəfi kateqoriyalar sistemi vasitəsilə Allahın varlığı «İlkin forma», «İlkin imkan» kimi anlayışların köməyi ilə sübut olunurdu. Akvinski təlimində olan Allahın varlığının beş əsas sübutu XX əsrdə elmi-fəlsəfi fikir nümunələri əsasında yenidən canlandırılır. Həmin dini-fəlsəfi sübutlar bunlardır: 1) əgər hərəkətin mütləqliyi qəbul edilirsə, onda tək mexanika deyil, bütün hərəkət formaları üçün də «ilk təkan», «ilk səbəb» qəbul edilməlidir; 2) əgər bütün dünyada səbəbiyyət obyektivdir və mövcuddur, ondan «İlkin səbəb» də mövcuddur. Bu «İlkin səbəb» – Allahdır; 3) dünyada çoxsaylı zərurət inkişafını xaotik, hərc-mərclik səciyyəsi alar və məhv olardı. Belə idarəedici qüvvə – Allahdır; 4) dünyadakı həqiqət, gözəllik, rifah və s. mövcudluq hallarının bir ölçüsü, meyarı olmalıdır. Belə bir meyar məhz Allahdır və nəhayət, 5) dünyada hər şey müəyyən məqsədəuyğunluq üzrə mövcuddur. Deməli, dünyada əsas və son məqsəd də mövcuddur – Allah. Müasir neotomistlər F.Akvinskinin sübutlarının stil və metodların modernizə etmək zərurətindən bəhs etsələr də, sübutların mahiyyətində əsaslı bir dəyişiklik etmirlər. Neotomistlərin də əsas ideyalarından birini «dini antropologizm» və ya «insana qayıdış» təşkil edir. Burada da XX əsrdə insanın əhval-ruhiyyəsi, onun yaşayışını izləyən qlobal problemlərə, həyat və ölüm məsələlərinə, xeyir və şərə münasibət və s. yenə də mühüm yer tutur. Neotomizmə görə bu «insan problemlərini» zaman doğurmuşdur, dini-fəlsəfə ondan yan keçə bilməz. Odur ki, hazırda neotomistlər insanın Allaha münasibəti ilə yanaşı,

«insan problemlərinin» özünü də, onun həyatı, davranışı və mənəviyyatını da dini fəlsəfənin mərkəzi məsələsi elan edirlər.

Müasir neotomizmin görkəmli nümayəndələrindən biri olan Q.Marsel müasir sosial və mənəvi böhran şəraitində insanın hər cür bəlalardan, qorxu hissi və məhvolma təhlükəsindən xilas olması üçün əsas vasitəni «insan qəlbinin total yevangelləşməsi»ndə görür. Onun fikrincə, insan Allaha qəlbən etiqad etməyincə, ruhun ölməzliyinə inanmayınca «məhvolma qorxusundan xilas ola bilməz». Onun fəlsəfi sistemində insan ön plana keçir. Q.Marselə görə, insan öz «mən»ini, öz təkrarolunmaz mənəviyyatını tapmayınca, öz mövcudluğunu da təmin edə bilməz. «İnsanın xilas yolu daim mənəvi axtarışlarda və təkmilləşmədədir». XX əsrin tarixində və din fəlsəfəsində fransız paleontoloq alimi, filosofu və ilahiyyatçısı ***Pyer Teyyar de Şardenin*** (1881-1955) xüsusi yeri vardır. Teyyardizm teologiyası neotomizmin əleyhinə olan bir cərəyan kimi tanınmışdı. Teyyar de Şarden Pekin yaxınlığında sinantropu kəşf edənlərdən biri idi (1929). Onun dünyanın bir çox dillərinə tərcümə edilmiş «İlahi mühit» və «İnsan fenomeni» kimi məşhur əsərləri vardır. Şarden xristian dini təlimini təzələməyi və müasirləşdirməyi, müasir təbiətşünaslığa uyğunlaşdırmağı həyatının mənası elan etmişdi. Lakin onun ideyaları kimsə tərəfindən dinin ortodoksal ehkamlarından uzaqlaşmaq kimi qiymətləndirilmiş, «dinə zidd olan başqa cür düşüncə tərzi» hesab edilmiş, ona öz ideyalarından Fransa ali məktəblərində mühazirələr oxumağa icazə verilməmiş, o, iki dəfə Fransadan sürgün olunmuşdur. Əvvəlcə 20 ildən artıq Çində, sonralar isə ömrünün axırınadək Nyu-Yorkda yaşamışdır.

Kilsə tərəfindən T.Şardenin rədd edilən əsas ideyası insanın mənşəyi və təkamülü haqqında təlim idi. O, insanın mənşəyi, xüsusilə «bəşərin əcdadı» sayılan ilkin insanın Allah tərəfindən yaradılması ehkamını qəbul etmir. Belə hesab edir ki, insan birdəfəlik ilahi aktın deyil, üzvi aləmin çoxminillik təkamülünün mütəşəkkil nəticəsidir ki, o da öz növbəsində qeyri-üzvi aləmin təkamül və inkişafı nəticəsində meydana gəlmişdir. T.Şarden təkamülün keyfiyyət sıçrayışından ibarət olan üç əsas, ardıcıl mərhələsini qeyd edir: «Həyat ərəfəsi» («litosfera»), «Həyat» («biosfera») və «insan fenomeni» («neosfera»).

Teyyar de Şarden öz fəlsəfi mövqeyini belə əsaslandırmağa çalışırdı: materiya mənəvi başlanğıcın – şüurun da «matrisasıdı», qəlbidir. Onlar vəhdətdədir. Mənəvi başlanğıc molekul və atomlar kimi bütün mövcudatda vardır. Canlı materiyada şüur psixik formalar kəsb edir. İnsanda o, «özşüura», «mənlik şüuruna» çevrilir. Hərəkətverici qüvvə – məqsədə yönəlmiş şüurdur. Onun zirvəsi isə «Omeqa» məntəqəsidir ki, onu da T.Şarden rəmzi olaraq Xristosla eyniləşdirir. «Kosmogenez» teyyardizmdə «xristogenezə» çevrilir, dinin əbədiliyi qəbul olunur.

Teyyardizmə görə insanın meydana gəlməsi ilə təkamül prosesi başa çatmır, bununla dünyanın təkmilləşməsinə yol açılır. Allah oğlunun insanileşməsi (İisus Xristos) ilə insanın təkamülün sonrakı mərhələsində nə kimi böyük rol oynadığı əsaslandırılır. Şardenin sosial görüşləri nə qədər humanist səciyyə daşısa da, utopik idi. Onun təlimində mütərəqqi cəmiyyətin əsasında mənəvi başlanğıc – dini etiqad əsasında insanlar arasında ümumi sevgi durmalıdır. Bu isə İisus Xristosun zühuru ilə mümkün ola bilər. Nicat yolu yenə dində, xristianlıqda axtarılır.

7. XX əsr fəlsəfəsində bilik və dil problemləri. Neopozitivizm, strukturalizm, qermenevtika

XIX əsrin ikinci yarısında fəlsəfənin gələcək taleyi ətrafında qızğın mübahisələr başlanmışdı. Həmin mübahisələr «ilkin fəlsəfə» adlandırılan «metafizika» ətrafında idi. Burada da dünyagörüşü problemləri olan varlıq, materiya, təfəkkür, idrak və s. anlayışlarına dair diskussiyalar aparıcı yer tuturdu. Kant və Hegel «köhnə metafizikanı» möhkəm tənqid etsələr də, yenə də dünyanın vəhdəti və bütövlüyü, sonluluq və sonsuzluğu, dünyada insanın yeri və rolu və s. kimi anlayışlara böyük əhəmiyyət vermişlər. Fəlsəfə XX əsrə metafizikaya qarşı belə bir tənqidi ruhla gəlmişdi. Həmin tənqidi ruh fəlsəfə tarixində pozitivizm cərəyanı vasitəsilə daha maraqlı ifadə olunmuşdur.

Pozitivizm – XIX əsrin 30-cu illərində əmələ gəlmiş fəlsəfi cərəyandır («rosbtivisme» fransızcaya latın dilindən keçmiş «rositivus» sözündən olub mənası «faydalı olan», «müsbət olan deməkdir). Həmin cərəyanın əsas ideyası bundan ibarətdir ki, praktik fəaliyyətində başlıca rol oynayan bütün həqiqi, faydalı biliklər (yəni, pozitiv olan biliklər) ancaq ayrı-ayrı xüsusi elmlər və onların sintezi nəticəsində əldə olunur, fəlsəfənin məşğul olduğu universumların (varlıq, materiya, şüur, idrak və s.) heç bir faydalı praktik əhəmiyyəti yoxdur, ona görə də universumlarla məşğul olmağa, deməli, bir elm kimi fəlsəfəyə də ehtiyac yoxdur. Elm ancaq praktik faydalı olanla məşğul olmalıdır, fəlsəfənin isə «yaşamağa haqqı yoxdur»... Bu anlayışı ilk dəfə fransız mütəfəkkiri Oqyust Kont

(1845-1882) işlətmişdir. O, elmin və dünyagörüşün tarixini üç dövrdə bölür (teoloji, metafizik və pozitiv), üstünlüyü pozitivizmə verirdi. O.Kont cəmiyyətdə, öz sosiologiyasını (bu termini də ilk dəfə o, işlətmişdi) irəli sürür: burjua cəmiyyətinin inqilabi yolla dəyişdirilməsi faydasızdır. Kapitalizm insan təkamülünün zirvəsidir, bu mərhələ ilə insanın təkamülü başa çatır, onu təkmilləşdirmək lazımdır, bunun da əsas vasitəsilə yeni din yaradılmasıdır. Həmin dində ali mövcudluq kimi mücərrəd insana pərəstiş edilməlidir. O.Kont 1830-1842-ci illərdə məşhur «Pozitivizm fəlsəfəsi kursu» əsərini yazmışdı.

Pozitivizm öz inkişafında üç tarixi mərhələ keçmişdir: «ilkin pozitivizm» (D.S.Mill, Q.Spenser, O.Kont); «ikinci pozitivizm» mərhələsi (***E.Max, R.Avenarius***) və nəhayət, «üçüncü pozitivizm» – neopozitivizm (M.Şlik (1882-1936) və «Vena dərnəyi» üzvləri: A.Tarski, Y.Lukaseviç, K.Aydukeviç; məntiqçi, riyaziyyatçı, filosof B.Rassel (1872-1970); linqvist-filosof L.Vitgenşteyn (1889-1951); elmi metodoloq, məntiqçi K.Popper (1902-ci ildə anadan olmuşdur), «ümumi semantikanın» nəzəriyyəçiləri: A.Kojibski, S.Çeyz, S.Xayakova; «postpozitivistlər»; T.Kun, İ.Lakatos və başqaları). Bu görkəmli şəxsiyyətlərin adlarının çəkilməsi özü də (bunlar əz bir qismidir) neopozitivizmin nə dərəcədə geniş yayıldığını və nə dərəcədə çoxaspektli olduğunu təsdiq edir. Neopozitivistlər müasir elmin nailiyyətləri əsasında müasir fəlsəfi-metodoloji problemlərin elmi təfəkkürdə işarə-simvolik vasitələrlə, biliyin riyaziləşməsi və formalaşması əsasında həll etdiklərini iddia edirdilər. Elm və fəlsəfəni qarşı-qarşıya qoyan neopozitivistlər, fəlsəfəni xalis nəzəri idrak və dünyagörüş problemləri ilə məşğul olduğuna, praktik əhəmiyyəti olmadığıa görə rədd edir, yeganə düzgün, həqiqi biliyi xüsusi elmlərin verdikləri bilikləri hesab edirdilər. «Metafizikanı» aradan qaldırmaq üçün fəlsəfənin əsas məsələsinin (şüurun materiyaya münasibəti), bütövlükdə materializmi və idealizmi qəbul etmədiklərini bildirirdilər. Onlar fəlsəfənin əsas vəzifəsini biliyin dilçilik formasının, sözlərin məna əlaqələrinin təhlilindən ibarət hesab edirdilər. Dilin məntiqi təhlili – başlıca fəlsəfi-pozitiv tədqiqat obyekti elan edilirdi (məntiqi pozitivizm, linqvist fəlsəfə və s.), kəskin sosial-ideoloji problemlərdən uzaqlaşılırdı ki, məhz bu da neopozitivizm mövqeyinin zəifləməsində az rol oynamamışdı.

Neopozitivizmdə dilin və fikrin məntiqi-linqvistik təhlilinin fəlsəfi problem elan edilməsi cəhdləri «fəlsəfəni konkret xüsusi elmə çevirmək» iddiasından doğmuşdur. Bu yolla onlar fəlsəfənin

mücərrəd «metafizikadan» xilas edib, həqiqi, konkret elmə çevirməyə çalışırdılar. Bu məqsədlə «məntiqi-riyazi xüsusi fəlsəfi dil» formalaşdırmağa cəhd edilirdi.

Dildəki sözlərin məna çalarlarının, məntiqi və linqvistik prinsip və qanunauyğunluqların öyrənilməsi üçün XX əsrin 30-40-cı illərindən başlayaraq, xüsusi metodoloji istiqamətlər yaranmağa başladı: strukturalizm, qermenevtika və s. Müasir dövrdə bunlar çox canlanmış, xüsusi təfəkkür metodu kimi bütün elm sahələrində; xüsusən riyaziyyat, təbiətşünaslıq, kibernetika, informatika, nəhayət, humanitar elmlər, xüsusilə sosial fəlsəfədə geniş istifadə edilmiş və istifadə edilir.

Müasir kompüter dövrü də yalnız dilin və fikrin formalarını, həmçinin orada olan mürəkkəb mətnlərin, sənədlərin və s. ciddi təhlilini tələb edir. Odur ki, XX əsrdə həmin təhlilin əsas metodları və vasitələri olan strukturalizm və qermenevtika fəlsəfəsində tələbat artmışdır. Strukturalizm – elmi tədqiqat obyektin struktur ünsürlərinin hamısını əhatəli təhlil etməyi tələb edən konkret elmi metodologiyadır. Burada riyaziyyatda, fizikada tətbiq olunan struktur idrak metodlarından istifadə olunur, həmin metodlar hətta humanitar elmlərdə də tətbiq edilir. Burada öyrənilən obyektin bütün sistemdaxili struktur elementləri, səviyyələri, onlar arasındakı qarşılıqlı əlaqənin xüsusiyyətləri və s. bütün aspektlərdən nəzərə alınıb təhlil olunur.

Qermenevtika – (yunanca «hermeneyo» sözündən olub «izah edirəm» deməkdir) hər hansı mətnin, sənədin, əlyazmanın müəyyən obyektiv (sözlərin məna çalarları üzrə) və subyektiv (müəllifin şəxsi rəyi) əsaslardan təhlil edilməsi sənəti və nəzəriyyəsidir. Mənşəcə klassik Homer mətnlərinin təhlili ilə əlaqədar olmuş, orta əsrlərdə müqəddəs dini mətnlərin oxunmasında istifadə edilmişdi. XIX əsrlərində qermenevtika sərbəst inkişaf edərək bütün idrak sahələrində tətbiq olunmuşdur. Son dövrlərdə sosial fəlsəfədə qermenevtikanın xüsusi növü sayılan – qermenevtik ontologiya da meydana çıxmışdır. Bu təlimə görə «varlıq, mövcudluq – dilin varlığıdır; dil – sosial varlığın şərtidir». Odur ki, fəlsəfə də dilin toxunduğu problemlər ətrafında təhlil aparmalıdır. Deməli, qermenevtika təkcə mətni təhlil etməklə kifayətlənməməli, həm də ona yenə təfsirlər, şərhlər verməlidir.

Beləliklə, neopozitivizmdə dil, sözlərin məna və mətninin təhlili əsas fəlsəfi problemi kimi götürülür, ona həm metodoloji, həm də dünyagörüşü baxımından qiymət verilir. Neopozitivizmin görkəmli nümayəndəsi L.Vitgenşteyn həmin ideyanı duymanı belə

ifadə etmişdi: «mənim dilimin sərhədi – mənim dünyamın sərhədidir». Dil müəyyən elementlərdən (səs, söz və s.) ibarət olduğu kimi, dünya da müəyyən struktur ünsürlərdən, atomlardan ibarətdir. Dünya insana dil vasitəsilə verilir və s. Lakin buradan belə nəticəyə gəlmək düzgün olmazdı ki, bütün hadisə və cisimlər dil vasitəsilə mövcuddur, realdır, əksinə, dil həmin real mövcudluğun, oradakı əlaqə və münasibətlərin ifadəsidir, anlaşılması vasitəsilə və ünsiyyət formasıdır.

8. Sovet dövründə fəlsəfənin ziddiyyətli inkişafı və tarixi taleyi

Sovet hakimiyyətinin ilk illərində Stalinin təkhakimiyyətinə mütləq haqq qazandırmaq şəraitində fəlsəfi yaradıcılıqda müstəqillik, fikir plüralizmi, orijinallıq və c. tamamilə dözülməz oldu. Proletkultçuluq təsirində bütün mənəvi irsdən, o cümlədən fəlsəfi ənənələrdən uzaqlaşmağa başlandı. N.İ.Buxarin, A.V.Lunaçarski və b. marksist-mütəfəkkirlər arxa plana keçdilər. 1922-ci ildə rus idealist və din fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri N.A.Berdyayev, N.O.Losskiy, S.L.Frank, S.N.Bulqakov və b. ölkədən xaricə sürgün edildilər. Filosoflar sırasına azsavadlı adamlar gəldilər.

Ölkədə «mexanistlər» (P.Akselrod, A.K.Timiryazev, A.Varyaş, İ.İ.Skvortsov-Stepanov və b.) və «dialektiklər» (A.M.Deborin, Y.Sten, N.Karev, Qr.Bremmel və b.) arasında kəskin diskussiyalar gedirdi.

Burada əsas mövzu fəlsəfənin statusu məsələsi idi. «Mexanistlər» deyirdilər ki, fəlsəfə müstəqil ola bilməz, təbiətşünaslığın gəldiyi nəticələr elə fəlsəfədir. Fəlsəfə öz nəticələri üçün təbiətşünaslığın nailiyyətlərinə əsaslanmalıdır. «Dialektiklər» isə etiraz edirdilər ki, fəlsəfə idrak nəzəriyyəsi və metodologiyadır, o, müstəqil və sərbəst olmalıdır. Hər iki cərəyan fəlsəfənin inkişafına mənfi təsir etmişdir. Klassik mexanikanı əsas tutan «mexanistlər» XX əsr fizikasının ən yeni nailiyyətlərini rədd edir, onu idealizmdə təqsirləndirirdilər. Məsələn, A.K.Timirzayev, A.Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsini marksizm fəlsəfəsinə tam zidd, idealist fəlsəfə adlandırır, onu «elmdə mürtəce hal» hesab edirdi.

1947-ci ildə Q.F.Aleksandrovun Stalin mükafatına təqdim olunmuş «Qərbi Avropa fəlsəfə tarixi» kitabı ətrafında diskussiya keçirilirdi. O qədər də yüksək elmi-nəzəri və fəlsəfi səviyyəsi olmayan bu əsər əvvəlcə tərifləmələrlə qarşılandı. Sonra isə A.A.Jdanov məruzəsində həmin əsəri «marksizmin fəlsəfədə etdiyi inqilabi

çevrilişi nəzərə almayan, qeyri-marksist əsər» adlandırdı. A.A.Jdanov əslində klassik alman fəlsəfəsini İ.Stalinin iddia etdiyi kimi «mürtəce təlim» hesab edir, onu marksizmin nəzəri mənbəyi kimi rədd edirdi. Diskussiyanın iştirakçıları bu antifəlsəfi müddəanı tərifləyirdilər. Jdanov fəlsəfə tarixini ancaq materializm tarixi kimi verirdi ki, bu da elmi həqiqətə zidd idi. Fəlsəfi tədqiqatları olduqca cılızlaşdırır və məhdudlaşdırırdı. Təklif olundu ki, idealizmin tarixi inkişaf formalarının öyrənilməsi din tarixinə verilsin. Bu diskussiyadan sonra fəlsəfəyə və fəlsəfi tədqiqatlara maraq olduqca zəifləndi, fəlsəfi maraq ancaq İ.V.Stalinin sitatlarının öyrənilməsi səviyyəsinə endi, ehkamçılıq mövqeyi tutdu.

Fəlsəfəyə yaradıcı maraq Sov.İKP XX qurultayından sonra artsa da, fəlsəfi tədqiqatlarda metodoloji və dünyagörüşü məsələlərinə, təbiətşünaslıqla fəlsəfənin əlaqəsinə diqqət yüksəlsə də (E.V.İlenkov, B.M.Kedrov, P.V.Kopnin və b.), həmin mövqe durğunluq dövründə yenə də zəifləndi, fəlsəfi tədqiqatların dairəsi «inkişaf etmiş sosializm» konsepsiyası problemləri ilə məhdudlaşdırıldı. Partiya qurultayları və plenumlarının irəli sürdükləri konsepsiyaları əsaslandırmaq və təbliğ etmək fəlsəfənin əsas funksiyası elan olunmuşdur. Ən çox tədqiq olunmuş fəlsəfi problemlər bunlar idi: kommunizm quruculuğunun ümumi və spesifik qanunauyğunluqları, sosialist həyat tərzinin üstünlükləri, dövlət və kolxoz-kooperativ mülkiyyəti, şəhərlə kənd arasında sinfi fərqlərin silinməsi, millətlərin «yaxınlaşması», «dostluğunun çiçəklənməsi», «qovuşması», insanların yeni tarixi, beynəlmiləl birlik forması olan «sovet xalqının» formalaşması və s. hazırkı şərait həmin problemlərin həllinin həqiqətə uyğun olmadığını aydın göstərdi, əlavə izahata ehtiyac qoymadı...

XX əsrin 60-80-ci illərində xarici ölkələrdə qeyri-marksist fəlsəfədə olduğu kimi, marksist təmayüllü fəlsəfədə də, həmin ölkələrin spesifik tarixi, milli, inqilabi hərəkət və mənəvi inkişaf xüsusiyyətlərinə uyğun müəyyən fəlsəfi konsepsiyalar meydana çıxmışdır. Onlar sırasında aşağıdakılar daha əhəmiyyətli yer tutmuşdur:

1) Sosioloji-texnokratik materializm: bu konsepsiyanın tərəfdarları cəmiyyət inkişafında texnikanın və məhsuldar qüvvələrin təsirini mütləqləşdirirlər. Bu konsepsiya tarixçi K.Vitfoqel, holland marksistləri Q.Qorter, A.Pannekuk və b. əsərlərində təbliğ olunur.

2) Tarixilik konsepsiyası tərəfdarları, xüsusilə italyan marksistləri A.Qramşi, Q.Della-volpe və b. iddia edirlər ki, dəyişkən tarixi prosesdə dəyişməz sosial struktur, vahid variantda sosial qaydalar ancaq fikirdə mövcud ola bilər.

3) Strukturalizm konsepsiyası tərəfdarları (D.Lukaç, K.Korşe – Macarıstan, L.Altyuser, M.Qodelye – Fransa və b.) iddia edirlər ki, cəmiyyətin spesifik sosial strukturunda müəyyən uzun müddətə və geniş ərazidə (məkanda) özünəməxsus qanunların məcmusundan ibarət bütöv («total») sosial həyat mövcud ola bilər.

4) Humanist antropologiya konsepsiyası tərəfdarları (italyan D.Paç, çex K.Kosika, polyak A.Şaff, alman E.Blox, «Praksis» jurnalı ətrafında birləşmiş yuqoslav marksist filosofları) iddia edirlər ki, özəyi insanın həyat fəaliyyəti və onun mövcudluq qüvvələrinin özgələşməsi haqqında təlimdən ibarət olan marksist fəlsəfi antropologiyası proqramının işlənib hazırlanması zəruridir. Bu proqramın əsasları K.Marksın ilkin əsərləri çap olunduqdan sonra geniş məlum olmuş və inkişaf etdirilmişdir.

Bu konsepsiyalar arasında marksizm daxilində diskussiyalar gedir. Bu diskussiyalar həmçinin marksizmdə demokratiya və diktatura, inkişafın təkamül və inqilab yolu, partiya və dövlət, tarixdə gücün rolu, keçmiş mədəniyyətə münasibət və s. məsələlər ətrafında da getmiş və gedir. Elmi-texniki inqilab müasir şəraitdə fəlsəfə qarşısında bır sıra ən yeni idrak nəzəriyyəsi, metodologiya, elm və texnikanın qarşılıqlı münasibəti, dünyagörüş və s. aid məsələlər qoymuşdur. Həmin məsələlərin fəlsəfi həllini vermək üçün filosoflardan C.Bernal, Tosaka Dzyun, T.Pavlov, R.Rixte və b. böyük əmək sərf etmişlər. Son vaxtlar marksist filosoflar arasında əsas diqqət marksist fəlsəfənin filosoflar arasında əsas diqqət marksist fəlsəfənin humanistləşməsi məsələsinə (insanın özgələşməsi, mənəvi istehsal, bəşəriyyətin taleyi, şəxsiyyət və cəmiyyət və s.) verilmişdir. Humanistləşmə meyli marksist filosoflara qeyri-marksist konsepsiyalara da düzgün qiymət vermək, bəşəri sərvətlərlə qarşılıqlı zənginləşmək, dünya fəlsəfəsinin nailiyyətlərinə yiyələnmək və s. imkanı verir, dialoqa, fikir mübadiləsinə, əməkdaşlığa gətirib çıxarır.

9. Müasir Azərbaycan fəlsəfəsi: nailiyyətlər, problemlər

XX əsrdə Azərbaycan mədəniyyəti sistemində fəlsəfə elmi də zəngin inkişaf yolu keçmiş, özünün bütün ziddiyyətli təbiətinə, sosializm çərçivəsində məhdudluqlarına, xüsusilə milli-mənəvi zəmin və ənənələrdən bəzən uzaqlaşmasına baxmayaraq, gözəçarpan nailiyyətlər qazanmışdır. Yuxarıda sovet dövrü fəlsəfəsinin ziddiyyətli inkişafı və tədqiqat problemlərinə dair qeyd etdiyimiz

məhdudluqlar, xüsusilə məzmunca sosialist mədəniyyət prinsipinin tətbiqi ilə milli fəlsəfi ənənələrimizə biganəlik eynilə sovet dövrü Azərbaycan fəlsəfəsinə də aiddir. Lakin bu kimi tarixi məhdudluğuna baxmayaraq, sovet dövrü Azərbaycan fəlsəfəsinin mühüm nailiyyətləri də olmuşdur.

XX əsr Azərbaycan fəlsəfə elminin inkişafında, xüsusilə fəlsəfə tarixi sahəsindəki tədqiqatlarda A.Makovelski, M.Qasımov, Ə.Zəkuzadə, H.Hüseynovun və onların tələbələrinin böyük əməyi olmuşdur. Aleksandr Makovelski (1884-1969) – Kazan universitetini bitirmiş, akademik olmuşdur. Kazan universitetində professor olmuş, 1920-ci ildən sonra Azərbaycanda yaşamış, fəlsəfə elminin inkişafı üçün böyük işlər görmüşdür. Onun tərcüməsi və şərhləri əsasında qədim yunan fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrinin əsərləri rus dilinə tərcümə və çap edilmişdir. O, fəlsəfə tarixinə, Yaxın Şərq və Yunanıstan fəlsəfəsinə, dialektik və tarixi materializmə, məntiqə və psixologiyaya dair onlarla əsərin müəllifidir. Onlardan «Fəlsəfəyə giriş» (I və II hissə, Kazan, 1912-1916), «Qədim Yunanıstanda ruhu anlama» (Varşava, 1913), «Sokratadək» (I, IV hissə, Kazan, 1914-1919), «Sofistlər» (I, II hissə, Bakı, 1940-1941), «Qədim yunan atomistləri» (Bakı, 1946), «Avesta» (Bakı, 1960) və s. xüsusilə əhəmiyyətlidir.

Mehbalı Qasımov (1906-1962) – Moskva tarix-fəlsəfə institutunu bitirib (1937), fəlsəfə professoru, uzun illər BDU-nin fəlsəfə kafedrasının müdiri, əməkdar elm xalimi olmuşdur. 6 cildlik «Fəlsəfə tarixi»nin müəlliflərindən biri olmuş, çoxlu tələbələr yetişdirmişdir. «Ömər Xəyyamın rübailərində materializm» (1947), «M.F.Axundov və XIX əsr rus inqilabi-demokratik estetikası» (1954), «XIX əsrdə Azərbaycan xalqının qabaqcıl fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixinin oçerkləri» (1969) və başqa əsərlərin müəllifidir.

Əhməd-Kərədi Zəkuzadə (1888-1968) – İstanbul universitetinin fəlsəfə şöbəsini bitirmiş (1921), qəzet redaktoru və Azərbaycanın müxtəlif ali məktəblərində fəlsəfə professoru işləmişdir, filosof, şərqşünas, yazıçı, psixoloq-məntiqçi olmuşdur. Azərbaycan, Yaxın və Orta Şərq fəlsəfəsinə dair çoxlu tədqiqatlar aparmışdır. 1947-ci ildən f.e.doktoru, professor olmuşdur. «Bəhmənyarın fəlsəfi görüşləri» (1958), «Psixologiya» (I, II hissələr, 1960-1961), «İbn-Sinanın psixologiyası» (1958), «Həl-Nazzamın fəlsəfəsi» (1961), «Orta əsr ərəbdilli Azərbaycan məntiqinin tarixindən» (1971) və s. kimi məşhur əsərlərin müəllifidir.

Heydər Nəcəf oğlu Hüseynov (1908-1950) – Azərbaycanın görkəmli filosofu, ictimai xadim, fəlsəfə elmləri doktoru, professor (1944), akademik (1945), SSRİ dövlət mükafatı laureatı (1949), Azərbaycan EA vitse-prezidenti, partiya tarixi institutunun direktoru, kafedra müdiri və s. olmuşdur. Azərbaycan Respublikası EA-nın və Fəlsəfə institutunun yaradıcılığından biri olmuşdur. Marksizm-leninizm fəlsəfəsinin, Azərbaycan və rus ictimai-fəlsəfi fikir tarixinin tədqiqi ilə məşğul olmuşdu. Böyük Vətən müharibəsi dövründə – «Faşizmin irq nəzəriyyəsi», «Faşizmin məhvi labüddür», «Faşist elmin düşmənidir», «Ə.Şıxlinski» və s. adlarda faşizm əleyhinə əsərlər yazmışdır. Hüseynovun başlıca tədqiqat obyekti Azərbaycan milli fəlsəfi irsinin Bəhmənyardan başlamış, A.Bakıxanova qədər keçdiyi inkişaf tarixini tədqiq etmək olmuşdur. Bu məqsədlə o, Bəhmənyar, N.Gəncəvi, M.Füzuli, M.F.Axundov, A.Bakıxanov, Həsən bəy Zərdabi, M.Ş.Vazeh və başqalarının dünyagörüşünü tədqiq etmişdir. Nəhayət, 1939-cu ildən başladığı bu tədqiqatlar 1949-cu ildə onun «XIX əsr Azərbaycanında ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən» əsərinin meydana çıxması ilə nəticələnmişdir. Həmin əsər öz müəllifinə hədsiz şöhrət, ehtiram (bu əsərə görə dövlət mükafatı almışdır) və fəlakət gətirmişdir. Əsərdə verilmiş bir sıra müddəalar təhrif olunmuş, filosof Dağıstanda və Ş.Qafqazda Şeyx Şamilin başçılığı ilə çarizmə qarşı 25 ildən çox davam edən azadlıq hərəkatını mütərəqqi, demokratik hərəkat hesab etdiyi üçün (əslində də belə idi) bədxahları və rəsmi dairələr tərəfindən qərəzli tənqidə, təqiblərə və repressiyalara məruz qalmışdır. Bu şəraitdə görkəmli mütəfəkkir 1950-ci il avqustun 15-də intihar etmişdir. Lakin elmi-fəlsəfi və ictimai fəaliyyəti, həmçinin 2 cildlik Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin yazılmasında, 4 cildlik «Rusca Azərbaycanca lüğətin» hazırlanmasındakı böyük əməyi və s. onu Azərbaycan mədəniyyəti tarixində görkəmli filosof, mütəfəkkir kimi yaşadır və həmişə də yaşadacaqdır. H.Hüseynovun məşhur əsərləri bunlardır: «M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri» (1938), «Dialektik və tarixi materializm haqında» (bu, ali məktəblərdə uzun zaman dərs vəsaiti kimi istifadə olunmuşdur, 1941), «Marksist dialektik metod» (1945), «Nizaminin sosial gö-rüşləri haqqında» (1946), «XIX əsr Azərbaycanında ictimai və fəlsəfi fikir tarixində» (1949) və s. Sonrakı illərdə fəlsəfi tədqiqatlar sistemində yenə də Azərbaycan milli fəlsəfə tarixinin, milli fəlsəfi ənənələrimizin, orta əsrlərdən indiyədək Azərbaycan elmi və mədəniyyəti tarixində görkəmli rol oynamış mütəfəkkir şəxslərin fəlsəfi dünyagörüşünün tədqiq və təhlil edilməsi aparıcı mövqe

tutmuşdur. Bu sahədə maraqlı əsərlər yazılmışdır. Xüsusilə orta əsrin görkəmli filosof-mütəfəkkirlərindən Bəhmənyar Azərbaycani (X əsr), Nizami Gəncəvi (XII əsr), Nəsirəddin Tusi (XIII əsr), İmadəddin Nəsimi (XIV əsr), XIX-XX əsr mütəfəkkirlərindən M.F.Axudov, A.Bakıxanov, H.B.Zərdabi, C.Məmmədquluzadə, N.Nərimanov və başqalarının dünyagörüşü geniş tədqiq olunmuş, monoqrafik əsərlər çap edilmişdir. Yaxşı cəhətdir ki, Azərbaycanda yayılmış zərdüştilik, xürrəmlik, hürufilik, sufilik, panteizm, maarifçilik, inqilabi-demokratizm və s. kimi dini-fəlsəfi və fəlsəfi cərəyanların tədqiq edilməsinə də əsaslı əmək sərf edilmişdir.

Lakin bunlar Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinin öyrənilməsində nailiyyətlər kimi şəksiz əhəmiyyət kəsb etsə də, bu sahədə çatışmayan ciddi problemlər də qalmaqdadır. Azərbaycan oxucusu bu gün də çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi» kitabının yolunu gözləyir. Qədim dövr Azərbaycan mədəniyyəti və fəlsəfəsi sahəsində müəyyən tədqiqatlar aparılsa da, hələ də «Qədim Azərbaycan fəlsəfəsi», «Avestanın fəlsəfi təhlili», «Zərdüştilik dünyagörüşü», «Azərbaycanda islam» və s. əsərlərə ciddi ehtiyac qalmaqdır. Orta əsr Azərbaycan mütəfəkkirlərindən E.Miyanəçi, Ş.Sührəvərdi, S.Urməvi, M.Şəbüstəri, F.Nəimi və onlarla başqalarının dünyagörüşünün geniş fəlsəfi tədqiqatlara ehtiyacı vardır.

XX əsrin 60-70-ci illərində Azərbaycan fəlsəfəsində dialektik materializm, idrak və təbiətşünaslığın fəlsəfi problemlərinin tədqiqinə də xüsusi diqqət verilmişdir. Burada qanun kateqoriyasının geniş təhlili, müasir fizikanın, kimyanın, biologiyanın, riyaziyyatın, kibernetikanın, informatikanın fəlsəfi problemlərinin tədqiqi, sosial idrak və onun qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi, bütövlükdə idrak prosesinin dialektikasının açılması, məntiq və psixoloji tədqiqatları xüsusi qeyd etmək olar. Həmin illərdə ictimai münasibətlər sisteminin fəlsəfi tədqiqi sahəsində də çox iş görülmüşdür. Xüsusilə sosial, siyasi, mədəni və mənəvi münasibətlərin, sosial strukturun, sosialist demokratiyasının və s. inkişaf qanunauyğunluqlarının işlənməsinə böyük qüvvə sərf olunmuşdur. Lakin yuxarıda qeyd edildiyi kimi, bu tədqiqatların əksəriyyəti inzibatı-amirlik sovet siyasi sisteminin, özünü doğrultmamış «inkişaf etmiş sosializm» və «yenidənqurma» konsepsiyalarının «əsaslandırılmasına» xidmət etdiyindən, indi qismən əhəmiyyətini itirmişdir.

Hazırda Azərbaycan fəlsəfəsi qarşısında duran ən başlıca vəzifə respublikamızın suverenliyi yolunda sosial-iqtisadi, siyasi, mənəvi, müdafiə, dövlət quruculuğu və s. sahələr üzrə inkişafın qanunauyğunluqlarını fəlsəfi tədqiq və təhlil etməkdən, Azərbayca-

nın müasir tarixi və milli şəraitində keçid dövrü ictimai münasibətlərinin mahiyyətini müəyyənləşdirməkdən, dövlət quruculuğumuzda tarixi-milli ənənələrimizi və müasir demokratik ölkələrin təcrübəsini öyrənib ümumiləşdirməkdən, müharibə taktikası və strategiyasının işlənib hazırlanmasında fəal iştirak etməkdən, mədəniyyət, iqtisadiyyat və siyasətimizin qlobal sosial problemlərinin müəyyənləşdirilməsi və həll edilməsində sosial-fəlsəfi konsepsiyalar işləyib hazırlamaqdan ibarətdir. Respublikamızda fəlsəfə elminin başqa sahələri-sosial fəlsəfə, etika, estetika, mədəniyyətşünaslıq, dinşünaslıq, sosiologiya, politologiya və s. üzrə də maraqlı tədqiqatlar aparılmışdır. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, fəlsəfə tarixi də daxil olmaqla, indiyədək respublikada fəlsəfi fənlərin tədrisi sahəsində, xüsusilə həmin fənlər üzrə («Ümumi fəlsəfə kursu», «Fəlsəfə tarixi», «Etika», «Estetika», «Dinşünaslıq», «Sosiologiya», «Politologiya» və s.) ali məktəblərin müasir proqramına uyğun, milli və bəşəri sərvətləri vəhdətdə əks etdirən əsaslı dərsliklər yaradılmamışdır. Əsasən, şəxsi təşəbbüslər üzrə müəyyən dərs vəsaitləri yazılıb çap etdirilmişdir ki, onların bəziləri artıq indi köhnə proqramlara uyğun olduqlarından müasir tələblərə cavab vermir. Müstəqil Azərbaycanın tələbə-gəncləri fəlsəfi fənlər üzrə suverenlik yolunda inkişafımızı dolğun əks etdirən, millilik, bəşərilik və müasirlik prinsiplərinə əsaslanan şəxsi təşəbbüslər kifayət deyildir, bunun üçün dövlət səviyyəsində təşkilatçılıq və qayğı lazımdır.

NƏTİCƏ ƏVƏZİ

Bəşəri və milli fəlsəfi sərvətlərin vəhdətdə təhlilinə həsr edilmiş bu dərs vəsaiti də göstərir ki, dünyanın ən qədim və mədəni millətlərindən olan azərbaycanlılar zəngin fəlsəfi-mənəvi dəyərlərə, yüksək mədəniyyətə malikdirlər. Bu baxımdan gənclər, xüsusilə ali məktəb tələbələri xalqımızın yaratdığı və nəsildən-nəslə verdiyi milli fəlsəfi dəyərlərimizə də dərindən yiyələnməli, onları hər cür təhriflərdən və qərəzli meyllərdən qoruyub daha da zənginləşdirməlidirlər. Belə təhriflər xalqımızın bəşər mədəniyyətinin inkişaf etdirilməsində və fəlsəfi-mənəvi tərəqqidə yeri və rolu məsələsinin qərəzli qiymətləndirilməsi halları, son əsrdə müəyyən dairələrdə dəfələrlə müşahidə olunmuşdur. Müasir günlərdə də həmin mövqedən çıxış edən bədxahlarımız az deyildir.

Milli fəlsəfi-mənəvi dəyərlərimizin, mədəni tərəqqimizin, qədim tariximizin və müasir elmi-texniki nailiyyətlərimizin təhrif olunması halları müqəddəs Vətən torpaqlarımızın bir hissəsini işğal etmiş nankor erməni faşistlərinin ölkəmiz əleyhinə təbliğatında da mühüm yer tutur. Ermənilərin Azərbaycan ərazisində, xüsusilə Dağlıq Qarabağda, 1813 və 1828-ci illərdən Zaqafqaziya ərazilərinin zorla çar Rusiyası tərkibinə daxil edilməsindən sonra məskunlaşmasına baxmayaraq, erməni «ideoloqları» azərbaycanlıları və Zaqafqaziyada yaşayan digər müsəlman xalqlarını (türklər, kürdlər, talışlar, ləzgilər, avarlar və b.) «gəlmə», «köçəri», «qeyri-mədəni» xalqlar adlandırmaqdan belə çəkinmir, onların yüksək mədəniyyət əsərləri, elm və incəsənət inciləri, mütərəqqi ictimai və fəlsəfi fikir yaratmağa qadir olmadıqlarını və s. qərəzli canfəşanlıqla təbliğ edir; türk-müsəlman mənşəli xalqlara qarşı daim genosid və düşmənçilik hisslərini qızışdırırlar.

Məhz belə qeyri-insani təbliğatın nəticəsidir ki, indiki Ermənistan ərazisində yerləşən, tarixən Azərbaycan torpaqları olduğuna heç erməninin özünün də şübhə etmədiyi Göyçə, Zəngəzur, Zəngibasar, Qaraqoyunlu, Vedi, Gümrü və başqa bölgələrdə yaşayan 500 mindən çox yerli azərbaycanlılar, kürdlər, tatarlar və b. bir əsrdə beş dəfə qanlı soyqırımına (genosidə) məruz qalmışlar: 1905-1907-ci illər; 1915-1916-cı illər; 1918-1920-ci illər; 1948-1951-ci illər; 1988-1989 və sonrakı illər.

Son illərdə Xocalı soyqırımını, Daşaltı, Malıbəyli, Şuşa, Ağdaban fəlakətlərini törədən, Dağlıq Qarabağın hüdudlarından kənarda Kəlbəcər, Laçın, Qubadlı, Zəngilan, Füzuli, Ağdam bölgələrimizi və Respublikamızın bir sıra digər yaşayış yerlərini işğal və yerlə

yeksan etmiş erməni qarətçiləri, torpaqlarımıza olan işğalçılıq niyyətlərini yenə də müəyyən qərəzli ideoloji ifadələrlə pərdələməyə çalışırlar: guya Qarabağın Dağlıq hissəsində yaşayan ermənilər həmişə müsəlmanlar tərəfindən təqib olunmuşlar; müharibə guya əslində «yazıq», «əzab-əziyyətlərə düçar olmuş», «xristian adasında yaşayan» ermənilərə qarşı müsəlmanların dini ədavətidir; ermənilər guya ərazi deyil, ancaq mədəni muxtariyyət, öz müqəddəratını təyin etmək hüququ istəyirlər və s.

Bütün bu iddiaların arxasında isə qonşu dövlətlərin torpaqlarını zəbt etmək hesabına öz ərazilərini genişləndirmək, Zaqafqaziya, Krasnodar, Stavropol, Rostov vilayətləri də daxil olmaqla bütün Şimali Qafqaz, Türkiyə və İranın da böyük ərazilərini əhatə edən uydurma «dənizdən dənizə Böyük Ermənistan» yaratmaq kimi genlə keçən məkrli erməni niyyəti durur. Tarix qəsbkarlara həmişə olduğu kimi, yenə də ibrət dərsi verəcək. Hökmən haqq, ədalət öz yerini tutacaq.

Ermənilərə havadarlıq və himayədarlıq isə hələ də davam edir. Bu, özünü təkcə onların işğalçılıq niyyətlərinin müdafiəsində deyil, fəlsəfi-mənəvi sərvətlərə qiymət verilməsində, xalqların mədəni tərəqqidəki yerinin müəyyənləşdirilməsində də göstərir. Bu cəhətdən keçmiş SSRİ-də müəlliflər kollektivi tərkibində bir neçə ermənin də olduğu ali məktəb tələbələri üçün son dərslik kimi yazılmış «Fəlsəfəyə giriş» («Введение в философию» Moskva, 1989-cu il) kitabına nəzər salmaq kifayətdir.

Əvvələn, həmin dərslikdə düzgün olaraq qeyd olunsa da ki, keçmiş SSRİ ərazisində ən qədim mədəniyyət mərkəzləri Zaqafqaziyada yaşayan xalqlar arasında olmuşdur (səh. 203-209), lakin bu düzgün Fikir faktik materiallarla əsaslandırılmır. Azərbaycan ərazisində tapılmış ən qədim yaşayış məskəni olan Azıx mağarasının adı belə çəkilmir. Erməni millətçiliyinin təsirində ancaq erməni mədəniyyətindən aludəçiliklə bəhs edilir, o, «qədim Şərq və Antik mədəniyyətin varisi» kimi qiymətləndirilir. Gürcü mədəniyyətindən səthi bəhs olunsa da, Azərbaycanın heç adı belə çəkilmir. Kitabda Zaqafqaziyada xristianlığın ümumi sosial-mənəvi rolu da idealizə olunur. Zaqafqaziyanın, o cümlədən Azərbaycanın zorla Rusiyaya birləşdirilməsinin mahiyyəti də təhrif olunur, bu fakt «Xalqların könüllü birləşməsi», xalqların sosial-mədəni tərəqqisi amili kimi mənalandırılır.

İkincisi, «Fəlsəfəyə giriş»də Rusiya imperiyası ərazisində islam dininin yayıldığı regionlarda ictimai-fəlsəfi fikrin formalaşması və inkişafı məsələsi daha ziddiyyətli və dolaşıq əks olunur (səh.

213-217), əvvələn, səhvən qeyd olunur ki, xristianlığın yayıldığı regionlarda mədəniyyət ahəngdar inkişaf etdiyi halda, İslam dininin yayıldığı ərazilərdə – Orta Asiya, Azərbaycan, Şimali Qafqaz, Dağıstan, Volqaboyu və s. mədəniyyət ləng, dağınıq, «müxtəlif şəkildə» (?!) inkişaf etmişdir. İkincisi, guya bu xalqların çoxunun qədimdən ta XIX əsrə qədər köçəri həyat tərzi keçirdiyindən (səh. 214) onlarda mədəniyyətin, fəlsəfənin inkişafı üçün şərait olmamışdır. Guya həmin ərazilərdə müstəqil dövlətlərin gec (guya XVI əsrdən) əmələ gəlməsi də bu xalqların mədəni-fəlsəfi tərəqqisinə mənfi təsir etmişdir. Səhvən iddia olunur ki, bu xalqlarda mədəni-fəlsəfi fikir əsasən, onların Rusiya ilə birləşməsindən sonra inkişaf etməyə başlamışdır. Mədəniyyət tarixinə Əl-Fərabi (X əsr), Əl-Biruni (XI əsr), Bəhmənyar (X əsr), N.Gəncəvi (XII əsr), N.Tusi (XIV əsr) və b. kimi elm korifeyləri vermiş xalqlar haqqında bu cür müddəalar uydurmaq ən azı ədalətsizlikdir, qərəzçilikdir, tarixi faktların təhrif olunmasıdır.

Üçüncüsü, Zaqafqaziya, Orta Asiya, Pribaltika xalqlarının zəngin mədəni-fəlsəfi irsinin Rusiyanın mədəniyyətinin inkişafına göstərdiyi güclü qarşılıqlı əks təsirindən də dərsliklərdə bəhs olunmur.

Dördüncüsü, «Fəlsəfəyə giriş» dərsliyinə, bu vəsaitdə yığcam şəkildə təhlil etdiyimiz zəngin Azərbaycan fəlsəfi irsinə birtərəfli, laqeyd münasibət hiss olunur. İki hissədən ibarət olan həcmcə çox böyük bu dərslikdə (69,0 ç.v.) Azərbaycan fəlsəfəsi və mədəniyyəti tarixindən bəhs etmək (səh. 219-da M.F.Axundovun adının çəkilməsi nəzərə alınmazsa) «unudulmuşdur».

Bütün bunlar göstərir ki, bu gün xalqımızın mədəni tərəqqisinin, mədəniyyəti və fəlsəfi fikrinin dərindən öyrənilməsi, müdafiə edilməsi və geniş təbliğ olunması, təkcə mənəvi sərvətlərimizə yiyələnmək baxımından deyil, həm də müstəqilliyimizi qoruyub saxlamaq, əleyhdarlarımıza və düşmənlərimizə tutarlı cavablar vermək baxımından da zəruri əhəmiyyət kəsb edir.

Heç şübhə yoxdur ki, öz dövlət müstəqilliyini və ərazi bütövlüyünü qoruyub saxlamaq uğrunda, sosial-iqtisadi və mənəvi tərəqqi uğrunda mübarizə aparan xalqımız, xüsusilə onun müasir gənc nəsli öz müdrik və dünya şöhrətli milli lideri Heydər Əliyevin mənəvi-nəzəri irsinə, Respublikamızın maddi və mədəni-fəlsəfi təfəkkür potensialına və fəaliyyət gücünə istinad edərək yaxın gələcəkdə özünün bütün məqsədlərinə nail olacaq, prezidentimiz İlham Əliyevin rəhbərliyi ilə öz həqiqətinə yetişəcəkdir: dünyada suveren, bütöv, qüdrətli və sivilizasiyalı bir Azərbaycan qurulacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. I-X cildlər. Bakı, 1976-1987
2. Axundov M.F. Kəmalüddövlə məktubları. Bakı, 1969
3. Ахундов М.Ф. Избр. философ. произведения. Баку, 1980
4. Aslanov A.M. İncəsənət və tərbiyə. Bakı, 1967
5. Ахмедов А.М. Философия Азербайджанского просвещения. Баку, 1983
6. Ахмедли Дж., Асланов С., Рагимов А. НТР и социальные проблемы. Баку, 1974
7. Bayramov Ə.S. Əlizadə Ə.Ə. Psixologiya. Bakı, 1989
8. Bakıxanov A.Q. Gülistan-i İrəm, Baku, 1926
9. Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-X əsrlərdə. Bakı, 1989
10. Бунятов А.В. О соотношении исторического и логического философии в развитии науки. Баку, 1989
11. Введение в философию. Учебник. В двух частях. Москва, 1989
12. Геюшев З.Б. Этическая мысль в Азербайджане. Баку, 1968
13. Геюшев З.Б. Философская мысль в советском Азербайджане. Краткий очерк. Баку, 1979 г.
14. Quliyev C.S. Şəxsiyyət və cəmiyyət. Bakı, 1969
15. Hüseynov Q.B. İran dini-siyasi və fəlsəfi fikrində «İslam inqilabı» konsepsiyası. Bakı, 1987
16. Гусейнов Г.Н. Азербайджанский философ XI века. Абдуль Гасан Бахманяр. Доклады АН Азерб. ССР, т.III, №5, 1947
17. Гусейнов Г.Н. Из истории общественной и философский мысли Азербайджана в XIX веке. Баку, 1949
18. Qasımov M. XIX əsrdə Azərbaycan xalqının qabaqcıl fəlsəfi və ictimai-siyasi fikir tarixinin oçerkləri. Bakı, 1959
19. Qasımzadə F.F., Şirəliyev H.İ. Dialektik materializm. Bakı, 1972
20. Əliyev H.Ə. Həyəcan təbili. Bakı, 1974
21. Əbu Əli Həsən İbn Xacə Nizamülmülk. Siyasətnamə, Bakı, 1987
22. Əhədov A. Həyat, din, qanun. Bakı, 1978
23. Əhmədli C., Soqomonov Y. Sosiologiyaya dair söhbətlər.
24. Əhmədli C.T. Qanun kateqoriyasının formalaşması tarixinə dair. Bakı, 1974
25. Əhmədli C.T. Materialist dialektikanın əsas qanunları haqqında. Bakı, 1967
26. Əsədov A.İ. İnsan təfəkkürü: qaynaqları, tarixi, tipləri, perspektivləri. Bakı, 1992

27. Əfəndiyev O.N. Aşıq poeziyasının estetik problemləri. Bakı, 1983
28. Əkbərov M.S. Riyaziyyat və fəlsəfə. Bakı, 1966
29. Əkbərov T.S. Təbiət, insan, gözəllik. Bakı, 1966
30. Engels F. Anti-Dürinq. Bakı, 1967
31. Engels F. Təbiətin dialektikası. Bakı, 1966
32. Ziya Göyalp. Türkçülüyün əsasları. Bakı, 1991
33. Закузаде А.К. Философские воззрения Бахманяра. Баку, 1958
34. Ekologiyanın fəlsəfi problemləri. Bakı, 1982
35. Elmi-texniki inqilab və ictimai inkişaf. Bakı, 1974
36. İmanov H.R. Xalq kütlələrinin və şəxsiyyətin tarixdə rolu. Bakı, 1965
37. Из истории средневековой Восточной философии. Баку, 1976
38. Исмаилов Ш. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1976
39. İsrafilov M.M. Məntiq. Bakı, 1988
40. İctimai şüurun dialektikası. Bakı, 1984
41. İsmayılov F.Q. Müasir burjua fəlsəfəsinin böhranı. Bakı, 1981
42. Mustafayev Q.İ. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. Bakı, 1978
43. Məmmədov Z.C. Bəhmənyarın fəlsəfəsi. Bakı, 1983
44. Məmmədov Z.C. Siracəddin Urməvi. Bakı, 1990
45. Məmmədov Z.C. Orta əsr Azərbaycan filosofları və mütəfəkkirləri. Bakı, 1986
46. Məmmədov Z.C. Eynalqüzat Miyanəçi. Bakı, 1992
47. Мамедов З.Дж. Азербайджанские философы и мыслители средневековья. Баку, 1993
48. Məmmədov N.M., Xəlilov S.S. Elmi-texniki tərəqqi: problemlər, perspektivlər. Fəlsəfi aspekt. Bakı, 1987
49. Məmmədəliyev Z.Q. Elmi idrakda məkan, zaman və materiya kateqoriyalarının qarşılıqlı münasibətləri. Bakı, 1991
50. Mustafayeva C.V. Nizaminin fəlsəfi və etik görüşləri. Bakı, 1962
51. Mustafayev F.Q. Mənəvi tələbatın inkişaf dialektikası. Bakı, 1989
52. Мамедов А.С. Свободомыслие просветителей Азербайджана. Баку, 1987
53. Мирза Казем-бек. Избранные произведения. Баку, 1985
54. Мир философии. Часть I. Исходные философские проблемы. Понятия и принципы. Москва, 1991
55. Мир философии. Часть II. Человек. Общество. Культура. Москва, 1991
56. Məmmədbəyli H. Nəsirəddin Tusi. Bakı, 1967

57. Marks K., Engels F. Seçilmiş əsərləri üç cilddə, I, II, III cildlər. Bakı, 1978-1983
58. Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1960
59. Касумлы Ш.А., Максудов Ф.Н. Истории домарксистской философии. Баку, 1992
60. Kondratov A.M. Sirdən biliyə doğru. Bakı, 1975
61. Göyüşov Z.B. Daxilə pəncərə (özünüdərketmə). Bakı, 1972
62. Кули-заде З.А. Закономерности развития Восточной философии XIII-XVI вв. и проблема Запад-Восток, Баку, 1983
63. Кули-заде З.А. Хуруфизм и его представители в Азербайджане. Баку, 1970
64. Köçərli F.Q. Nəriman Nərimanov. Həyat, fəaliyyət və dünyagörüşü. Bakı, 1965
65. Kərimov Q.M. Şəriət və onun sosial mahiyyəti. Bakı, 1987
66. Kərimov V.M. Məmmədov Ə.B. Materiya və hərəkət, Bakı, 1992
67. Kərimov V.M. Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu. Bakı, 1973
68. Lenin V.İ. Materializm və empiriokritisizm. Əsərlərin tam külliyyatı, 18-ci cild
69. Lenin V.İ. Fəlsəfə dəftəri. Əsərlərinin tam külliyyatı. 29-cu cild
70. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. Москва, 1991
71. Nağıyev R.S. Üzeyir Hacıbəyovun estetik görüşləri. Bakı, 1985
72. Nəcəfov M.S. İdrak prosesinin dialektikası. Bakı, 1979
73. Nəsirov V., Məmmədov Ə. Elmi idrakın metod və formaları. Bakı, 1980
74. Nəsirov V., Məmmədov Ə. Müasir elm və məkan-zaman problemi. Bakı, 1985
75. Очерк по истории Азербайджанской философии, т. I, Баку, 1966
76. Оруджев З.М. К.Маркс и диалектическая логика. Баку, 1963
77. Оруджев З.М. Диалектик как система. Москва, 1973
78. Paşayev V.Ə. İctimai qanunlar, onların dərk edilməsi və istifadə olunması. Bakı, 1978
79. Paşayev V.Ə. İctimai idrak və fəaliyyət. Bakı, 1971
80. Ramazanov F.F. Sosial ekologiyanın problemləri. Bakı, 1984
81. Rüstəmov İ.Ə. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda təbii-elmi və fəlsəfi fikrin vəhdəti. Bakı, 1992
82. Рзаев А.К. Насреддин Туси. Политико-правоные воззрения. Баку, 1983

83. Səid Nəfisi. Azərbaycan qəhrəmanı Babək Xürəmdin. Bakı, 1990
84. Seyidov M.M. Azərbaycan mifik təfəkkürün qaynaqları. Bakı, 1983-cü il
85. Səttarov M.M. Adi şüur və onun inkişaf dialektikası. Bakı, 1978
86. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. Москва, 1963
87. Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. Баку, 1990
88. Спиркин А.Г. Основы философии. Москва, 1988
89. Tağıyev Ə.M. Azərbaycan milli mədəniyyəti və onun antikommunist saxtalaşdırılmasının tənqidi. Bakı, 1986
90. Fəlsəfi incilər. Bakı, 1988
91. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I, Москва, 1989
92. Философия. Основные идеи и принципы. Москва, 1990
93. Философский энциклопедический словарь. Москва, 1983
94. Xacə Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-nasiri. Bakı, 1989
95. Xəlilov S.S. Elmi-texniki tərəqqi: bu gün və sabah. Bakı, 1988
96. Чанышев А.Н. Курс лекции по древней философии. Москва, 1981
97. Cəlilov M.F. Azərbaycan fəlsəfəsi (mühazirələr). Bakı, 1993
98. Cəlilov M.F. Sosial fəlsəfə. Bakı, 1993
99. Cəlilov M.F. Paşayev V.Ə. Fəlsəfə (ali məktəblər üçün dərs vəsaiti). Bakı, 1990
100. Шакирзаде А.С. Эпикур. Изд-во социально-экономической литературы. Москва, 1963
101. Şükürov A.M. Müasir dövrün qlobal ekoloji və demoqrafik problemlərinin sosial-fəlsəfi mahiyyəti. Bakı, 1984
102. Şükürov A.M. Abdullazadə G.A. Azərbaycan fəlsəfəsi (qədim dövr). Bakı, 1992
103. Şihabəddin Y. Sührəvərdi. İşıq heykəlləri (Tərcümə Z.Məmmədovundur). Bakı, 1989
104. Şihabəddin Y.Sührəvərdi. Filosofların görüşləri. Bakı, 1986

MAQSUD FƏRHAD OĞLU CƏLİLOV

Fəlsəfə elmləri doktoru, professordur. 1935-ci ilin may ayının 2-də əzəli Azərbaycan torpağı olan Göyçə mahalının Basarkeçər rayonunun Nərimanlı kəndində, kolxozçu-kəndli ailəsində anadan olmuşdur. Atası – Cəlilov Fərhad kəndli-kolxozçu olsa da, çox maarifpərvər, təhsilə, elmə böyük məhəbbət bəsləyən, övladlarını daim təşəbbüskar və savadlı görmək istəyən, bundan ötrü hər cür fədakarlığa hazır olan zəhmətkeş bir insan olmuşdur. O, savadlanmağa can atsa da, özü mükəmməl təhsil ala bilməmiş, yalnız 8 illik təhsil almaqla kifayətlənmişdir. O, kəndin sayılan adamlarından biri olmuş, fəal partiya işçisi hesab olunmuş, kənddə sosializm uğrunda fəal mübarizə aparmışdır: briqadir, ferma müdiri, partiya təşkilat katibi vəzifələrində çalışmışdır. Ömrü Ulu Göyçənin yaylaqlarında kənd təsərrüfatı işləri görməklə keçmişdir.

Prof. M.F.Cəlilovun uşaqlığı Göyçə mahalının çox mənzərəli guşələrindən olan Çalmalı dağının ətəklərində yerləşmiş Nərimanlı kəndində keçmişdir. 7 illik məktəbi öz kəndində (Nərimanlıda) oxuyub bitirmişdir. O vaxtkı qaydalara uyğun olaraq o, VI, VII sinifləri bir ildə oxumuşdur.

1949-1952-ci illərdə qonşu Zod kənd orta məktəbində oxuyub, orta məktəbi bitirmişdir. Hələ orta məktəbdə oxuyandan onda tarix fənninə böyük maraq və sevgi əmələ gəlmişdir. O, buna görə də orta məktəbi bitirən kimi, o vaxt çox dəbdə olan ikiillik müəllimlər institutunun tarix fakültəsində oxumağa getməyi qərara almışdır. Bu məqsədlə, işlərini Şəki şəhərindəki 2 illik müəllimlər institutunun tarix fakültəsinə verib. Qəbul imtahanlarının hamısından «4», «5» qiymətlər alıb, həmin fakültəyə daxil olmuşdur. 1953-cü ildə Şəki şəhəri 2-illik müəllimlər institutunun tarix fakültəsini fərqlənmə diplomu ilə bitirmişdir. Bir il təyinata əsasən Lənkəran rayonunun Şaqlaser kənd orta məktəbində tarix-coğrafiya müəllimi işləmişdir. Lakin bu ildə bir gün də təhsilini davam etdirmək fikri onu tərk etməmişdi. Yenidən qəbul imtahanlarına hazırlaşıbdı.

İşlərini o zamanın V.İ.Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutun tarix-filoloji fakültəsinə vermiş, 24 bal toplayaraq qəbul olunmuş yeganə tələbə olub (5 fəndən 4 beş (əla), 1 yaxşı qiymət almışdı). Pedaqoji İnstitutda əlaçı oxumuş, 3 dərs ili şəkli şərəf lövhəsində olub, 3 il yüksək, adlı təqaüd – Lenin təqaüdü almışdır. Oxuyarkən fakültə TEC-nin sədri, tələbə həmkarlar təşkilatının sədri, komsomol komitəsinin üzvü olmuşdur. Nəhayət, Pedaqoji İnstitutun tarix-filoloji fakültəsini orta məktəbdə tarix, dil və ədəbiyyat müəllim ixtisasları üzrə fərqlənmə diplomu ilə bitirmişdir.

Bundan sonra – 5 il doğma kəndində tarix-ədəbiyyat müəllimi, rayonlararası qəzetdə məsul katib, təbliğatçı kimi fəaliyyət göstərmişdir. Lakin yenə də elmi-tədqiqat işi ilə məşğul olmağa həvəsi onu tərk etməyib. Onu deyim ki, hələ 3-cü kursda oxuyarkən, rus-ədəbiyyatı müəllimi dos. Şıxəli Qurbanov və dünya ədəbiyyatı tarixi müəllimi prof. İsmayıl Şıxlı onun L.N.Tolstoyun «Hərb və Sülh» romanında müharibə səhnələrinin təsviri, elmi işinə görə onun gələcəkdə elmi fəaliyyətlə məşğul olmağını tövsiyə etmişdilər. Onların tövsiyələrini və öz arzusunu nəzərə alaraq, 1964-cü ilin avqust ayında Azərbaycan Elmlər Akademiyanın fəlsəfə və hüquq institutunun aspiranturasına qəbul imtahanları verib, 8 nəfər içərisində ancaq o, yüksək bal toplayıb oraya qəbul olunmuşdur. Aspirantura müddətində «Dinlə ictimai şüurun başqa formaları arasında qarşılıqlı əlaqə» mövzusunda namizədlik dissertasiyası yazıb müdafiə edərək fəlsəfə elmləri namizədi alimlik dərəcəsi almışdır.

1968-1969-cu dərs ilindən Azərbaycan Dövlət İqtisad Universitetinin fəlsəfə kafedrasında işləyir. Əvvəllər baş müəllim, 1973-cü ildən dosent, 1976-cı ildən bugünədək isə kafedra müdiri vəzifəsində çalışır. 1987-ci ildə uzun zaman üzərində işlədiyi elmi-tədqiqat işini başa çatdırıb «Elmi-texniki inqilab ilə şəxsiyyətin dünyagörüşü arasında qarşılıqlı əlaqə» mövzusunda doktorluq dissertasiyasını müdafiə etmişdir. Dissertasiya işinə o vaxt SSRİ AAK-nın Bülletenində yüksək qiymət verilmişdir. 1988-ci ildən fəlsəfə kafedrasının professoru və müdiri vəzifəsində çalışır. İndi 26 ildən artıqdır ki, AzDİU-nun fəlsəfə kafedrasının müdiridir. Azərbaycan Dövlət İqtisad Universitetinin 70 illik yubileyi münasibəti ilə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti, möhtərəm Heydər Əliyevin fərmanı ilə (13 iyun 2002-ci il) ona «Əməkdar müəllim» fəxri adı verilmişdir.

Elmi-tədqiqat fəaliyyəti zəngin olmuşdur: keçmiş SSRİ, Ukrayna və ölkəmizin mətbu orqanlarında: qəzet, jurnal, məqalələr toplusu və s. çap olunmuş 300-dən artıq elmi məqaləsi, tezis və məruzələrin müəllifidir. Elmi işlərinin əksəriyyəti rus və Azərbaycan dillərində çap olunmuşdur. Bir sıra elmi işləri vaxtilə gənc alimlərin elmi yaradıcılıq müsabiqələrində qalib gəlmiş, Azərbaycan Respublikası Komsomol komitəsinin Fəxri Fərmanına layiq görülmüşdür.

Monoqrafiyaları bunlardır: «Məişət, din və mənəvi tərbiyə» (1967, 9 ç.v., İnstitut nəşriyyatı), «İslam dini və əmək» (1965, 4 ç.v); «Cəmiyyət, din və ateizm» (1976, Azərnəşr, 14 ç.v) ; «Din və mənəvi tərbiyə» (1978 «Maarif», 9 ç.v); «Elmi-texniki inqilab və ateist dünyagörüşü» (6 ç.v, 1987, Azərnəşr); «Tərəqqi, insan və şəxsiyyətin dünyagörüşü» (25 ç.v. «Qanun» nəşriyyatı, 2001-ci il) və s. və i.a.

Tədris-metodik işləri: Ölkəmiz müstəqillik qazandıqdan sonra ali məktəblərimiz fəlsəfəyə dair dərslik və dərs vəsaitləri ilə təminatda ciddi problemlərlə qarşılandı. Sovet dövründə Moskvada yazılıb, Azərbaycan dilinə tərcümə olunmuş «Fəlsəfə», «Siyasi iqtisad», «Elmi kommunizm», «Politologiya» dərslikləri artıq yaramırdı. Yeni dərs vəsaitləri tələb olunurdu. Bu cəhətdən tələbata cavab vermək üçün (vəziyyətdən çıxmaq üçün) ən yeni proqramlar və dərsliklər hazırlamağa başlanıldı.

1992-1998-ci illərdə hər il fəlsəfəyə dair yeni proqramlar hazırlayıb institut mətbəəsində çap etdirdi: «Fəlsəfə proqramı», «Dinşünaslıq», «Mədəniyyətşünaslıq», «Din və mədəniyyət», və s. Bunlara uyğun beş cilddən ibarət «Fəlsəfədən mühazirələr» hazırlayıb çap etdirib müəllim və tələbələrin istifadəsinə veribdir. «Fəlsəfə»dən mühazirələr (I hissə, 6 ç.v., 1990-cı il); (II hissə, 7 ç.v., 1992-ci il); (III hissə, 6 ç.v. 1992-ci il); (IV hissə, 6 ç.v., 1993-cü il); (V hissə, 5 ç.v., 1993-cü il); «Azərbaycan fəlsəfəsi» və «Sosial fəlsəfə» adlı fəlsəfədən mühazirələri də çap olunmuş (1992, 1993-cü illər) və s.

Nəhayət, 1996-cı ildə respublikamızda müstəqillik şəraitində ilk milli «Fəlsəfənin əsasları» adlı (30 ç.v.) həcmində dərsliyi çapdan çıxdı. Kitab haqqında professor A.Şirinovun «Xalq qəzetində» (iyun, 1996-cı il) «Fəlsəfədən ilk milli dərs vəsaiti» adlı təqdimat məqaləsi də çap olunmuşdur. Bu günə kimi «Fəlsəfənin əsasları» (30 ç.v.) 1996, 1998, 2000-ci illərdə 3 dəfə yenidən «Maarif» nəşriyyatında çap olunmuşdur. Hazırda dərs vəsaitinin yeni nəşri hazırlanır.

Bunlardan başqa, ölkəmizin ərazi bütövlüyü və müstəqilliyi uğrunda aparılan azadlıq mübarizəsi ilə bağlı, erməni qəsbkarları və onların ideoloqları əleyhinə onlarla məqalə yazıb keçmiş SSRİ-də və ölkəmizdə rus və Azərbaycan dillərində nəşr etdirmişdir. Həmin yazılardan 1989-1996-cı illərdə mətbuatda dərc olunmuş «Bonerə yalan lazımdır», «İslam – sülh və əmin-amanlıq dinidir», «Saxtakarlıq və xəyanət, yaxud daşnaklar nəyə bel bağlayırlar?!», «Z.Balayan B.Yelsini qorxudur!», «Suverenliyimizi düşünərkən», «Azərbaycanın istiqlalı yolunda», «Mənəvi saflığımızı qoruyaq», «Vətənpərvərlik – ümummilli xilas yoludur», «Erməni saxtakarlığına tutarlı cavab» (resenziya), «Sosial ədalət Konstitusiyası» və s. qeyd etmək olar.

Hal-hazırda M.Cəlilov özündə bəşəri, milli və müasir fəlsəfi-mənəvi dəyərləri əks etdirən müasir və əsaslı «Fəlsəfə» dərsliyi üzərində işləyir. Bu dərslik hazırlanmış və ali məktəblərimizdə istifadə olunan fəlsəfə kursunun proqramına tam uyğun olacaqdır.

...Lap bu günlərdə – Cəlilov Maqsud Fərhad oğlu (f.e.doktoru, professor) «Vektor» Beynəlxalq Elm Mərkəzinin ölkəmizdəki nümayəndəliyinin keçirdiyi ictimai-kütləvi və mütəxəssis sorğusunda o, «Azərbaycanın tanınmış alimləri» beynəlxalq layihəsinin qaliblərindən biri olmuşdur. Sorğunun nəticəsinə görə ona təklif edilib ki, o «Azərbaycanın tanınmış alimləri» ensiklopedik kitabının tərtibatçılarından biri olsun.

Professor M.Cəlilov 2002-ci ilin sonunda mətbuatla səmərəli əməkdaşlığına görə, elmi-publisistik yaradıcılığına görə «Azərbaycan bayrağı» mükafatı laureatı adına layiq görülmüşdür.

MÜNDƏRİCAT

ÖN SÖZ 3

I HİSSƏ

BƏŞƏRİ VƏ MİLLİ FƏLSƏFİ İRS: FƏLSƏFƏNİN MƏNŞƏYİ, MAHİYYƏTİ VƏ İNKİŞAFININ MƏRHƏLƏLƏRİ

I fəsil. Fəlsəfə, onun predmeti, problemləri dairəsi və cəmiyyətdə rolu 5
1. Fəlsəfənin predmeti və elmlər sistemində yeri 5
2. Fəlsəfə və dünyagörüşü. Dünyagörüşün mahiyyəti, strukturu və tarixi tipləri 9
3. Fəlsəfi dünyagörüşün xüsusiyyətləri və əsas məsələsi ... 15
4. Fəlsəfə, elm və mədəniyyət. Fəlsəfənin funksiyaları və cəmiyyətdə rolu 18
II fəsil. Qədim dövr fəlsəfəsi 22
1.Fəlsəfənin mənşəyi və inkişafının mərhələləri 22
2.Qədim Hindistanda və Çində fəlsəfi ideyalar 25
3.Antik fəlsəfənin kosmosentrik mahiyyəti: məktəblər, cərəyanlar, problemlər 29
III fəsil. Qədim və orta əsr Azərbaycan fəlsəfəsi 37
1.Orta əsr fəlsəfəsinin xüsusiyyətləri 37
2.Qədim dövr Azərbaycanda dini-fəlsəfi ideyalar. Mifoloji təsəvvürlər və xalq inamları. Zərdüştilik və «Avesta».... 41
3.Orta əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrinin xüsusiyyətləri 46
4.Bəhmənyar Azərbaycani (933-1066) 49
5.Eynəlqüzat Miyanəçi (1099-1131) 51
6.Şihabəddin Sührəvərdi (1154-1191) 51
7.Siracəddin Urməvi (1198-1283) 53
8.Nəsirəddin Tusi (1201-1274) 54
9.XIII-XV əsrlərdə Azərbaycanda dini-fəlsəfi fikir. Panteizm, sufilik, hürufilik 56
10.Mahmud Şəbüstəri (1287-1320) 61
11.Fəzlullah Nəimi (1340-1401) 61
12.İmadəddin Nəsimi (1369-1417) 62
IV fəsil. XIV-XVIII əsrlər Azərbaycan fəlsəfəsi 65
1.İntibah, yeni dövr və maarifçilik fəlsəfəsinin inkişaf xüsusiyyətləri 65

2.Azərbaycan intibahının xüsusiyyətləri 71
3.Nizami Gəncəvinin dünyagörüşü 73
4.XIV-XVI əsrlərdə Azərbaycanda ictimai və dini-fəlsəfi ideyalar 77
5.Məhəmməd Füzulinin fəlsəfi-etik görüşləri 79
6.XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycanda dini-fəlsəfi fikir. Yusif Qarabağı 82
V fəsil. XIX-XX əsrlərdə Azərbaycanda ictimai-fəlsəfi fikir 88
1.XIX əsr fəlsəfəsinin xüsusiyyətləri 88
2.XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrinin xüsusiyyətləri 96
3.Abbasqulu Ağa Bakıxanovun (1794-1887) dünyagörüşü 99
4.Mirzə Fətəli Axundovun (1812-1878) fəlsəfi görüşləri... 102
5.Professor Mirzə Kazımbəy (1802-1870) 108
6.Həsən Bəy Zərdabinin (1842-1907) təbii-elmi və fəlsəfi görüşləri 115
7.Nəriman Nərimanovun (1870-1925) fəlsəfi görüşləri 116

II HİSSƏ

FƏLSƏFƏNİN STRUKTURU VƏ KATEQORİYALARI SİSTEMİ

VI fəsil. Varlıq və materiya 122
1.Varlıq kateqoriyasının mahiyyəti, həyati kökləri və növləri 122
2.Materiya anlayışının formalaşması və mahiyyəti 125
3.Hərəkət 130
4.Məkan və zaman 134
VII fəsil. Şüur 139
1.Şüur – gerçəkliyin inikasıdır, yüksək təşəkküllü materiyanın (insan beyninin) xassəsidir 139
2.İnikasın təkamülü, cansız və canlı təbiətdə inikasın xüsusiyyətləri 140
3.Fəlsəfə tarixində şüur probleminə münasibət 143
4.Şüurun genezisi və psixo-fizioloji əsasları. Şüurun ictimai-tarixi mahiyyəti 146
5.Mənlik (özünüdərketmə) şüuru. Şüur və süni intellekt ... 151
VIII fəsil. İnsan 153

1.İnsan probleminin fəlsəfi təhlilinin aktuallığı. Antropososiogenez və onun kompleks xarakteri 153
2.İnsana tarixi-fəlsəfi baxış 157
3.İnsanda təbii (bioloji) və ictimainin (sosial) vəhdəti 161
4.İnsan həyatının mənası. Həyat və ölüm 163
IX fəsil. İdrak 166
1.İdrak anlayışı, idrakın obyekti və subyekti 166
2.İdrakın pillələri, onların formaları və vəhdəti 168
3.Həqiqət haqqında fəlsəfi təlim 175
4.İdrakın struktur səviyyələri. Yaradıcılıq, intuisiya və qabaqgörənlik 178
5.Elmi idrak, onun formaları və metodları 185
X fəsil. Praktika 195
1.«Praktika» kateqoriyası: mahiyyəti və formalaşması tarixi 195
2.Praktik fəaliyyətlə heyvanların mühitə uyğunlaşma, davranış tərzinin keyfiyyət fərqi 197
3.Praktika – dünyaya insan münasibətinin spesifik üsuludur, insan fəaliyyətinin əsasıdır 198
4.Praktik fəaliyyətin strukturu və onun əsas formaları 199
XI fəsil. Dialektika 203
1.Dialektikanın mənşəyi və mahiyyəti. Yaradıcı mübahisə sənəti 203
2.Dialektik inkişaf konsepsiyası 205
3.Dialektikanın inkişaf yolu. Dialektika və metafizika 208
4.Qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsir haqqında dialektik təlim 211
5.Sosial inkişafda dialektik tərəqqi ideyası. Tərəqqi və tənəzzülün vəhdəti 212
XII fəsil. Dialektik kateqoriyalar 214
1.Kateqoriyalar: mahiyyəti, əhəmiyyəti və təsnifatı 214
2.Ən ümumi və ya universal əlaqələri ifadə edən kateqoriyalar 217
3.Struktur əlaqələri ifadə edən kateqoriyalar 220
4.Determinlik əlaqələrini ifadə edən kateqoriyalar 224
XIII fəsil. Dialektik qanunlar, qanunauyğunluqlar 230
1.Qanun və qanunauyğunluq 230
2.Kəmiyyət dəyişikliklərinin keyfiyyət dəyişikliklərinə qarşılıqlı keçməsinin dialektikası 232
3.Varlıq və təfəkkürün ziddiyyətliliyi. Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi 236

4.İnkişafın inkarlı xarakteri. «İnkarı inkar» 240
XIV fəsil. Cəmiyyət 244
1.Cəmiyyət haqqında fəlsəfi təhlilin əsasları 244
2.Cəmiyyət inkişafında tarixi qanunauyğunluq və şüurlu fəaliyyətin nisbəti. Zərurət və azadlıq 251
3.Cəmiyyətə dialektik-materialist baxış 253
4.Maddi istehsal – cəmiyyət inkişafının mühüm amilidir. İstehsal üsulunun inkişaf dialektikası 257
5.Cəmiyyətin inkişafında bazis və üstqurumun yeri 260
XV fəsil. Cəmiyyətin sosial-sinfi və siyasi münasibətləri 263
1.Cəmiyyətin «sosial strukturu» və «sinfi strukturu» anlayışları. Sinfin mənşəyi və mahiyyəti 263
2.Sinfi mübarizə və sosial inqilab 267
3.Cəmiyyətin siyasi münasibətləri. Siyasət və dövlət 270
4.Demokratik dövlət quruculuğu və müasirlik 273
XVI fəsil. Cəmiyyətin hərəkətverici qüvvələri: xalq və şəxsiyyət 276
1.Şəxsiyyət anlayışı. Şəxsiyyət və cəmiyyətin qarşılıqlı münasibəti 276
2.Tarixi prosesdə xalq kütlələri və görkəmli şəxsiyyətlərin rolu 279
3.Şəxsiyyət tipləri: fərd, fərdilik, kollektiv və cəmiyyət 282
4.Şəxsiyyət azadlığı. İnsan amili və şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı problemi 285
XVII fəsil. Cəmiyyətin mənəvi həyatı və ictimai şüuru 289
1.«Mənəvi həyat» və «ictimai şüur» anlayışları. İctimai varlıq və ictimai şüurun qarşılıqlı münasibəti 289
2.İctimai şüurun quruluşu 291
3.İctimai şüurun formaları 293
4.Mədəniyyət, sivilizasiya və mənəvi dəyərlər 307

III HİSSƏ

FƏLSƏFƏ VƏ MÜASİRLİK

XVIII Fəsil. İctimai tərəqqi 313
1.İctimai tərəqqi anlayışı. Cəmiyyət inkişafının tərəqqi meyli 313
2.İctimai tərəqqinin meyarı problemi 315
3.İctimai tərəqqinin mərhələləri və onların tarixi prosesdə yeri 317

4.Elmi-texniki inqilab və bəşəriyyətin tərəqqisi 322
XIX fəsil. Müasir dövrün sosial-qlobal problemləri 328
1.«Qlobal problem» anlayışı. Qlobal təhlükə və qlobal vəhdət 328
2.Qlobal müharibə və sülh problemləri 330
3.Təbiət-cəmiyyət qarşılıqlı münasibətləri, müasir qlobal ekoloji problemlər 332
4.«Demoqrafik partlayış» və onun həll edilməsi məsələləri 339
5.Gələcək: cəmiyyət inkişafının proqnozlaşdırılması problemi 342
XX fəsil. XX əsrin müasir fəlsəfi konsepsiyaları və cərəyanları 345
1.XX əsr fəlsəfəsinin inkişaf xüsusiyyətləri. Qeyri-klassik fəlsəfə 345
2.Marksizm-leninizm – XX əsrin fəlsəfi konsepsiyalarından biridir 348
3.XX əsr fəlsəfəsində elmi idraka münasibət. Rasionalizm, irrasionalizm və qeyri-rasional 352
4.Elmi-texniki zəkaya pərəstiş. Stsientizm və antistsientizm 356
5.Dünyada insan və insanın dünyası. Ekzistensializm və personalizm 358
6.XX əsrin din fəlsəfəsi. Neotomizm 362
7.XX əsr fəlsəfəsində bilik və dil problemləri. Neopozitivizm, strukturalizm, qermenevtika 365
8.Sovet dövründə fəlsəfənin ziddiyyətli inkişafı və tarixi taleyi 368
9.Müasir Azərbaycan fəlsəfəsi: nailiyyətlər, problemlər ... 371

NƏTİCƏ ƏVƏZİ 375

ƏDƏBİYYAT 378

MAQSUD FƏRHADOĞLU

FƏLSƏFƏNİN ƏSASLARI

Kompüter yığıcısı: ***S.Q.Ağayev***
Yığılmağa verilmiş 11.08.2006.
Çapa imzalanmış 28.11.2006.
Şərti çap vərəqi 25. Sifariş № 593.
Kağız formatı 60x84 1/16. Tiraj 500.

*Kitab «**Nurlan**» nəşriyyat-poliqrafiya müəssisəsində*
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.
Direktor: ***prof. N.B.Məmmədli***
E-mail: nurlan1959@yahoo.com
Tel: 497-16-32; 850-311-41-89
Ünvan: Bakı, İçərişəhər, 3-cü Maqomayev döngəsi 8/4.

AZf-255234